

## **Símbolos, canto, danza y rasgos de articulación: ¿Es la religión una forma extrema de autoridad tradicional?<sup>1</sup>**

Artículo de Maurice Bloch\*

Traducción de Sergio E. Visacovsky\*\*

Este artículo argumenta que los símbolos en el ritual no pueden entenderse sin un estudio previo de la naturaleza del medio de comunicación del ritual en el que están incrustados, en particular el canto y la danza. La relativa fijeza del lenguaje formalizado lo aísla de los procesos de la lingüística histórica y así un resultado secundario de la formalización se convierte en el arcaísmo típico del lenguaje de la autoridad tradicional y, más aún, del lenguaje ritual. El efecto de quitar la posibilidad de alternativas al modo de comunicación, como lo hace la formalización, hace que lo que se dice esté más allá de la lógica: su fuerza es la autoridad tradicional, pero disfrazada en que ha sido aceptada inconscientemente antes del evento por la aceptación de la forma adecuada o apropiada de comportarse. El hecho más inmediato que se desprende de la consideración conjunta del canto y la oratoria formalizada es que podemos ver que la comunicación de la autoridad tradicional no difiere en especie de la comunicación de la religión.

Palabras clave: Ritual; Religión; Formalización; Autoridad tradicional.

## **Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?**

This article argues that symbols in ritual cannot be understood without a prior study of the nature of the communication medium of ritual in which they are embedded, in particular singing and dancing. The relative fixity of formalized language isolates it from the processes of historical linguistics and so a secondary result of formalization becomes the typical archaism of the language of traditional authority and even more the language of ritual. The effect of removing the possibility of alternatives from the mode of communication, as is done by formalization, makes what is being said beyond logic: its force is traditional authority, but disguised in that it has been accepted unconsciously before the event by the acceptance of the proper or the appropriate way of behaving. The most immediate fact which follows from looking at song and formalized oratory together is that we can see that the communication of traditional authority does not differ in kind from the communication of religion.

Keywords: Ritual; Religion; Formalization; Traditional authority.

---

<sup>1</sup> El artículo original fue publicado en 1974 en *European Journal of Sociology* / *Archives Européennes de Sociologie* / *Europäisches Archiv für Soziologie*, volumen 15, número 1, páginas 55-81; posteriormente, Bloch lo incluyó como capítulo en su libro *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, publicado por Athlone Press en 1989.

\* Professor Emeritus, The London School of Economics and Political Science, Department of Anthropology, [m.e.bloch@lse.ac.uk](mailto:m.e.bloch@lse.ac.uk)

\*\* Investigador Principal, Centro de Investigaciones Sociales (CIS), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), [sergio.visacovsky@ides.org.ar](mailto:sergio.visacovsky@ides.org.ar)

Deseo agradecer a las siguientes personas por sus valiosos comentarios y sugerencias sobre los borradores anteriores de este documento: Jean La Fontaine, Peter Loizos, David McKnight, Ioan Lewis, Adam Kuper, Elinor Keenan, Jean Aitchison, Roy Rappoport.

Revisión de traducción por Ana Goldemberg.

## Introducción

Los estudios recientes de símbolos en el ritual comparten dos características. Primero, aíslan los símbolos del proceso ritual; en segundo lugar, interpretan los símbolos como unidades que contienen significado. En este artículo quiero argumentar que los símbolos en el ritual no pueden entenderse sin un estudio previo de la naturaleza del medio de comunicación del ritual en el que están incrustados<sup>2</sup>, en particular el canto y la danza, y que una vez hecho esto, encontramos que los símbolos ya no pueden ser entendidos como unidades de significado simplemente en el modelo de significante / significado saussuriano, por más sutilmente que se maneje este modelo. Escritores tan variados como Bettelheim (1962) y Turner (1967) son, en mi opinión, ejemplos de escritores que finalmente utilizaron este modelo para el estudio del significado en el ritual.

Debido a que gran parte de la comunicación en el ritual es lingüística, un hecho que se ha minimizado extrañamente (con la notable excepción de Malinowski, Leach y Tambiah), y debido a que se ha escrito mucho más sobre el significado en el habla, me concentraré en los aspectos lingüísticos del ritual, especialmente porque algunos de los trabajos realizados recientemente por los lingüistas parecen ser útiles para el tipo de argumento que aquí se presenta. Tomar prestado análisis provenientes de la lingüística es quizás algo familiar y se podría argumentar que, de alguna manera, la práctica ha sido el sello distintivo de las explicaciones estructuralistas durante mucho tiempo. Esto es, de hecho, una ilusión por dos razones: 1) los estructuralistas han tomado prestado de la lingüística en un momento en que la teoría lingüística se declaró desinteresada o al menos incompetente en el manejo de la semántica; 2) han utilizado modelos lingüísticos de forma analógica, no de forma directa. Por el contrario, estoy hablando del *lenguaje* usado en el ritual y, por lo tanto, estoy aplicando teorías lingüísticas a los datos para los que están diseñadas; en segundo lugar, utilizo estudios *semánticos* lingüísticos. En particular, me interesan las teorías de escritores como McCawley, Fillmore y G. Lakoff, entre otros, que han enfatizado la identidad de la sintaxis y la semántica: que el significado se transmite principalmente por la forma en que las unidades léxicas pueden combinarse en enunciados. Para estos escritores, la semántica se convierte en el estudio de las reglas de combinación del habla, el contenido preposicional del habla, reglas que en este artículo llamaré características de articulación.

Si la semántica y la sintaxis son lo mismo, la potencia lógica del lenguaje depende de la creatividad de la sintaxis. Esto no constituye una restricción, precisamente porque la sintaxis es muy creativa. Trabajando libremente, la sintaxis de un idioma en particular puede articular casi cualquier argumento. Sin embargo, también se deduce de tal conclusión que si estamos tratando con un uso del lenguaje donde la sintaxis no se articula libremente, el potencial del lenguaje para transmitir argumentos se reduce y la fuerza proposicional del lenguaje se transforma. El ritual es una ocasión en la que se reducen las libertades sintácticas y otras libertades lingüísticas porque el ritual hace usos especiales del lenguaje: habla y canto característicamente estilizados. El ritual es, por lo tanto, un lugar donde, debido a que se modifican las formas ordinarias de comunicación lingüística, no podemos asumir los procesos semánticos de la comunicación más ordinaria. Los procesos semánticos del ritual, ya sea que se relacionen con la forma en que se unen las unidades de significado (palabras, por ejemplo) o con la naturaleza de estas unidades, solo pueden entenderse después de haber estudiado el significado del modo de comunicación utilizado en el ritual, es decir, el habla y el canto estilizados. Por extensión, también podemos suponer que las modificaciones paralelas en la comunicación no lingüística que se dan en el ritual también afectan la naturaleza de la semántica en estos campos. Una modificación

---

<sup>2</sup> Bloch utiliza aquí la noción de *embedded*, de difícil traducción al español, tal como se desprende de las discusiones sobre la obra de Karl Polanyi (1886- 1964). Refiriéndose al carácter de la economía, diferentes traductores han propuesto: empotrada, encastrada, insertada, embebida, incorporada, integrada, arraigada, enraizada. Con esta noción, Polanyi pretendía cuestionar la idea de la autonomía económica, sosteniendo en su lugar que debía ser estudiada en relación con las otras dimensiones de la vida social (hoy diríamos que posee un carácter multidimensional). De este modo, pretendía disolver la frontera que supuestamente existía entre los estudios acerca de lo que se denominaba la “economía primitiva” y las sociedades de mercado. Bloch parece usar la noción en este sentido, de ahí nuestra elección del término *incrustado* (N. del T.).

paralela obvia es la forma en que la comunicación corporal de la vida no ritual se reemplaza tan a menudo en los rituales por la danza.

Tenemos, por supuesto, muchas *descripciones* del canto y el baile y en los últimos años los etnógrafos se han esforzado por mejorar la calidad del registro etnográfico, pero raras veces se ha tratado la cuestión vital de cuál es el efecto de cantar algo en lugar de decirlo normalmente, por la forma en que significa lo que se lleva a cabo. Malinowski (1935) y Leach (1966) -quien lo siguió-, así como Tambiah (1968) han señalado ciertos aspectos del significado del lenguaje religioso, especialmente su arcaísmo y su carácter “separado”. Sin embargo, por valioso que sea su trabajo para enfatizar la realidad de la situación, todavía parece dejar abierta esta pregunta básica.

Si bien se ha escrito un poco sobre el lenguaje religioso, casi no se ha escrito nada de importancia teórica sobre la danza, aunque también aquí las técnicas de descripción han mejorado dramáticamente. Las preguntas sobre el significado de la danza planteadas por Evans-Pritchard en 1928 siguen tan abiertas como siempre.

Esta falta de interés teórico de la antropología por el habla, el canto y la danza ritualizados es particularmente extraña por dos razones. Primero, dudo mucho que un evento observado por un antropólogo que no contenga estos tres elementos pueda ser descrito como un ritual. En otras palabras, estos fenómenos se han tomado implícitamente como las marcas *distintivas* del ritual.<sup>3</sup> En segundo lugar, la historia de la antropología social del ritual ha estado dominada por la influencia de Durkheim, quien enfatizó cómo a través de la participación en el canto y el baile rituales las representaciones colectivas aparecían como externas al individuo, como si tuvieran una fuerza propia. Durkheim nunca explicó cómo sucedía este proceso. Pero para él, la transformación de las ideas cotidianas en sagradas tenía lugar durante los rituales, que implicaban cantar y bailar.

Yo también tomaré como punto de partida el problema durkheimiano de cómo el ritual hace que sus declaraciones parezcan poderosas y sagradas; pero lejos de considerar el canto y la danza como un aspecto secundario del ritual, lo convierto en mi principal preocupación. Una justificación suficiente para un procedimiento de este tipo me parece que se encuentra simplemente en el tipo de análisis formal del ritual al que nos hemos acostumbrado, el cual deja fuera de consideración lo que sucede específicamente en el ritual (Beidelman, 1966; Leach, 1972; La Fontaine, 1972; Ardener, 1972). Si tomamos como un ejemplo bastante típico de ritual las ceremonias de circuncisión del pueblo Merina de Madagascar (Bloch, 1986)<sup>4</sup>, un evento de gran complejidad en el que entran en juego una asombrosa cantidad de símbolos, lo que quiero decir quedará claro. Este ritual normalmente comienza a las tres en punto de una tarde y continúa hasta las seis en punto de la mañana siguiente, cuando se realiza la operación real.

Durante casi todo este tiempo los participantes no emplean sus cuerpos de la misma manera que lo harían en un contexto no ritual; es decir, los participantes bailan. Los participantes no emplean sus voces en la forma que lo hacen cotidianamente; es decir, los participantes utilizan su lenguaje de una forma particular: habla y canto formalizados. Un análisis puramente formal de los símbolos de la ceremonia simplemente pasaría por alto este hecho central. Lo que quiero argumentar es que el examen de este modo de comunicación debería, en contraste con los análisis formales, hacerse no como un acontecimiento tardío, sino como el centro de nuestro examen de los fenómenos religiosos, rituales o míticos y que solo cuando podamos entender su naturaleza podemos entonces comprender la naturaleza del argumento que se obtendrá de un análisis formal. Por comprender la naturaleza del argumento me refiero especialmente a la comprensión de la naturaleza del vínculo entre las partes del argumento, las características de la articulación. Solo cuando se advierta claramente que las características de la articulación en el argumento de un ritual son fundamentalmente diferentes de las características de la articulación en la lógica o en el habla ordinaria, seremos capaces de comprender qué tipo de vínculo puede haber entre la estructura ritual y la estructura de conceptos y pensamientos en un contexto no ritual.

---

<sup>3</sup> Algunos antropólogos han distinguido entre ritual y ceremonial: el primero está asociado con la religión, el segundo no (Gluckman, 1965, p. 251). Dado que sostengo que no hay diferencia entre política y religión, no necesito la distinción.

<sup>4</sup> Un extenso estudio etnográfico al respecto puede encontrarse en Bloch, Maurice (1986), *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press. (N. del T.).

## El significado de la formalización del lenguaje

Para identificar los usos del lenguaje en el ritual, podemos usar nuevamente el ejemplo mencionado anteriormente, ya que es bastante típico. En la ceremonia de la circuncisión de pueblo Merina encontramos tres usos del lenguaje bastante distintos:

1. Tenemos una oratoria formal por parte de las personas mayores que explican el propósito de la ceremonia y piden las bendiciones de Dios y de los antepasados. Esta oratoria es idéntica a los discursos formales pronunciados por las personas mayores del pueblo Merina en las reuniones políticas (Bloch, 1971). Comparte con la oratoria política características tales como el uso de un vocabulario arcaico restringido, el uso de solo ciertas formas sintácticas, generalmente las consideradas más corteses e impersonales, el uso de una gran cantidad de ilustraciones de un corpus tradicional de fuentes, como proverbios, historia tradicional, etc., el uso de un estilo especial de presentación y finalmente el uso de una estructura tradicional rígida para todo el discurso. Los discursos de las personas mayores al comienzo de un ritual son idénticos a los discursos de las personas mayores en los consejos políticos. Los Merina se refieren a este tipo de discurso como "hablar las palabras de los antepasados". Con esto quieren decir que las personas mayores no hablan en su propio nombre, sino en nombre de los antepasados y de las personas mayores de todo el grupo de ascendencia, ya sean vivas o muertas. Están repitiendo la verdad general que les han transmitido las generaciones anteriores. Hablan con el estilo y, a menudo, con las mismas palabras que creen que utilizaron los antepasados muertos en concilios similares o en rituales religiosos similares en el pasado.

Si los discursos de las personas mayores al comienzo de la ceremonia son idénticos a los de las personas mayores en un consejo secular, a medida que avanza la ceremonia se produce un cambio. Los discursos que tienen lugar más tarde durante la ceremonia, bajo la influencia de la música rítmica, la bebida y la emoción general, le parecerán al observador externo en varios casos de un tipo muy diferente e inmediatamente serían clasificados por él como los discursos de las personas bajo posesión. Las personas mayores parecerán estar en un estado de trance y diría que no son ellas las que hablan, sino sus antepasados. Las declaraciones reales son similares en sus aspectos formales a cualquier otro discurso pronunciado por las personas mayores, pero se pronuncian de una manera diferente, un tono diferente y, a menudo, no se distinguen. Los antropólogos clasificarían ese discurso como completamente diferente del discurso más sobrio al comienzo de la ceremonia, pero los participantes describen los dos tipos de discurso con la misma frase: "hablando las palabras de los antepasados". Para ellos, la posesión es una forma extrema de decir lo que habrían dicho las personas mayores o de repetir sus palabras. En lugar de que los antepasados hablen indirectamente a través de la memoria de las personas mayores vivas, hablan directamente a través de su persona.

2. La segunda forma lingüística utilizada durante la ceremonia es la entonación, lo que Malinowski llama "hechizos" (1935, p. 240). Esto ocurre en una etapa de la ceremonia y consiste en que las personas mayores repitan una y otra vez una fórmula establecida en una voz cantada, acompañada de exclamaciones y otros gritos no léxicos.

3. La tercera forma lingüística es el canto. Esta es realmente la forma dominante en una ceremonia de circuncisión del pueblo Merina, como de hecho en muchos otros rituales en muchas otras partes del mundo. El canto continúa casi ininterrumpidamente durante toda la ceremonia. Las canciones se repiten una y otra vez. Sus textos no son creados en el momento, sino que han sido aprendidos previamente y, como es el caso de todas las canciones, el ritmo, el fraseo y el tono son fijos.

El discurso formal, la entonación de hechizos y el canto son pasos diferentes en el mismo proceso de transformación del lenguaje discursivo secular, por lo que, en aras de la simplicidad, primero consideraremos las implicaciones de la formalización empleada en el discurso. Sin embargo, hacer esto solo para pronunciar discursos en los rituales religiosos sería engañoso ya que, para los Merina, como de hecho para muchas otras culturas, el mismo tipo de modificación lingüística ocurre en la oratoria religiosa y en la oratoria política. Como primer paso en el análisis, resumiré los resultados de mi estudio (Bloch, 1975b) sobre las implicaciones de la formalización del habla en un contexto político. Esto servirá tanto para destacar algunos de los puntos del argumento como para introducir el significado de la formalización en un contexto religioso.

En un estudio de la formulación de discursos políticos, nuestro interés se dirige inevitablemente primero al control social y, en particular, a los fenómenos a menudo señalados en los que, en una situación política altamente formalizada o ritualizada, parece que no hay modo de que la autoridad pueda ser desafiada, excepto por una negativa total a usar la forma aceptada que es obligatoria para este tipo de ocasión, es decir, una negativa total de todas las convenciones políticas. Los adornos ceremoniales de una situación altamente formalizada parecen *atrapar* a los actores, de modo que son incapaces de resistir las demandas que se les hacen. Esta situación plantea las dos preguntas siguientes: 1) ¿Cómo es posible que la formalización se convierta en una forma de poder o coerción? 2) ¿En qué tipos de sistemas políticos se encuentra este “poder a través de la forma” y en qué tipo de sistema político la formalización es una parte menos importante del proceso político? Si primero intentamos responder a la segunda pregunta, es inmediatamente evidente que la formalización extrema del lenguaje con el ejercicio de poder que lo acompaña es característica de la situación de autoridad tradicional, tal como la define Weber (1968, p. 226). La encontramos como parte del proceso político en Polinesia o Madagascar, mientras que no se encuentra en sistemas donde los poderes de los líderes dependen continuamente de su manipulación y son desafiados en todo momento. La oratoria de un Big-Man de las tierras altas de Nueva Guinea, por ejemplo, no muestra las características de formalización que considero a continuación, mientras que en Samoa y en Tonga estas características están desarrolladas en una extensión extrema (Sahlins, 1963).

Sí podemos, sin mucha dificultad, responder a la pregunta “¿En qué tipo de eventos políticos esperamos la formalización de la comunicación?”, queda la pregunta mucho más difícil y lógicamente anterior: ¿Por qué la formalización es una especie de poder? Para responder a esto, nuestra primera tarea es definir qué implica la formalización. Para hacer esto, podemos contrastar “formalizado” con lo que podría llamarse actos de habla “cotidianos” de la siguiente manera:

<b>ACTOS DE HABLA COTIDIANOS</b>	<b>ACTOS DE HABLA FORMALIZADOS</b>
Elección de volumen	Patrones de volumen fijos
Elección de entonación	Elección de entonación extremadamente limitada
Todas las formas sintácticas disponibles	Algunas formas sintácticas excluidas
Vocabulario completo	Vocabulario parcial
Flexibilidad de secuenciación de actos de habla	Fijación de la secuenciación de los actos de habla
Pocas ilustraciones de un conjunto fijo de paralelismos aceptados	Ilustraciones solo de ciertas fuentes limitadas, p. ej. escrituras, proverbios
No hay reglas estilísticas que funcionen conscientemente	Reglas estilísticas aplicadas conscientemente en todos los niveles

El primer punto a destacar es que el lenguaje formalizado, el lenguaje de la autoridad tradicional, es un lenguaje *empobrecido*: un lenguaje en el que muchas de las opciones en todos los niveles del lenguaje se abandonan, de modo que la elección de forma, estilo, palabras y sintaxis es menor que en el lenguaje ordinario. El lenguaje formalizado se corresponde bien con lo que Bernstein ha llamado código restringido (1972, p. 474), aunque estoy considerando una gama más amplia de fenómenos lingüísticos que Bernstein y estoy sacando conclusiones sociológicas diferentes de las suyas. El contraste descrito anteriormente no debe verse como una dicotomía entre dos tipos de actos de habla, sino como un continuo entre dos extremos. En cualquier cultura particular, no necesariamente todas las restricciones de los actos de habla formalizados enumeradas anteriormente entrarán en juego cuando se utilice el habla formalizada. Esto variará tanto con la tradición cultural como con el tipo de idioma. El alcance de la formalización también variará en grado tanto dentro de una cultura -ya que puede haber una serie de códigos más o menos formalizados para elegir (Gumperz, 1961)-, como también entre culturas, puesto que, como se mencionó anteriormente, la importancia relativa de la autoridad tradicional en su sistema político también varía. Por lo tanto, estamos considerando grados de formalización, aunque, por

supuesto, la naturaleza del efecto de renunciar a opciones en el lenguaje es del mismo tipo, por muy lejos que llegue este proceso.

Este abandono de opciones en varios niveles simultáneamente es especialmente significativo, porque la creciente restricción de la comunicación tiene un efecto geométrico sobre la restricción de las formas del habla. Si pensamos en la oración “el gato se sentó en la alfombra” y asumimos que hay tres sustantivos alternativos para cada locus geométrico, encontramos que hay nueve oraciones posibles. Si decimos que el verbo puede estar en uno de tres tiempos, entonces hay veintisiete oraciones posibles y luego estas oraciones se pueden expresar en una de tres entonaciones posibles, entonces hay ochenta y una oraciones potenciales. Ahora, si miramos esto al revés, vemos que, con solo especificar una restricción, digamos entonación, diciendo que solo una entonación es la adecuada, el número de oraciones posibles cae de ochenta y una a veintisiete. Sin embargo, si introducimos dos restricciones que suceden al mismo tiempo, (p.ej., que con una cierta entonación solo ciertos sustantivos son aceptables), el efecto sobre la elección de las oraciones es dramático. De hecho, se reduce de ochenta y una frases posibles a tres. Este tipo de efecto está presente cuando observamos que en un sistema político dado se imponen reglas estrictas de “cortesía”. En estos casos de la vida real, el efecto es mucho mayor debido al mayor número de restricciones, pero, por supuesto, el potencial original de elección también es mucho mayor. La razón de este dramático empobrecimiento en la elección lingüística es el fantástico potencial creativo del lenguaje natural, que ha sido tan enfatizado recientemente y proviene de la relativa independencia de las reglas de combinación entre sí y su mayor independencia de las unidades que operan. Sin embargo, si se eliminan algunas de estas reglas o, lo que es más drástico, si se añaden reglas unas a otras o reglas a unidades, esta creatividad se desvanece muy rápidamente. En otras palabras, tan pronto como se acepta una forma de hablar de una manera apropiada, se comienza a renunciar a un ritmo asombrosamente rápido del potencial mismo de la comunicación. El proceso no se detiene en los aspectos lingüísticos formales, sino que también influye en los campos habitualmente denominados como estilo, en el sentido literario. Una de las características del habla cotidiana es que puede enriquecerse mediante comparaciones y referencias cruzadas con otros eventos de una gama extremadamente amplia. Sin embargo, cuando miramos el lenguaje de la autoridad tradicional, encontramos que el poder de las referencias cruzadas se restringe cada vez más a un conjunto de ilustraciones adecuadas, a menudo proverbios o escrituras. El efecto de comparar siempre eventos particulares con las mismas ilustraciones generales reduce aún más la especificidad de los enunciados, de modo que se hace que todos los eventos parezcan iguales. En otras palabras, desaparece la capacidad del lenguaje para comunicar mensajes relacionados con eventos particulares y su capacidad para transmitir mensajes específicos que conducen a una acción particular. Esto es así porque la capacidad de las unidades particulares del acto de habla para relacionarse estrechamente con el mundo experiencial, y la secuencia de las unidades del habla para relacionarse estrechamente con un proceso experiencial particular se reduce en gran medida, ya que el número de palabras, ilustraciones y secuencias gramaticales que pueden ser elegidas para *adaptarse* a la realidad se reduce. La individualidad y la historicidad del evento desaparecen ya que, independientemente de las diferencias menores, estos eventos son todos *como* los ejemplos bíblicos.

Por lo tanto, la formalización del habla restringe drásticamente lo que se puede decir, por lo que los actos de habla son todos iguales o todos de un tipo y, en consecuencia, si se adopta este modo de comunicación, apenas hay *elección* de lo que se puede decir. Aunque las restricciones se consideran generalmente como de forma más que de contenido, son una manera mucho más eficaz de restringir el contenido de lo que sería posible si el contenido fuera atacado directamente. La formalización, por tanto, atraviesa la gama lingüística. Conduce a una forma de comunicación especialmente estilizada: educada, respetuosa, santa, pero desde el punto de vista del potencial creativo del lenguaje, empobrecida.

También podemos señalar que las restricciones que implica la formalización son tanto más poderosas porque el abandono de la libertad que involucra el discurso natural va en la dirección de formas raras del discurso cotidiano. Esto en sí mismo se debe a la formalización. La relativa fijeza del lenguaje formalizado lo aísla de los procesos de la lingüística histórica y, por lo tanto, un resultado secundario de la formalización se convierte en el arcaísmo típico del lenguaje de la autoridad tradicional y, aún más, en el lenguaje del ritual (Aitchison, 1966).

¿Cuáles son las implicaciones de abandonar el potencial creativo del habla? La primera y la más obvia de las implicaciones de abandonar la elección lingüística es que un enunciado, en lugar de ser potencialmente seguido por una infinidad de otros, puede ser seguido por solo unos pocos o posiblemente solo uno. Debido a la naturaleza lineal de los actos de habla, esto se puede representar mejor de la siguiente manera: si comenzamos con una situación hipotética en la que se conservan todas las libertades sistémicas del lenguaje y donde no existen restricciones lingüísticas adicionales sobre el habla, podemos ver que cualquier acto de habla *A* puede ser seguido dentro de las reglas formales del lenguaje por un número muy grande, un número casi infinito, de posibles actos de habla *B*, ya que desde un punto de vista puramente estructural hay un número casi infinito de enunciados gramaticales que pueden seguir a una oración particular. Podemos decir que *A* de ninguna manera predice por su forma *B*. Si, por otro lado, estamos considerando una situación donde el lenguaje está muy restringido, donde su potencial creativo es abandonado por el hecho de que los hablantes han aceptado formas “apropiadas” o formalizadas de habla, podemos ver que el número de actos de habla *B* que pueden seguir a un acto de habla *A* se ha restringido muy seriamente. De hecho, en la situación extrema en la que estamos tratando con un discurso tradicional repetido a partir de un cuerpo de conocimiento tradicional, solo *un* acto de habla *B* puede seguir al acto de habla *A*. En otras palabras, una mayor formalización predice en un grado cada vez mayor *B*. En términos de la experiencia de un individuo, significa que cuando usa un lenguaje formalizado, en gran medida implica sus últimas palabras con las primeras, ya que una vez que habla de la manera correcta, solo hay una línea predeterminada a lo largo de la cual puede avanzar (Schegloff, 1972, p. 365). De hecho, la aceptación de la formalización implica aún más, porque si la expresión de un hablante predice qué tipo de cosas dirá, también predice la respuesta de la otra persona, siempre que esta otra persona también acepte el código. La razón de esto es que ciertos grupos de personas pueden encontrarse ellas mismas en situaciones en las que una determinada *forma* es *apropiada*: esta es la experiencia de todos en cualquier ocasión política en una sociedad donde la autoridad tradicional es dominante. En tales circunstancias, no sólo una parte del acto de habla de un hablante predecirá la siguiente, sino que el acto de habla de un hombre predecirá el de otro. Si un superior se dirige a un inferior, este último, si acepta responder dentro del código formalizado impuesto a la situación (y rara vez estará en condiciones de hacer otra cosa) se encontrará en una posición en la que no podrá decir “no”. La razón se encuentra en el hecho de que debido a que el discurso formalizado del superior ha significado que un acto de habla predice el siguiente, este poder predictivo ha saltado la brecha de un hablante al siguiente. No hay nada extraño en esto, ya que así como una parte de un acto de habla necesita unirse apropiadamente a la siguiente, el acto de habla de una persona debe unirse apropiadamente a los de otra. En una situación en la que las características de la articulación funcionan libremente, existe una amplia variedad de respuestas aceptables. En el habla formalizada, las características de la articulación se han convertido, como hemos visto, en artríticas y, por lo tanto, las posibles respuestas se reducen dramáticamente, tal vez a una. Esto significa que un inferior, en una situación política con un alto grado de formalidad, generalmente se encuentra manejando un código de comunicación donde solo puede aceptar lo que se dice si quiere permanecer dentro de las reglas de comportamiento apropiado. Hay otra forma en que podemos ver esto, y es considerando la posibilidad de argumentar. A medida que avanzamos hacia un código más formalizado, la posibilidad de contradicción es cada vez menor. Esto se debe simplemente a que la contradicción implica una elección potencial del acto de habla *B* después del acto de habla *A*. Hay situaciones intermedias en las que la formalización no ha restringido totalmente las posibilidades del acto de habla *B*, pero esto es así solo en cierta medida y esta medida es el límite dentro de cuya contradicción es posible.

Debido a que la formalización del lenguaje es una forma mediante la cual un hablante puede coaccionar la respuesta de otro, puede verse como una forma de control social. Realmente es un tipo de comunicación donde la rebelión es imposible y solo la revolución podría ser factible. Es una situación en la que el poder es todo o nada y, por supuesto, en la sociedad el rechazo total normalmente está fuera de discusión.

Sin embargo, hay un inconveniente desde el punto de vista de un superior político en el uso de la formalización para el control social. Si aceptar un código (que parece controlar solo la forma de hablar, pero que de hecho también controla el contenido de lo que se dice) es una forma por la cual un

superior puede coaccionar la respuesta de un inferior, esto se hace a costa del superior a perder *su propia* libertad de manipulación. Puede entrar en un modo de hablar que obligue a los oyentes, pero como el modo predice su discurso al mismo tiempo, también se restringe severamente en lo que puede decir. Podemos ver este dilema en situaciones reales en las que los líderes políticos están utilizando al mismo tiempo el modo de comunicación “tradicional” para reforzar su autoridad, mientras que ellos mismos ocasionalmente intentan descomponerlo para, como individuos, obtener una mayor libertad de manipulación sobre la situación, una libertad de manipulación que generalmente necesitan para luchar contra potenciales rivales al estatus que están asumiendo.

Este es un problema muy real para el líder político que, utilizando el código formalizado, está asumiendo el papel de actuar como el “padre de su pueblo” dentro de un sistema bien ordenado, donde todas las respuestas se suceden, pero que, al mismo tiempo, necesita actuar como un político astuto, pensando en nuevas formas de desacreditar a sus rivales. Esto no lo puede hacer dentro del código formalizado, porque la gran fijeza de las características de la articulación la hace inapropiada para el uso flexible del lenguaje que necesita. Hay dos códigos alternativos presentes en el lenguaje que usa un líder político. Suelen distinguirse con mucha facilidad por motivos formales. Un código, el formalizado, se utiliza para establecer su autoridad tradicional, pero está entrelazado por un código totalmente diferente (usado con cautela, ya que permite la contradicción) para el trabajo sucio (Comaroff, 1980). La razón por la cual el código formalizado no es adecuado para las maniobras prácticas del día a día es porque la formalización crea una distancia inexplorada entre cosas o situaciones específicas y la comunicación. El lenguaje en su estado artrítico no puede abrazar la forma específica de la realidad, debido a su pérdida de flexibilidad en su forma y en su modo de referencia. El lenguaje que no puede abrazar la forma específica de la realidad no puede usarse para comentarla o sugerir alteración. En otras palabras, en situaciones políticas en las que aún quedan trabajos por hacer, la formalización nunca se puede utilizar por completo. En efecto, como veremos, la única diferencia que se puede demostrar que existe entre la comunicación religiosa y la comunicación de la autoridad tradicional es que para la última todavía es necesario un código no formalizado, mientras que para la primera ha sido completamente abandonado. Si la relación entre formalización y autoridad tradicional puede explicarse de la manera sugerida anteriormente, es importante considerar más a fondo el efecto que esto tiene sobre la semántica.

Se señaló anteriormente cómo la formalización condujo a una mayor fijeza en las características de la articulación en el lenguaje, de modo que una parte de un acto de habla predijo el siguiente. Ahora bien, si la fuerza proposicional debe equipararse, al menos en parte, con la sintaxis (McCawley, 1971), está claro que un cambio radical en la sintaxis, en este caso una restricción severa, implica un cambio igualmente radical en la naturaleza del contenido proposicional del lenguaje. En otras palabras, una vez que los procesos de formalización estén en marcha, cualquier noción de significado derivada de la forma en que funciona el lenguaje ordinario será engañosa a menos que esté muy calificada. J. Lyons ha expresado este punto general en una forma extrema:

De acuerdo con el principio “el significado implica elección”, diré que cualquier forma lingüística cuya aparición no está determinada por el contexto tiene significado en ese contexto, (hasta e incluyendo el enunciado completo); y, a la inversa, que cualquier elemento lingüístico cuya aparición en un contexto dado está completamente determinada, *no tiene significado* en ese contexto. Es importante darse cuenta de que tener significado, como se define aquí la noción, es una cuestión de *cuánto* significado tienen los elementos en el contexto, es decir, su contribución proporcional al significado de toda la expresión, no de *qué* significado tienen. (No tener significado es simplemente el caso límite de completa previsibilidad) (Lyons, 1963).

Esta afirmación me parece que va demasiado lejos, en el sentido de que la fijeza no me parece que implique ningún significado sino, como veremos, un tipo diferente de significado: fuerza ilocucionaria (ver más abajo). Sin embargo, buscar “significado” en un enunciado fijo sin calificación es claramente engañoso. Para comprender qué *tipo* de calificación es necesaria, es útil volver a considerar la suposición hecha en el trabajo de varios lingüistas (McCawley, 1971) de que la semántica puede ser representada adecuadamente por la lógica simbólica, lo que implica que las propiedades articulantes del lenguaje son lo que hace que el lenguaje sea capaz de llevar un argumento lógico, y que las presuposiciones lógicas (por ejemplo, ver los estudios en Fillmore y Langoenden, 1971) son la esencia misma de la semántica.

La lógica implica que una conexión postulada entre unidades es más correcta que otra debido a la relación innata de las partes del argumento lógico; por lo tanto, se puede decir que un argumento para ser lógico debe expresarse en una forma en la que los argumentos contradictorios o alternativos sean posibles pero excluidos, no por la forma en que se dicen sino porque son falsos: un argumento para ser lógico debe ser formalmente refutable para mostrar su naturaleza lógica. Normalmente, cualquier enunciado está abierto a la contradicción y al reemplazo y, dado que esto es así en situaciones ordinarias, el argumento y la razón son posibles. Por el contrario, el lenguaje formalizado excluye los dos requisitos previos de la lógica, la posibilidad de que un enunciado sea seguido por un gran número de otros y la posibilidad de contradicción. Por lo tanto, el lenguaje formalizado no es lógico y cualquier intento de representarlo como tal, ya sea mediante una paráfrasis en el lenguaje ordinario que implique “explicación” o mediante el uso de una representación tabular que contenga una forma lógica, es engañoso.

Si la conexión entre las unidades en el lenguaje formalizado no es lógica, es decir, si su conexión no proviene de su ajuste, bien podemos preguntarnos cuál es la naturaleza de su conexión. La respuesta se encuentra fácilmente en lo dicho anteriormente. La conexión entre unidades viene dada por el medio de expresión, ya que las características de la coyuntura predicen el orden del argumento. Por tanto, no puede haber explicaciones verdaderas o falsas, explicaciones que sean mejores o peores, ya que el potencial de sustitución que se emplea en la noción de verdadero o falso o mejor o peor ha sido eliminado por la forma en que se ha formulado la proposición. En pocas palabras, podemos decir que la lógica depende de la flexibilidad de las características de articulación en el lenguaje y si no existe tal flexibilidad, no puede haber argumento, lógica, explicación y, en un sentido de la palabra, semántica. El efecto de eliminar la posibilidad de alternativas del modo de comunicación, como lo hace la formalización, hace que lo que se dice esté más allá de la lógica: su fuerza es la autoridad tradicional, pero disfrazada de que ha sido aceptada inconscientemente ante el evento por la aceptación de lo correcto, de lo cortés o de la manera apropiada de comportarse. Lo que se dice es lo correcto porque con la aceptación de la formalización del lenguaje se ha convertido en lo único.

Decir esto, por supuesto, no significa que tal lenguaje no tenga sentido. Podemos distinguir dos tipos de significado. Uno es la fuerza proposicional del lenguaje, la capacidad del lenguaje para asimilar la realidad adaptando la comunicación a la percepción pasada y conectando esta con la percepción futura. Este es el poder del lenguaje que más ha preocupado a los lingüistas (fuerza proposicional). Este potencial de significado del lenguaje se pierde con la formalización, pero también existe el aspecto del significado al que podemos referirnos como “fuerza ilocucionaria”, o quizás “fuerza performativa” – “no para informar hechos sino para influir en las personas” (Austin, 1962, p. 234). Una secuencia de discursos del tipo de oratoria política tradicional que consideramos anteriormente es aquella en la que un orador comunica algo al otro; al menos la relación en la que se encuentran los oradores. Esto se debe a la fuerza ilocucionaria del discurso. En cualquier ejemplo específico de comunicación política, normalmente no encontramos que estemos tratando con un discurso que comunica solo fuerza proposicional o un discurso que comunica solo fuerza ilocucionaria. En todos los casos es una mezcla de ambos. Lo que estoy argumentando es que, al aumentar la formalización, la fuerza proposicional disminuye y la fuerza ilocucionaria aumenta; en otras palabras, que los dos tipos de significado varían inversamente. Decir que los actos de habla de alto grado de formalización tienen poca fuerza proposicional y una gran fuerza ilocucionaria no explica qué es esta fuerza ilocucionaria. Sin embargo, sí significa que podemos reformular lo que buscamos cuando intentamos comprender el lenguaje formalizado. ¿Cómo se comunica sin explicación? ¿Y por qué será que la autoridad tradicional y la religión tienden a utilizar un tipo de comunicación que excluye la explicación y oculta esta exclusión? Estas preguntas contrastan fuertemente con la pregunta que se formula con tanta frecuencia en los estudios sobre el ritual, ya sea secular o religioso: ¿Qué explica? Hacer esta pregunta asume una función de la autoridad tradicional y la religión que no puede tener y desvía la atención de otras posibles funciones que sí puede tener, p. ej., para ocultar la realidad.

De la comunicación de la autoridad tradicional al ritual

Si el lenguaje formalizado disminuye la fuerza proposicional del lenguaje, entonces podemos hacer la siguiente pregunta: ¿Qué sucede cuando la formalización es más penetrante de lo que hemos considerado hasta ahora y cuando, en consecuencia, la fuerza proposicional se reduce aún más y la fuerza ilocucionaria se incrementa aún más? Para ello recurrimos al ritual y la religión.

¿Por qué esta discusión sobre el sistema de comunicación de la autoridad tradicional ha sido relevante para el estudio del ritual? La respuesta podría darse en varios niveles, pero en primer lugar podemos señalar que muchos de los rasgos enumerados anteriormente como resultados característicos de la formalización de la comunicación en la autoridad tradicional han sido señalados por varios escritores como típicos del ritual. Rappaport (1971) especialmente –cuyas conclusiones son muy similares a algunas de las de este trabajo–, señala entre otros los siguientes aspectos del ritual: que es lo opuesto a la explicación, que es una comunicación “fusionada” (siguiendo a Bateson), que no es discursiva, que los participantes ven su fuente como algo externo a ellos mismos y que es invariante. En segundo lugar, podemos señalar cuántos estudios etnográficos que tratan de los líderes tradicionales encuentran difícil clasificar sus actividades como políticas o religiosas, ya sea que se los considere jefes y reyes o sacerdotes.<sup>5</sup> En tercer lugar –y aquí nos movemos a un nivel mucho más empírico–, encontramos que el ritual religioso y la autoridad tradicional son las dos únicas categorías antropológicas principales donde se produce la formalización del lenguaje y que esta formalización suele ser del mismo tipo en ambas. Volviendo al mismo ejemplo, encontramos en las ceremonias de circuncisión del pueblo Merina que una parte intrínseca son los discursos de las personas mayores y que estos discursos son idénticos a los discursos de las personas mayores en las reuniones políticas. A medida que avanza la ceremonia, estos discursos se formalizan cada vez más en un grado que sería inusual (aunque no desconocido) en un contexto político, pero la naturaleza de esta formalización es sólo una aplicación más extrema de los principios que ya hemos reconocido fuera del ritual religioso.

Este hecho es familiar para muchas sociedades y la presencia de la oratoria formalizada en un contexto religioso ocurre incluso en nuestra propia sociedad en el caso de los sermones. Sin embargo, si la comunicación en la religión comienza en el mismo punto donde termina la comunicación de la autoridad tradicional, la religión continúa el proceso de formalización y todo lo que este implica mucho más allá. Más allá, pero aun usando exactamente los mismos principios, restringiendo el rango de elección de entonación, restringiendo el rango de elección de vocabulario, restringiendo el rango de elección de formas sintácticas, restringiendo el rango de ilustraciones aceptables, restringiendo el cuerpo de conocimiento a partir del cual se pueden dibujar ilustraciones adecuadas. Debido a que los rituales religiosos impulsan aún más las mismas técnicas de formalización del lenguaje, debemos enfrentarnos a lo que esto significa, antes de discutir las implicaciones de la similitud.

En las ceremonias de la circuncisión notamos tres tipos de fenómenos lingüísticos. El primero de ellos, los discursos de las personas mayores y no necesitamos analizar esto más, ya que lo que ya se ha dicho sobre los discursos de los líderes tradicionales se aplica completamente aquí también.

El segundo fenómeno son las fórmulas entonadas y las plegarias. Se puede ver que esto es de una naturaleza similar a los discursos formalizados de las personas mayores, pero habiendo ido más lejos en la línea. El rasgo característico de este tipo de entonación es de particular importancia, porque forma un puente entre el canto y el habla, un puente que –es interesante observar– encontramos en muchos rituales religiosos en todo el mundo. Lo que ha sucedido en la transformación de la oratoria formalizada en la entonación es que las opciones severamente restringidas de vocabulario, sintaxis, estilo y estructura de actos de habla que podrían haber permanecido, ahora han desaparecido por completo. Lo que se entona, por tanto, no es más que repetir lo dicho antes. Por supuesto, esto es verdad hasta cierto punto en muchos discursos altamente formalizados que fueron poco más que eso, pero aun así no fueron totalmente aprendidos “de memoria”.<sup>6</sup> En segundo lugar, la elección de la entonación y la elección del ritmo de la entrega, que sólo había estado ligeramente limitada en la oratoria, es aquí mucho más restringida. Esto produce el efecto de cantar una canción.

---

<sup>5</sup> Muchos escritores comentan sobre esta dificultad, pero podemos señalar que tanto Evans-Pritchard (1948, 1956) como Firth (1970, p. 174) parecen encontrar el asunto totalmente irresoluble.

<sup>6</sup> El contraste implícito entre corazón y mente aquí es sumamente sugerente. Corazón = fuerza ilocucionaria: mente = fuerza proposicional.

Por tanto, la entonación no es más que un paso más en el proceso de formalización del habla, pero se verá fácilmente que está muy cerca de la tercera manifestación lingüística de los rituales religiosos: el canto. La diferencia entre cantar y entonar es muy leve. Consiste primero en la negación cada vez más completa de la elección de la entonación y el ritmo y, en segundo lugar, en avanzar hacia ritmos y entonaciones más alejados de las formas del habla normal (un proceso señalado anteriormente como una tendencia general en la comunicación formalizada, pero que en el caso de la redacción de discursos se manifiesta principalmente en los campos del vocabulario y la sintaxis).

Puede parecer extraño pensar en el canto como un tipo de lenguaje especial porque estamos muy acostumbrados a considerar el arte como algo apartado de las preocupaciones cotidianas de la vida. Sin embargo, se ha demostrado que este tipo de punto de vista no se aplica a las artes visuales de aquellas sociedades sin nuestro tipo particular de sistema político-económico. Seguramente, esto también debe ser cierto para el arte oral. El canto no es, por tanto, más que el final del proceso de transformación del lenguaje ordinario que se inició con la formalización. Sin embargo, desde el punto de vista del ritual, esta transformación es una etapa muy importante, ya que el canto es tan a menudo y de manera tan prominente una parte integral de la acción religiosa. En la ceremonia de la circuncisión del pueblo Merina sería justo estimar que mucho más de las nueve décimas partes del tiempo se dedica al canto. El hecho más inmediato que se sigue de mirar juntos el canto y la oratoria formalizada es que podemos ver que la comunicación de la autoridad tradicional no difiere de la comunicación de la religión. Esta asimilación de la canción al lenguaje ordinario puede parecer menos extraña si tenemos en cuenta la poca ruptura que existe en un continuo entre, digamos, el lenguaje de las transmisiones políticas de los partidos y el lenguaje de los políticos que hacen llamamientos públicos en tiempos de emergencia, para el lenguaje de los sermones, la forma en que se pronuncian las oraciones en la iglesia, la forma en que se entonan los salmos, el canto a gran escala. Este continuo en nuestra propia cultura es tan gradual que no sería posible trazar la línea y decir claramente en ningún momento: aquí termina el discurso y comienza la canción.

Todas las implicaciones de la formalización que se han discutido anteriormente para el discurso político formalizado también se aplican a la canción en una forma extrema, pero el caso de la canción es tan extremo que quiero agregar aquí algunas otras consideraciones. La casi total falta de creatividad individual que implica cantar una canción hace que la fijeza del rasgo de articulación que habíamos señalado para la oratoria política esté presente en mucha mayor medida. Por supuesto, no todas las canciones descartan por completo la creatividad; hay canciones en las que es posible cierto grado de innovación, por ejemplo, en los concursos de canciones esquimales. También existe la posibilidad de poner más o menos “expresión” en una canción. El grado de creatividad significa que las diversas formas de canto no forman un solo punto al final del continuo desde la creatividad hasta la formalización, sino un poco de su longitud en el extremo formalizado. No obstante, el hecho es que la fuerza proposicional de toda canción es menor que la de las palabras habladas en un contexto ordinario. Las canciones cantadas por grupos de personas al unísono –que caracterizan gran parte del ritual– son ejemplos particularmente extremos de falta de creatividad individual.

Estas canciones predicen casi por completo el viaje lingüístico que emprende el cantante.<sup>7</sup> Participar en una canción en este tipo de ceremonia implica un momento de voluntad: participar, seguido de un período en el que la acción lingüística de la canción es tan pasiva que es como si el cantante experimentara el lenguaje desde fuera de sí mismo. (Utilizo aquí, a propósito, un lenguaje que recuerda a Durkheim). La forma en que una parte predice otra se aplica claramente en una canción, pero también se aplica en gran medida a la ceremonia en su conjunto, ya que el ritual sumerge al cantante en una secuencia en la que una canción es seguida casi automáticamente por la siguiente, de modo que, desde el acto de voluntad inicial al participar en la ceremonia a las tres de la tarde hasta las seis de la mañana del día siguiente, no se ejerce la elección de las propias palabras y actos (esto, por supuesto, está planteando el asunto con demasiada fuerza, ya que el orden preciso de la canción no está preordenado, aunque las canciones solo pueden elegirse de un corpus muy limitado y existen ciertas reglas de orden que no pueden ignorarse). Las implicaciones del abandono del poder de la creatividad a lo largo del ritual son, por supuesto, fundamentales, porque si volvemos al argumento anterior y recordamos lo que

---

<sup>7</sup> Por supuesto, hay ciertas opciones lingüísticas abiertas para un cantante, pero estas son insignificantes en comparación con la restricción impuesta a lo que diría en el lenguaje ordinario.

implican nociones tales como razón, argumento, explicación, nos damos cuenta de que donde no hay flexibilidad del lenguaje, donde las características de la articulación no son puntos donde las alternativas puedan unirse, donde *A* predice totalmente a *B*, no puede haber fuerza proposicional. No hay fuerza de argumentación cuando las *B*, distintas de la que se dan en el ritual, están descartadas por la conexión entre *A* y *B* que es fundamental ya que en una canción todos deben cantar juntos. En una canción, por tanto, no se puede comunicar ningún argumento o razonamiento, no es posible ninguna adaptación a la realidad de la situación. *No se puede discutir con una canción*. Es porque la religión usa formas de comunicación que no tienen fuerza proposicional, donde las relaciones entre las partes no pueden ser las de la lógica del pensamiento, por lo que extraer un argumento de lo que se dice y lo que se hace en el ritual es, en un sentido, una negación de la naturaleza de la religión: tan engañoso como sería argumentar que las relaciones de la autoridad tradicional son el resultado de arreglos racionales entre superiores e inferiores.<sup>8</sup> Por lo tanto, es un error argumentar, como han hecho tantos antropólogos, que la religión es una explicación, una especulación sobre cosas tales como el lugar del hombre en el mundo (Lévi-Strauss), una explicación del lugar del mal en el mundo (Evans-Pritchard y Lienhardt) o incluso una declaración del lugar del hombre en su estructura social (Radcliffe-Brown, Durkheim, Fortes, etc.). La religión es el último lugar para encontrar algo “explicado” porque, como hemos visto, la comunicación religiosa descarta las herramientas mismas de explicación que, cuando se reintroducen, se consideran sacrílegas o irreverentes.

### Danza

Hasta ahora hemos dicho que no podemos entender lo que se dice en un ritual si no tenemos en cuenta que lo que se dice niega lo que comúnmente entendemos por comunicación. Para hacer esto, hemos discutido lo que se implica al decir algo en una canción en lugar de en el lenguaje cotidiano. Me he concentrado en el lenguaje porque se ha trabajado mucho en este tema, pero como se señaló anteriormente, no es solo el canto lo que caracteriza el ritual, sino también el baile. Para no repetir demasiado lo que se ha dicho antes, solo aplicaré el mismo argumento al movimiento corporal de manera resumida.

Tiene cierto sentido decir que los movimientos corporales son una especie de lenguaje y que las señales simbólicas se comunican a través de una variedad de movimientos de una persona a otra. También hay mucha evidencia de que la combinación de signos corporales y su orden se utiliza para transmitir mensajes más complejos. De esta manera, hay un sentido en el que el control del cuerpo es un “lenguaje”, aunque bastante pobre en comparación con el lenguaje del habla. Las restricciones de este lenguaje en situaciones de autoridad tradicionales son exactamente paralelas a la formalización del habla y, de hecho, por lo general la acompañan. En realidad, la restricción del uso libre del lenguaje corporal en tales situaciones se aplica de manera aún más estricta. Nuevamente, al igual que con el lenguaje, encontramos que estas restricciones también están presentes, y de una manera más sistemática, en los rituales religiosos. Los mensajes transmitidos por el lenguaje del cuerpo también se vuelven osificados, predecibles y repetidos de una acción a la siguiente, en lugar de recombinarse como en situaciones cotidianas cuando pueden transmitir una gran variedad de mensajes. Al igual que con el habla, la formalización del movimiento corporal implica un control cada vez mayor de la elección de secuencias de movimiento, y cuando esto ha ocurrido por completo, tenemos la danza. Por tanto, encontramos la danza, así como los movimientos corporales formalizados, en tanto propios de la religión. Las implicaciones de esta transformación del control corporal ordinario a la danza son las mismas que para el lenguaje: la discusión y el regateo con los movimientos corporales son reemplazados por mensajes fijos, repetidos y fusionados. La aceptación de este código implica obligación. La comunicación ha dejado de ser una dialéctica y se ha convertido en una cuestión de repetición correcta. Este tratamiento de la danza, como el tratamiento de la canción anterior, parece ir en contra de la visión generalmente aceptada del arte como una especie de supercomunicación, una ocasión suprema para la creatividad. Por el contrario, sostengo que el arte es, de hecho, una forma inferior de comunicación. Las razones de mi argumento se derivan de mi aceptación de una visión generativa del lenguaje. No obstante, plantea la

---

<sup>8</sup> Esto sería lo opuesto a la definición de Weber.

cuestión de por qué la visión popular del arte debería ser opuesta a lo que es el caso. La razón de este punto de vista probablemente radica en el hecho de que los procesos generativos del lenguaje son normalmente inconscientes y son tan complicados que normalmente no pueden elevarse a un nivel consciente. Sin embargo, cuando casi todo este potencial generativo del lenguaje (o movimiento corporal) ha sido prohibido, eliminado, las opciones restantes que quedan son tan simples que de repente pueden ser aprehendidas conscientemente. La creatividad se ha vuelto repentinamente controlable y, por lo tanto, agradable. Sin embargo, esto es una ilusión de creatividad; de hecho, esta es la esfera donde menos ocurre.

### El significado de los símbolos

Hasta ahora he considerado el significado del tipo de articulación en el lenguaje y la canción formalizados en su relación con el significado y el poder como un proceso secuencial. Ahora quiero referirme al efecto sobre las unidades de significado, ellas mismas afectadas por estas transformaciones. Por supuesto, las unidades son, con mayor frecuencia, palabras a las que se hace referencia en los textos de canciones u otros comportamientos verbales. También hay símbolos no lingüísticos a los que se hace referencia a veces a través de la danza u otras comunicaciones corporales formalizadas. Ambos tipos de símbolos se pueden someter fácilmente al análisis lingüístico que se ha utilizado hasta ahora. Por último, a veces hay “símbolos” materiales que se utilizan en la ejecución ritual, el pan y el vino de la ceremonia de la comunión, por ejemplo. Sin embargo, la naturaleza del “significado” de estos símbolos también puede entenderse mejor en términos de lo que ya se ha discutido.

Como es bien sabido, Malinowski, desesperado por poder traducir el lenguaje del ritual de Trobriand (en realidad, por lo general no se trataba de un lenguaje ordinario sino de un conjuro, un hecho al que le daba poca importancia), concluyó que este lenguaje carecía de sentido excepto en el contexto completo de la situación ritual. Cada una de las palabras empleadas no podría entenderse a menos que nos sumergiéramos en simpatía con el Trobriandés en todo el campo de la ceremonia. Esta teoría, según la cual el significado de las palabras solo existía en el “contexto de situación” fue ampliada por él a una teoría general del significado y, como tal, se encontró con problemas considerables desde el principio. Finalmente, se demostró que necesitaba ser modificada por teorías semánticas derivadas de la gramática transformacional, que, en contradicción con Malinowski, enfatizaban las necesidades de las unidades individuales de significado para llevar su carga semántica en sí mismas, por así decirlo, independientemente del contexto, porque sólo así podrían recombinarse estas unidades de significado para crear una infinidad de enunciados adecuados, el potencial más famoso del lenguaje (Langoenden, 1968). La crítica de los lingüistas generativos es correcta para el lenguaje en abstracto. Sin embargo, como han señalado Hymes (1971) y Halliday (1973), enfatizar el potencial del lenguaje como una herramienta para el hablante, mediante el cual puede decir lo que quiera en cualquier momento, es algo así como una abstracción y las teorías semánticas que asumen esto lo hacen bajo su propio riesgo. En la vida real, las personas rara vez se encuentran en una situación en la que realmente pueden decir lo que quieran. En el tipo de situación considerada aquí, situaciones en las que las relaciones de poder son evidentes, o donde la religión está involucrada, la noción de que el hablante pueda decir lo que quiera es simplemente ridícula. Como hemos visto, las mismas reglas de cortesía, idoneidad, formalización reducen y casi eliminan este potencial del lenguaje. No es casualidad que Malinowski haya desarrollado su teoría del contexto de situación al considerar precisamente tales fenómenos, porque aquí la necesidad de recombinación no existe; de hecho, está prohibida. Ahora bien, dado que la necesidad de que el significado esté contenido en la unidad sigue a la necesidad de recombinación, implica que cuando la recombinación no es necesaria, la carga semántica no necesita ser transportada en las unidades mismas. En el discurso intelectual ideal, las asociaciones contextuales de significado se eliminan continuamente a medida que las unidades se reutilizan en diferentes contextos; pero en contextos religiosos se les permite crecer y entrelazarse entre sí. Cuando se trata de un sistema de comunicación que ha renunciado en gran medida al poder de la creatividad, las palabras mantienen su halo contextual y, fusionadas entre sí, forman masas solidificadas de significado dentro del marco religioso. Lyons, en el pasaje citado anteriormente, negaría significado a unidades conectadas de manera tan permanente. J. R. Firth, cuando habla de la colocación, la unión regular de palabras, enfatiza cómo

esto drena las partes de la fuerza proposicional, dándoles un efecto semántico total diferente que no puede separarse del contexto. Esta es la fuerza ilocucionaria. También protege las palabras colocadas de los mismos procesos de lingüística histórica que experimentan los constituyentes fuera del campo ritual (Aitchison, 1966). Esto provoca una disyunción entre palabras dentro y fuera de la esfera religiosa, produciendo palabras que tienen poca o ninguna fuerza proposicional, incluso en sí mismas. Hay muchos ejemplos de esto en casi todos los rituales religiosos y el fenómeno familiar del arcaísmo en el lenguaje religioso puede verse como un producto precisamente de este fenómeno. Las palabras, allí, están continuamente en el proceso de “desviarse del significado”. Decir que las palabras están “perdiendo su significado”, que tienen poco valor léxico para comunicar, no significa nuevamente que tengan poca fuerza ilocucionaria. De hecho, se puede argumentar que es precisamente la imprecisión de tales palabras lo que les da su fuerza social y emocional. Un efecto de la formalización de las palabras y los actos de habla es su creciente ambigüedad. Esto se debe al desapego de lo que se dice del hablante en particular para que hable por el tipo de persona que representa (por ejemplo, la persona mayor eterna) (ver arriba), y al desapego de la comunicación del tiempo y lugar específicos (véase más arriba). La ambigüedad tiene mucha utilidad social y el tipo de fuerza ilocucionaria que podría haber sido sugerida, entre otros, por P. Leis (1970) y R. Keesing (1972), pero lo que no hace es ayudar en una “explicación”. Si las palabras en el ritual tienen poco poder explicativo pero mucha ambigüedad socialmente útil y están poco separadas de su contexto, comienzan a actuar menos como partes de un lenguaje y más como cosas, de la misma manera que los símbolos materiales. No es de extrañar, por tanto, encontrar que los rituales parecen mostrar una predilección por utilizar no solo el canto y la danza, sino también cosas materiales para la comunicación. Turner ha escrito repetidamente sobre este aspecto del ritual y ha llamado la atención sobre la “polisemia o multi-vocalidad” (Turner, 1967, p. 50) de los símbolos materiales. Sugiere además que esto explica su valor para la comunicación ritual. Sin embargo, si miramos la comunicación con símbolos materiales objetivamente, en lugar de subjetivamente, y comparamos esta comunicación con la comunicación más normal a la que reemplaza, v.g. lenguaje natural, entonces su “riqueza” requiere una mayor calificación. Los símbolos materiales son como una serie de palabras con muy poca o nula sintaxis para articularlas. Los símbolos en el ritual no solo se siguen unos a otros en una secuencia relativamente fija (en comparación con las palabras en el lenguaje), sino que la secuencia en sí misma es relativamente (de nuevo comparada con el lenguaje) sin sentido. Por tanto, los símbolos materiales son por su naturaleza como las palabras en la comunicación formal. Solo pueden ser parte de un mensaje con una fuerza proposicional muy débil, pero, como resultado, ganan en ambigüedad y, por lo tanto, en su fuerza ilocucionaria y emocional. Consiguientemente, no es sorprendente encontrar que las “explicaciones” extraídas con tanto esfuerzo por los antropólogos de sus estudios de religión produzcan el tipo de palabrería que ha causado tanta controversia, como la afirmación Nuer de que “los gemelos son pájaros”. En otras palabras, cualquier intento de explicar este tipo de afirmación poniéndola en un sistema lógico de la forma en que han tratado de hacerlo Lévi-Strauss o Evans-Pritchard o Winch está condenado al fracaso, porque pasa por alto el hecho de que estas afirmaciones son expresadas en un lenguaje donde la razón ha sido desde el principio excluida por los efectos de la formalización y la posterior transformación de las unidades de sentido que produce. Tales representaciones son erróneas porque, consciente o inconscientemente, reintroducen una estructura lógica de un tipo que es, por su naturaleza, secular. El efecto de la formalización y la imposibilidad de la creatividad lingüística hace que el ritual sea una especie de túnel en el que uno se sumerge y donde, como no hay posibilidad de girar ni a derecha ni a izquierda, lo único que hay que hacer es seguir; pero la razón por la que se ha tomado esta dirección sólo se explica engañosamente en términos de una elección consciente entre direcciones igualmente posibles. Las unidades en el ritual no se suceden lógicamente, sino secuencialmente, ya que no hay poder en la articulación que las vincula. La secuencia de conceptos se da y no se acepta; no tiene condiciones de “verdad”. Es bajo esta luz que se vuelve comprensible otra característica del ritual que se observa a menudo: la repetición. Si uno piensa en lo que está sucediendo como un argumento, como implica el análisis formal o lógico, la repetición es mera redundancia. Sin embargo, si no estamos tratando con un argumento sino con una experiencia de unión total, la repetición es la única posibilidad de énfasis. Una

expresión congelada<sup>9</sup> no se puede expandir, solo se puede hacer una y otra vez. La repetición nos recuerda que no estamos tratando con un argumento, ya que un argumento es la base de otro argumento, no la base del mismo argumento nuevamente.

De alguna manera, las conclusiones alcanzadas anteriormente parecen principalmente negativas. Sin embargo, contienen implícitamente su lado positivo. La primera de ellas es que un estudio autónomo del ritual todavía es posible siempre que evite dos cosas: 1) saltar desde el interior del discurso religioso al discurso cotidiano al producir una explicación, y 2) ya sea directa o indirectamente utilizando formas lógicas. Sin embargo, estas restricciones no son muy formidables y una técnica interpretativa sencilla de tipo tradicional es perfectamente aceptable. Dicho estudio debe simplemente tratar las declaraciones fantásticas del ritual como tales y aceptarlas de buena gana, ya que la forma en que se expresan hace que su probabilidad o improbabilidad sea irrelevante. No hay ningún código *oculto* que descifrar, solo el examen del código dado en el que tiene lugar la comunicación. Un problema es que las unidades del ritual deben tratarse con especial cuidado, ya que, en cierto modo, se encuentran en un proceso de “desviación del significado” como resultado de su aislamiento de la comunicación normal. En otras palabras, estas unidades están perdiendo su significado proposicional en un grado diferente. En términos históricos, este desvío del significado de los símbolos religiosos es una dialéctica, ya que el proceso se invierte regularmente a medida que los movimientos de avivamiento religioso reintroducen nuevas unidades desde el exterior.<sup>10</sup>

De lo que se ha dicho anteriormente, se deduce que la interpretación del ritual y la religión en términos de lo que hace es nuevamente de importancia primordial. Esto se debe a que a medida que disminuye la fuerza proposicional del lenguaje, “lo que hace” pasa a primer plano (fuerza ilocucional). La experiencia del ritual es una experiencia fusionada con su contexto y, por lo tanto, solo un intento de explicar para qué sirve este evento en su conjunto es una explicación del contenido. Un intento de vincular el contexto del ritual con el mundo o la sociedad directamente no funciona porque, en términos seculares, los rituales religiosos son declaraciones erróneas de la realidad. Las ceremonias de circuncisión, como Van Gennep (1909) se esforzó en señalar, no hacen adultos a los niños pequeños, las ceremonias de curación no curan, etc., y cualquier intento de fingir que sí (como se hace en el trabajo de tantos antropólogos) se equivoca desde el principio. Por el contrario, la cuestión interesante es la desconexión entre el enunciado religioso y el mundo real, desconexión que se produce por el modo de comunicación del ritual. Este es nuestro material de estudio de la misma manera que la distorsión de hechos y situaciones por la oratoria en situaciones políticas es nuestro tema y solo podemos entenderlo cuando vemos cómo sirve para ocultar la situación actual y preservar la autoridad. En otras palabras, debido a que las unidades de significado se cambian para que sólo puedan servir para eventos religiosos, y dado que son inseparables del contexto, no puede haber explicación sin una explicación de lo que es el evento o el contexto. No puede haber más comprensión que una comprensión ética, funcional.

Sin embargo, al principio existe una dificultad en tratar simplemente las declaraciones religiosas de la misma manera que tratamos las declaraciones políticas. Si bien hemos visto cuál es el efecto social de la formalización de la comunicación para la autoridad tradicional, esto puede parecer menos claro para la religión. No obstante, yo diría que, si volvemos a examinar el argumento anterior, encontraremos que tal vez contenga una respuesta a este problema mucho más fundamental.

¿Es la religión una forma extrema de autoridad tradicional?

En el caso de la oratoria política, vimos que el signo y la herramienta de la autoridad tradicional era la comunicación formalizada y que en el caso de los rituales religiosos esta formalización se lleva aún más lejos. ¿Significa eso que deberíamos considerar el ritual, y quizás la religión, como una variedad especial del proceso político, una forma extrema de autoridad tradicional? La pregunta es mucho menos extraña

---

<sup>9</sup> Bloch alude a las escalas estilísticas formuladas por el lingüista estadounidense Martin Joos (1907–1978) para analizar la variación en el lenguaje en uso. Joos propuso una escala o “reloj” para medir los niveles de formalidad/informalidad en la expresión: frozen (que suele traducirse como “congelado” o “fossilizado”), formal, consultivo, coloquial e íntimo. El estilo frozen se emplea en un contexto muy formal (es el lenguaje de los ritos y los ceremoniales). (N. de T.)

<sup>10</sup> La música instrumental, que no se ha abordado en este trabajo, puede considerarse como el producto final de la deriva del significado como resultado de la formalización.

si tenemos en cuenta un ejemplo como el de la ceremonia de la circuncisión. En él, el discurso de las personas mayores es al principio un poco diferente del discurso en un contexto político, pero a medida que avanza la ceremonia y aumenta la formalización de la comunicación, un cambio se apodera de las personas mayores, de modo que se despersonalizan y se transforman en representantes de los muertos, gradualmente menos una persona mayor particular que “la persona mayor eterna”. Otro ejemplo de esto podría ser dado por la forma en que las personas mayores de Luapula usan la primera persona del singular cuando hablan por sus predecesores muertos (Cunnison, 1959). Este proceso alcanza su culminación con la posesión cuando la persona mayor individual particular deja de existir, por así decirlo, y es reemplazada por “otro”. La razón de esta despersonalización me parece un resultado automático de la formalización porque, como señalamos brevemente para la oratoria tradicional, el aumento de la repetición y la ilustración de un conjunto de fuentes y la creciente ambigüedad de los términos significa que los enunciados de un evento particular toman la forma de una declaración para todos los eventos de este tipo. El efecto de una comparación con un conjunto de referencias que son muy generales es que la persona se disuelve en el pasado y el futuro parece una repetición inevitable de este pasado. Dado que en esta situación todos los eventos no son más que repeticiones y ejemplos de estas mismas ilustraciones, significa que las ilustraciones en sí mismas, para ser efectivas en esta eliminación de eventos del tiempo, deben ser de un tipo muy general, aplicables como reductores de cualquier situación. También significará que la autoridad de la persona mayor, aunque nunca mayor que cuando emplea la comunicación formal, se vuelve cada vez menos suya. Este problema ya lo vimos cuando discutíamos el poder en la autoridad tradicional. Vimos que a medida que el líder se vuelve hacia la formalización, su voluntad individual desaparece a medida que transforma la realidad en una zona atemporal y sin lugar, en la que todos están en su lugar correcto. En el contexto político, la persona mayor tiene que luchar contra los rivales. Sin embargo, en el rol de la religión, esto ya no es necesario. De hecho, se puede decir que un evento político se vuelve religioso cuando las luchas de poder individuales se han vuelto innecesarias. Por tanto, la formalización no sólo eliminó lo que se está diciendo de un momento y un lugar en particular, sino que también eliminó al hablante real y, por lo tanto, ha creado otro ser sobrenatural en el que la persona mayor se está convirtiendo lentamente o por el que habla. La creación de este otro ser sobrenatural se ve mejor en la posesión, donde la noción de que dos seres están presentes (uno sobrenatural y otro natural) es explícita. La persona mayor se transforma en un antepasado que habla la verdad eterna; esta transformación me parece la articulación entre autoridad tradicional y religión. De hecho, aunque los antropólogos no tendrían ninguna duda en considerar la posesión como religión y considerar a una persona mayor hablando de manera tradicional en un consejo como política, hemos visto que es imposible trazar una línea clara entre estos dos fenómenos sociales.

La importancia de esto es que quizás deberíamos ver el origen de la religión en esta estrategia especial de liderazgo, el uso de la forma para el poder, que hemos encontrado en una forma menor en nuestro estudio de la comunicación de la autoridad tradicional; entonces veríamos el desempeño de la religión al servicio de una forma especial de autoridad. Al principio, podría objetarse que la religión no está dirigida ni organizada por líderes políticos en una sociedad, sino que parece ser posesión de todos. Este mismo problema, sin embargo, también es en sí mismo una característica de la autoridad tradicional y puede entenderse si observamos los dos puntos siguientes: 1) Es precisamente a través del proceso de hacer que una situación de poder acontezca como un hecho en la naturaleza del mundo que funciona la autoridad tradicional. Ya hemos examinado cómo se produce esto. 2) Hemos notado cómo la formalización de la comunicación obliga a los líderes políticos a adoptar dos roles conflictivos que pueden distinguirse por los tipos de lenguaje que utilizan. Esta tendencia se manifiesta aún más claramente donde esta dualidad es resuelta por el líder que emplea a un orador para hablar por él en ocasiones formales. En tal situación, estamos muy cerca de la relación del líder secular y el líder sacerdotal, descrita para tantas sociedades (a menudo son los sacerdotes los oradores). Esta sugerencia nos lleva de inmediato al argumento actual, pero muestra por qué podría no ser solo por razones metodológicas, por lo que es fructífero primero mirar la política y luego la religión, que se ve como el ejercicio de una forma particular de poder, en lugar de mirar la religión fuera del contexto político y verla como una forma de explicación.

### Bibliografía<sup>11</sup>

- Aitchison, J. (1966). Review of Corlu, A., *Recherches sur les mots relatifs a Pidee de priere d'Homere aux Tragiques*. *Journal of Hellenic Studies*, 36, 124.
- Ardener, E. (1972). Belief and the problem of women. En J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards* (pp.135-158). Tavistock.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Beidelman, T. O. (1966). Swazi royal rituals. *Africa*, 36 (4), 373-405.
- Bernstein, B. A. (1972). Sociolinguistic approach to socialisation, with some reference to educability. En J. G. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Social Linguistics* (pp. 465-497). Holt, Rinehart and Winston.
- Bettelheim, B. (1962). *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Collier.
- Bloch, M. (1986). *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press.
- Bloch, M. (1971). Decision-making in councils in Madagascar. En A. Richards and A. Kuper (eds), *Councils in Action* (pp. 29-62). Cambridge University Press.
- Cunnison, I. (1959). *The Luapula peoples of Northern Rhodesia: custom and history in tribal politics*. Manchester University Press.
- Durkheim, E. (1912). *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Alcan.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer Religion*. Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1928). The dance. *Africa*, 1 (4), 446-62.
- Fillmore, D. J. y D. T. Langoenden. (1971). *Studies in Linguistic Semantics*. Holt, Rinehart and Winston.
- Fortes, M. (1969). *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Routledge & Kegan Paul.
- Fortes, M. (1962). Ritual and office in tribal society. En M. Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester University Press.
- Fortes, M. (1959). *Oedipus and job in West African Religion*. Cambridge University Press.
- Fortes, M. (1949). *The Web of Kinship among the Tallensi*. Oxford University Press.
- Gumperz, J. J. (1961). Speech variation and the study of Indian civilization. *American Anthropologist*, 63 (5), 976-988.
- Halliday, M. A. K. (1973). *Explorations in the Function of Language*. Edward Arnold.

---

<sup>11</sup> La bibliografía fue adecuada a las normas de la revista. (N. de T).

- Hymes, D. (1971). Sociolinguistics and the ethnography of speaking. En E. Ardener (ed.), *Social Anthropology and Language* (pp. 47-93). Tavistock.
- Keesing, R. (1972). Simple models of complexity: the lure of kinship. En P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (pp. 17-31). Anthropological Society of Washington.
- La Fontaine, J. S. (1972). Ritualization of women's life-crises in Bugisu. En J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards* (pp. 159-186). Tavistock.
- Langendoen, D. T. (1968). *The London school of linguistics: A study of the linguistic theories of B. Malinowski and J.R. Firth* (No. 46). MIT Press.
- Leach, E. R. (1972). The structure of symbolism. En J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards* (pp. 239-275). Tavistock.
- Leach, E. R. (1966). Ritualisation in man in relation to conceptual and social development. *Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B, Biological Sciences*, 251 (772), 403-408.
- Leis, P. (1970). Accommodation in a plural kingdom. *Man*, 5, 671-685.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *Du miel aux cendres*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le Cru et le Cuit*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962a). *La Pensée Sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962b). *Le Totémisme aujourd'hui*. Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France.
- McCawley, J. D. (1970). Meaning and the description of languages. En J. F. Rosenberg y L. C. Travis (eds.), *Readings in the Philosophy of Language* (pp. 514-533). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Malinowski, B. (1935). *The Language of Magic and Gardening: Coral Gardens and their Magic*, vol. 2. Allen & Unwin.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Cohen & West.
- Rappaport, R. (1971). The sacred in human evolution. *Annual Review of Ecology and Systematic*, 2 (1), 23-44.
- Sahlins, M. (1963). Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), 285-303.
- Schegloff, E.A. (1972). Sequencing of conversational openings. En J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics* (pp. 346-380). Holt, Rinehart, Winston.
- Tambiah, S. J. (1968). The magical power of words. *Man*, 3 (2), 175-208.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press.
- Van Gennep, A. (1909). *Les Rites de Passage*. E. Noury.
- Weber, M. (1968). *Economy and Society*. Badminton Press.