

Proceso de abstracción del fenómeno cultural desde el análisis antropológico

(The process of abstraction of the cultural phenomenon from an anthropological analysis)

García-Orellán, Rosa
Eusko Ikaskuntza
Miramar Jauregia - Miraconcha, 48
20007 Donostia

Este trabajo muestra tres situaciones que nos van a llevar a presentar tres análisis. El primero, ante la narración de una ruptura de espejo, realizamos la interpretación de que el sujeto se siente a sí mismo en el objeto. El segundo análisis muestra la observación participante inmersa en una descripción densa; y en el tercero, ante la enfermedad se activan "pactos" donde se pone de manifiesto el simbolismo representado y el simbolismo figurado.

Palabras Clave: Pactos. Aprender. Signo. Símbolo. Simbolismo representado. Simbolismo figurado.

Lan honek hiru egoera erakusten dizkigu eta horiek hiru azterketaren aurkezpena eragingo dute. Lehenean, ispilu haustearen narrazio baten aurrean, subjektuak bere burua objektuan sentitzen duelako interpretazioa egiten da. Bigarren azterketak deskripzio trinkoan murgilduriko behaketa parte hartzailea erakusten digu. Eta hirugarrenean, gaixotasunaren aurrean zenbait "itun" aktibatzen dira, zeinetan irudikaturiko simbolismoa eta irudizko simbolismoa agertzen diren.

Giltza-Hitzak: Itunak. Uertu. Zeinu. Sinbolo. Irudikaturiko simbolismoa. Irudizko simbolismoa.

Ce travail montre trois situations qui vont nous amener à présenter trois analyses. La première, face au récit d'une rupture de miroir, nous réalisons l'interprétation que le sujet se sente lui-même dans l'objet. La seconde analyse montre l'observation participante immergée dans une description dense; et dans la troisième, des "pactes" où l'on met en évidence le symbolisme représenté et le symbolisme figuré sont activés face à la maladie.

Mots Clés: Pactes. Appréhender. Signe. Symbole. Symbolisme représenté. Symbolisme figuré.

INTRODUCCIÓN

Voy a presentar tres situaciones las cuales nos llevan a tres análisis antropológicos. La primera se produce en la población gipuzkoana de Aduna, a inicios de la década de los años mil novecientos cuarenta y parte de la narración de la informante. El segundo y tercer análisis parte de las reflexiones que se producen *in situ* como observadora participante, previamente habiendo llevado a cabo una amplia recogida testimonial sobre los “pactos” que realizan los propios actores sociales en dos romerías corruñesas, con la característica de que la primera romería se halla inmersa en un ámbito urbano y la segunda en un ámbito rural.

Esta exposición refleja como estos análisis antropológicos contribuyen a abstraer los fenómenos culturales, y en definitiva a aprehender la cultura en los diversos contextos estudiados.

Establezco como primera categoría, la experiencia narrada y vivida por mis informantes. dicha experiencia está enmarcada en una unidad espacio-tiempo determinada. El relato, tras pasa mediante la fijación de la oralidad a la escritura, la barrera espacio/temporal, quedando abierto a un abanico de “miradas” e interpretaciones.

El análisis que realizo está en función de una “mirada” determinada a estos hechos. Lo sitúo en segundo lugar puesto que dicho análisis, junto con el relato, entra en una realidad concreta. Pero a su vez, el relato tiene (junto con otros análisis) la capacidad de entrar en más realidades.

Comenzaré por mostrar una acción correspondiente al contexto cultural vasco.

1. INTERPRETACIÓN DE UN GESTO RITUAL ANTE LA RUPTURA DE UN ESPEJO

A inicios de la década de los años mil novecientos cuarenta, en la población gipuzkoana de Aduna, ante la ruptura de un espejo, se van a activar comportamientos diferentes en tres generaciones. La abuela pertenece a la generación nacida a finales del siglo XIX, la madre y la tía corresponden a la generación nacida en la década de mil novecientos diez, y la nieta, protagonista de este relato, corresponde a la generación nacida en la década de mil novecientos treinta. Los hechos, narrados por Mari Karmen LAMBERRI ocurren en el ámbito doméstico del caserío.

Mari Carmen: “un día tiré una pelota de lana no se como estaría puesto el espejo, gigantesco, se cayó el espejo. La abuela no me pegó, y tenías que ponerte de espaldas al espejo, y recoger todo de espaldas, meterlo en un saco e ir con ello de espaldas.

Mi madre agarró todo, lo recogió todo y al río. Mi tía Maritxu: no le digas donde está eh (a la abuela), porque si le dices ya no pasa por allí”. (Euskal Herria Informantes 1999: 23-24).

La reflexión de este comportamiento la voy a analizar bajo el pensamiento de Carl Gustav JUNG quien parte del análisis que realiza WUNDT respecto a la empatía entre los procesos de asimilación elementales. Y para ello JUNG reflexiona del siguiente modo: “la empatía es, por tanto, una especie de proceso perceptivo que se caracteriza por el hecho de que un contenido psíquico esencial es trasladado sentimentalmente al objeto, con el cual el objeto es asimilado al sujeto y de tal modo ligado a él que, por así decirlo, el sujeto se siente a sí mismo en el objeto” (1994: 346).

El espejo es un elemento material al que se le confiere unos atributos especiales:

- 1) En él se refleja la imagen humana cuando nos acercamos.
- 2) Parte de nosotros queda en ese espejo.

En definitiva, tal y como expone JUNG, el sujeto se siente a sí mismo en el objeto. Por ello ante su ruptura:

1. No debemos mirarlo puesto que si así lo hacemos y nos viéramos en su ruptura, esta repercutiría en nosotros mismos. De ahí el hecho de recoger sus fragmentos de espalda y no de frente para evitar el encuentro.
2. Tirar al río todos los fragmentos en un saco.
3. No pasar por el lugar donde se encuentra para que su ruptura no nos afecte.

El comportamiento cultural que se establece ante la ruptura del espejo nos muestra, desde este análisis, la translación que se realiza del sujeto, que es la persona, al objeto que es el espejo. Este no es un símbolo, sino que es la translación del signo, que es la persona, al objeto que es el espejo siguiendo en el signo sin adquirir el significado de símbolo.

Los fragmentos del espejo son arrojados al río por la hija y la nuera, pero a la madre no se le dice el lugar, puesto que ambas son conscientes que, de saberlo, no pasaría por allí.

Entre la hija y la nuera, que pertenecen a la siguiente generación, hay una complicidad, el silencio. En este comportamiento queda reflejado el momento del cambio respecto a este gesto ritual. Si bien a este respecto Claude LÉVI-STRAUSS en la entrevista que le realiza Didier ERIBON en *De près et de loin*, señala que partiendo de los silencios estos van a propulsar la nueva simbolización. En este trabajo solo muestro el cambio.

2. LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE INMERSA EN UNA DESCRIPCIÓN DENSA

Este segundo análisis parte de las reflexiones que se producen *in situ* como observadora participante en la que conozco todas las posibilidades de

significar en el gesto ritual, pero evidentemente desconozco la interpretación que al mismo le están dando cada uno de los actores sociales. Nos encontramos ante la romería urbana del Nazareno en Pobra do Caramiñal (A Coruña) el tercer domingo de septiembre de 1999. Todo el ritual confluye en la figura del Nazareno, ya que es a él a quien se ofrecen en esta romería. Si bien van a ser los pactos ante la enfermedad, los motivos más importantes de este ritual, sin embargo en el mismo también existen pactos de “menos envergadura” tal y como veremos a continuación. Después de la misa solemne, los ofrecidos se sitúan para desfilar en la procesión, unos llevan el hábito del Nazareno junto a los grandes cirios, otros, acompañados de dos personas, presiden su propio ataúd, que es portado por cuatro personas más, incluso tenemos la variante de que si el ofrecido no puede acudir, la presidencia del ataúd la llevará una persona que lo represente, generalmente es una mujer, y se colocará en este caso encima del ataúd el hábito del ofrecido, simbolizando de este modo la presencia de la ausencia del mismo; también están quienes se sitúan para participar en la procesión únicamente con una vela.

Mi situación es la de observadora participante. En el momento en que la figura del Nazareno es colocada en la Covecha (barrio de pescadores) se propicia una acción ritual con las siguientes características:

1. La figura del Nazareno mira hacia la ría de Villagarciá de Arousa.
2. Los marineros homenajean con fuegos artificiales al Nazareno.
3. Durante el tiempo del homenaje las personas que están en la procesión, entregan a los portadores del Nazareno objetos diversos (pañuelos, gafas, rosarios, relojes...) para que “toquen” el manto del Nazareno.

Por falta de testimonio de las personas que la realizan, esta acción ritual, en la que observo que participan todos los grupos de edad, queda abierta a un análisis enmarcado en una descripción densa. El manto del Nazareno es en sí mismo un símbolo y los actores sociales que hacen pasar sus objetos por él, realizan una acción simbólica, cuya finalidad está en función de la significación que le dotan dichos actores sociales.

La interpretación de este gesto ritual la dejo abierta a los propios actores sociales, siguiendo a Clifford GEERTZ en su monografía *La Interpretación de las Culturas*, va a ser el mismo contexto cultural quien dote de significado a las acciones que en el mismo se dan. Son los propios actores sociales de dicho contexto quienes realmente confieren significado a dichas acciones. Junto a esto quiero señalar, que el significado de las acciones se halla en el conjunto de la memoria colectiva y es en ella donde se encuentra toda la descripción densa, es decir, todas las posibilidades de significar; a este

respecto Maurice HALWACHS en su monografía *La Mémoire Collective* establece que los contextos en los que vivimos son lo que determinan nuestras opiniones, así como la complejidad de nuestros sentimientos y gustos. A ello añado que así como existe esta incidencia de la memoria colectiva en los comportamientos de cada uno de los actores sociales, del mismo modo en la manifestación grupal de los mismos, se activan todas las posibilidades de significar en grupo.

Por ello, ante el gesto ritual de pasar diversos objetos individuales por el manto del Nazareno, al que se le ha conferido colectivamente el carácter de símbolo, la significación de la acción simbólica que se propicia, es únicamente individual. Y apunto ante uno de los gestos presenciados, como es el de “rozar las gafas en el manto del Nazareno”, las posibilidades del mismo, entre las que se encuentran las siguientes: que mejore la vista de la persona que las lleva, que se estacione el problema visual, que no se rompan las gafas, etc. Del mismo modo que está abierto a un abanico de significaciones la acción ritual, captada por una persona que realiza una observación participante, así también cada actor social les está dando un significado peculiar (como ocurre con el manto del Nazareno).

Por ello el significado siempre está a dos niveles: Individual y social. A nivel individual entra en las posibilidades del consenso social, y a nivel social existe en función de los gestos individuales.

3. PACTOS ANTE LA ENFERMEDAD: SIMBOLISMO REPRESENTADO Y SIMBOLISMO FIGURADO

La reflexión se produce en la Romería rural coruñesa de San Benito de Serans, los hechos de dicha romería se recogen durante dos años consecutivos: julio 1998 y julio 1999.

Entre los asistentes constato que los que eran romeros y no observadores (como era mi caso) realizan un intercambio de un modo u otro en el espacio ritual de la romería. Añado que toda acción realizada en dicho espacio es inseparable del pacto que, a nivel individual, se ha establecido con el santo, en un determinado momento. Y va a ser en ese pacto donde se fijan las condiciones del mismo donde nos hallamos con variantes múltiples y todas se hallan en ese consenso colectivo ritual permitido para esa romería.

Los ofrecidos pueden realizar una serie de gestos rituales como: oír misa, ir en la procesión, ofrecer gallos, lavar en la fuente la parte afectada del cuerpo mediante un pañuelo, luego este pañuelo se deposita bien en la fuente o en el muro de la ermita, “dejando” de este modo allí la enfermedad. También existe la variante de hacerlo con aceite que ha sido previamente bendecido, se pasa por la parte del cuerpo afectada y a continuación se deposita en el muro. Unidos a esta variedad de gestos rituales se halla una determinada cantidad

de dinero que ha sido establecida con el santo de forma individual en el momento en que se realiza el “pacto”.

Antes de analizar el conjunto de la acción simbólica, comenzaremos por reflexionar el concepto de fe, ya que en él poseemos “la llave” para que realmente se produzca la curación. Para ello voy a exponer la definición de fe tal como la contempla el *Diccionario del Uso del Español* de MARIA MOLINER “Creencia en algo sin necesidad de que esté confirmado por la experiencia o por la razón propias” (1994: 1289). Este elemento de la fe, que traspasa la propia razón, también ha sido estudiado por Claude LÉVI-STRAUSS en su monografía *Anthropologie structurale* (1974: 192-193), donde reflexiona sobre los procesos de curación. Del mismo modo, el autor desarrolla el binarismo a lo largo de toda su obra, en ella las oposiciones binarias se hallan englobadas en una unidad. Las acciones rituales encaminadas a la curación que expongo en este trabajo, abarcan el conjunto del rito propiamente dicho. Y para ello parto del eje signo=enfermedad/ símbolo=lugar donde se deposita la misma. Dicha activación del proceso curativo se va a producir a partir de un símbolo representado; y también en la unidad del binomio símbolo representado/ símbolo figurado.

El concepto símbolo representado, símbolo figurado lo expone el antropólogo Louis VINCENT-THOMAS en su monografía *Antropología de la muerte* en los siguientes términos: “La expresión simbólica puede aprehenderse en dos planos que esbozamos brevemente, el símbolo representado y el símbolo figurado”. (1993: 548).

El autor desarrolla ampliamente el símbolo representado con relación a la muerte, analizando la extensa iconografía existente, así como las acciones simbólicas que rodean al ritual funerario. Sin embargo no desarrolla el símbolo figurado en su exposición.

La negociación de curación que realizan los ofrecidos en las romerías aquí expuestas, el binomio símbolo representado/ símbolo figurado, siempre está presente. En el mismo, el nexo de unión entre el símbolo representado y el símbolo figurado es el santo.

Existen dos categorías de símbolos representados:

1. El símbolo representado en el que se deposita la enfermedad y media la intercesión del santo.
2. El símbolo representado en el que no se deposita la enfermedad sino que cumple el ofrecimiento al santo para que ejerza su intercesión.

En la intercesión del santo se halla el nexo de unión entre el símbolo representado y el símbolo figurado.

El elemento de la fe, que lleva a la creencia de que se va a producir la curación, y su ritual correspondiente, forman los dos elementos que constituyen de forma unitaria la resolución del estado de enfermedad a la salud, o bien la convivencia con la enfermedad.

Respecto a las personas que acuden a estas romerías, existen tres grupos de ofrecidos:

1. El ofrecido que acude haciendo él mismo la ofrenda.
2. El ofrecido que acude, pero le ayuda a realizar la ofrenda un familiar o amigo.
3. El ofrecido que no acude y realiza la ofrenda un familiar o amigo.

En el favor que se espera recibir del santo se halla la finalidad del ritual, no obstante el recorrido para llegar a dicha finalidad ha de pasar por el intercambio.

Respecto al intercambio que realizan las personas con la trascendencia, Marcel MAUSS reflexiona en su trabajo de campo en la Polinesia que uno de los primeros “contratos” que necesitan realizar los hombres es con los espíritus tanto de los muertos como de los dioses. Del mismo modo el antropólogo Marcial GONDAR reflexiona sobre el aspecto del contrato respecto a la trascendencia estableciendo que la mercantilización que el campesino realiza en las relaciones religiosas le permite entender de forma pragmática la interacción que se establece entre lo natural y sobrenatural y cierta seguridad o derecho de intercambio.

En mi reflexión comparto con GONDAR el aspecto pragmático del intercambio, es decir; nuestros códigos culturales los utilizamos como medio para simbolizar con la trascendencia. Por ello, partiendo del intercambio se va a producir una doble vertiente en esta acción simbólica. En ella se expresa tanto un simbolismo representado como un simbolismo figurado.

El símbolo representado lo constituye toda la acción ritual en torno a la ofrenda que se pacta con el santo; dicha ofrenda, como ya hemos señalado, puede ser muy variada. No obstante, todo el simbolismo representado está en función del simbolismo figurado, que es el santo, ya que en el intercambio que se realiza, el santo es el punto de convergencia de todo el ritual. Este se realiza en función del favor de dicho santo, constituyendo ambos simbolismos una unidad inseparable.

CONCLUSIONES

1. Ante la ruptura del espejo, el gesto ritual nos lleva a la interpretación de que el sujeto se siente a sí mismo en el objeto, pero ¿realmente el propio actor social aprehende en sí mismo esta

interpretación? Señalo que puede no aprehenderla y sin embargo vivirla.

2. La observación participante se sitúa a dos niveles: un primer nivel en el que se entra en contacto con el trabajo de campo, y donde se recogen situaciones. Un segundo nivel que es cuando se ha realizado un extenso trabajo de campo en ese contexto cultural determinado y conocemos un amplio abanico de posibilidades de significar. Aquí es donde se abre la observación participante a una descripción densa que se halla inmersa en la memoria colectiva del contexto estudiado.

3. Ante la enfermedad, el elemento de la fe que lleva a la creencia de que se va a producir la curación, y la activación del ritual correspondiente en el que se halla el aspecto pragmático del intercambio, ambos elementos (fe/ rito) constituyen de forma unitaria bien la resolución del estado de enfermedad a la salud, o bien la convivencia con la enfermedad.

Quiero finalizar con la reflexión de que así como existe la incidencia de la memoria colectiva en los comportamientos de cada uno de los actores sociales, del mismo modo, en la manifestación grupal de los mismos, se activan todas las posibilidades de significar en grupo, y desde lo individual a lo colectivo y viceversa tal y como refleja este trabajo, el análisis antropológico contribuye a abstraer los fenómenos culturales, y en definitiva a aprehender la cultura en los diversos contextos estudiados.

BIBLIOGRAFÍA

- GEERTZ, Clifford (1990): *La interpretación de las culturas* (Título original: *The interpretation of the cultures* 1973) Gedisa Barcelona.
- GONDAR PORTSANY, Marcial (1999): *Crítica da razón galega. Entre o nós-mesmos e o nós-outros*. Edit. A Nosa Terra. Vigo. (1ª edición 1993).
- HALWACHS, Maurice (1968): *La mémoire collective*. Edit. Universitaires de France.
- _____ : *Les cadres sociaux de la mémoire*. Editions Albin Michel, S.A. Paris. (Première édition: 1925)
- JUNG, Carl Gustav (1994): *Tipos Psicológicos* (Título original *Psychologische Typen*. 1971) Editores: Edhasa, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974): *Anthropologie Structurale*. Plon Première édition 1958
- _____ (1964): *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Plon. France
- _____ (1988): *De près et de loin*. Odile Jacob France.
- LOUIS-VINCENT, Thomas (1993): *Antropología de la muerte* (Título original *Anthropologie de la mort*, 1975), Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, Marcel (1950): *Sociologie et Anthropologie*. Presses Universitaires de France. Paris.
- MARIA MOLINER (1992): *Diccionario de Uso del español*. 1992. Gredos.