UNA DISCUSIÓN SOBRE EL ESTUDIO DEL RITUAL COMO "ESPEJO" PRIVILEGIADO DE LA CULTURA[1]

A discussion about the study of ritual as a special cultural "mirror"

David Lorente Fernández

David Lorente Fernández

Maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana y alumno del doctorado en Etnología del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Sus temas de investigación están relacionados con los sistemas de etnometeorología nahua y sus especialistas rituales, la cosmovisión y los procesos de transmisión de los complejos de creencias. Actualmente desarrolla un proyecto comparativo con los Andes de Perú. Obtuvo Mención honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún (2007) y el Premio de la cátedra interinstitucional Arturo Warman (2008) en México.

Mail: David_lorente_fernandez@hotmai.com

Resumen

Este artículo supone un cuestionamiento al presupuesto de ciertas teorías antropológicas de que el ritual constituye una suerte de espejo privilegiado que condensa metonímicamente el conjunto de la sociedad o de la cultura, y que por ello supone una vía privilegiada para abordarlas. Revisando críticamente los postulados de cuatro autores clásicos en el estudio del ritual -Edmund Leach, Max Gluckman, Victor Turner y Clifford Geertz-, el texto desarrolla un argumento que explora los presupuestos y categorías subyacentes que han condicionado este tipo de enfoque ligado a un particular acercamiento teórico al estudio del "Otro" en antropología.

Palabras clave: ritual, símbolos, sociedad, cultura, dicotomías analíticas.

Abstract:

This article presents a challenge to the current anthropological theories that ritual is a sort of privileged mirror that condenses the whole society or culture, and because of that suggests a way to address them. Critically reviewing the postulates of four classical authors in the study of ritual – Edmund Leach, Max Gluckman, Victor Turner and Clifford Geertz-, the text develops an argument that explores the presuppositions and subordinate categories that have linked this type of focus to the theoretical study of the "Other" in anthropology.

[1] Quiero agradecer al Dr. Roger Magazine sus valiosos comentarios sobre distintos aspectos de este trabajo.

***Key words**: ritual, symbols, society, culture, analitic dicotomies*

El ritual hace explícita la estructura social
E. Leach

Las sociedades contienen en sí mismas
sus propias interpretaciones
C. Geertz

Introducción

Una rápida revisión de la bibliografía respectiva nos revela que el estudio del *ritual* –ámbito de la práctica que, aunado al de las *creencias*, integra las categorías analíticas básicas del fenómeno religioso[2]- ha constituido un fértil campo de análisis en la historia de la antropología sociocultural. Concediendo primacía explicativa ya sea al aspecto mitológico, al ritual propiamente dicho o a una consideración combinada de ambos, toda una serie de antropólogos se han acercado al estudio de sus funciones desde las perspectivas más diversas.

Entre ellas, un sucinto repaso teórico nos presenta: a) la función *sociológica* de Durkheim (1992) en la que el rito es concebido como un recurso cohesionador y transmisor de valores sociales a través de un estado de *efervescencia colectiva*; b) la *psicológica aseguradora* de Malinowski (2000) que lo percibe una vía para reducir los individuos su incertidumbre ante situaciones peligrosas; c) la *estructuralista* de Van Gennep (1985) con la forma ternaria –desagregación/ liminal/ agregación- de los *ritos de passage* que definen el tránsito del individuo a través de las etapas del ciclo vital y de Lévi-Strauss (1992) que ve en el rito -homología estructural del *juego* con "estructura" y "acontecimiento"- el registro de una partida privilegiada, infinitas veces repetible y creadora de armonía y equilibrio; d) la *ecológica reguladora* de Rappaport (1978) por la que el rito es un *mecanismo homeostático* que regula las relaciones externas de la sociedad con su entorno; e) la *fundadora-regeneradora* de Mircea Eliade (1985), por la que los ritos son *una repetición de la cosmología,* y de René Girard (2002), que ve en el rito un fiel reflejo del *sacrificio original* que funda la vida social; f) la *consagradora* de Pierre

[2] Véase, al respecto, Cantón (2000).

Bourdieu (1991) por la que los *rituales de institución* crean diferencias sociales definiéndolas como naturales, etc.

Sin embargo, junto a las funciones anteriores existen también análisis de naturaleza diferente que conciben el ritual como un reflejo convergente en el que observar, de forma sucinta y simbólica, la estructura y aspectos globales que articulan integralmente a la sociedad. Al igual que sucede con el pequeño espejito de la pared posterior del cuadro *El matrimonio Arnolffini* que recoge, condensada y reducidamente, la totalidad convergente de la escena autores clásicos como Edmund Leach, Max Gluckman, Victor Turner y Clifford Geertz conciben el ritual a manera de un recurso expresivo que revela metonímicamente –en juego de escalas y de inclusiones- una interpretación codificada de la cultura en lenguaje de carácter simbólico, es decir, como una parte del todo que contiene y comunica los fundamentos de ese todo contenedor.

Dicha concepción recurrente y en cierto modo problemática constituye el objeto de análisis del presente artículo. En él se tratarán primero en detalle los desarrollos conceptuales de los cuatro autores; se expondrán después los supuestos teóricos sobre la naturaleza de la sociedad o la cultura que subyacen a sus planteamientos para pasar, finalmente, a discutir el problema más general –de alguna forma tradicional en la historia de la disciplina- de la constitución y expresión de diversas mentalidades y su inserción en una visión dicotómica más amplia que define al estudio del "Otro".

Cuatro posturas

Comencemos con los aportes de Edmund Leach al estudio del ritual planteados en sus *Sistemas políticos de la alta Birmania* (1977). En él, y considerando como punto de partida la búsqueda de *poder* como motivación fundamental del comportamiento humano[3], Leach propone una definición novedosa de *estructura social*: "un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas" (Leach, 1977: 26). El cambio *estructural*, objeto central de su estudio –es decir, la trasformación

[3] Una formulación de las *motivaciones humanas* –véase también la motivación psicológica de aventura y búsqueda de ruptura con la monotonía de la vida cotidiana que explican el *kula* en la obra de Malinowski (2000)- constituye, junto a una corrección o cambio de objeto de estudio apoyado en datos empíricos concretos de la sociedad estudiada y una nueva definición de *cultura* o *estructura social*, elementos fundamentales de toda *buena* obra de antropología.

completa *de* la estructura social-, se entiende *stricto sensu* como un cambio notable en la "estructura de poder" (1977: 32). En este sentido la "cultura" se diferencia para el autor de la "sociedad". En su ejemplo, pueblos vecinos como los *kachin* y los *shan* tienen atributos culturales diferentes –vestido, idioma-, pero, dado que sus relaciones mutuas resultan ordenadas, pueden considerarse como insertos en una misma estructura social[4]. Pese a sus diferencias culturales superficiales, el sistema ritual más general es compartido por ambos.

El autor introduce así su definición del ritual. Como sucede con el lenguaje, el ritual constituye, en su acepción más extensa, el aspecto *comunicativo* de todo comportamiento humano (1977: 16). El mito es su contrapartida, "considerado como una exposición en palabras, 'dice' lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción" (1977: 35). Mito y ritual están indisolublemente unidos: uno habla en palabras y el otro en acciones; ambos *exponen y manifiestan de forma simbólica el orden social*. Esto se debe al hecho de que todos los seres humanos generan símbolos y establecen asociaciones mentales del mismo tipo general. De esta manera, desde la perspectiva de Leach el propósito de la antropología social es intentar la interpretación de los símbolos precisamente en su contexto ritual (1977: 36)[5].

En definitiva, el ritual reúne a la vez aspectos sagrados y profanos, lo que aleja su teoría de la perspectiva dicotómica durkhemiana[6]. El rito "hace *explícita* la estructura social"[7]. Esta estructura que simboliza el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones adecuadas entre los individuos y los grupos. Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento [...]; los individuos que constituyen una sociedad deben recordar de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente" (1977: 37). En momentos específicos el ritual recuerda a los miembros el orden y las normas que rigen sus actividades. Éste es, pues, una *pauta de símbolos*; también lo son las palabras con

[4] En este sentido, y como antropólogo social que es, Leach da primacía explicativa a las relaciones sociales y a la *sociedad* sobre la *cultura*: "el mantenimiento y la insistencia en la diferencia cultural puede convertirse en una acción ritual que manifiesta las relaciones sociales" (1977: 38).
[5] "Estoy sosteniendo que dondequiera que encuentre el ritual [...] como antropólogo puedo interpretar ese ritual" (1977: 37)
[6] Otra perspectiva que cuestiona la "*heterogeneidad absoluta*" como oposición radical e incluso antagonismo que separa al ámbito sagrado de la dimensión profana (Durkheim 1992: 34) podemos encontrarla en el análisis que hace C. Turnbul en *The forest people* (1962) del ritual *molimo* entre los pigmeos mbuti. En éste, la tubería robada de la carretera por los mbuti que sirve como principal instrumento en el molimo carece por completo de naturaleza sagrada una vez que se encuentra fuera del contexto propiamente ceremonial.
[7] Énfasis añadido.

las que el antropólogo lo interpreta; ambos poseen una *estructura común*. Esto hace posible precisamente su interpretación y su traducción.

Pero el mito y el ritual "son simplemente una forma de describir determinados tipos de comportamiento humano; la jerga del antropólogo y su utilización de modelos estructurales son otros medios para describir los mismos tipos de comportamiento humano" (1977: 36). Sin embargo –y aquí se introduce la diferencia central-, pese a que en ellos "el actor 'hace exposiciones' relativas al mismo orden *abstracto* de realidad de que se ocupa el antropólogo [...], mientras que el lenguaje del antropólogo es (o debiera ser) *exacto*, el lenguaje del actor es *intrínsecamente poético y ambiguo*" –y añade-: en el lenguaje técnico abstracto, la relación y la diferenciación son simplemente dos aspectos de la misma cosa: la operación mental de clasificar a A y B como similares es la misma que la operación mental de distinguir a A más B de C. En el lenguaje ritual, esta identidad introduce un elemento *paradójico*. Las situaciones sociales muy similares pueden describirse en un momento dado como sistemas de solidez social y en el siguiente como sistemas de mutua hostilidad[8]" (1977: 109). Así, mientras el discurso científico emplea categorías analíticas de forma unívoca y precisa, el lenguaje ritual es en sí *paradójico*, *poético* y *ambiguo*.

La diferencia entre la descripción ritual y científica de las relaciones estructurales supone, sin embargo, una contribución teórica positiva en el orden de los conceptos. Si la terminología "completamente inequívoca" de términos especiales y significados precisos del antropólogo social produce sistemas estructurales *estáticos* (1977: 125), "la ambigüedad de las categorías indígenas es absolutamente fundamental para el funcionamiento del sistema social [...] Esta inexactitud es precisamente la que hace que la sociedad kachin real sea muy flexible en su forma, a pesar del hecho de que la estructura ideal de la sociedad sea a la vez compleja y rígida" (1977: 128).

De esta forma, Leach recurre a categorías nativas para crear un modelo estructural del *equilibrio dinámico* entre los indígenas *kachin*: es decir, el tránsito circular de un sistema político a otro, y viceversa. El ritual ofrece, pues, modelos conceptuales útiles.

El segundo autor, Max Gluckman, ofrece una teoría del ritual que coincide en ciertos aspectos centrales con el planteamiento anterior. También Gluckman concibe la sociedad como un conjunto de relaciones sociales "dominada por la posición"

[8] Énfasis añadido.

(Gluckman, 1978: 7). En grupos pueblos de África del Sur estudia lo que él denomina *rituales de rebelión*, es decir, los que explicitan y simbolizan conflictos entre principios de organización social. En estos rituales "se afirma que, 'por muy divididos que estemos, de hecho estamos unidos' [...]; la afirmación prescrita de los conflictos sociales es una afirmación de solidaridad, y cuando entra en acción la hostilidad institucionalizada se hace para reforzar los valores morales que están implícitos en el sistema. En estas ocasiones rituales la gente se siente unida y unánime" (1978: 308).

De forma análoga a Leach, Gluckman se preocupa por la relación que los rituales guardan con el orden[9] y las sanciones sociales. En ellos se constata el "*mantenimiento del orden a pesar de las luchas de poder y las disputas [...] los efectos de los conflictos de lealtad y obediencia que impiden que las facciones dentro de la tribu se lancen con toda su fuerza a una lucha en la que tomen parte sus miembros. La fuerza unificadora de los símbolos rituales es [aquí] la más importante*" (1978: 8). Más adelante indica el autor: La "exhibición abierta de la rivalidad lo mismo que de la cooperación –y del conflicto y cohesión que están por debajo de ellos- es normal en los ritos y ceremonias tribales. Nosotros hablamos de acciones prescritas entro de ellas que 'simbolizan' el conflicto y la cohesión subyacentes, porque [...] los mismos participantes no son plenamente conscientes de todo el contenido simbólico de la acción y de su relación con el orden social" (1978: 298-299).

Sin embargo, al tratar los rituales políticos de los estados más diferenciados, en los que la estructura social no se considera sagrada, Gluckman concluye que "no existe ritualización de las relaciones sociales en las sociedades altamente diferenciadas" (1978: 310), reservando así la dimensión ritual exclusivamente a las sociedades tradicionales (o *tribales*, como dirá él). Afirma: "hay indicios de que, cuanto mayor es el grado de segregación secular (por medio de locales, objetos materiales u organización social minuciosa), menor es el grado de ritualización" (1978: 311).

Concebidos desde aquí, los análisis de Gluckman constituyen una especie de punto intermedio entre los estudios de Edmund Leach y los de Victor Turner que se tratarán a

[9] "La tensión sale también a la superficie de la vida social producida por los conflictos básicos que existen dentro de la misma organización social. Ambas partes en conflicto pueden pensar, desde su punto de vista, que tienen el derecho de actuar así guiados por principios aprobados que son independientes" (1978: 314). Cfr. en Leach (1977) la utilización individual de los mismos mitos -manteniendo sus reglas y lógica pero alterando el argumento- en la legitimación del propio estatus personal ante situaciones conflictivas.

continuación. Por un lado, Leach muestra cómo el ritual es *una manifestación explícita de la estructura social*; en Turner, e íntimamente ligada a postura la anterior, notamos la importancia del *simbolismo ritual* como *instrumento que media entre los conflictos inherentes a la oposición de principios sociales.* ¿Pero cómo lo ilustra Turner?

Tras el fracaso inicial en su trabajo de campo entre los *ndembu* por entender la vida social de este grupo de Zambia, Turner se ve forzado "a admitir que, si quería conocer de verdad siquiera un segmento de la cultura ndembu, tendría que superar mis prejuicios contra el ritual y comenzar a investigarlo" (Turner, 1988: 19). Al igual que Leach, sostendría implícitamente –por medio de símbolos, como se verá después- que el ciclo ritual refiere condensadamente una representación de la cultura y de la estructura social *ndembu*. Este aspecto coincide con la teoría de Gluckman: "en los ndembu los conflictos sociales y el ritual están estrechamente asociados a nivel de poblado y 'vecindad' [...]; una multiplicidad de situaciones conflictivas se correlaciona con una alta frecuencia de celebración ritual" (1988: 22). Lo que los *ndembu* resuelven en sus ritos es la oposición problemática entre los principios rectores de su vida social: matrilinealidad y patrilocalidad (Ashley 1990); se trata, en suma, de definir qué grupo posee a los hijos -si el linaje materno, al que legítimamente pertenecen, o el paterno-, y dónde reside la pareja tras el matrimonio.

Turner realiza un análisis *simbólico* del ciclo ritual. El símbolo es un elemento básico del rito que opera metafóricamente poniendo "en conexión el mundo conocido de los fenómenos sensorialmente perceptibles con el reino desconocido e invisible de las sombras; hace que resulte inteligible lo que es misterioso y también peligroso" (Turner, 1988: 27). Los símbolos rituales *ndembu* –definidos por la condensación, bipolaridad y polisemia e *interpretados* por los propios informantes- vinculan spectos del mundo sensible (un árbol que excreta un fluido similar a la leche, la sangre corporal, etc.) con una serie de referentes e carácter social: la pubertad femenina, la adscripción al linaje materno, el éxito venatorio, etc.

Prolongando a Van Gennep, Turner desarrolla la fase intermedia de la estructura de los ritos de paso: el periodo *liminal*. Opuesto a la sociedad como sistema estructurado, diferenciado y jerárquico, el periodo liminal define un estado particular o *comunitas* caracterizado por ausencia de estructuración, la indiferenciación y el igualitarismo. Si en la vida cotidiana –inserta en la *estructura*- los sujetos actúan conforme a normas específicas de

acuerdo al lugar y al rol que desempeñan, en la *comunitas* éstos se vuelven maleables y dúctiles, de forma que la sociedad puede 'introducir' en ellos reglas y categorías nuevas (1988: 102-104). Mediante el periodo *liminal* y concretamente en la *communitas* la sociedad, en el más puro sentido del *homo duplex* durkhemiano (1992), convierte en social al individuo imponiéndose sobre su individualidad. Al mismo tiempo –y esta es una de sus aportaciones principales- el periodo liminal permite la transformación y la regeneración social a través de un estado casi utópico de fraternidad (1988: 137-170).

El cuarto y último autor, Clifford Geertz, desde un enfoque algo diferente –ya no de la vida social sino propiamente *de la cultura*-, concebirá también el ritual como *una clase paradigmática de metonimia interpretati*va. Tomando la famosa metáfora cuñada por Bentham de "juego profundo" (*deep play*), estudiará el fenómeno ritual específico de la riña de gallos en Bali para extraer de su experiencia etnográfica conclusiones más generales (Geertz, 1992: 339-373).

Al igual que en los casos anteriores, la riña de gallos se presenta como un fresco en miniatura que recoge, en forma dinámica y codificada, los elementos clave de la cultura y de la sociedad balinesas; conforma un *texto* que es posible leer e *interpretar*. La riña hace explicita la rivalidad de status que existe entre los habitantes de la aldea: supone *un baño de sangre en el status social*. A partir de aquí Geertz convierte esta riña en un fenómeno más general, suerte de ejemplo privilegiado de las representaciones parte /todo: "En los juegos profundos [...] lo que está en juego es algo más que las ganancias naturales: la consideración pública, el honor, la dignidad, el respeto, en una palabra [...] el *status*" (1992: 356). La clave reside en que "los gallos pueden ser sustitutos de las personalidades de sus dueños, espejos animales de la forma psíquica, pero la riña es [...] una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados, superpuestos y en alto grado solidarios –grupos de aldeas, grupos de parentesco, sociedades de irrigación, congregaciones de los templos, 'casta'- en los cuales viven los individuos" (1992: 358). "Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin –concluye Geertz-, la riña de gallos permite a los balineses [...] ver una dimensión de su propia subjetividad [...] De modo que, en la riña de gallos, el balinés forma y descubre su temperamento y al mismo tiempo el temperamento de su sociedad" (1992: 370-371). Son entonces los principios sociales, pero ante todo el *ethos* –el tono emocional, la forma de

ser característica de una cultura así como los valores que le dan forma- lo que aparece plasmado de manera paradigmática en el ritual[10].

Sin embargo, Geertz va en sus interpretaciones más allá de los planteamientos anteriores. Define la cultura de un pueblo como "un conjunto de textos" (1992: 372) y concluye que "las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones". En el caso concreto de la cultura balinesa, la riña de gallos parece constituir sin duda su mejor interpretación. No obstante, en otros lugares serán instituciones o representaciones muy distintas las que proporcionen las interpretaciones consideradas óptimas. ¿Será en todas ellas el rito? Sea como fuere, inversamente resulta a todas luces problemático inferir una conceptualización del mismo como *interpretación metonímica* de la cultura extensiva a todas los contextos ceremoniales desde una perspectiva teórica.

Esbozos y conclusiones

Una vez revisadas las acepciones rituales de Leach, Gluckman, Turner y Geertz abordaremos sucintamente los supuestos acerca de la naturaleza de la sociedad que subyacen y hacen posible, desde un punto de vista lógico, el desarrollo de sus planteamientos.

La percepción de que el ritual como institución específica de la sociedad o la cultura puede reflejar y contener de alguna manera en sí misma la totalidad en la que se inserta se sustenta inevitablemente sobre la noción de *integración*. Es necesario que la sociedad y la cultura aparezcan como *un todo orgánico*, *holístico*, de partes interrelacionadas funcionalmente que en su conjunción producen algo distinto de sí mismas si se quiere que éstas puedan ser representadas ritualmente. Existen dos enfoques principales para concebir dicha integración; dos posturas teóricas en las que se inscriben claramente los planteamientos de los autores referidos:

Primera postura. En el caso de Leach, Gluckman y Turner, estructuro-funcionalistas, la noción de integración procede directamente de Durkheim por intermediación de Radcliffe-Brown. En *La división social del trabajo*, Durkheim (1987) indica que las sociedades tradicionales (tratadas por los antropólogos) logran su integración a través de la *solidaridad mecánica* –grupos segmentarios con división social del trabajo escasamente desarrollada. Dos ejemplos. En sus obras Evans-Pritchard encuentra el elemento cohesivo

[10] Véase, asímismo, Bell (1992: 25-29). Para ella, el ritual en Geertz constituye "una ventana de los procesos más importantes de la vida cultural" (1992: 28).

nuer en la *relatividad estructural* y los principios de fusión/fisión (1997) y Leach[11] percibe el papel del "rol complementario de la hostilidad y la amistad" en la estructura social *kachin* (Leach, 1977: 109). ¿Qué subyace a todo ello? La noción durkhemiana desarrollada teóricamente por Radcliffe-Brown (1975) que concibe la sociedad a partir de la interrelación orgánica y funcional de diversas instituciones –o relaciones sociales permanentes- que crean una estructura social y se insertan en un sistema[12]. Al estar las partes interrelacionadas y producir algo distinto de sí mismas (razón por la que Durkheim concibe imposible reducir la sociedad a los individuos que la conforman), resulta factible que el ritual refleje precisamente dicha totalidad.

Segunda postura. Una segunda concepción sobre la integración subyace al sustrato teórico de Geertz. Gran número de antropólogos norteamericanos que enfatizan los valores y formas ideológicas creen que el principio integrador lo conforma el *ethos*. Una cultura es, pues, un conjunto orgánico de valores, formas estéticas y percepciones que, tomadas conjuntamente, producen una *configuración* específica o *pattern*. La principal representante de esta concepción, Ruth Benedict (1989), tomó la idea de la escuela de la Gestalt y ciertos planteamientos filosóficos de Nietzsche –como las categorías vitales de "apolíneo" y "dionisiaco". De forma análoga al caso anterior, pero esta vez por una vía estrictamente más plástica o estética, la noción de un "todo distinto de las partes" y de la interrelación de las misma posibilita un análisis teórico coherente del ritual como una suerte de *metonimia interpretativa de la cultura*.

Sin embargo, aunque la integración cultural es hoy algo incuestionablemente aceptado por la mayoría de los antropólogos, concebir que el ritual –véase el ejemplo del cuadro *El matrimonio Arnolffini* citado al comienzo del texto- puede contener y explicitar la cultura o la sociedad constituye un salto peligroso. Acudamos un momento al problema de la "*metaforización*" en antropología propuesto por Roy Wagner (1981) para aclarar este aspecto. Wagner sostiene que la única manera de conocer y acceder a un fenómeno es a través de la metaforización. Pero algunas metáforas pueden -mediante un proceso nocivo de

[11] "Me he centrado totalmente en [...] el punto de vistas del contexto de las relaciones sociales [...] expongo que existe una interdependencia sistemática que va de la estructura de las relaciones económicas y sociales a las ideas de propiedad, tipos de intercambio económico, procesos políticos, ley y moralidad, rituales, creencias y prácticas" (Leach 1977: 11).

[12] Tenemos en *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski (2000) un ejemplo privilegiado que muestra la organización textual y argumentativa de una monografía de acuerdo a los principios teóricos de integración social: parentesco, producción de hortícola de ñames y magia -entre otros- aparecen interrelacionados en los capítulos a lo largo de la obra.

reificación- pasar de poseer un carácter eminentemente heurístico a definir y delimitar un aspecto empírico de la realidad, perdiendo así su naturaleza explicativa para –privadas de su frescura inicial y tornándose *artificiales* (Wagner, 1981: 103-106)- convertirse en una producción del investigador que, proyectada sobre la vida social, produce realidades ficticias. ¿Qué ocurre entonces con la metáfora ritual? Pues que de configurar un problema teórico ha venido a erigirse en sí misma un escollo que dificulta el acercamiento crítico a la realidad[13].

En este sentido, la idea de un ritual contenedor de sociedades engloba a su vez el problema de un ritual que unifica, resuelve, reconcilia. Como afirma Catharine Bell (1992: 16), "el ritual es un tipo de unificador crítico por el cual algunos pares de oposiciones sociales o fuerzas culturales devienen juntas. Los ejemplos incluyen la integración ritual de creencia y comportamiento, tradición y cambio, orden y caos, individuo y grupo, subjetividad y objetividad, naturaleza y cultura, lo real y el ideal imaginario"[14], etc. Encubiertas bajo lo que aquí se ha llamado "metonimia ritual" se ocultan pues -no siempre explícitas- las *dicotomías epistemológicas* que han guiado el acercamiento al estudio del Otro en antropología. Entre ellas las de *societas/civitas* (ver Morgan 2001); individuo/sociedad (ver Durkheim 1987); pensamiento lógico/prelógico (ver Levy Bruhl 1945); naturaleza/cultura (ver Lévi-Strauss 1983), entre otras. No es arriesgado pensar entonces que ellas ocultan una distinción radical entre lo que podría designarse una dimensión lógica y racional occidental y otra más mística (o simbólica) de la cultura representada por el grupo estudiado.

El ensayo concluye precisamente con este análisis. El ritual como "*gatekeeping concept*", según los términos de Appadurai, ha sido un tema de estudio privilegiado durante los años 50 y 60 entre las sociedades de África del Sur (1986: 356-361). Numerosos antropólogos británicos procedentes de la Escuela de Manchester – Gluckman, Turner- viajaron a la entonces Zambia para desarrollar sus análisis, mientras que otros estudios semejantes –los de Leach en Birmania y Geertz en Bali, por ejemplo- se realizaron en áreas distintas. En todos ellos, sin embargo, hallamos los supuestos implícitos acerca de un *pensamiento primitivo* ritualizante.

[13] Cabe preguntarse, en este sentido, si no tendrá razón Trouillot (1991) en su planteamiento de que *salvaje* y *utopía* han ido ligados desde el principio y de que la antropología ha minado su aparato teórico introduciéndose desde su origen en un campo simbólico en el que nunca debería haber entrado.
[14] En inglés en el original.

Los debates sobre pensamiento tradicional frente al moderno jalonan la historia de la antropología y resisten de modo larvado en los estudios sobre ritual. Primeros en trazar tal distinción son Frazer y Levy-Bruhl. Frazer (1982) consideró evolutivamente el pensamiento y sostuvo que el ser humano pasaba de un estado mágico a otro religioso y de ahí al científico; Levy-Bruhl (1945) tomó de Durkheim (1992) la idea de que categorías de pensamiento derivan de formaciones sociales y definió un pensamiento *prelógico*, místico, regido por la ley de la participación y característico de la mentalidad primitiva que era cualitativamente distinto del pensamiento lógico moderno guiado por la ley de la contradicción[15].

¿Pero cómo se expresa esto en el ritual? Asumiendo que los "orientales" -los *otros* adscritos en espacio y tiempo a la dimensión que estudian los antropólogos- piensan simbólicamente según rituales y mitos (Fabian 1983: 123-131)[16]. Refutarlo implica cuestionar que el rito constituya, como sostienen los autores tratados, un código en el que, mediante un lenguaje simbólico, la sociedad y la cultura –muchas veces de manera inconsciente por parte de sus portadores[17]- expresan *encriptadamente* su propio funcionamiento, es decir, estructura, principios sociales o sistema culturalmente aceptado de valores[18].

Desde esta perspectiva, ya sean paradójicas, poéticas y ambiguas -como sostenía Edmund Leach (1976: 109)- o esotéricas, misteriosas, conectoras del mundo conocido con el desconocido –como escribía Victor Turner (1988: 27)-, las categorías y los símbolos

[15] A esto se le han planteado críticas bien sostenidas como las de Evans-Pritchard (1995) –brujería y magia entre los azande revelan una filosofía natural de las causas, una preocupación por encontrar actores sociales responsables que permiten una intervención correctiva-; y las de Lévi-Strauss (1992) –el primitivo no conoce únicamente aquello que emplea para resolver su subsistencia, sino que lo utiliza porque primero lo conoce; el salvaje define taxonomías y observa la naturaleza por su necesidad, como ser humano, de comprender el mundo. Sin embargo, y a pesar de las críticas, no es difícil vislumbrar huellas de las mentalidades de Levy-Bruhl en los planteamientos de antropólogos contemporáneos; valga el ejemplo de los "sentidos" *teórico* –científico, racional- y *práctico* –corporal, inconsciente- desarrollados en su famosa obra por Bourdieu (1991).

[16] Una vez más puede vincularse este aspecto con la crítica a la antropología simbólica –y, por tanto, con la antropología en general- por parte de Trouillot (1991).

[17] "El kachin se da cuenta de la relación estructural a través de la celebración de actos rituales y de recitaciones de narraciones que tienen implicaciones rituales" (Leach 1977: 125-126).

[18] Bell (1992: 6) propone encontrar en el contexto sociohistórico y lógico-práctico la concepción del ritual como una categoría de experiencia y análisis. Podemos considerarla "de experiencia" porque los participantes, a través de un lenguaje simbólico, manifiestan rasgos relevantes de su cultura; en cuanto método "de análisis" nos permitiría supuestamente acceder interpretativamente a esa realidad social explicitada.

rituales (categorías *emic* y exégesis elaboradas por los propios informantes) permiten suponer al investigador –presa éste de una "ficción organizacional" (Bell 1992: 8)[19]- que aprehende en los términos de los actores y de modo preciso y fidedigno la vida sociocultural de una comunidad. Una realidad de carácter no occidental que resulta, al fin y al cabo, según se intuye, muy distante del pensamiento no-simbólico occidental.

Constituido así por metáforas reificadas y dicotomías epistemológicas obsoletas, el ritual -podríamos afirmar con Bell-, se presenta teóricamente "como el objeto [principal] de un método de interpretación cultural" (1992: 17). Un método de interpretación que se sustenta en múltiples presupuestos cuestionables, apriorísticos, que no hallan su fundamento en un crítico y reconducido acercamiento a la realidad empírica.

Bibliografía

Appadurai, A. (1986), "Theory in anthropology: Center and Periphery" in *Comparative Studies in Society and History*. Vol 28 No.2 pp 356- 361.

Ashley, Kathleen M., (1990), *Victor Turner and the construction of cultural criticism.* Indiana, Indiana University Press.

Bell, C. (1992), *Ritual theory, ritual practice.* New York, Oxford University Press.

Benedict, R. (1989), *El hombre y la cultura.* Barcelona, Edhasa.

Bourdieu, P. (1991), *El sentido práctico.* Madrid, Taurus.

Cantón, M. (2000), *La razón hechizada*. Barcelona, Ariel.

Durkheim, E. (1987), *La división social del trabajo.* Madrid, Akal.

- (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid, Akal.

Eliade, M. (1985), *Lo sagrado y lo profano.* Madrid, Alianza.

Evans-Pritchard, E. E. (1997, *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.

[19] Tomado de Fredric Jameson, la "ficción organizacional" consiste en el juego textual que implica la existencia de un problema inherente que el estudio pretende resolver.

- (1995), *Brujería, magia y oráculos entre los azande.* Barcelona, Anagrama.

Fabian, J. (1983), *Time and the Other.* New York, Columbia University Press.

Frazer, J. (1982), *La rama dorada.* México, FCE.

Geertz, C. (1992), *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Gedisa.

Girard, R. (2002), *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama

Gluckman, M. (1978), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal.* Madrid, Akal.

Leach, E. (1977), *Sistemas políticos de la alta Birmania. Barcelona, Anagrama.*

Lévi-Strauss, C. (1983), *Las estructuras elementales del parentesco.* México, Paidós.

- (1992), *El pensamiento salvaje.* México, FCE.

Levy-Bruhl, L. (1945), *La mentalidad primitiva.* Buenos Aires, Lausaro.

Malinowski, B. (2000), *Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona, Península.

Morgan, L. H. (2001), *La sociedad primitiva.* México, Colofón.

Radcliffe-Brown, A. R. (1975), *El método de la antropología social.* Barcelona , Anagrama.

Rappaport, R. (1978), *Cerdos para los antepasados*. Madrid, siglo XXI

Trouillot, M-R. (1991), "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of Otherness" en Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology*. *Working in the present.* Santa Fe, New Mexico, Scholl of Advance Research, Advance seminar series.

Turnbull, C. (1962), *The forest people.* New York, Touchstone: Simon and Schuster.

Turner, V. (1988), *El proceso ritual.* Madrid, Taurus.

Van Gennep, A. (1985), *Los ritos de paso.* Madrid, Taurus.

Wagner, R. (1981), *The invention of Culture.*Chicago, The University of Chicago Press.