

## Horizontes rituales

Rodrigo Díaz Cruz\*

**E**n antropología el vocablo *ritual* sigue constituyendo un término controvertible. Quien revise su memoria argumental, esto es, los materiales, datos y fetiches, las rupturas y continuidades que se han ido construyendo en torno a él, le hallará un lugar privilegiado en las diversas reflexiones teóricas y en sus respectivos ámbitos de operación. Según se le haya concebido como instrumento de acceso bien al pensamiento primitivo, bien a los pliegues de lo sagrado o a los nudos psicológicos de las emociones, a los axiomas fundacionales de las sociedades, a los códigos binarios innatos o a las huellas grabadas en los cuerpos y sus máscaras, la noción de ritual ha persistido en el vocabulario antropológico con insólita fortaleza por más de un siglo.

Concepto venerable en y privilegiado por la tradición disciplinaria, buena parte de su vitalidad ha descansado paradójicamente en la ambigüedad y en un par de rasgos: el de la ubicuidad y el de la reformulación inagotable. Estos son los sesgos que conforman la porosa memoria argumental que se ha creado en torno a *ritual*. En los primeros estudios sobre ritual, los clásicos procuraron los deslindes y restringieron su uso al terreno de lo mágico y/o religioso.<sup>1</sup> En esta concepción, prácticamente única hasta la década de los sesenta, ritual fue un concepto conflictivo sólo en la medida en que magia y religión lo fueron. A partir de esta última década, de manera sistemática, este término —y algunos otros con los que guarda



**IZTAPALAPA 39**

ENERO-JUNIO DE 1996.  
pp. 15-24

\* Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

un aire de familia como ritualización, ritualismo y ceremonia— inició su fuga del campo en el que se encontraba: el mágico-religioso. No se evadió del todo, pues al mismo tiempo que el *ritual* constituyó un importante componente de las teorías antropológicas de la magia o de la religión —por ejemplo, para Evan M. Zuesse (1987) toda teoría de la religión es una teoría del ritual—, adquirió a través de sus diversas puestas en operación autonomía, a tal punto que comenzó a gestar un cuerpo teórico que le otorgara una identidad propia, ya sin intermediarios: la teoría del ritual sin más, sin adjetivos.

Ilustro, la explosiva dispersión de sus ámbitos de operación con algunos ejemplos: la realización de los quehaceres domésticos de una ama de casa (la moderna Hestia), los experimentos teatrales de Antonin Artaud o Jerzsi Grotowski, tirar la basura en un suburbio parisino, el consumismo de las sociedades industrializadas, una competencia deportiva. Y por supuesto, aquellas que la tradición ya ha consagrado como son los sacrificios, los funerales, las iniciaciones, las posesiones, los carnavales, han sido consideradas como instancias de rituales. En su uso ordinario el concepto ritual se aplica, además, con cierta holgura: desde cepillarse los dientes todas las mañanas hasta acatar las reglas de etiqueta en una comida. En este último sentido ritual se refiere a prácti-

cas formalizadas, altamente rutinarias y previsibles que satisfacen, o que al menos no violentan, las expectativas de los actores involucrados. El antiritualismo del movimiento *hippie* de los sesenta y setenta, por ejemplo, se oponía precisamente a esta concepción ordinaria del término; no veía en los rituales más que prácticas desgastadas, desprovistas de aliento vital, huecas y decadentes de una sociedad empeñada en el consumismo y la guerra. Con el acrecentamiento de su ámbito de operaciones, ritual se ha convertido en una noción contiuanente reformulada y cuestionada, como acosada por un pavor a la indefinición que su ubicuidad le ha colocado encima, y promotora de interpretaciones no sólo opuestas sino abiertamente desdeñadas entre sí. No deja de sorprender, y apenas lo dejaré enunciado, el sistemático silencio y desdén que al respecto importantes pensadores mantuvieron en sus obras.

Pero arriba señalé que *ritual* ha ocupado un lugar privilegiado en la antropología. Los generosos manuales introductorios a esta disciplina dirían que ello se debe a la fascinación, extrañeza y poder que algunos rituales —sobre todo de otras culturas y tiempos— han ejercido sobre el espíritu humano occidental. Sin embargo, me propongo ofrecer otra razón de esta especie de encantamiento, que han ejercido sobre nosotros los rituales.

La noción antropológica de *ritual*, es decir, aludo a su discursividad teórica, no sólo organiza el conocimiento que la antropología ha elaborado acerca de otras culturas, también produce cierto tipo de conocimiento en direcciones más o menos delimitadas. Se me podrá replicar que esa es una capacidad propia de los conceptos teóricos, sobre todo si son potentes: organizar los materiales; formar parte de diversas redes conceptuales y, en consecuencia, instaurar relaciones con otros conceptos y otras redes; entrañar ciertas estrategias de investigación, entre las cuales se incluye su articulación con procesos descriptivos; implicar presupuestos epistémicos e incluso metafísicos; orientar en fin la producción del conocimiento en algunas direcciones, pero no en otras; suponer la presencia de reglas, valoraciones y normas de operación, etcétera.

Reformulo, entonces, la dificultad sobre la que quiero llamar la atención: ¿de qué modo organiza el concepto de *ritual* el conocimiento que la antropología ha elaborado de otras culturas, y en que direcciones más o menos delimitadas produce cierto tipo de conocimiento en torno a esa alteridad? Para atender esta interrogante propongo que a este concepto se le ha investido de varios rasgos y cualidades: el tener una “capacidad de convergencia”, el de su “naturaleza íntegra”, el de ser un “punto de intersec-

ción” o una “clave sintetizada”. Convergencia, intersección, integración y síntesis, pero ¿de, qué? Desarrollo mi argumentación aunque con ello me vea obligado a hacer una primeras aclaraciones.

Respecto a las teorías del ritual me interesan los *modelos de argumentación* que les subyacen. Modelos de argumentación en tanto que suponen cadenas de razonamiento y patrones de inferencia que van armando su objeto o tema de un modo más o menos convincente, más o menos explícito, y en algunas ocasiones tácitamente. Modelos de argumentación en el sentido de que estructuran el campo de su análisis, y al hacerlo buscan dotarle de una estabilidad y fijeza que, con el paso del tiempo, revelarán su carácter provisional e histórico. A pesar de las diferencias en las sucesivas reformulaciones e interpretaciones del término *ritual*, creo que existe un conjunto de oposiciones más o menos recurrente, desde el cual se han desplegado los diversos modelos argumentales, bien sea para agudizar, acrecentar, socavar o eliminar esas oposiciones.

Si no me equivoco, por lo menos sobresalen dos modelos de argumentación constitutivos de las teorías del ritual: 1) la que establece una dicotomía entre pensamiento y acción -y sus transformaciones operativas: creencias vs. comportamiento o performance, ra-

zón vs. movimiento, espíritu vs. cuerpo, interno no descriptivo vs. externo-descriptivo, representaciones colectivas vs. efervescencia colectiva, etcétera-; y

2) la dicotomía entre el decir y el hacer, entre *legomenon* y *dromenon*, entre la comunicación verbal y la no verbal. El punto al que deseo llegar es que el discurso antropológico ha dotado al ritual de una capacidad inusitada: el ritual congrega o reintegra —*suscitando una suerte de unidad, pues ha disuelto las dicotomías señaladas*— el pensamiento y la acción, el decir y el hacer. Los rituales han sido concebidos como acciones pensadas y pensamientos actuados.

Para los antropólogos victorianos y sus sucesores neointelectualistas, como Robin Horton y Ian C. Jarvie,<sup>2</sup> es a través de los rituales que se puede reconstruir la cosmovisión o la teoría pseudo o precientífica del mundo de las sociedades primitivas o tradicionales. Las acciones rituales representan, en el sentido de que actúan, un sistema de creencias. En el ritual como un todo se integran el pensamiento —y no cualquier pensamiento: aquel que ha erigido una teoría del mundo— y los comportamientos. Lo mismo se puede afirmar, aunque con contenidos distintos, el programa de investigación iniciado por Durkheim, que en justo reconocimiento arranca con Williams Robertson-Smith: las representaciones

colectivas de la Sociedad, —esto es, las categorías del pensamiento que posibilitan toda experiencia— y las representaciones colectivas de cada sociedad, es decir, las normatividades legítimas e históricas, se proyectan en las acciones, en los movimientos del hombre ritual “emborrachado”, como escribiera Durkheim por una efervescencia colectiva que proclama la cohesión e identidad grupal.

Para Gluckman y en las primeras obras de Turner, en los rituales, en sus símbolos dominantes, se proyectan los axiomas constitutivos de la sociedad. Para Malinowski la ansiedad psicológica y las emociones desesperanzadoras, que resultan de los insuficientes conocimientos y habilidades científicas y técnicas para enfrentar al mundo, se vuelcan, por así decirlo, en las conductas rituales. Ansiedades y emociones que son colmadas a través de los rituales, pues en ellos se representan la satisfacción de los deseos. Leach, a su vez, en un célebre ensayo, sostuvo que “creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social”, intervalos que son a su vez creados por cierta clase de rituales. Finalmente, y desde otro registro discursivo, Geertz asume que en los rituales convergen, se integran o sintetizan el *ethos* y la cosmovisión de las culturas.<sup>3</sup>

¿A qué me refería, con mayor precisión, cuando escribí arriba que los ritua-

les, al estar investidos de esta capacidad de convergencia, suscitan “una suerte de unidad”? En la memoria argumental propia a este término –y en las prácticas vinculadas a él–, *ritual* ha sido de fundamental importancia en la historia de la antropología, donde no descartó evidentemente a la mexicana, para gestar, sostener y defender la idea de que las culturas y los sistemas sociales conforman unidades integradas, coherentes y bien delimitadas en sí mismas. Infiero, de aquí, otro sentido en que es posible interpretar lo que he llamado la capacidad de convergencia de los rituales: al quedar fusionados en ellos el pensamiento y la acción, y ya se vio que no cualquier pensamiento ni cualquier acción; y por virtud –o vicio– del discurso teórico que así lo engendró, el analista no verá en él sino un dispositivo, un precioso atajo, una ventana o un mirador privilegiado para reconstruir esa unidad cultural o sistémica, expresión de las prácticas de identidad colectiva, que acaso no se hallen con tanta facilidad en otras partes de la vida cultural (véase Bell, 1992, parte I). Por añadidura, los rituales contribuyen a reproducir, igual a sí misma, esa unidad. De este modo, los rituales se erigen en un *Aleph* antropológico: punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales. Una crítica posible a esta perspectiva del ritual, al paradigma *Aleph del ritual*, implica una condena a la misma idea de

unidad cultural o sistémica. Aunque no está de más subrayar, que puede haber defensas de esta idea de unidad sin recurrir al paradigma *Aleph*. Mientras tanto ensayo, mejor: imagino aquí, una crítica.

Un telegrama infausto es colocado en un buzón de la ciudad de Los Ángeles. La noticia que él transmite se originó en una pequeña comunidad de la región mazateca en el estado de Oaxaca. Mesero en un restaurant francés de Los Ángeles, buenas propinas y un trato del que no se queja, Don Felipe prevé el contenido del telegrama. Abre el sobre sólo para constatar lo sospechado, lo temido desde hace varios meses, cuando supo que una enfermedad ignota le enrojeció toda su piel. “La embrujaron”, decían todos, pero nadie –por lo que se ve– pudo hacer algo por ella: su madre ha muerto. Le piden, le exigen, su presencia para la “levantada de la cruz”: parte final del ritual funerario entre los mazatecos. No recuerda el mesero en cuántas “levantadas de cruz” había participado antes de migrar hace más de 15 años. Experto en los procedimientos de la “levantada”, quién mejor que él, primogénito sin tierras que mes tras mes envía dólares para la fiestas y para la sobrevivencia de la familia, para cumplir con esta obligación, con este compromiso filial. Dobló el telegrama y en su maletín viajó con la muerte.



Semana Santa en Ozumba, Estado de México. Foto Ricardo María Garibay.

Llegó al pueblo acompañado de su hijo de 19 años, crecido en la ciudad, pero alimentado por las narrativas mazatecas. Educado no sólo bajo la sombra de los edificios, las pandillas y los *subways* angelinos, también a la sombra de los cerros mazatecos saturados de relatos y de imágenes imborrables, de la

topografía ritual de los ancestros que a veces le provocaban alguna sonrisa de consentimiento y en otras un gesto terrible de sorna y una palabra dolorosa, para sus padres, por incrédula: “supersticiones”.

El reciente huérfano dirigió la “levantada de la cruz”, escuchó a los re-

zanderos y a los músicos pero todo le pareció extraño. Es cierto que los rituales no son una mera confirmación del “orden de las cosas”, antes bien, vuelven extraños los objetos familiares, renuevan la percepción al violentar los hábitos, al desarraigar de las conductas sus elementos mecánicos y cristalizados. En realidad la ceremonia le pareció ajena. El ritual lo conmovió, finalmente su madre había muerto, y se reencontraba con sus hermanos, pero percibió que las cosas estaban fuera de lugar. *Mejor: fuera de su lugar ritual. Se resignaba diciéndose a sí mismo que las cosas habían cambiado en los últimos quince años: “ya no se hacen como antes”. Pero también se asombraba de que los demás insistieran en que así se han hecho siempre. Su escéptico hijo, por su parte, y quien no dudó en participar directamente en la ceremonia, no entendió nada: no hablaba el mazateco; nunca antes había asistido a un funeral así; la presencia misma de la música, que a sus oídos era festiva, le pareció poco respetuosa; esa forma de vida era ininteligible y profundamente aburrida para él, un muchacho de ciudad, y lo único que le interesaba fue lo que no pudo hacer: consumir un poco de esos hongos cuya presencia le hacían vivientes y atractivos los relatos mazatecos. De vuelta a Los Ángeles, sin embargo, le confesó a su padre que la ceremonia le había “tocado” en algo: “en algún*

momento sentí la presencia de la muerte, una sensación que no había tenido ni en Los Ángeles ante esos hombres y mujeres anónimos tapados con una sábana blanca y roja en las calles”. Le agradeció el viaje pero aseguró que no volvería más.

¿Qué lecciones puedo obtener de este caso ritual singular? Primero, la presencia evidente de una *pluralidad de perspectivas*, o de *horizontes* desde los cuales se interpretan y experimentan los rituales: al menos la del padre huérfano, la del hijo y la de los habitantes de la comunidad mazateca (y una imaginación menos apresurada descubrirá, desde luego, *perspectivas distintas entre* estos últimos: los expertos, sus ayudantes, los migrantes que han vuelto, las mujeres, los niños, etcétera). Con otras palabras, no somos testigos de la forma del pensamiento mazateco, del orden de su sociedad, de su cosmovisión o de sus axiomas constitutivos, sino apenas de horizontes rituales. Utilizo el término *horizonte* en el sentido propuesto por Gadamer<sup>4</sup> para comprender al otro: como aquel lugar que limita la posibilidad de visión. El horizonte configura una situación en la que nos movemos y que se mueve con nosotros, por lo que el horizonte del pasado siempre está en movimiento; los horizontes son limitados, finitos, cambiantes y fluidos. Cuando buscamos comprender otros horizontes, distintos a los nuestros,

continúa Gadamer, buscamos realizar una "fusión de horizontes", fusión en la que nuestro horizonte se amplía y se enriquece. Pero aclaro, la fusión de horizontes, siempre efímera, es respecto a alguna comprensión, entendimiento, interpretación o traducción de los horizontes de otra cultura o de mi propia cultura o culturas, pero "no necesariamente se postula que asumimos como nuestro su mundo de creencias, sus afirmaciones de verdad o falsedad sobre la *realidad*, que nos adherimos a su mundo valorativo, menos aún que podamos experimentar sus mismas vivencias emocionales, afectivas y sentimentales, o que sus ilusiones y utopías sean las nuestras" (Varela, 1994). Es decir, la fusión de horizontes no implica, en todos los casos, consentimiento o aceptación de los rasgos particulares de la cultura o culturas comprendidas, traducidas, interpretadas. En este punto, el paradigma *Aleph* del ritual desconoce siquiera la presencia de horizontes.

Expongo la segunda lección de mi ejemplo relacionada con la anterior: no todos los participantes se mueven dentro de un todo cultural incuestionado, ni están anclados en un sistema de significaciones equivalente. Tres: el ritual ha configurado diferentes experiencias en los participantes, y de ahí distintas formas de relatar en qué consiste ese ritual, cómo ha sido vivido, y qué significa. Tal vez exista una correcta inter-

pretación del ritual, pero no, sin duda, una correcta experiencia de él. Cuatro: de lo anterior, la tradición, es decir lo que se entienda por ella, que presumiblemente el ritual transmite, reproduciéndola igual a sí misma, de generación en generación, está sujeta a procesos, lentos o relampagueantes, superficiales o profundos, de reinención (véase Gerholm, 1988 y Hosbawm y Ranger, 1984).

Se me puede objetar: un ejemplo *ad hoc* para llegar a unas conclusiones que, aun así, no son del todo contundentes. ¿Qué decir, por ejemplo, de la celebración de rituales sin migrantes y sin hijos desleales? Correcto, pero subrayo: he incluido materiales a tomarse en cuenta en la memoria argumental de la noción de ritual. Datos que resultan de otras lecturas argumentadas y de la crítica de las lecturas que en este trabajo he expuesto velozmente. Son hipótesis que vale la pena plantearse y aplicar en aquellos casos donde, supone el paradigma *Aleph* del ritual, no hay pluralidad de perspectivas, ni heterogeneidad en las interpretaciones, ni oposición a las costumbres, ni transformación de la tradición, pero tampoco migrantes huérfanos ni hijos escépticos.

## NOTAS

- 1 Véase, por ejemplo, Tylor, 1924; Durkheim, 1968; Malinowski, 1985; Gluckman, 1962; Turner, 1968; Leach, 1969 y algunas páginas de Leach, 1978.
- 2 Véase Tylor, 1924 y 1965; Frazer, 1951; Jarvie, 1976 y 1984; Horton, 1964, 1967, 1982.
- 3 Véase Robertson-Smith, 1956; Durkheim, 1968; Malinowski, 1973 y 1985; Gluckman, 1962, 1963 y 1978; Turner, 1968 y 1980; Leach, 1972; Geertz, 1987.
- 4 Véase Gadamer, 1975.

## BIBLIOGRAFÍA

- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, (1912).
- Frazer, James G. *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, Seabury Press, New York, 1975.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987 (1973).
- Gerholm, Tomas, "On Ritual: A Postmodernist View", *Ethnos*, vol. 53, núms. 3-4, 1988.
- Gluckman, Max. "Les Rites de Passage". M. Gluckman, *Essays on The Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester, 1962.
- Gluckman, Max. "Rituals of Rebellion in South-East Africa". *Order and Rebellion in Tribal Africa*, The Free Press, New York, 1963.
- Gluckman, Max. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Madrid, 1978.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.
- Horton, Robin. "Ritual Man in Africa", *Africa*, vol. 34, núm. 2, 1964.
- Horton, Robin. "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, vol. 37, núm. 4, 1968.
- Horton, Robin. "Tradition and Modernity Revisited" Steven Lukes y Martin Hollis (eds.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press, 1982.
- Jarvie, Ian C. "On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 17, núm. 4, 1976.
- Jarvie, Ian C. *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984.
- Leach, Edmund. "Virgin Birth". *Genesis as Myth and other Essays*, Jonathan Cape, London, 1969.
- Leach, Edmund. "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo". *Replanteamiento de la antropología*, Seix-Barral, Barcelona, 1972 (1961).
- Leach, Edmund. *Cultura y comunicación*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1978 (1976).
- Malinowski, Bronislaw. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona, 1973 (1922).
- Malinowski, Bronislaw. *Magia, Ciencia y Religión*, Origen/Planeta, México, 1985 (1948).
- Robertson-Smith, Williams. *The Religion of the Semites*. The Fundamental Institution, The Meridian Library, New York, 1956 (1889).
- Turner, Víctor. *The Drums of Affliction*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1968.
- Turner, Victor. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1980 (1967).

- Tylor, Edward B. *Primitive Culture*, Brentano's, New York, 1924 (1871).
- Tylor, Edward B., *Researches into the Early History of Mankind*, The Chicago University Press, Chicago & London, 1965 (1865).
- Varela, Roberto. "Cultura, tecnología y dispositivos habituales". M.J. Santos y R. Díaz (eds.), *Innovación tecnológica y procesos culturales. Nuevas perspectivas teóricas*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México, 1994.
- Zuesse, Evan M. "Ritual", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, MacMillan, New York, 1987.