

.....
MARTINE SEGALEN, *RITOS Y RITUALES CONTEMPORÁNEOS*, trad. Alicia Martonell Linares,
Alianza, Madrid, 2005, 186 pp., ISBN 84-206-5927-4.
.....

POR FLORENCIA MERCADO VIVANCO
Y ROSARIO MARÍA GUERRERO ÁLVAREZ
Maestranterantes en el posgrado de Ciencias Antropológicas, UAM-I
florenciazappa@hotmail.com / rosario.ga@gmail.com

El libro que se reseña plantea un reto para la mirada antropológica: romper con su propia tradición. El rito, ámbito privilegiado en los estudios de *sociedades primitivas*, lente inefable de la premisa de la alteridad, se presenta en el trabajo de Martine Segalen¹ como una articulación espaciotemporal que permite observar la vigencia del análisis del ritual en sociedades contemporáneas, devolviendo al terreno de *lo propio* la eficacia del rito.

El objetivo del texto no es resolver la controversia que representa el estudio del rito como instrumento de acceso al pensamiento primitivo o salvaje, ni primitivizar lo contemporáneo, sino dar sentido a la flexibilidad de un término que aún resulta impreciso, ubicándolo en la sociedad francesa del siglo XXI. Para la consecución de tal objetivo, Segalen expone diversos paisajes rituales que oscilan desde el fútbol, hasta los ritos mortuorios y nupciales.

La hipótesis de la autora es que si aceptamos que los actores sociales no son exégetas de la tradición² es menester observar que la dinámica de la acción ritual no coloca al sujeto actuante en una posición de imitar o repetir, sino que le brinda una posibilidad transformadora de sentido. Este planteamiento se devela con nitidez en el apartado “Del ‘nada ritual’ al ‘todo ritual’”, donde expone con precisión las diferentes corrientes por las que ha circulado la antropología, que tras abandonar la búsqueda de lo primitivo

¹ Directora del Centre d’Ethnologie Française del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Segalen ha centrado sus estudios en la familia rural francesa. Sus textos han sido publicados por editoriales como Presses Universitaires de France (PUF) o Editions du Seuil.

² Es importante aclarar que, según Segalen, la tradición no aparece como una mera repetición del acto, sino que, aunque tiene la carga de *verdad*, ésta únicamente adquiere validez por el consenso del colectivo.

se ha consagrado al estudio de la *cultura contemporánea*. El método que utiliza consiste en alternar los elementos nacidos de la teoría y los procedimientos de la observación empírica, tomando elementos teórico-metodológicos de la historia social, y realizar una suerte de rastreo de las diferentes nociones de rito que han cobrado gran relevancia en la antropología, entre las que destacan la de Émile Durkheim, James Frazer, Victor Turner, Jacques Goody, Marcel Mauss, Max Gluckman, Arnold Van Gennep, Mary Douglas y Pierre Bourdieu. Cabe mencionar que hay omisiones que llaman la atención: Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz y Bronislaw Malinowski, entre otros autores a los que se recurre en la literatura sobre ritos y rituales.

La noción de rito que propone la autora, y sobre la que partimos para realizar el análisis, se revela como “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica [...] caracterizado por una configuración espaciotemporal específica, por el recurso a una serie de objetos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo”. Desde este argumento habría que evitar fundamentalmente dos cosas: por un lado, la idea de decadencia de lo ritual en sociedades contemporáneas, y por otro, observarla por todas partes. Vale la pena hacer un alto en esta enunciación. En el primer capítulo, “El rito, lo sagrado y el símbolo”, Segalen establece el campo semántico del rito: ceremonia, liturgia, fiesta y ritualismo como espacios de argumentación, en tanto incorporan al campo de estudio nociones de jerarquización social, experiencia mística (aunque no la menciona de manera explícita) y religiosidad,³ distinguiéndolos de actos reiterativos que no tienen significación en el contexto ritual.

La autora recupera algunos elementos durkheimianos al suponer que el acto religioso constituye una suerte de división bipartita del universo conocido y cognoscible que actúa sobre la “vida social”. De esta manera, las cosas sagradas son aquellas que protegen y aíslan los tabúes. La santidad de una cosa reside entonces en el sentimiento colectivo del que es objeto, que se manifiesta sobre todo en el rito. El axioma que opera en esta perspectiva es que todas las religiones, de las primitivas a las religiones reveladas, pueden ser investigadas desde un punto de vista sociológico, por la evidencia de su vínculo con las estructuras sociales de las que proceden y que explican su desarrollo.

Esta configuración aporta a la exploración de Segalen la idea de que bajo el análisis de los rituales deben subyacer sistemas de comportamiento y lenguaje que develen la estructura del grupo, conformando una sólida base sociológica que permita que aun los ritos y rituales más extraños traduzcan algún aspecto de la vida. En este contexto, los ritos son la expresión teatralizada de normas de conducta que prescriben cómo debe comportarse un hombre ante las cosas sagradas:

³ El ritual, de acuerdo con Segalen, no es necesariamente religioso. En el capítulo cuatro señala que existen rituales pertenecientes al terreno de lo sagrado, que, bajo la perspectiva durkheimiana, adquieren esta característica sólo por el hecho de ser tratados como tales. Otra acepción de la categoría del rito es la existencia de ritos profanos sin elementos sagrados.

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos.

Otro aspecto de la teoría durkheimiana al que apela Segalen es la inminente ruptura que ocasiona el rito sobre la vida cotidiana, la infracción de las reglas “normales”, que tienen el efecto de reforzar la pertenencia colectiva, lo que otorga al rito un orden moral superior que sustrae al individuo de la normatividad, orientando la acción ritual hacia el sacrificio,⁴ lo cual fue profundizado por Marcel Mauss.

Mauss pone especial énfasis en la eficacia material del rito, situándola en el acto de creer en su efecto, por medio de prácticas de simbolización, de lo que se concluye que existen ritos en los cuales se produce sentido. Douglas amplía la tesis de Mauss asociando el rito con la acción simbólica eficaz. En la clasificación sobre lo propio y lo impropio, Douglas traza una línea bajo los límites de la contaminación, lo cual permite, sin duda, ampliar la noción de rito, perfilando una concepción de experiencia que se expresa mediante configuraciones de elementos dispares que se relacionan. Este espectro entre lo sagrado como propio y lo profano como impropio permite comenzar a vislumbrar la dimensión heurística para abordar los rituales contemporáneos, ya que para Douglas “el hombre es un animal ritual. Si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social”.

Este *passage* sobre el análisis del rito comienza a transformarse: no sólo respecto a la pertinencia y a la actualidad que tiene la ritualidad, también se le cuestiona en una relación unívoca con lo sagrado. Bajo este entramado, los ritos sociales crean una realidad en la que

...la auténtica diferencia (entre nosotros y los otros)⁵ estriba en que nosotros no trasladamos de un contexto a otro el mismo juego de símbolos que se van haciendo cada vez más poderosos: nuestra experiencia es fragmentaria. Nuestros ritos crean un montón de submundos, sin relación entre sí. Los ritos de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente.

La articulación que realiza Segalen con Douglas se basa en la premisa de que la discontinuidad social es, en efecto, un rasgo del grupo moderno. Para Segalen, la esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual con el tiempo colectivo, definidos en sus propiedades morfológicas y por medio de su eficacia social; los ritos también se caracterizan

⁴ Para Mauss, el sacrificio es una institución y un fenómeno social. El rito no es una forma, una envoltura de los sacrificios personales, del renunciamento moral, autónomo y espontáneo. No puede haber sacrificio sin sociedad.

⁵ En el texto de Segalen dice “bosquimanos”.

por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. Finalmente, el ritual se reconoce porque es fruto de un aprendizaje; implica, pues, la continuidad de las generaciones, de grupos de edad o de los grupos sociales en cuyo seno se produce. A través de su dimensión simbólica, el rito es un lenguaje eficaz en la medida en que actúa sobre la realidad social.

Los ritos de paso

Basada en la obra de Arnold Van Gennep, la autora centra la totalidad de su estudio en las fases del rito de paso: separación, margen y agregación, como elementos fundamentales que se ven proyectados en los rituales que expone a lo largo de la obra. Sin embargo, el punto de expresión más nítido de estas fases se encuentra en el análisis que realiza sobre las *novatadas*, en el cual vincula los trabajos llevados a cabo por africanistas⁶ con los de la sociedad francesa actual, en relación con el tránsito de etapas de integración social.

Cabe decir que a lo largo del libro Segalen elabora una férrea defensa de Van Gennep contra las críticas hechas por Gluckman⁷ y Mauss, quienes lo acusaron de ser un folclorista al estilo de Taylor y Frazer. La aportación radical de Van Gennep al texto revisado estriba en el énfasis sobre la participación de los actores sociales en la dramatización del rito, lo que, desde la mirada de la autora, introduce la vía de una transformación del folclor descriptivo a un examen de las estructuras sociales que subyacen principalmente en el rito de paso, a los que define

[como aquellos] que pueden considerarse formas de negociación de una nueva condición en el seno de una sociedad que presenta un sistema estructurado y jerárquico de posiciones y que asocia grupos de individuos que comulgan con los mismos principios.

En esta fase de la exposición la autora introduce la propuesta turneriana sobre *liminaridad*,⁸ que asimila con la marginalidad propuesta por Van Gennep. No obstante, apunta que el sentido de *communitas* que se suscita en la ruptura del orden cotidiano no puede ser observable en la totalidad de los fenómenos que se estudian bajo la lupa de la investigación contemporánea, pues este fenómeno no se produce en todos los campos empíricos.

⁶ Philippe Laburthe-Torla y Jean Pierre Wernier.

⁷ La crítica de la autora a Gluckman es que éste observó que los ritos, e incluso las ceremonias, tienden a quedar obsoletos en las situaciones modernas urbanas en las que la base material de la vida, la fragmentación de los roles y las articulaciones sirven para diferenciar esos mismos roles sociales, condición que se contraponen de manera contundente con la propuesta de rituales contemporáneos de Segalen.

⁸ Estructuras que se resisten a apoyarse en la clase social y rechazan el orden social (Turner, 1990).

Otro asunto que se explora en la obra es la propuesta de *ritos de institución* de Pierre Bourdieu, quien plantea sustituir el término *ritos de paso* por los de *ritos de legitimación*, *ritos de consagración* y *ritos de institución*, toda vez que su función en las sociedades contemporáneas es instituir, sancionar y santificar el nuevo orden establecido, siguiendo una suerte de *asignación estatutaria*. En este contexto, el aporte de Bourdieu a la noción de rito de paso de Segalen se basa en observar la existencia de una instancia de legitimación, ya que el rito no puede autoadministrarse, sino que necesita una autoridad superior (Iglesia o Estado: representante laico en el poder) para ser eficaz.

La perspectiva de Bourdieu abre paso a la investigación del poder que subyace en las prácticas rituales, haciendo más complejo el espectro de análisis, al trasladar el objeto de estudio a espacios sumamente heterogéneos. Esto es visible en la sucinta exposición sobre ritos de bautizo, matrimonio y muerte que se hace en el texto, donde se entremezclan fenómenos que oscilan desde la influencia estadounidense en las nuevas prácticas rituales (por ejemplo el canto del *happy birthday* en los cumpleaños), hasta aspectos relativos a la pertenencia de clase de los actores sociales que reproducen el rito.

En cuanto a la comparación de ritos de sociedades tradicionales con sociedades modernas, encontramos el *rito de la novatada* como una invitación al estudio del tema de la iniciación.⁹ Este apartado constituye, sin duda, una ventana a la sociedad francesa que Segalen pone al descubierto: el tránsito de una sociedad jerarquizada a una sociedad igualitaria, fundada en el individualismo. En este entramado social ¿es posible hablar de ritos de paso en la *conformación de un nuevo hombre*? Al respecto, la autora menciona que el Estado ha jugado un papel importante en la prohibición de los ritos de paso (en especial de las novatadas). ¿Cómo una sociedad que se pretende igualitaria celebra con una catarsis el tránsito ritual? Con el discurso de la dignidad humana, estas prácticas han sido transformadas, cambiando los excesos que representaban las novatadas por *actos de integración*.

Segalen atempera la transformación del rito adjudicándolo al hecho de que la juventud “ya no se conquista [...] como antes. El tránsito se estira indefinidamente, sin que sea posible marcar claramente un antes y un después, ya que el momento en que se adquiere el derecho a la sexualidad, a la independencia económica, a la residencia y, en general, a la condición de adulto han dejado de coincidir”. Nos parece que esta afirmación está sustentada más en una especie de nostalgia que en un verdadero examen de lo que implica la producción y reproducción de jerarquías que se prohíben en el mundo contemporáneo, ya que si bien la ruptura entre las etapas de vida son cada vez menos nítidas, el fundamento de esta prohibición radica en un discurso modelador de las políticas basadas cada vez más en el individualismo.

⁹ Fase de tránsito liminar en la que el sujeto se introduce al colectivo.

Los deportes: del sacrificio a la mirada de clase

La visión de Segalen sobre los deportes se dirige hacia la simbolización de la masculinidad que conlleva la ritualización de su práctica. Al abordar los ritos cinegéticos¹⁰ y la tauro-maquía, nos introduce al tema del sacrificio en los rituales de hoy día. Sin embargo, sólo se ocupa del tránsito que ha existido en su práctica, cuestionando la pertenencia de clase en su reproducción, lo cual deja un adeudo con el lector al prometer una interpretación simbólica, ya que no vale decir que los únicos elementos que se prestan a tal elucidación son la sangría, la castración y el vaciado de la presa.

El fútbol

A nadie se le escapa que los estadios presentan no pocas similitudes con los templos o espacios litúrgicos. Son los contenedores de la gran ceremonia –el partido– en torno a la cual se apiñan las multitudes. El carácter acogedor y al mismo tiempo imponente de ese santuario propicia la metamorfosis del ciudadano que antes de traspasar sus puertas era un tipo normal y de pronto se transforma en un eufórico y desatado forofo. Todo en los grandes estadios parece dispuesto para predisponer a la catarsis: desde la disposición de las gradas –espacios comunitarios pero al mismo tiempo jerarquizados, donde cada clase o tribu ocupa una zona delimitada– hasta la demarcación del césped, que es el área sagrada por excelencia: hay aficionados que manifiestan en su testamento la voluntad de que sus cenizas sean esparcidas por el campo de sus amores. Templo pero también hogar (no en vano se llama “jugar en casa” a hacerlo en el campo propio), el estadio se convierte así en el lugar sacralizado.

Enrique Carretero Pasín

La religiosidad futbolística desde el imaginario social

La invitación a ver el fútbol como acto ritual es retomado por la autora de los análisis de Christian Bromberger, Alain Hayot y Jean-Marc Mariottini sobre la simbolización de la actividad futbolística, en la que “el equipo de fútbol se ofrece como símbolo de elevado grado de plasticidad hermenéutica en el que los individuos proyectan, en función de su trayectoria, los sueños más variados de organización de la vida colectiva”, toda vez que mediante su práctica se vislumbra el sentimiento de *communitas*, instituyendo una auténtica

¹⁰ Caza de animales.

antiestructura tolerada dentro de los límites de los poderes públicos. La autora ubica las características rituales del fútbol en la sacralización del espacio simbólico del estadio, la jerarquización del público durante el juego, el carácter cíclico, el rito de “separación” de los jugadores antes de iniciar un partido (generalmente marcado por la abstinencia sexual), las prácticas propiciatorias que muchas veces se relacionan con la participación de sacerdotes o brujos y el símbolo del triunfo que representa la copa.

Por medio de su dimensión simbólica, “el rito es un lenguaje eficaz en la medida en que actúa sobre la realidad social”, de lo que se deduce que no es posible convertir cualquier cosa en un rito, necesita apoyarse en símbolos reconocidos por el grupo. Una suerte parecida corren las carreras populares, salvo que en este rito el papel protagónico lo juega *el cuerpo*, constituyéndose como espacio de representación de la esperanza del colectivo y como objetivo mismo de la consecución del triunfo. En este campo empírico el sacrificio se observa en un rito que opera sobre el cuerpo, que pasa de un estado físico y psíquico a otro y en el que se muestra la identidad mediante la ropa, factor al que la autora parece otorgar mucha importancia en el texto.

Algunos elementos para detectar la función ritualizante en prácticas colectivas contemporáneas pueden sintetizarse de la siguiente forma:

- A mayor presencia de elementos técnicos, menos carga simbólica y menos posibilidad de encontrar metáforas.
- Mientras más antiguas sean las prácticas, se involucran fluidos corporales e implica una elevada carga simbólica.
- Mientras más valores y símbolos de masculinidad, más se tiende hacia el ritual y la codificación.

Una observación que nos parece pertinente es el énfasis que hace Segalen sobre la ausencia de la feminidad en la ritualidad, toda vez que la vigencia de su análisis carece de una verdadera transformación de rito y del simbolismo que envuelve la práctica deportiva, en la que la participación de la mujer ocupa un lugar activo, no sólo como actoras, sino como productoras de símbolos. Valdría la pena que se analizara la participación como mujer en las carreras deportivas, lo cual nos permitiría abrir un paréntesis en torno al tema del género en la acción ritual.

Lo secular y lo singular: la función comunicativa del rito

Para Segalen, la sacralidad del rito se define por la carga intensa, emotiva y simbolizada que reside en el interior de su estructura. Con este argumento advierte que, más allá de

introducírnos en el debate sobre lo sagrado y lo profano, “es importante reconocer que el rito, a causa de su forma codificada, tiene poder para conferir un aspecto tradicional¹¹ a los materiales sociales, sean antiguos o modernos”.

Para sustentar la secularidad del rito, Segalen realiza una investigación histórica de las fiestas, el espectáculo y la política. En esta categorización la movilidad del rito aparece como un *continuum* en el que la sacralidad se mueve entre el orden público y el privado. De esta manera, mientras que la fiesta se enfrenta al rito por incluir el componente de diversión, existen fiestas en las que se instauro un orden que regula e inscribe símbolos, asociados por lo regular a la idea de un pueblo que forma parte de una nación.

Respecto a las fiestas nacionales, la autora reflexiona sobre los vínculos que prevalecen con las fiestas rurales o religiosas anteriores a la conformación de las naciones. En este contexto, la apuesta de exponer este tipo de celebraciones estriba en la fragilidad de la línea divisoria que existe entra la laicidad del discurso estatal de las sociedades occidentales y la apropiación de símbolos religiosos. Un claro ejemplo de esto es el culto a los muertos que se representa en el rito del homenaje a los caídos celebrado en el Arco del Triunfo de París desde 1923.

Para exponer los ritos políticos contemporáneos, Segalen utiliza las aportaciones de Marc Abélès, quien profundiza el análisis de ritual retomando la propuesta de Leach de que el ritual supone una clasificación comunicativa o simbólica de los comportamientos humanos. En esta situación, la propuesta leachiana sobre el ritual se dimensiona en tres fases: la primera consiste en hacer caso omiso de la exégesis; la segunda radica en la necesidad de desconocer que las creencias responden a un nivel epistémico; y, por último, la ineludible indagación del análisis subyacente (Díaz, 1998). Sin duda, estas fases abren la posibilidad de adentrarse en el ritual político, situando la dimensión comunicativa con la introyección de las formas de poder que se ejercen en el espacio ritual, al que define como

...las conductas que forman parte de un sistema de señalización y sirven para transmitir información, no en razón de un vínculo mecánico entre los medios y los fines, sino a causa de la existencia de un código de comunicación culturalmente definido. Los llamamos conductas de comunicación [...] conductas eficaces en ellas mismas, en función de las conversiones culturales de los actores, o que apelan a poderes ocultos. Se trata de conductas mágicas (Leach cit. por Abélès en Segalen, 2005: 112).

Bajo estas condiciones, la dramatización del acto político adquiere un papel protagónico en la situación de hoy día, a la luz de elementos de índole popular y sacro, como valores encarnados en la fiesta estatal.

¹¹ A diferencia de la dicotomía que generalmente se maneja en el campo antropológico sobre tradición-modernidad, Segalen plantea que la idea de tradición se articula sobre comportamientos cuyo carácter repetitivo da un marco de inteligibilidad compartida de hechos.

Al seguir un hilo conductor en los movimientos más relevantes en la antropología, Segalen incluye un apartado que titula a manera de pregunta: “¿Comportamientos rituales o de urbanidad?”, en el que plantea que algunos gestos que los seres humanos enuncian habitualmente pueden ser calificados como *rituales menores cotidianos*, siempre y cuando respondan a criterios como la repetición, la colectividad, la manifestación de alguna forma de imprecación, en la que el mediador del ritual adopta la forma de algo consumado en común; este tipo de rituales se muestra por lo general en espacios privados. En consecuencia, el rito se enmarca en el lenguaje del comportamiento, cuyo rasgo esencial se encuentra en el acto comunicativo.

La propuesta de Goffman resulta sugerente porque aparece un nuevo orden de la ritualidad sustentado en la noción de individuo. Al establecer un paralelismo entre los dioses primitivos y los dioses contemporáneos, Goffman plantea el surgimiento de un nuevo actor en la teatralidad de nuestros días: nosotros mismos. Situándolo como neodurkheimiano, la autora afirma que los estudios sobre religión primitiva pueden ser de gran utilidad para entender determinados aspectos de la vida secular urbana, que parece empecinada en la concepción de deidad. Bajo esta premisa, el cuerpo del individuo adquiere el carácter sagrado al situarse en el lugar de los dioses, sólo que, a diferencia de las sociedades primitivas, se aborta a los intermediarios, de modo que cada sujeto puede jugar el rol de dios y sacerdote de manera simultánea (Goffman, 1967: 88-89). Así, ritos de evitación, ritos de presentación, mantienen una distancia adecuada que permitirá a los actores la construcción y reconstrucción de un teatro social permanente, en el que se afirma nuestra propia condición, a la vez que manifestamos una diferencia ante el otro.

Sobre este tema se han generado una gran cantidad de trabajos, pero la autora destaca el realizado por William Laver sobre los insultos empleados por jóvenes negros estadounidenses (1978) y el de David Leporte, que es semejante al de Laver, sólo que en el contexto francés. Ambos estudios muestran cómo se construyen dimensiones de combate y disputa bajo la lógica del insulto, de lo que podemos concluir que constituyen un ritual que produce una distancia simbólica que se configura a partir de ritmos específicos.

Una idea atractiva se halla en la construcción de mitos llevada a cabo por los medios masivos de comunicación. Los casos de Lady Diana y de Juan Pablo II como íconos fabricados por la televisión nos parecen una interesante invitación a una movilización del objeto antropológico.

Flexibilidad, polisemia y cambio social: el ejemplo del matrimonio

En un contexto actual, en el que la relación de pareja se mueve cada vez más al ámbito de la privatización al momento de oficializar el paso (*marginalidad*), el matrimonio aparece

como una suerte de ritual flexible, operando como una ventana que nos permite observar las tendencias normativas de las relaciones de la pareja moderna. Uno de los cambios más notables que se registra en la contemporaneidad del matrimonio radica en una fuerte disminución del número de estas celebraciones. Jean François Gossiaux subrayó este hecho al afirmar que esta institución ya no marca el comienzo de la vida conyugal puesto que la mayoría de las parejas decide cohabitar antes de la celebración del rito.

Para desarrollar la flexibilidad del rito, Segalen se basa fundamentalmente en un estudio comparativo realizado por Michel Bozon sobre la convivencia prematrimonial entre los años sesenta-setenta y setenta-ochenta, según el cual la primera década se caracteriza por la tradicionalidad que se refleja en la participación de los padres respecto a las decisiones de la ceremonia. Durante la segunda década se anuncia que *la pedida* (de la novia) y la ceremonia religiosa son menos frecuentes, debido en gran medida a que los novios se encargan de la mayoría de las cosas, desde los preparativos, hasta la celebración del rito. Existe un tercer grupo “desritualizado”, que se integra con aquellos que tienen un hijo (o lo están esperando) o que contraen segundas nupcias.

En este tenor, en el texto se señala que “aunque muchos matrimonios ya no estén revelando un tránsito de paso, sí pertenecen a la categoría de ritos en la medida en que ofrecen un espacio para la simbolización, constituyendo pequeñas sociedades de eferescencia temporal que se alimentan del desarrollo de la sociedad como espectáculo, y también porque es forma adecuada para sugerir la idea de una acción tradicional”. Asimismo, establece tres campos de variación en el matrimonio: dentro del mismo espacio geográfico, en el tiempo y en el interior de las familias. El problema metodológico se presenta bajo las siguientes premisas:

- Cómo poner orden en el desorden de la realidad, en el desorden de los gestos relatados u observados, en los discursos y las representaciones que constituyen su materia prima, en las imágenes del matrimonio que se quieren destacar, dado que se trata de uno de los momentos más importantes de la vida en su articulación con lo privado y lo público.
- Cómo tratar de aprehender esta diversidad más allá de las meras ocurrencias de ausencia o de presencia de un gesto ritual determinado.

La microhistoria es una herramienta esencial que posibilita un andamiaje nítido para resolver estas cuestiones, que permiten moverse de un *caso singular* para llegar al *conjunto de la sociedad estudiada*, conectando los rasgos específicos con consideraciones socioculturales más amplias. Un segundo proceso consiste en proponer un tipo ideal de matrimonio que integre, en su gran diversidad, todos los elementos del ritual, cargándolo con sentidos sociales y simbólicos.

En consecuencia, la investigación morfológica del matrimonio oscila en los márgenes de la tradición-modernidad. En esta mixtura se destaca el hecho de que, en la época moderna, los matrimonios mixtos (económicos, raciales, etcétera) se manifiestan en rituales conflictivos y modestos, en especial cuando una rama de la familia se ve obligada a ceder en términos religiosos, políticos o de clase social, de modo que la boda se torna un proceso tenso debido a que el ritual no representa necesariamente el papel de crisol entre dos parentelas. En ese caso se reduce a su expresión más simple: paso por el ayuntamiento y una comida sencilla. Vale decir que en esta clase de matrimonios las diferencias mencionadas no constituyen el único motivo que aleja a los matrimonios modernos de la tradición; hay otra variable: la sanción del embarazo prematrimonial, que por lo regular provoca la carencia de elementos rituales.¹²

Es necesario recordar que la autora se ha desenvuelto sobre todo en estudios referentes al parentesco, lo cual le permite colocarse en un ámbito que le es sumamente familiar. Con todo, llama la atención que bajo la noción de ritos contemporáneos no trate el tema del divorcio, que sin duda sería relevante al ser un fenómeno actual en ascenso y en el que también se puede vislumbrar la flexibilidad y la polisemia que analiza en la obra.

Otro punto que el libro no considera es el de la diversidad cultural en la flexibilidad, la polisemia y el cambio social. Una lectura que recomendamos a aquellos interesados en ahondar sobre la morfología del parentesco es *Sociologie de la famille*, de Segalen (2004), en la cual desarrolla con profundidad los diversos choques de la modernidad religiosa, política y económica, en un análisis histórico y jurídico del parentesco.

Algunas consideraciones finales

El texto de Segalen es sin duda sugerente, no tan sólo por romper en gran medida con la tradición antropológica sin imbuirse en el ámbito de lo posmoderno, sino también porque tiene un sólido andamiaje histórico, que constituye una investigación que merece seguir profundizándose y cuestionándose. Su concepción sobre el rito nos permite observar la abstracción en la que el científico social logra aislar y clasificar el flujo de acontecimientos y entresacar algunos de ellos como hechos económicos, jurídicos, políticos y religiosos.

Como un paso hacia una comprensión de la distinción entre diferentes espacios, podemos ver el ritual en el ámbito privado y en el público, además de que es posible advertir que no es idéntico ni a la religión civil ni al ritual secular, puesto que puede involucrar símbolos menos oficiales, más regionales en el primero y más sagrados en el segundo.

¹² En este punto diferimos con la autora, pues más que obedecer a una transformación, es una perpetración de una norma que nos hace pensar en la virginidad prematrimonial.

En esta situación, el ritual público se distingue por su carácter de umbral entre los grupos abiertos y cerrados; por su intención de abrir sus puertas hacia adentro a aquellos que son iniciadores rituales y hacia afuera a los inexpertos.

Podemos tratar también los rituales que son estrictamente *de paso* (Van Gennep, 1960) y otros que son de crisis vitales: los momentos decisivos en el desarrollo físico o social de un individuo, como el nacimiento, la adolescencia o la muerte; estas ceremonias de crisis no sólo tienen que ver con las personas directamente involucradas, sino que marcan asimismo cambios en las relaciones de los sujetos que tienen trato con ellas mediante lazos de sangre, matrimonio, dinero, control político y de muchas otras maneras (Turner, 1990). Por otro lado, tenemos el espacio profano, donde dominan las actividades cotidianas con sus códigos culturales específicos.¹³

El rito, a diferencia del discurso, quebranta los cimientos de la legitimidad política, al permitirnos vislumbrar que el acto y la comunicación se confunden en algunos momentos cruciales que exigen una relación distinta entre gobernantes y gobernados (Abélès, 1997). Tal vez el carácter más trascendente (y el más alarmante) que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre lo racional en algunos de nuestros sistemas políticos es manifiesta (Cassirer, 2004: 7).

Respecto a las carencias que tiene la obra relativas a la profundidad en el análisis, queremos señalar la difusión de ritos contemporáneos a través de los medios masivos de comunicación, en los que se trastocan elementos de corporeidad que no son intensamente observados y que perturban el orden del rito, por lo que vale la pena esgrimir una resignificación del acontecimiento en función de universos locales de sentido y manifestaciones de prácticas cotidianas, diferenciadas al momento de ser objeto de la masificación mediática. Con este argumento, la *condensación ritual* que ejecutan los medios masivos, como la televisión, se vuelca en un proceso de condensación que implica trasladar ideas abstractas (mitos) a elementos o referentes concretos; esta operación permite afirmar, celebrar y actuar (*performance*) los ritos de forma consuetudinaria y más o menos consensuada en términos simbólicos, de tal manera que se puede establecer que

...una de las formas activas de las condensaciones rituales empleadas por las culturas modernas es la televisión. Con su menú cotidiano de series de acción y dramáticas, la televisión condensa ideas abstractas e impersonales en formas concretas que permiten “concebir” sus implicaciones a través de los dramas que viven los personajes en las distintas situaciones [...] estas abstracciones condensadas pueden luego ritualizarse bajo la forma de un conflicto dramático o de una escena de violencia (O’Sullivan, 1995: 77).

¹³ Goffman (1981) y, en términos generales, todo su enfoque.

Por último, quisiéramos mencionar dos elementos fundamentales que, aunque están presentes a lo largo de la obra, no ocupan el carácter protagónico que merecen: el sacrificio y el mito, figuras que provocan la reflexión en el tratamiento de los estudios de sociedades contemporáneas como una invitación sugerente a una antropología actual.

Bibliografía

- Abélès, Marc
1990 *Anthropologie de l'état*, Armand Colin, París, 183 pp.
- Abélès, Marc y Henry P. Jeudy
1997 *Anthropologie du politique*, Armand Collin, París.
- Cassirer, Ernst
2004 *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 362 pp.
- Díaz, Rodrigo
1998 *Archipiélago de rituales*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Barcelona, 333 pp.
- Durkheim, Émile
1993 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, ed., intro. y notas de Santiago González Noriega, trad. Ana María Martínez Arancón, Alianza (Colección de Bolsillo, Sección Humanidades, 1615), Madrid, 698 pp.
- Gennep, Arnold Van
1960 *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gluckman, Max
1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell, Oxford, 339 pp.
- Goffman, Erwing
1967 *Interaction. Ritual Essays on Face-to-Face Behavior*, Anchor Books, Garden City, Nueva York, 270 pp.
1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 221 pp.
- González Alcantud, José A.
1990 "De la etnología en Francia. Entrevista con Martine Segalen", en *Gazeta de Antropología*, núm. 7, pp. 26-32.
- O'Sullivan, Tim
1995 *Conceptos claves en la comunicación de estudios culturales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Segalen, Martine
1992 *Antropología histórica de la familia*, trad. Jesús Contreras, Taurus (Ciencias Sociales), Madrid, 264 pp.

- 2004 *Sociologie de la famille*, Armand Colin, París, 334 pp., 5ª ed.
Turner, Victor W.
- 1976 *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*, Aldine, Chicago, 213 pp., 6ª ed.
- 1974a “Pasos, márgenes y pobreza. Símbolos religiosos de la *communitas*”, en Paul Bohannan (comp.), *Antropología, lecturas*, McGraw Hill, Madrid, 570 pp.
- 1974b *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 570 pp.
- 1990 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI de España, Madrid.