

Michel Houseman*

Traducción: Adriana Guzmán**

Resumen: En el presente texto, Michel Houseman realiza una síntesis de los planteamientos centrales de la propuesta relacional para el estudio de rituales, inicialmente elaborada junto con Carlo Severi en la revisión de la obra *Naven* de Gregory Bateson.

Palabras clave: ritual, propuesta relacional, teoría antropológica.

Abstract: In the present text, Michel Houseman makes a synthesis of the central approaches of the relational proposal for the study of rituals, initially developed together with Carlo Severi in the review of the work *Naven* by Gregory Bateson.

Keywords: ritual, relational proposal, anthropological theory.

Relacionalidad¹

Relationality

mi objetivo aquí es esbozar y de paso ilustrar brevemente un enfoque inspirado en gran medida en el trabajo de Gregory Bateson, en el que los *performances*² rituales se conciben como experiencias proporcionadas por la promulgación de relaciones especiales (Bateson, 1958; Bateson, 1972). Por lo tanto, se pone especial énfasis en las interacciones que ocurren entre los participantes del ritual y las configuraciones relacionales que implican estas interacciones (Houseman y Severi, 1998). Al concentrarme en los patrones de relación que los *performances* rituales ponen en juego, mi intención es hablar de un tema fundamental que los dos enfoques dominantes en este campo de estudio no abordan: la naturaleza misma del comportamiento ritual.³ Casi todo el mundo está de acuerdo con dos cosas sobre el ritual: en primer lugar, que los rituales tienen efectos sociales y psicológicos, pueden ser vistos como un medio para definir o mantener los límites del grupo, para otorgar estatus, para resolver conflictos, para provocar catarsis, etcétera; en segundo lugar, que los rituales son significativos, es decir, su simbolismo puede entenderse como la expresión de valores e ideas culturales. Sin embargo, lo que se ha vuelto cada vez más evidente es que esas perspectivas complementarias, a pesar de su innegable utilidad, omiten cosas importantes. El ritual, como fenómeno observable, supera con creces las funciones sociológicas o relacionadas con el afecto que se les pueden asignar; por el contrario, los significados que pueden atribuirse a aspectos de los *performances* rituales, exceden con

* École Pratique des Hautes Études, Université Paris Sciences et Letters.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. Correo electrónico: <ariatnamun@hotmail.com>.

¹ Esta versión en español fue autorizada por Michael Houseman y corresponde a su artículo "Relationality", publicado originalmente en J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Leiden, Brill (Numen-Book Series), 2006, pp. 413-428, disponible en <https://shs.hal.science/halshs-00119419/file/Relationality_with_biblio.pdf>.

² Debido a que ninguna traducción al español del término *performance* da cuenta de su complejidad y a que, por lo mismo, su uso ha sido aceptado en la lengua hispana, toda vez que el autor utilice este término, será transcrito de igual manera. (Nota de la traductora.)

³ Como debe quedar claro, utilizo la palabra "ritual" (o la expresión "actuación ceremonial") para referirme a una modalidad particular de acción social encarnada, definida por una serie de presupuestos relativos a la organización de dicha acción y a la experiencia de quienes participan en ella. Por lo tanto, este término cubre tanto ciertos eventos nombrados en los que esas premisas dominan explícitamente ("rituales"), así como el proceso por el cual tales presupuestos son, a menudo implícitamente, puestos en práctica ("ritualización").

Postulado: 20.06.2023

Aceptado: 15.08.2023

creces los límites del ritual en sí. En otras palabras, sólo algunos aspectos del ritual son tenidos en cuenta por las explicaciones funcionalistas mientras que, en el caso de las interpretaciones simbólicas, lo que requiere análisis ante todo son categorías, valores, etcétera, ajenos al ritual propiamente dicho. Por lo tanto, incluso cuando se combinan ambos enfoques, como suele ser el caso, uno relacionado con las consecuencias del ritual, el otro con sus premisas ideacionales, no toman en cuenta la complejidad específica de la acción ritual misma: ¿cuáles son las características organizativas distintivas del ritual como tal?

Actuar relaciones especiales

Quizá la propiedad más obvia del ritual es que es una cualidad de acción. Hay dos aspectos en esa declaración. En primer lugar, lo que los participantes pueden sentir o decir sobre los rituales que realizan permanece subordinado a lo que realmente hacen, y sobre todo es la conducta externa de los participantes lo que se prescribe; por lo tanto, los *performances* ceremoniales dejan menos espacio para el tipo de negociación conductual continua tan característica de las relaciones ordinarias: uno tiene que arrodillarse en los momentos apropiados, verter libaciones de una manera particular, ponerse ciertas máscaras y no otras, y así sucesivamente. Esto no significa que un ritual dado siempre se realice exactamente de la misma manera, los elementos de comportamiento pueden variar de una actuación a otra; de hecho, como veremos, el ritual no es ajeno a la improvisación. Sin embargo, el patrón general de comportamiento del que forman parte estos elementos sigue siendo reconociblemente el mismo. Como Humphrey y Laidlaw han subrayado recientemente, el objetivo principal a tener en cuenta en el estudio del ritual no es ni el comentario exegético, ni los preceptos doctrinales, ni siquiera las especulaciones sobre los sentimientos o ideas que las experiencias rituales pueden permitir, sino la estructura de la práctica ritual en sí misma, como una secuencia organizada de actos (Humphrey y Laidlaw, 1994).

En segundo lugar, los rituales no cuentan historias, actúan realidades particulares. No dicen tanto las cosas (“Dios, que es como un padre, está en el cielo”, “Este joven ha alcanzado la madurez”, “La brujería de tu vecino ha sido neutralizada”), sino que las *hacen*. Por esta razón, la comunicación lingüística es un modelo pobre para comprender lo que está sucediendo en el ritual. Algunos rituales pueden estar compuestos en gran parte de fórmulas litúrgicas; sin embargo, los hechizos, cantos y otras expresiones rituales se caracterizan por una marcada disminución de sus propiedades semánticas; a menudo son oscuros o muy ambiguos. Por lo tanto, el discurso ritual se usa menos para transmitir información que para realizar ciertos actos (Tambiah, 1981), para demostrar la presencia de ciertos agentes *no humanos* (Schieffelin, 1985), para establecer autoridades innegables (Bloch, 1974), o para definir la identidad del hablante (Severi, 1993). Por ejemplo: ¿qué significa exactamente cuando un sacerdote pronuncia la frase “Este es mi cuerpo” durante la misa católica, o cuando un anciano de la aldea invita a una deidad a “participar” de un animal sacrificado?; ello es de menor importancia para los participantes que las condiciones particulares en las que se pronuncian estas palabras: por quién, con qué autoridad, cuándo, de qué manera, etcétera. Por lo tanto, en lugar de tratar el ritual como análogo a los fenómenos discursivos —como afirmaciones *in loco verbi* (Lévi-Strauss, 1990), como recitaciones promulgadas (Staal, 1979), como declaraciones “performativas” (Tambiah, 1985) y así sucesivamente—, debemos atender al ritual como un modo de acción cuyas implicaciones comunicativas distintivas deben identificarse por derecho propio.⁴

⁴ Una de las implicaciones de este enfoque es que la intención comunicativa, es decir, la percepción de la interacción y la participación en ella, es distinta e instrumentalmente anterior a las capacidades de uso del lenguaje (véase Airente, 2001: 155-183, para un argumento de desarrollo en esta línea). En la medida en que éste sea efectivamente el caso, las cuestiones relativas a las formas relacionales que rigen la intención comunicativa adquieren una gran relevancia. Cabe señalar de paso que uno de los resultados perniciosos de tratar la comunicación lingüística como algo primario y básico es la tendencia a considerar la emoción esencialmente en términos de intensidad, como un glaseado expresivo en el pastel semántico, por así decirlo, en lugar de en términos de forma relacional.

Ahora, las “realidades particulares” que las personas experimentan cuando participan en rituales son relaciones: una participación recíproca continua entre sujetos que implican, para todas las partes interesadas, las cualidades concomitantes de agencia, interacción, intencionalidad, afecto y responsabilidad. Una vez más, dos observaciones generales son necesarias.

En primer lugar, debido a que las relaciones rituales se ponen en práctica y no simplemente se mencionan, no son —por ejemplo, a la manera de los mitos—, reducibles a conexiones lógicas o metafóricas entre términos o categorías abstractas. En otras palabras, las relaciones rituales, como las relaciones en general, no son simplemente, como algunos enfoques “relacionales” podrían sugerir (Barraud y Platenkamp, 1990; Strathern, 1988), la expresión o vehículo de ciertos valores o ideas, sino que constituyen experiencias vividas sostenidas por eventos intencional y emocionalmente cargados. Consideremos, por ejemplo, la compleja relación ritual establecida durante una ceremonia de matrimonio entre una pareja, sus respectivas familias, el funcionario de la celebración y los testigos. Es difícil, se podría decir imposible, saber exactamente qué actitudes y sentimientos pueden tener estas diferentes partes; sin embargo, parece justo suponer que debido a que son ellos mismos los que participan activamente en la realización del ritual, su participación nunca puede ser completamente neutral. En otras palabras, las relaciones rituales son inmediatas, investidas personalmente y, a falta de una palabra mejor, vivas.

En segundo lugar, si bien las relaciones que los participantes rituales experimentan son principalmente entre sí, también pueden involucrar varias entidades no humanas: espíritus, dioses, antepasados, animales, objetos, lugares, fórmulas litúrgicas, etcétera. En la perspectiva esbozada aquí, sin embargo, se da prioridad analítica a los vínculos entre personas, cuya calidad como sujetos reales es, en principio, no problemática. Los vínculos con las no personas, aunque a menudo desempeñan un papel esencial (piénsese en los anillos y los votos matrimoniales en el caso de los matrimonios occidentales, por ejemplo), se consideran dependientes de los lazos entre las per-

sonas. Específicamente, las entidades no humanas adquieren los atributos de agencia, convirtiéndose en sujetos virtuales con los que puede ser posible una “relación”, precisamente en la medida en que el encuentro de los participantes con ellos está causalmente incrustado en una red de vínculos interpersonales. El establecimiento de una conexión íntima y significativa con una canción o imagen ceremonial —digamos— es inseparable y depende de la red de relaciones entre aquellos que recitan o exhiben esta canción o imagen, aquellos que se la revelaron, aquellos que la escuchan u observan, aquellos que son excluidos a sabiendas de este recital o exposición, aquellos que no saben que este recital o exposición existe y así sucesivamente.

Las relaciones que surgen en el curso de los *performances* rituales, ya sean entre personas o con no personas, se destacan como excepcionales en al menos tres aspectos. Para empezar, las relaciones rituales son notoriamente polisémicas (Turner, 1967) o múltiples.⁵ Las acciones que las definen reúnen una pluralidad de vínculos preexistentes, generalmente extraídos de una amplia variedad de dominios: subsistencia, eventos del ciclo de vida, parentesco, otras ocasiones ceremoniales, etcétera. Durante el ritual funerario entre los beti de Camerún, por ejemplo, las mujeres que no son miembros del linaje del difunto (es decir, esposas potenciales), blanden lanzas hechas de ramas de plantas “dulces” comúnmente utilizadas para bendecir; un tambor parlante golpea alternativamente frases de insulto y alabanza mientras las mujeres ejecutan una danza guerrera alrededor de la tumba. En esta secuencia, la guerra y el asesinato, los lazos afines, el antagonismo sexual y las prácticas de curación y sacrificio se combinan inextricablemente. Estos elementos dispares se unen como los componentes interdependientes de una nueva totalidad, a saber, la relación ritual que se establece entre las mujeres que bailan, las lanzas “dulces”, el cadáver del hombre muerto y los miembros vivos de su linaje. Es carac-

⁵ Véase el ensayo de Gluckman, “Les rites de passage”, y el de Turner, “Three Symbols of Passage in Ndemu Circumcision”, ambos en M. Gluckman (1962, pp. 1-52 [aquí, 27-31]; del segundo, pp. 124-173 [aquí, 125]).

terístico que los *performances* rituales impliquen tal interacción de varios modos comunicativos (canto, música, danza, habla, gesto, etcétera) (Kapferer, 1983). Sin embargo, como tales, no sólo son ricamente evocadores, trayendo una amplia gama de fenómenos sociales a la mente, sino también excepcionalmente integradores; replantean cualidades sobresalientes, extraídas de diferentes reinos de la experiencia, de tal manera que esas propiedades pueden apreciarse como los aspectos interconectados de un todo novedoso y ordenado, a saber, la acción ritual misma. La acción ritual, al situar los aspectos existentes de la vida social dentro de un contexto nuevo y compartido, los imbuje de un significado adicional.

El contexto definido por la acción ritual, sin embargo, es muy peculiar, ya que las características dispares que reúne a menudo, si no siempre, se articulan de una manera aparentemente paradójica; de hecho, una propiedad adicional que hace que las relaciones rituales sean tan excepcionales es que típicamente implican una condensación de modos de relación nominalmente incompatibles (Houseman y Severi, 1998). Por lo tanto, durante la danza funeraria beti, la bendición y la agresión bélica, ordinariamente antitéticas, se fusionan dramáticamente, al igual que la alabanza y la burla, y las relaciones masculino/masculino y masculino/femenino. El episodio culminante de la ceremonia *naven*, emprendida entre los iatmul de Papúa Nueva Guinea por el hermano de una madre (clasificatoria) en celebración del logro de una persona joven, proporciona otro ejemplo particularmente directo (Bateson, 1958; Stanek, 1983). El celebrante, adornado como una viuda risueña y desaliñada, deambula por el pueblo en busca de su “hijo”; al encontrarlo, después de un intercambio reverente con mujeres (las hermanas del joven padre) vestidas como guerreros ridículamente vanidosos, frota sus nalgas por la pierna extendida de su hermana, antes de presentarle comida a cambio de objetos de valor de concha (recordando la riqueza de la novia transferida con motivo del matrimonio del padre del hijo de la hermana). En este acto singular, que puede considerarse que evoca, al menos, el parto (el hermano de la madre se identifica como la madre del hijo de su hermana) y

el coito (el hijo de la hermana se identifica como el esposo del hermano de su madre), los lazos entre padres e hijos y aquellos entre parejas sexuales, normalmente irreconciliables, se fusionan inextricablemente, al igual que las relaciones entre sexos y entre personas del mismo sexo.⁶ Tales situaciones paradójicas implican la aparición simultánea de patrones relacionales contrarios, que pueden, por supuesto, tener lugar en el curso del comportamiento cotidiano; en el ritual, sin embargo, son la norma. De hecho, los rituales abundan en episodios aparentemente anómalos en los que, por ejemplo, las afirmaciones de identidad son al mismo tiempo testimonios de diferencia, las demostraciones de autoridad son también demostraciones de subordinación, la presencia de personas u otros seres es corroborada y negada a la vez, los secretos son simultáneamente disimulados y revelados, y así sucesivamente. En la medida en que los *performances* rituales incorporan tales situaciones excepcionales, se vuelven fácilmente reconocibles en tanto que distintos de la interacción cotidiana: no pueden explicarse completamente en términos de intencionalidades ordinarias y patrones de relación.

Por último, las diversas modificaciones del comportamiento cotidiano que pueden explicarse en términos de condensación ritual no se juntan ni al azar ni de manera puramente lineal. Ésta es una característica más de las relaciones rituales: las acciones que definen esas relaciones se llevan a cabo de acuerdo con un esquema interactivo que proporciona al episodio ritual en su conjunto una forma relacional particular. La danza funeraria beti, por ejemplo, parece estar fundada en un patrón que podríamos llamar complementariedad incrustada, en el que una relación asimétrica y antagónica entre las danzantes mujeres afines y los parientes inmóviles de la persona muerta, por un lado, y entre esas dos partes vivas juntas

⁶ Un supuesto metodológico subyacente a este enfoque en el que las acciones rituales se consideran, ante todo, como formas de definir relaciones particulares entre los participantes es que, para identificar las condiciones relacionales de su aparición, siempre se debe mirar más allá de los significados o funciones que pueden atribuirse a cualquier elemento particular del comportamiento ritual. Una estrategia útil a este respecto consiste en descubrir las identificaciones rituales que caracterizan estos comportamientos.

y el individuo fallecido, por el otro, se unen en un solo episodio. La ceremonia *naven*, durante la cual se combinan expresiones de ascendencia y sumisión y los participantes masculinos y femeninos compiten en la caracterización caricaturizada de sus roles opuestos de género, parece estar basada en un patrón de cismogénesis dual: la diferenciación simétrica y complementaria se persiguen simultáneamente.⁷ Por lo tanto, la dinámica relacional general que gobierna la condensación ritual variará de un caso a otro. Entre las configuraciones que se han propuesto para otros eventos rituales se encuentran la “inclusión acumulativa” para el chamanismo kuna (Severi, 2002), la interacción sistemática de secretos declarados y ocultos para los ritos de iniciación masculina (Houseman, 1993; Houseman, 2000), la incorporación del juego dentro de sí mismo para las novatadas escolares (Houseman, 2001), la identificación de rebote o reversión para el homicidio amerindio (Viveiros de Castro, 1992) y la tortura (Houseman), y la simetría acumulativa para la pintura facial jívaro.⁸

Según este punto de vista, entonces, la cualidad de un *performance* ritual como una totalidad distinta y estructurada, deriva menos de una secuencia preestablecida de comportamientos (es decir, un guion), que de la configuración relacional de la que estos comportamientos forman parte. Esta integración interactiva de orden superior, mediante la cual la participación de diferentes partes se orquesta de forma sistemática de manera que se refuerza mutuamente, proporciona el andamiaje experiencial por medio del cual las relaciones rituales se establecen progresivamente. Tal forma relacional subyacente permite que un evento ceremonial sea fácilmente reconocido como tal; al mismo

tiempo, en virtud de sus cualidades sistémicas anula, y por lo tanto acomoda, las variaciones personales e históricas que inevitablemente ocurren. Del mismo modo, al acentuar la sintonía de los participantes con los ritmos afectivos y los efectos escénicos que producen sus actividades coordinadas, esta forma explica tanto el tono emocional general o “estilo” del *performance* ritual, como la aparición de ciertas características emergentes y expresivas en el curso de su realización.

Experiencias inusualmente significativas

El *performance* ritual, como puesta en escena de relaciones excepcionales, se impone a los participantes como una experiencia personal y social indiscutible, cuyos numerosos rasgos contribuyen a su presunto significado. La coordinación interactiva que implican tales *performances*, las cualidades afectivas y las actitudes corporales que ofrecen, las irregularidades perceptivas y los modos inusuales de expresión que requieren, su naturaleza ostensiblemente obligatoria, así como sus resultados observables y pragmáticos, atestiguan el hecho de que se trata de algo más que una mera actuación; sin embargo, debido a que las acciones mediante las cuales se concretan las relaciones rituales implican la condensación de modos de relación ordinariamente antitéticos que reúnen una diversidad de lazos preexistentes, son difíciles de conceptualizar en términos distintos de su propia actuación. Desde este punto de vista, las cualidades evocadoras distintivas de los actos rituales (incluida el habla ritual) y su inherente incertidumbre conceptual, son dos caras de la misma moneda. Los participantes rituales se involucran así en *performances* concretos y prescritos cuyo significado exacto, en términos de intencionalidades cotidianas y patrones de relaciones, sigue sin estar claro. Una consecuencia importante de esto es que la inteligibilidad de esos *performances* requiere la suposición de algún otro significado extraordinario, instanciado en los eventos rituales mismos. En otras palabras, el significado de los *performances* rituales implica un grado de autorreferencia: las relaciones especiales que se presentan en ellos y los contextos

⁷ Véase Houseman y Severi (1998). Bateson, quien introdujo el neologismo “cismogénesis”, que literalmente significa “nacimiento de una separación”, lo definió como “un proceso de diferenciación [...] resultante de la interacción acumulativa” (Bateson, 1958: 75). Distingue entre dos tipos básicos: “simétrico”, en el que las respuestas relacionales que componen la interacción son idénticas (por ejemplo, rivalidad), y “complementario” en el que estas respuestas son diferentes (por ejemplo, dominio/sumisión).

⁸ Véase A.-C. Taylor (2003: 223-247), y también Handelman (1998: 138-156), para lo que podría denominarse *inversión acumulativa* en el caso de las prácticas de momificación de Terranova.

integradores que implican esas relaciones se sostienen mediante circuitos de alusión recursiva que les confieren una medida de autoridad indiscutible. Aparecen como repeticiones necesarias y apropiadas en lugar de como invenciones arbitrarias.

Según ese punto de vista, el compromiso de los participantes con la supuesta eficacia de los *performances* ceremoniales que realizan, es decir, con la realidad de las relaciones que tales *performances* actualizan, se deriva menos de las interpretaciones sustantivas opcionales y parcialmente idiosincrásicas que pueden atribuirles, que de las condiciones pragmáticas bien definidas de su ejecución. Son los *performances* en sí mismos —el hecho de hacerlos— los que sirven como base experiencial para las “verdades” irrefutables pero difíciles de definir que se supone que actúan (Rappaport, 1979: 173-221). Ello no quiere decir que los participantes pasen por acciones rituales de una manera irreflexiva. Como sugieren las tradiciones exegéticas, los *performances* rituales a menudo incorporan un grado significativo de especulación conceptual y reflexividad; sin embargo, las configuraciones relacionales y las circunstancias perceptivas que restringen la experiencia de los participantes de los eventos rituales, mientras actúan para estructurar y mantener su supuesto significado, al mismo tiempo impiden a los participantes formar ideas definidas, compartidas y no autorreferenciales de esos episodios.⁹

El carácter autovalidado de los *performances* rituales se ve reforzado por las premisas pragmáticas distintivas que, intuitivamente, subyacen a la participación de las personas en tales eventos. La interacción cotidiana procede en gran parte de la presuposición tácita de que, en principio, los comportamientos expresan o notifican las disposiciones: si me enojo es porque estoy irritado, si me disculpo es porque lo siento y demás. Sin embargo, debido a que una

⁹ Véase Houseman (2002) para una ilustración de esto con respecto a dos formas recurrentes de reflexividad ritual: “disimulo”, centrado en una divergencia perceptiva en el contexto de la complementariedad interactiva, y “simulación”, fundada en una circularidad recursiva mediada por la manipulación de artefactos materiales (o discursivos).

persona no tiene acceso directo a los motivos y sentimientos de otro, esta ecuación es a menudo incierta: la relación entre las disposiciones personales y el comportamiento externo puede modificarse u ocultarse deliberadamente. Como resultado, la interacción cotidiana implica inevitablemente un proceso de negociación en el que las posiciones de los participantes con respecto a los demás se están elaborando continuamente. Sobre la base de sus propios sentimientos e intenciones inmediatamente experimentados y sobre la base de inferencias con respecto a los sentimientos e intenciones de los demás, las personas están involucradas en la co-construcción de una realidad social mutuamente acomodaticia. En una situación ritual, sin embargo, la conexión entre las disposiciones personales y las acciones abiertas parece estar orientada en la dirección opuesta. El patrón de comportamiento, en lugar de negociarse continuamente, está muy restringido: son las acciones de los participantes, más que sus motivos y emociones privadas, las que se supone que están estipuladas y claramente definidas. En resumen, las disposiciones proceden del comportamiento y no al revés. Ello no significa que los sentimientos e intenciones reales no estén involucrados, sino más bien que están tan informados por las acciones convencionales que emprenden los participantes, que se puede decir que proporcionan la base para estas acciones. Consideremos, por ejemplo, el caso de los lamentos en las ceremonias funerarias. Rara vez, o nunca, son las personas más cercanas al difunto; de hecho, sus efusiones desenfundadas a menudo contrastan con el estoicismo silencioso exhibido por los parientes más cercanos de la persona fallecida. En muchas sociedades es, entre otras cosas, el patrón recíproco del comportamiento de esas dos partes lo que proporciona la base para la experiencia compartida y distintiva del duelo ritualizado de los participantes.

El problema, sin embargo, es que —como se ha subrayado— las acciones rituales son generalmente muy ambiguas, de modo que los sentimientos y motivos que se pueden considerar apropiados para ellas son difíciles de determinar; de hecho, podríamos decir que, mientras que para la interacción ordinaria la pregunta primordial es “dado lo que siento (y lo que

puedo inferir sobre los sentimientos de los demás), ¿qué debería estar haciendo?”, en el caso del ritual es “dado lo que estoy haciendo (y lo que percibo que otros hacen), ¿qué debería estar sintiendo?”. Mientras que en el caso de las relaciones cotidianas, la presunción de disposiciones individuales proporciona el punto de partida definitivo a partir del cual procede el comportamiento social negociado, en el caso del ritual son, por el contrario, patrones bien definidos de comportamiento social los que se toman para proporcionar la base tangible para la construcción parcialmente idiosincrásica de las disposiciones individuales de los participantes. Así, por ejemplo, no es porque las mujeres estén molestas y enojadas que gritan y lloran cuando los hombres jóvenes son arrebatados de la aldea para ser llevados al campo de iniciación donde se dice que un ser monstruoso los devora; ciertamente algunas de estas mujeres pueden estar más o menos enojadas o molestas; otras estarán orgullosas, ansiosas o incluso desconcertadas, lo más probable es que experimenten una mezcla de sentimientos contradictorios, más aún porque, a diferencia de los propios hombres jóvenes que escuchan los lamentos desesperados de las mujeres, bien se podría suponer que un buen número de ellas, que han participado en este episodio varias veces, son muy conscientes de que la realidad del monstruo en cuestión está lejos de ser cierta. Sino porque los gritos y llantos prescritos de las mujeres les imponen un crisol performativo común dentro del cual se construyen sus experiencias individuales de este episodio conmovedor. Su comportamiento estipulado proporciona una fuente compartida de la que se extraen las emociones e intenciones privadas de cada una de estas mujeres.

Para que los *performances* rituales sean efectivos, es decir, para que los participantes adquieran una medida de compromiso con las realidades que presentan, es necesario que se involucren personalmente en las acciones que emprenden. En otras palabras, es importante que experimenten estados emocionales e intencionales en relación con estas acciones; sin embargo, la naturaleza exacta de tales estados, aunque informada por el comportamiento prescrito que persiguen y regulada por señales (a veces contradicto-

rias) proporcionadas por las acciones y el discurso de otros, sigue siendo indeterminada. Cada participante está involucrado en dar forma a sus propias experiencias internas de manera individual y, por lo tanto, de manera parcialmente idiosincrásica. De la misma manera que lo que parece contar no son tanto las interpretaciones precisas que los participantes pueden hacer de su comportamiento, cuanto su presunción de que este comportamiento es significativo, lo que es crucial no son las disposiciones privadas particulares a las que los actos de los participantes pueden dar lugar, sino el hecho de que sus actos están investidos de sentimiento personal e intencionalidad.

Efectos emergentes

Como una puesta en escena inusualmente significativa de tipos especiales de relación, un evento ritual quizás se vea mejor no como la producción de mensajes precisos para ser descifrados, ni como un refuerzo directo de las estructuras sociales existentes, sino como un proceso particular de recontextualización. En un nivel, esta recontextualización deriva del carácter polisémico o múltiple de la acción ritual y se refiere a la integración unitaria de los elementos dispares que reúne. La danza funeraria de las mujeres beti, por ejemplo, no orienta a los participantes hacia una comprensión particular de la conexión entre, por ejemplo, la muerte de un hombre y sus relaciones afines; tampoco garantiza la solidaridad linaje-grupo o la resolución de las relaciones conflictivas entre los sexos; más bien, proporciona bases experienciales para el compromiso de los participantes con la presunción de que estos diversos aspectos de su vida social están relacionados entre sí de manera circular. En otras palabras, este evento ritual actúa como una piedra de toque emocional e intencionalmente invertida para las representaciones, en el sentido de que la bendición y la agresión bélica, la alianza matrimonial y la descendencia, los vivos y los muertos, etcétera, no están unidas en una relación teóricamente contingente, externa o causal, sino en una relación interna o constitutiva. En resumen, facilita la comunicación sobre estos diversos fenómenos como caracterís-

ticas ineludibles del mundo social de los participantes que se refuerzan mutuamente.

La recontextualización que confiere la acción ritual, sin embargo, no sólo se refiere a tales preocupaciones conceptuales globales, sino también a situaciones concretas y particulares. Ese segundo nivel de recontextualización se basa en las dos operaciones complementarias y tangibles que conllevan invariablemente los actos rituales. En primer lugar, dado que las acciones rituales implican la condensación de modos de relación nominalmente contrarios que se basan en una pluralidad de ámbitos, dan lugar a comportamientos complejos y muy evocadores: actos, expresiones y artefactos distintivos. En otras palabras, implican la definición de un simbolismo específico. Las principales características simbólicas de un ritual son, por lo tanto, simplemente las que los participantes experimentan en el curso de su ejecución: los anillos de oro intercambiados durante una ceremonia de matrimonio occidental, por ejemplo, las palabras que se pronuncian solemnemente, la colocación espacial de los participantes, su vestimenta, el orden de los eventos, etcétera. Como ya se ha mencionado, los significados particulares que pueden atribuirse a tales características (por ejemplo, el carácter precioso e intachable del oro que atestigua la permanencia preciada y presumible del vínculo matrimonial), generalmente se basan en ideas y valores culturales que están vigentes más allá del ritual mismo. Sin embargo, lo que hace que estas características sean instancias de un simbolismo *ritual*, derivado específicamente de la propia actuación ceremonial, no son interpretaciones tan precisas, sino el hecho de que sirven como vehículos autorreferenciales para designar el sistema de relaciones que se llevan a cabo en el curso del rito (por ejemplo, los anillos de boda de oro “representan” el matrimonio). En tal sentido, las acciones, expresiones y objetos particulares que surgen como la expresión simbólica de una actuación ritual determinada constituyen menos un código definido que significa mensajes particulares, que un lenguaje especial que indica un contexto privilegiado.

Al mismo tiempo, en la medida en que el comportamiento ritual consiste en la actuación de relaciones,

presupone la designación de agentes particulares, a saber, aquellos entre quienes se actúan esas relaciones: personas que ocupan posiciones particulares (por ejemplo, la novia, el novio, los suegros, los funcionarios, los testigos, etcétera), pero también otras entidades no humanas como espíritus, dioses, antepasados y otros “poderes” (verbigracia, el gobierno, la ley, la “sociedad”, etcétera), así como animales, objetos, textos, fórmulas o lugares.

La designación de agencias particulares, por un lado, y el surgimiento de un lenguaje específico por el cual las relaciones entre estas agencias pueden expresarse por el otro, comprenden lo que Carlo Severi y yo hemos llamado el “trabajo” del ritual (Houseman y Severi, 1998: 254, 263). Este doble trabajo constituye la base instrumental para la eficacia característica del *performance* ceremonial: la provisión de contextos indiscutibles y altamente integradores, a la luz de los cuales la miríada de relaciones que conforman el mundo social de los participantes puede reevaluarse y redefinirse convencionalmente.

En esta perspectiva, la eficacia ritual puede entenderse como la aparición, posterior y más allá del propio *performance* ritual, de un discurso y un comportamiento que, basándose en el lenguaje al que da lugar esta actuación e implicando a las agencias designadas en ella, se basan en las relaciones establecidas en el transcurso de la ejecución del ritual. La aparición de este tipo de discursos y acciones demuestra el compromiso de los participantes, no tanto con “creencias” abstractas como con la realidad de las relaciones que actúan ritualmente. Según ese punto de vista, como resultado de la participación de las personas (centrales o periféricas) en actividades rituales, las relaciones que se ponen en práctica en el curso de estas actividades —fidelidad eterna, responsabilidad mutua, reconocimiento social del cambio de estatus, subordinación a la autoridad legal, etcétera, en el caso del matrimonio—, se consideran más fácilmente, en el discurso y la conducta, como referencias incuestionables para la evaluación de personas y situaciones concretas en el mundo en general. A decir verdad, una vez dicho y hecho, tales elementos evaluativos del discurso y la acción, aunque anclados en la ex-

perencia ritual, cobran vida propia, adquiriendo la cualidad distintivamente naturalizada y evidente que es el sello característico de la interacción cotidiana. La acción ritual, si es eficaz, afecta de manera irreversible las relaciones ordinarias de manera perceptible: el comportamiento manifiesto del participante atestigua el hecho de que “antes” y “después” no son lo mismo. Desde este punto de vista, el ritual es un asunto serio: su eficacia es muy diferente de la gratificación que resulta de jugar (o mirar) un juego o de observar (o participar) en un espectáculo.

Acorde con esa mirada, entonces, los rituales hacen menos que más. En concreto, no crean nada *ex nihilo*. La presunta fidelidad de las parejas que conviven, su responsabilidad mutua y hacia los hijos que puedan tener, los vínculos distintivos con los padres, amigos y las autoridades gubernamentales que implica esta convivencia son, por ejemplo, tanto premisas como resultados de la ceremonia matrimonial occidental moderna; sin embargo, lo que hace el ritual es dar nueva vida a esos principios de relación, fundamentándolos en la experiencia, en gran medida irrefutable pero difícil de definir, que ofrece la propia actuación ritual. Desde ese punto de vista, el ritual aparece como un modo distintivo de transmisión cultural orientado a la organización de la acción: facilita la pertinencia continua de ciertos valores e ideas culturales al empaquetarlos en forma de acciones relacionales altamente memorables cuya experiencia proporciona a los participantes contextos autorreferenciales a la luz de los cuales estos valores e ideas pueden ponerse en práctica justificadamente.

Por último, vale la pena señalar que, en la perspectiva aquí esbozada, no parece accidental que las actividades rituales intervengan, en su mayor parte, en relación con situaciones en las que una revalorización convencional de las conexiones sociales existentes es más vital, es decir, en aquellas relacionadas con el cambio y, en particular, con el cambio relacional. En circunstancias cotidianas, el cambio suele producirse mediante ajustes graduales regidos por procesos lineales de retroalimentación que tienen lugar entre determinados individuos o colectividades: cuando una persona (o una colectividad) adopta

nuevas actitudes y pautas de comportamiento, los demás responden alterando sus propias actitudes y comportamientos hacia él o ella, alteraciones que, a su vez, pueden inducir a la persona en cuestión a introducir aún más modificaciones y así sucesivamente. El tipo de cambio o reevaluación relacional mediada por acontecimientos rituales es de naturaleza más holística: cuando un joven se somete a la iniciación, o cuando dos personas se casan, o cuando se realiza un sacrificio, o un ritual de curación, es todo un complejo de relaciones interrelacionadas que se ven afectadas y, en muchos casos, transformadas simultáneamente. Se ponen en juego conjuntos enteros de redefiniciones sociales nuevas e interdependientes. Por un lado, el cambio provocado por el ritual implica una ruptura definitiva: como se ha mencionado, uno de los rasgos distintivos de las acciones rituales es que, para quienes las realizan, antes y después no son lo mismo. Pero al mismo tiempo, en la medida en que ese cambio implica una confirmación de un conjunto previo de interconexiones entre las diversas personas (y otras entidades) involucradas, corrobora el orden preexistente que presupone. En resumen, en el tipo de recontextualización favorecido por la acción ritual, las discontinuidades locales (por ejemplo, el cambio de estatus social que implica convertirse en marido y mujer) se insertan sistémicamente en la predicación de continuidades más amplias (por ejemplo, el sistema de estatus sociales definido a través de las conexiones con y entre miembros de la familia, amigos, representantes del gobierno, etcétera). Ello no quiere decir que tales revalorizaciones sistémicas no puedan tener lugar en ausencia de rituales, sino que los rituales son especialmente adecuados para llevarlas a cabo.

Conclusión

En resumen: mediante un comportamiento estipulado que pone en escena relaciones altamente evocadoras y fundamentalmente ambiguas (que implican la condensación de opuestos), estructuradas por patrones interactivos (forma general) y que implican una inversión de ciertas suposiciones pragmáticas

que rigen la interacción ordinaria (las acciones tienden a informar a las disposiciones y no al revés), los *performances* rituales brindan a los participantes la experiencia inmediata y personal de realidades altamente integradoras y extraordinarias, sostenidas por la autorreferencia y por la introducción de agencias designadas y de lenguajes especiales (simbolismo); al hacerlo, esos *performances* proporcionan a los participantes contextos, en gran medida inexpugnables, para la reevaluación convencional de las relaciones coordinadas que conforman su mundo social.

El ritual se ha concebido aquí como una forma distintiva de actuar relaciones. Como tal, no es una característica directa y objetiva del mundo (un comportamiento determinado es ritual independientemente de cómo se perciba), ni un fenómeno puramente subjetivo (cualquier cosa puede considerarse igualmente ritual), sino algo intermedio. Específicamente, el ritual es uno de los diversos polos organizativos básicos o atractores que rigen la percepción y la estructuración de la acción social encarnada.

Según este punto de vista, el ritual no es tanto una categoría particular de comportamiento *per se* sino un conjunto interrelacionado de premisas interactivas relativas a la intencionalidad, el grado de cierre sistémico, el vínculo entre sentimiento y acción, los atributos constitutivos de la condensación relacional, etcétera. En el marco de cualquier actuación concreta, esos presupuestos pragmáticos pueden ser intuitivos por los participantes individuales en mayor o menor grado: lo que es para unos es un ritual puede ser, por ejemplo, un espectáculo para otro. Al mismo tiempo, sin embargo, las exigencias de la acción coordinada en curso tenderán a minimizar tales disparidades, orientando las expectativas perceptivas y performativas de los participantes en líneas similares. Cuanto más se acerquen estas líneas a las implícitas en las premisas del ritual, su interacción dará más lugar a acontecimientos con las cualidades descritas anteriormente. De hecho, dado que el ritual consiste en una experiencia particular de relaciones, su identificación depende esencialmente de la participación personal. Es imposible, por ejemplo, al presenciar una secuencia

de comportamientos hasta ahora desconocida desde un punto de vista totalmente distante, determinar si tal secuencia es un ritual en lugar de, digamos, un juego, un espectáculo o simplemente un caso peculiar de interacción ordinaria. Por otra parte, incluso la más mínima participación activa en un episodio de este tipo, a menudo es suficiente para evaluarlo correctamente en función de los distintos modos interactivos. Por último, cabe destacar que, si bien el ritual es un modo elemental de intención comunicativa, no es el único. El juego y el espectáculo, por ejemplo, representan otros medios igualmente distintivos de actuar relaciones que, en muchas situaciones concretas, se asocian con el ritual y entre sí de maneras complejas (Houseman, 2003: 309-332). Es necesario el reconocimiento de esta pluralidad si queremos ir más allá de la dicotomía sagrado/profano (y sus avatares contemporáneos) que sigue dominando el estudio del ritual.

Bibliografía

- AIRENTE, G. (2001), "Le role des representations dans le développement de la capacité communicative", *Intellectica*, núm. 32, pp. 155-183.
- BARRAUD, C., y J.D.M. PLATENKAMP (1990) "Rituals and the comparison of societies", *Bijdragen Tot de Taal- land- en Volkenkunde*, vol. 146 pp. 103-124.
- BATESON, G. (1958 [1936]), *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, 2a. ed., Stanford, Stanford University Press.
- (1972), *Steps to an ecology of mind*, Nueva York: Random House.
- BLOCH, M. (1974) "Symbols, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?", *European Journal of Sociology*, vol. 15, pp. 55-81.
- KAPFERER, B. (1991 [1983]), *A celebration of demons. Exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka*, Oxford, Berg Publishers.
- GLUCKMAN, M. (1962), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Mánchester, Manchester University Press.
- HANDELMAN, D. (1998 [1990]), *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, Nueva York, Berghahn Books.
- HOUSEMAN, M. (1993), "The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite", en P. BOYER (ed.),

- Cognitive aspects of religious behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 207-224.
- _____ (1999), "Quelques configurations relationnelles de la douleur", en F. HÉRITIER (ed.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, pp. 77-112.
- _____ (2000), "La percezione sociale delle azioni rituali", *Ethnosistemi*, núm. 7, pp. 67-74.
- _____ (2001), "Is this play? Hazing in French preparatory schools", *Focaal. European Journal of Anthropology*, vol. 37, pp. 39-47.
- _____ (2002), "Dissimulation and simulation as modes of religious reflexivity", *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 77-89.
- _____ (2003), "Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique", *Thérapie Familiale*, núm. 24, núm. 309-332.
- HOUSEMAN, M., y C. SEVERI (1998 [1994]), *Naven or the other self: A relational approach to ritual action*, Leiden, Brill Publications.
- HUMPHREY, C., y J. LAIDLAW (1994), *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, Clarendon Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971), *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Paris, Plon.
- RAPPAPORT, R.A. (1979), *Ecology, meaning and religion*, Berkeley, North Atlantic Books.
- SCHIEFFLIN, E. (1985), "Performance and the cultural construction of reality", *American Ethnologist*, vol. 12, pp. 707-724.
- SEVERI, C. (1993), "Talking about souls. On the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language", en P. BOYER (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press: 165-182.
- _____ (2002), "Memory, reflexivity and belief. Reflection on the ritual use of language", *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 23-40.
- STAAL, F. (1979), "The meaninglessness of ritual", *Numen*, vol. 26, pp. 2-22.
- STANEK, M. (1983), "Les travestis rituels des Iatmul", en F. LUPU (ed.), *Océanie: le masque au long cours*, Paris, OuestFrance.
- STRATHERN, M. (1988), *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TAMBAH, S. J. (1985), *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*, Cambridge, Harvard University Press.
- TAYLOR, A.-C. (2003), "Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro", vol. *L'Homme*, núm. 165, pp. 223-247.
- TURNER, V. (1967), *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992), *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press.