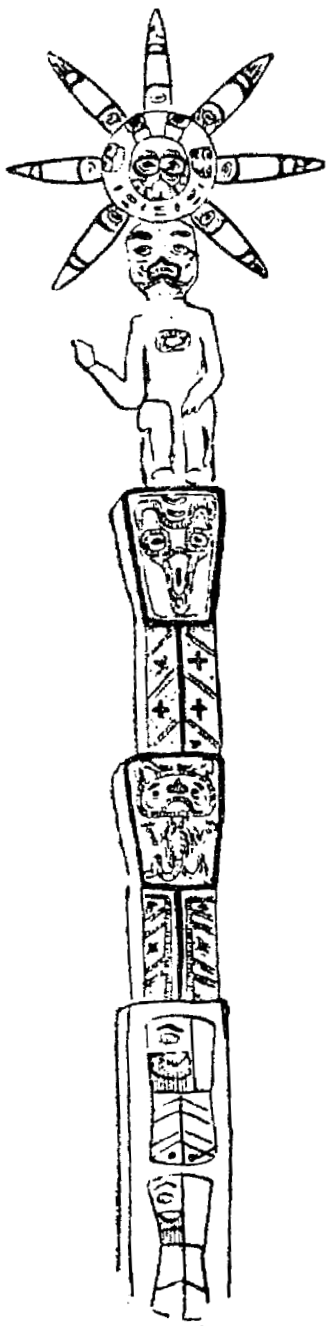
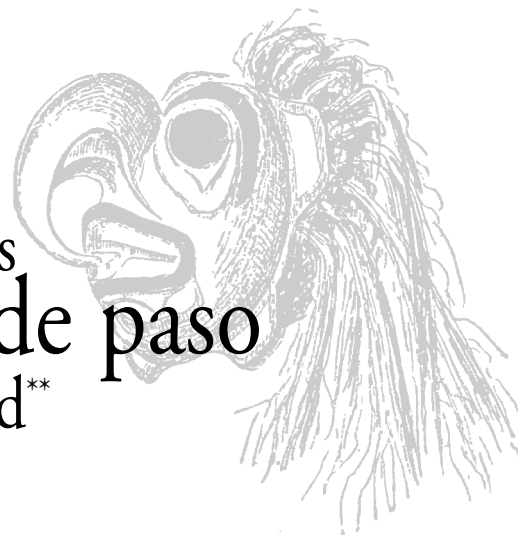


La teoría de los ritos de paso en la actualidad**



Arnold Van Gennep, fundador de la etnografía francesa ¹

El nombre original de Arnold Van Gennep era Charles Kurr, pero él escogió un seudónimo relacionado con su madre holandesa, rechazando el antropónimo alemán de su padre, ya que ellos se habían divorciado cuando él contaba con seis años de edad. Nacido en 1873 dentro del Imperio Alemán, creció en Francia y se educó sucesivamente en Lyon, Niza y París; a la postre, recibió el justo título de “creador de la etnografía francesa” (Belmont, 1974). Según su propio testimonio (*ibidem*: 18), a los 23 años decidió dedicar su vida a esta disciplina, cuyo objetivo concebía en comprender a los otros hombres, en descubrir lo insólito dentro de lo familiar, ya sea en una sociedad lejana o en la propia.

En lugar de pasar por la enseñanza de Durkheim y de la escuela sociológica francesa, prefirió un tipo de estudios para-universitarios que le permitiera una formación en varias disciplinas (egiptología, numismática, ciencias religiosas, etnología clásica, lenguas, etcétera). Esto lo colocó

* Secretaría Técnica, INAH.

** Una primera versión de este trabajo se presentó como introducción al simposio “Procesos simbólicos”, en la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, en Querétaro, el 15 de agosto de 1985; en esa ocasión Pedro Carrasco ofreció oportunas sugerencias. Luego, en un formato ampliado, se expuso como conferencia inaugural del año escolar 1985-1986 de la Especialidad de Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; entonces se contó con los importantes comentarios de Juan Castaingts, León Ferrer, Miguel Ángel González Bloch, Javier Guerrero, Dick Papousek y Roberto Varela.

La intención original de este ensayo era servir de prólogo a la edición mexicana del libro fundador de Van Gennep, cuya traducción llegó a concluir Maira Ramírez en 1986. Pero, a finales de ese año, aparecería la versión española de Los ritos de paso, la cual carece de una introducción que evalúe el aporte y la vigencia de dicha obra.

Gracias a la versión al español de Johannes Neurath y Paulina Alcocer se ha podido incorporar el comentario correspondiente a Konrad Theodor Preuss. En todos los demás casos, las citas de las obras que no están publicadas en castellano, así como las del libro de Van Gennep (1969 [1909]) y del artículo de Bourdieu (1982), son traducción del autor.

¹ Las fuentes para esta breve introducción sobre Van Gennep son Kimball (1960 y 1968), Ketty Van Gennep (1964), Belmont (1974) y Zumwalt (1982).

fuera del circuito de la reproducción universitaria: permaneció, a lo largo de su carrera científica, al margen de las universidades francesas y sólo ocupó una cátedra —por cierto, la primera dedicada explícitamente a la etnografía—, a propuesta del misionero y etnólogo Henri Junod, de 1912 a 1915 en la Universidad de Neuchatel, Suiza. Vivió de empleos en el gobierno y de sus traducciones, artículos, crónicas y conferencias. De esta forma conservó una “... independencia de espíritu de la que dio pruebas durante toda su vida por su rechazo a encasillarse en una escuela o corriente de pensamiento de moda” (*ibidem*: 17). Mantuvo una postura en contra de quienes consideraban a las tradiciones como meras supervivencias arcaicas; se negaba a privilegiar los objetos museográficos por encima de los pensamientos, las creencias y las costumbres de sus creadores; rechazaba, en fin, el tipo de método comparativo que procede por el aislamiento de los hechos de su contexto para vincularlos con otros con respecto a los cuales presentan vagas semejanzas. No fue sino hasta 1945, cuando ya contaba con 72 años, que el Centre National de la Recherche Scientifique le asignó una subvención para que prosiguiera la redacción de su monumental *Manuel de folklore française contemporaine*.

Su dominio de cerca de una veintena de lenguas —germánicas, romances, clásicas, eslavas y árabes— le permitía trabajar los textos originales de las obras que requería para sus investigaciones. Por otra parte, su gran capacidad de síntesis, junto con una imaginación creativa, hacían posible que, a partir de numerosos hechos, construyera teorías esclarecedoras.

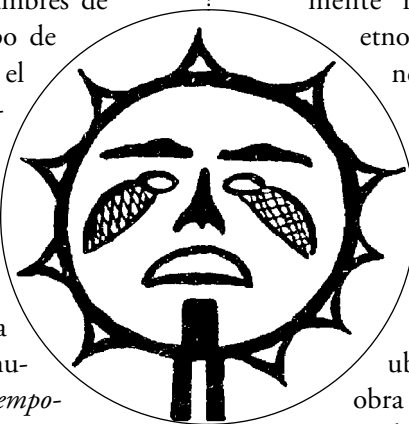
En las dos primeras décadas del siglo pasado (de 1904 a 1922) publicó, entre otros textos menores, diez libros de temas etnológicos, en los que realizó trabajos de compilación sobre problemas en debate (como el tabú, el totemismo, los mitos, las leyendas, la religión, las nacionalidades); presentó monografías sobre poblaciones no-europeas (con énfasis en las artes e industrias, esto es, la tecnología); realizó estudios sobre la historia de la etnografía de Francia y propuso teorías novedo-

sas. En este último apartado se ubica su obra *Les rites de passage*, aparecida en 1909, y que constituye el punto de articulación —no cronológico, sino teórico— entre sus intereses etnográficos y su vocación de folklorista.

En efecto, para Van Gennep —quién se atenía en este punto a la terminología tradicional— la única diferencia entre la etnografía y el folklore era que la primera tenía como campo de ejercicio a las poblaciones no-indoeuropeas y el segundo a las poblaciones rurales de Europa: en ambos casos se trataba de estudiar hechos colectivos *vivientes*, por medio de las mismas herramientas conceptuales. Así, no obstante su vehemente lucha contra los folkloristas de su tiempo (que se colocaban en el lado del exotismo y del arcaísmo/historicismo), los antropólogos —que unánimemente reconocían los méritos de su “fase etnológica”— en lugar de ver en él a un pionero practicante de la etnología de Europa, desorientados quizá por los títulos de las obras de su segunda fase, se permitieron omitir la lectura de su vasta producción que indefectiblemente llevaba el título de *Folklore*... Varias apreciaciones injustas sobre *Les rites*... se hubieran evitado si sus críticos hubieran ubicado este libro en el conjunto de la obra posterior de este etnólogo-folklorista, que combinó una gran erudicción con un permanente trabajo de campo en las provincias francesas, a las que consideraba un laboratorio vivo de investigación. Falleció en activo a los 84 años de edad en 1957.

La teoría original de los ritos de paso

A principios del siglo XX, ya se contaba con estudios etnográficos relativamente sistemáticos de casi todas las regiones de los cinco continentes. Ante la multitud a primera vista incoherente de informaciones sobre las prácticas rituales de las sociedades conocidas, una de las preocupaciones principales de la época (ejemplificada, entre otros, por el grupo de *L'Année Sociologique*) era la construcción de categorías clasificatorias y el establecimiento de leyes generales, derivadas no de la especulación metafísica, sino de la observación empírica.



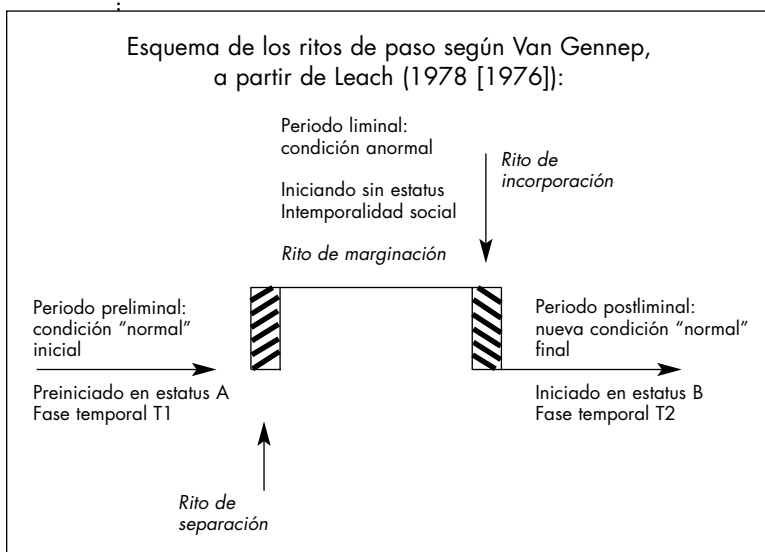
Van Gennep reconoce que no fue el primero en haber sido sorprendido por las analogías que presentan entre sí las ceremonias a las que pasa revista en su libro; pero —a diferencia de quienes le precedieron, que sólo consideraban las semejanzas en los detalles y no captaron su vinculación íntima— él establece las similitudes a nivel de los conjuntos ceremoniales. No considera a los ritos tanto en su particularidad, sino en su posición relativa en el seno de secuencias ceremoniales, pues postula que toda acción ritual debe ser ejecutada según un encadenamiento preciso de actos, ya que “...el orden en el cual los ritos son ejecutados constituye, en sí, un elemento mágico-religioso de un alcance esencial” (1909: 127). Así, al analizar las ceremonias en su totalidad (evitando extraer los ritos de las secuencias de las que forman parte y sin considerarlos, por lo tanto, de manera aislada), se comprende su razón de ser principal, que consiste, precisamente, en su ubicación lógica en el conjunto del que forman parte, y “...se descubre entre todos estos sistemas ceremoniales un paralelismo no sólo en cuanto a algunas de sus formas, sino en lo referente a sus armaduras” (*ibidem*: 267).

Las actividades biológicas y sociales no se pueden desarrollar a una rapidez constante, sino que deben regenerarse a intervalos más o menos próximos, pues “...ni el individuo ni la sociedad son independientes de la naturaleza y del universo, los cuales están sometidos a ritmos que tienen su contraparte en la vida humana” (*ibidem*: 4). De esta manera, “...tanto para los grupos como para los individuos vivir es desagregarse y reconstruirse incesantemente, cambiar de estado y de forma, morir y renacer” (*ibidem*: 272). Ésa es la necesidad fundamental a la que responden, en definitiva, vastos conjuntos rituales, que se fundan siempre en la misma idea de la materialidad del cambio de situación social. Así, en cualquier tipo de sociedad, la vida individual y grupal consiste en una sucesión de etapas que constituyen conjuntos del mismo orden, a los que se relacionan ceremonias cu-



yo objeto es semejante y cuyos procedimientos son, si no idénticos en el detalle, al menos análogos. Van Gennep intenta agrupar todas estas secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación social a otra bajo la categoría de ritos de paso y propone designar —tomando como modelo el paso material— como ritos preliminales a los ritos de separación del “mundo anterior”, del antiguo estado de cosas, de la condición social previa, de la ubicación territorial precedente; como ritos liminales a los ritos ejecutados durante el estado de marginación, que constituyen el meollo de la “transición”; finalmente, como ritos post liminales a los ritos de agregación al “mundo nuevo”, al nuevo estatus, a la nueva condición social, al nuevo espacio material. La importancia de cada uno de estos tipos de ritos varía según el paso de que se trate; pero solamente en los detalles, pues su disposición tendencial es siempre y en todas partes la misma, de tal manera que, bajo la multiplicidad de las formas, se encuentra —ya sea de manera expresa o en potencia— una misma secuencia típica: el esquema de los ritos de paso, que implica tres fases interrelacionadas y progresivas.

En todos los ciclos ceremoniales considerados se percibe la operación de dicho esquema (que incluye, a la vez, lo que en la terminología actual denominaríamos



“proceso” y “estructura”) y el objetivo de Van Gennep es demostrar que constituye una *armadura real*, esto es, que “...esta sistematización no es una mera construcción lógica, sino que responde a la vez a los hechos, a las tendencias subyacentes y a las necesidades sociales” (*ibidem*: 269). Después de pasar revista a innumerables y variadas situaciones etnográficas, nuestro autor concluye: “...creo que mi demostración es suficiente y ruego al lector que aplique el esquema a los hechos de su campo personal de estudio” (*ibidem*: ii).

No obstante, Van Gennep planea las siguientes precisiones a su esquema general:

a) No pretende “...la universalidad ni la necesidad absolutas de los ritos de paso” (*ibidem*: 230).

b) Las tres categorías secundarias (ritos de separación, de marginación y de agregación) no están igualmente desarrolladas en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial. Por ejemplo, “...los ritos de separación son preponderantes en las ceremonias de los funerales; los ritos de incorporación en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de marginación, pueden constituir una sección importante en el embarazo, los sponsales, la iniciación...” (*ibidem*: 14); incluso “...algunos casos de marginación pueden poseer una cierta autonomía en tanto que sistema secundario intercalado en los conjuntos ceremoniales (como el noviciado)” (*Ibidem*: 265). “Si bien el esquema completo de los ritos de paso implica, en teoría, ritos *preliminales*, *liminales* y *postliminales*, es falso que en la práctica exista una equivalencia de los tres grupos, ya sea por su importancia o por su grado de elaboración” (*Ibidem*: 14).

c) “Estoy lejos de pretender que todos los ritos de paso no sean más que eso, pues, más allá de su objetivo general (que es el asegurar un cambio de estado, o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, etcétera) estas ceremonias tienen su objeto propio” (*ibidem*: 15). Las fases de la armadura de los ritos de paso no agotan la realidad de las ceremonias. “De esta manera, las ceremonias del matrimonio conllevan ritos de fecundación; las del nacimiento, ritos de protección y de predicción; las de los

funerales, ritos de defensa; las de la iniciación, ritos de propiciación; las de la ordenación, ritos de apropiación de la divinidad; etcétera. Todos estos ritos, que tienen un objetivo especial y actual, se yuxtaponen, se combinan, con los ritos de paso de manera tan íntima que no se sabe, por ejemplo, si tal rito en su detalle es un rito de protección o uno de separación” (*ibidem*: 15). “Frecuentemente, es difícil distinguir claramente, en cada caso particular, si se trata de un rito de paso o de un rito simpatético, de profilaxis, de catarsis” (*ibidem*: 59). Hasta ahora (1909) sólo se había comprendido el segundo aspecto de estos ritos y no se había siquiera visualizado el primero y menos se le había asignado la importancia que, de hecho, tiene.

d) “...cada rito determinado puede ser interpretado de muchas maneras, según haga parte de un sistema completo o sea un rito aislado, según se ejecute en una ocasión o en otra” (*ibidem*: 237); “... el mismo acto no implica las mismas consecuencias en todos los pueblos” (*ibidem*: 230). Así, si bien Van Gennep constata la tendencia, por ejemplo, a que el abrazo, la comenzalidad y los anillos signifiquen “incorporación”, mientras que los actos de cortar, romper o arrojar algún objeto ritual significan “separación”, hizo explícito, a lo largo de su estudio, lo que ahora denominamos *polisemia* de los elementos y de los procesos rituales.

El complejo de los ritos abordados en el libro de Van Gennep —y del cual el subtítulo ya anuncia su heterogeneidad— sólo es postulado como conjunto a partir de su semejanza en lo referente a los procedimientos de ejecución. Toda sub-clasificación de los ritos de paso presenta, así, dificultades, si no se hace explícita la intención que la sustenta. Para los fines de nuestra evaluación de las críticas y aportes a la teoría de Van Gennep, utilizamos la siguiente tipología:

Ritos del ciclo de vida (embarazo, parto, nacimiento, pubertad, sponsales, matrimonio, maternidad, paternidad, divorcio, viudez, muerte). Son las contrapartes culturales de las modificaciones biológicas del



proceso vital de los individuos. Se trata, sin embargo, más que de cambios biológicos, de su re-ubicación socio-cultural que, al establecer una transición de estatus, modifica las relaciones sociales. A estos ritos se les ha llegado a denominar “ritos de paso primarios” y son los más frecuentemente descritos en las monografías etnográficas.

Ritos de transformación religiosa o laical (ordenaciones religiosas, entronizaciones civiles, ingreso-iniciación a agrupaciones religiosas o laicas, etcétera). Se refieren a las modificaciones en el estatus de los individuos que no tienen conexión inmediata con los cambios biológicos. En la mayoría de las sociedades todos los ritos de paso son religiosos; en las modernas sociedades industriales, sin embargo, se presenta la tendencia a separar el ámbito ritual que expresamente se reconoce como religioso del que se presenta como su opuesto —el laico—, aunque éste también se desarrolle en el campo de lo sagrado.

Ritos de recuperación de la salud. En este caso no se pasa de un estatus del ciclo de vida al siguiente, ni se adquiere un nuevo estatus religioso o laico, sino que se recupera un estatus normal, después de haber permanecido enfermo, ya sea de gravedad y/o por un lapso prolongado.

Ritos de agregación o de integración, por los que, de manera temporal o permanente, un forastero se incorpora a un grupo o a una comunidad ajenos. Para los casos de agregación temporal, Pitt-Rivers (1979 [1963]) ha hecho avanzar la teoría de Van Gennep con su propuesta de la “ley de la hospitalidad”.

Ritos del paso material, ya sea de un individuo o de un grupo, desde un lugar a otro (país, región, ciudad, barrio, templo, recinto), lo que supone, en el plano de lo simbólico, el paso de un mundo social a otro.

Ceremonias cíclicas y estacionales, que —con fundamento en los ritmos y etapas de la naturaleza y del universo— marcan el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo. Se distinguen de los tres tipos anteriores en que son procesos rituales eminentemente centrados en el grupo y no en el individuo. El grupo como tal, si bien no desarrolla un ciclo homólogo al de los individuos, requiere realizar particiones temporales de diferente intervalo



(cotidiano, semanal, mensual, estacional, anual o de lapsos mayores, como el ciclo de 52 años de los aztecas o el siglo o el milenio de nuestra cultura). En los ritos estacionales, se marca el paso de la temporada seca a la húmeda o de la escasez a la abundancia.

Ceremonias por el término de catástrofes. En ocasiones la naturaleza rompe la normalidad de una sociedad (como en el caso de los terremotos, las inundaciones, los tornados, los huracanes, las plagas, las sequías, las epidemias) y su recuperación se realiza paulatina y continuamente; sin embargo, el grupo sanciona su retorno a la vida corriente por medio de estos rituales.

Ritos varios: rituales “de la primera vez”, peregrinaciones, traslado de reliquias, entrada y salida de la guerra, algunos tipos de venganza institucionalizada (*vendetta*), los ritos de alianza con un Dios o un grupo de divinidades, etcétera. Si bien Van Gennep no pretende que su libro sea completo en lo que concierne a las diversas ocasiones rituales en las que el esquema de los ritos de paso está en juego, plantea varios casos —como éstos— que no encuentran un lugar exacto en los tipos anteriores.

Antes del libro de Van Gennep era raro que las ceremonias fueran descritas en su secuencia completa, de principio a fin, y más raro todavía que se estudiaran unas en relación con las otras. La contribución de *Les rites...* no sólo consistió en clasificar y sintetizar la información existente, sino también en haber estimulado y mejorado la recopilación de los datos en el campo y la descripción de los rituales. Algunos etnólogos, como

Junod, pronto reconocieron el valor heurístico del modelo de Van Gennep, pero otros utilizaron su esquema, o al menos se inspiraron en él, sin mencionar la fuente (como parece haber sido el caso de Radcliffe-Brown [1922] y algunos de sus discípulos, como Bateson [1936] y DuBois [1944]); otros, finalmente, aprovecharon el aporte de Van Gennep sin tener conocimiento directo del libro, pues su planteamiento e incluso el término “ritos de paso” pronto fueron de dominio generalizado. El concepto de *los ritos de paso*, sin duda alguna, forma parte hoy en día del acervo etnológico mundial.

A continuación repasaremos críticamente a los principales autores que de manera directa se han referido a la teoría de los ritos de paso, planteando aportes y precisiones que permiten, en la actualidad, establecer un concepto más nítido y operativo. No haremos referencia, por lo tanto, a libros como la trilogía de Caro Baroja sobre *El carnaval (Análisis histórico-cultural)* (1975), *La estación del amor (Fiestas populares de mayo y de San Juan)* (1979) y *El estío festivo (Fiestas populares del verano)* (1984); *Initiation Ceremonies: A Crosscultural Study of Status Dramatization* de Young (1965), *La producción de grandes hombres* de Godelier (1985 [1982]) y *The Human Cycle* de Turnbull (1983). En estas —y muchas otras— obras está implícita la tesis de Van Gennep, pero no es retomada explícitamente en términos de discusión teórica.

Sin embargo, este panorama sobre las discusiones acerca de la teoría de los ritos de paso, a lo largo del siglo XX, no puede tener la pretensión de exhaustividad. Dadas las carencias de las bibliotecas de México, no fue posible consultar, entre otros, los libros editados por Haynard y Kaher (1981), De Centlivres y Haynard (1986) y D’Allondans (1994), así como el texto de Tozzer (1925).

La escuela sociológica francesa: Mauss

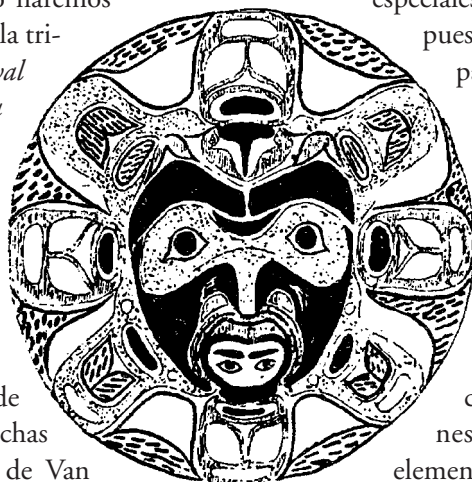
Hubert y Mauss habían propuesto, diez años antes que Van Gennep, un “esquema del sacrificio”, distinguiendo

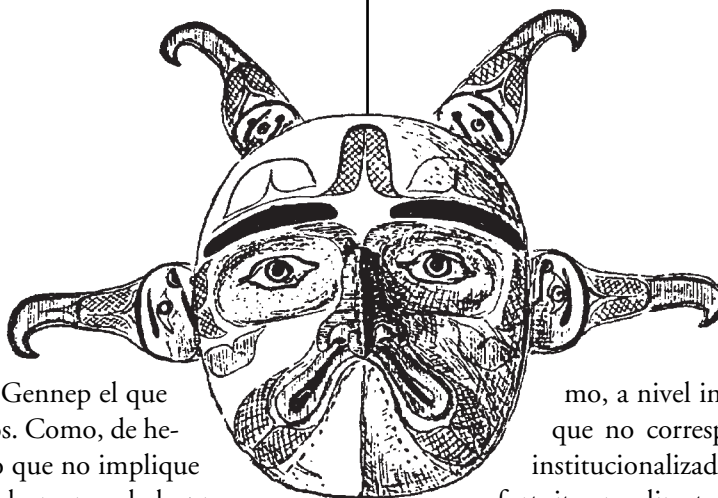
el “momento de la entrada” (rito introductorio), el “curso de la acción sacrificial” y el “momento de la salida”. Planteaban que tanto la víctima como el sacrificante describen una curva simétrica que “Empieza por elevarse progresivamente en la esfera de lo religioso y alcanza un punto culminante del que seguidamente vuelven a descender a lo profano” (1970 [1899]: 200). Aclaraban que

“...este esquema es algo distinto de una simple abstracción. En efecto, hemos visto que se realizaba *in concreto* en el caso del sacrificio animal hindú; es más, en torno a este rito, hemos podido agrupar un conjunto de ritos sacrificiales que prescriben el ritual semítico y los rituales griego y latino. En realidad, constituye la materia común de la que están hechas las formas más especiales del sacrificio. Siguiendo el fin propuesto y la función que debe cumplir, las partes que lo componen pueden disponerse según proporciones diferentes y en un orden también diferente; unas pueden cobrar más importancia en detrimento de las otras, algunas, incluso, pueden faltar del todo. De ahí nace la diversidad de los sacrificios, pero sin que haya diferencias específicas entre las diversas combinaciones. Hallamos siempre los mismos elementos agrupados de maneras diferentes o desigualmente desarrollados. Nuestra pretensión es poner estos fenómenos de manifiesto a propósito de algunos tipos fundamentales” (*ibidem*: 201).

Van Gennep, refiriéndose específicamente a este trabajo de Hubert y Mauss, había señalado que “La serie tipo de los ritos de paso (separación, margen y agregación) proporciona la armadura del sacrificio y ha sido sistematizada en este sentido hasta la minucia en los rituales hindúes y judíos antiguos” (1969 [1909]: 263). De esta manera, existía una proximidad teórica evidente entre ambos planteamientos.

Pero, quizá, entre otras razones, porque el ensayo del grupo de *L’Année Sociologique* no fue citado explícitamente por Van Gennep como un antecedente de su teoría más extensiva, en su reseña poco elogiosa, Mauss





(1910) le reprocha a Van Gennep el que vea “pasos” por todos lados. Como, de hecho, no existe ningún rito que no implique algún tipo de paso —por lo menos de lo profano a lo sagrado— piensa que, sostenida a este nivel de generalidad, la tesis de Van Gennep se convierte en una tautología. Sin embargo, esta “tautología” mostró de inmediato su valor metodológico al permitir introducir un orden en el maremagnum de datos etnográficos sobre el ritual.

Mauss le imputa a Van Gennep el que postule la secuencia conforme a la cual se desarrollan los ritos de paso como una ley que domina todas las representaciones religiosas, como una ley, incluso, del ritmo del pensamiento. De hecho, Van Gennep no habló de “ley”, sino tan solo de “esquema”. Asimismo, Mauss sostiene que dicha secuencia no es exacta en muchos casos: por ejemplo, en los ritos sacrificiales, la separación es al mismo tiempo consagración, pues los objetos son agregados al campo de lo sagrado simultáneamente a cuando son separados del ámbito profano. Debido a esto, Mauss considera como arbitrarias las distinciones de separación, marginación e incorporación. Aquí es necesario recalcar que la validez analítica de los conceptos no consiste en que correspondan *vis a vis* con la realidad, sino que, precisamente, ella reside en su capacidad para diseccionar pertinentemente la realidad compleja y, por esa vía, lograr su explicación. Frecuentemente, las situaciones empíricas presentan ámbitos mezclados que corresponden a diferentes categorías analíticas, sin que esto las invalide. El propio Van Gennep ya se había percatado en el texto de 1909 de que, en ocasiones, los ritos de paso se superponen, de tal manera que las fases de uno se confunden con las del otro: tal es el caso de los rituales correspondientes al parto y los del nacimiento, por un lado, o los del paso de la adolescencia a la edad adulta y los del matrimonio, por otro. Asimismo,

mo, a nivel individual se presentan crisis que no corresponden al paso por etapas institucionalizadas, pues se deben a eventos fortuitos no directamente asociados al ciclo vital, que, sin embargo, envían a las personas fuera de la normalidad (las enfermedades); lo mismo sucede, a nivel grupal, con las catástrofes. En ambos casos, obviamente, la secuencia se presenta incompleta, pues el evento mismo hace las veces del rito de separación y el periodo de enfermedad o las consecuencias de la catástrofe equivalen el rito de marginación; no obstante, se requieren los ritos de incorporación que marquen el regreso a la normalidad.

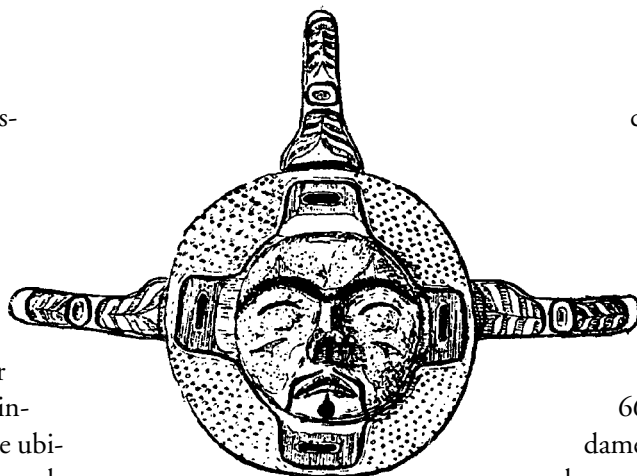
Reafirmando su posición desde la escuela “sociológica”, Mauss también le reprocha a Van Gennep el que proceda con el método “antropológico” que, en lugar de llevar a cabo análisis de algunos hechos típicos que se pueden estudiar con precisión, realice inconvenientes rodeos a través de toda la historia y toda la etnografía. En este punto, Lévi-Strauss sostendrá (al inicio de *Les structures*), inspirándose en los trabajos del mismo Mauss, la complementariedad necesaria de ambos métodos, pues “...corresponden a dos momentos diferentes de la demostración” (1969 [1949]: 13). Para ilustrar la vasta operatividad de algunos mecanismos simbólicos básicos —simples y universales—, el método más conveniente es presentar su funcionamiento en las más diversas situaciones históricas y etnográficas, sin profundizar en la ubicación contextual que confiere a cada uno su significado particular. “Ejemplos aislados y provenientes de las culturas más diversas reciben incluso un valor suplementario con este uso; testimonian, con una fuerza extraída del número y de la sorpresa, la presencia de lo semejante subyacente a lo diferente” (*ibidem*: 14). “...a medida que la síntesis progresa y se pretende determinar relaciones más complejas, éste primer método deja de ser legítimo. [...]

En este momento de la demostración todo el peso recae sobre un número muy pequeño de ejemplos elegidos con cuidado” (*ibidem*: 14). La síntesis de ambas perspectivas metodológicas se logra, frecuentemente, por autores distintos, sin que esto invalide los trabajos de quienes se ubiquen sólo en la primera. Así, podemos constatar que la conjunción del libro de Van Gennep con los trabajos de Turner confirma plenamente la validez del primero. Pero, en este caso, además fue el propio Van Gennep quien completó el extenso itinerario exigido, al realizar, con posterioridad a *Les rites*, amplios análisis sobre los ciclos rituales de la Francia “contemporánea”. De hecho, en 1910 ya publicaba, con base en su modelo, el artículo “Algunos ritos de paso en Savoya”.

La escuela etnológica de Berlín: Preuss

Después de la aparición de su primer libro acerca de los indígenas mexicanos (Preuss, 1912) y “...antes de partir a una nueva expedición a las fuentes de nuestro saber, esta vez algunas tribus primitivas de Colombia [los uitotos y los kágabas]” (Preuss, 1914: 1), Konrad Theodor Preuss (1869-1938) publicó en 1914 su libro *Die geistige Kultur der Naturvölker*, una síntesis sobre la condición intelectual de los pueblos naturales y, en especial, acerca del modo de pensar mágico-religioso.

Para este antropólogo berlinés, la actividad mágico-religiosa se desarrolla “...en todos los momentos decisivos de la vida humana. Como no existe el concepto de un proceso natural, la vida del individuo al igual que otros ciclos de la naturaleza, requiere de impulsos mágicos y rituales, que facilitan o posibilitan su continuación. Así, se realizan ritos que acompañan la vida de un niño, desde su concepción hasta el nacimiento y su incorporación a la comunidad; más tarde, al alcanzar la pubertad, aunque la fecha de este rito no tiene que coincidir con el momento real de la llegada a la madurez sexual; finalmente, al casarse, al llegar a diferentes



clases de edad y al morir. Arnold Van Gennep logró demostrar que todos estos ritos pueden dividirse en tres fases: la separación del estado anterior, el estado intermedio y la agregación al nuevo estado” (*ibidem*: 66). “Tales ritos están profundamente arraigados en la naturaleza humana. Esto también es notable en

todas las ceremonias que se realizan al pasar por los límites de un lugar o área habitacional a otro. [...] Al mudarse a nuevas casas y al adoptar o cambiar esclavos” (*ibidem*: 66).

Pero, al tratar los ritos particulares en detalle, “... nos daríamos cuenta que no siempre resulta posible hablar sólo de simbolizaciones mágicas de la separación y de la agregación” (*ibidem*: 66). Así, “[...] tenemos que reconocer que muchas de estas ceremonias [...] tienen una naturaleza compuesta, que no puede explicarse únicamente por la idea de la transición de un estado al otro” (*ibidem*: 67). De tal manera que “[...] no es correcto postular unilateralmente [...] que ciertas ideas sean la explicación causal de los ritos” (*ibidem*: 67). Por lo que “Es evidente que, para explicar tales ritos, resulta insuficiente señalar su simbolismo en tanto ‘ritos de paso’” (*ibidem*: 68).

“El fundamento de todos estos ritos es la magia por analogía [...]. Simbólicamente se representa el estado al cual se espera llegar, siempre actuando con la idea de que la transformación mágica, a través de este acto, se vuelva realidad” (*ibidem*: 66). “[...] pero no se trata de los medios mecánicos de la separación o agregación, sino de actos en cuyo origen se encuentra la idea de lograr el aumento de los poderes mágico-sexuales” (*ibidem*: 69).

A diferencia de otros tipos de magia, en los que las fuerzas eficaces mantienen un grado de autonomía frente al propio yo, “Sólo la llamada magia por analogía tiene eficacia que emana de la personalidad propia [del hombre]” (*ibidem*: 28). En este tipo de magia, “... las facultades humanas siguen siendo sujetas a influencias ajenas, ya que las herramientas así como las partes particulares del cuerpo y los objetos de la naturaleza

poseen fuerzas especiales. Por otra parte, los resultados también pueden lograrse sin que se realice acción alguna que sea orientada hacia la meta, solamente a través de la representación mímica de lo que se busca obtener” (*ibidem*: 28-29).

Estas acciones mágicas miméticas de ninguna manera significan para los primitivos una mera analogía. Este término corresponde a nuestra perspectiva y, para la de los nativos, sería más adecuado hablar de reflejos o movimientos expresivos (*ibidem*: 29-30). “Todos los actos mágicos por analogía representan lo que se pretende obtener, a veces por una simple acción, a veces haciendo uso de objetos representantes” (*ibidem*: 30).

“La magia por analogía [...] es comparable, en primer lugar, con la magia de la palabra, del lenguaje y del

como son los ritos de pubertad, o las que tienen un efecto limitado circunscrito a ciertas ocasiones” (*ibidem*: 31). Este autor destaca como los procedimientos más importantes en el proceso mágico a la provocación de la sensación de dolor, que aumenta la autoestima, el ayuno y la abstinencia del sueño así como la ingestión de narcóticos.

La antropología norteamericana: [Tozzer], Radin, Chapple y Coon

El impacto de la obra de Van Gennep no tardó en incidir en la antropología norteamericana.

El boasiano, de origen judío-polaco, Paul Radin (1883-1959) tuvo presente *Les rite de passage* en su tra-



canto. Así como la magia de la palabra imita lo deseado, puede decirse que también la palabra representa plásticamente a la cosa que se busca obtener. Por lo general, ambos tipos de magia —la magia por analogía y la magia del lenguaje— se manifiestan conjuntamente. Las palabras mismas son de cierta manera imágenes de los objetos denominados, que se tratan de influenciar. Sin embargo, el asunto principal en ambos casos no es tanto la imitación tan perfecta como sea posible, o la descripción verbal exhaustiva, sino, ante todo, la concentración intensa del pensamiento que, entre otras cosas, se expresa a través de las innumerables repeticiones de las oraciones, o de las repeticiones en la representación dramática que observamos, por ejemplo, en la danza” (*ibidem*: 30).

Entre los métodos para aumentar el poder mágico, Preuss distingue las “...medidas de efecto permanente,

tado sobre *Primitive Religion its Nature and Origin*. En el capítulo acerca de “The Crises of Life and Transition Rites”, se refiere a los ritos de iniciación, no sin antes reconocer que a Van Gennep “... debemos la primera investigación completa y ciertamente la más estimulante sobre los ritos de transición” (1957 [1937]: 84). Pero Radin se niega a aceptar la supuesta distinción tajante entre el mundo cotidiano y el mundo sobrenatural, de tal manera que llega a declarar: “No puedo seguirlo [a Van Gennep] para nada en su definición de lo sagrado y lo profano, ni puedo aceptar el concepto de marginal o intermedio [entre la separación y la integración] como válido o fructífero” (*ibidem*: 84). Se muestra, asimismo, en desacuerdo con “...la opinión de que la vida de un individuo en las sociedades primitivas fluctúa entre lo profano y lo sagrado y está ampliamente preocupado por el interés de alcanzar,

aunque sea temporalmente, un estado santo...” (*ibidem*: 84). Luego quedará claro (*ibidem*: 103) que esta última crítica va enfocada, más que al propio Van Gennep, hacia Rattray, cuya obra *Religion and Art in Ashanti* (1927) es una de las fuentes de este capítulo del libro de Radin.

Chapple y Coon en sus *Principles of Anthropology* (1942), además de introducir el análisis de interacción en la conducta ritual, intentan una precisión en la teoría de Van Gennep, ya que reservan el nombre de “ritos de paso” para aquellos que están relacionados con las crisis del ciclo de vida del individuo y proponen denominar “ritos de intensificación” a las ceremonias que consisten en eventos centrados en el grupo, como aquellas que están asociadas a las estaciones y a otros cambios regulares en la actividad del grupo.

La antropología estructuralista francesa: Lévi-Strauss

En su análisis de la gran difusión a nivel mundial, a mediados del siglo XX, del “culto a Santa Claus”, en su modalidad estadounidense, Lévi-Strauss encuentra que “Santa Claus es [...] en principio, la expresión de un estatus diferencial entre los niños [caracterizados precisamente por la creencia en este personaje navideño], por un lado, y los adolescentes y adultos, por el otro” (2002 (1952): 8). “La ‘juventud’, en tanto clase de edad, ha desaparecido ampliamente de la sociedad contemporánea (aunque desde hace algunos años estemos en presencia de ciertas tentativas de reconstrucción con respecto a las cuales es demasiado temprano para saber qué será de ellas)” (*ibidem*: 11).

De esta manera, las ceremonias vinculadas con el “culto a Santa Claus” están asociadas al amplio conjunto de creencias y prácticas denominados por los etnólogos ritos de paso y de iniciación. Se trata de “...formas de pensamiento y de conducta que contienen las condiciones más generales de la vida en sociedad” (*ibidem*: 10). En este sentido, los niños (como en otros casos también las mujeres) son “...excluidos de la



sociedad de los hombres por la ignorancia de ciertos misterios o la creencia [...] en alguna ilusión que los adultos se reservan develar en el momento oportuno, consagrando así la agregación de las jóvenes generaciones a la suya” (*ibidem*: 8).

Estos ritos de iniciación tienen la función práctica de auxiliar a los mayores a mantener a los menores en el orden y la

obediencia. Pero “...la creencia en Santa Claus no es solamente una *mistificación* infligida alegremente por los adultos a los niños; es, en gran medida, el resultado de una *transacción* muy onerosa entre las dos generaciones...” (*ibidem*: 9). Los niños son excluidos de la *mistificación* de Santa Claus “...porque representan la realidad con la cual la *mistificación* constituye una suerte de compromiso. Su lugar está en otro lado: no con Santa Claus y los vivos, sino con los dioses y con los muertos; con los dioses que son muertos. Y los muertos son los niños” (*ibidem*: 9).

“...esta interpretación puede ser extendida a todos los ritos de iniciación e incluso todas las veces donde la sociedad se divide en dos grupos. La ‘no-iniciación’ no es puramente un estado de privación, definido por la ignorancia, la ilusión u otras connotaciones negativas. La relación entre iniciados y no-iniciados tiene un contenido positivo, es una relación complementaria entre dos grupos de los cuales uno representa a los muertos y el otro a los vivos” (*ibidem*: 9). Así, “...en la medida en que los ritos y creencias ligadas a Santa Claus contienen una sociología iniciática [...], ponen en evidencia, detrás de la oposición entre niños y adultos, una oposición más profunda entre muertos y vivos” (*ibidem*: 19). “[...] ¿quién puede personificar a los muertos, en una sociedad de vivos, sino todos aquellos que, de una o de otra forma, están incorporados de manera incompleta al grupo, es decir, participan de esta *alteridad* que es la marca misma del dualismo supremo: el de los muertos y los vivos?” (*ibidem*: 12). “No es pues sorprendente que la Navidad y el Año Nuevo (su desdoblamiento) sean fiestas de regalos: la fiesta de los muertos es esencialmente la fiesta de los otros, porque el hecho de ser otro es la primera

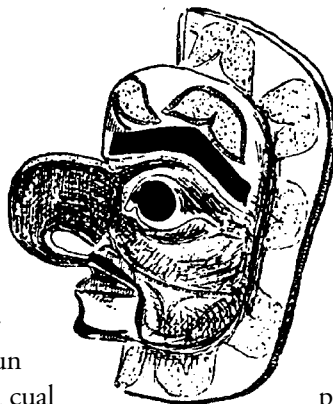


imagen aproximada que podamos hacernos de la muerte” (*ibidem*: 12). “La creencia que damos a nuestros niños de que sus juguetes vienen del más allá aporta una coartada al secreto movimiento que nos incita, de hecho, a ofrecerlos al más allá bajo el pretexto de dárselos a los niños. Por este medio, los regalos de Navidad son un verdadero sacrificio a la dulzura de vivir, la cual consiste en primer lugar en no morir” (*ibidem*: 13).

La contradicción entre vivos y muertos se soluciona por medio de una actitud entre nuestros contemporáneos con respecto a la muerte, “...construida, tal vez no del tradicional miedo a los espíritus y fantasmas, sino de todo lo que la muerte representa por sí misma y también en la vida: pobreza, sequía y privación” (*ibidem*: 12). “¿No es cierto que en el fondo de nosotros vela siempre el deseo de creer, así sea poco, en una generosidad sin control, una gentileza sin intención disimulada, en un breve intervalo durante el cual son suspendidos todo miedo, toda envidia y toda amargura?” (*ibidem*: 12).

En un brevísimo artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, Lévi-Strauss (1959) denuncia que el término ha llegado a ser usado de manera indiscriminada, de tal forma que prácticamente cualquier rito se considera a veces como rito de paso. Sostiene que el vocablo permitió a Van Gennep enfatizar las analogías estructurales entre los ritos que aseguran el paso de una persona desde un estatus social a otro. El que las diferentes etapas de estos rituales presenten en todas partes una gran semejanza no se debe, según él, a que proporcionen una protección en contra del estrés emocional que resulta de los cambios, pues el paso es el resultado de los ritos, no su causa. Esta similitud tampoco se puede explicar por medio de una hipótesis difusionista; le parece más acertado plantear que numerosas culturas, de manera independiente, buscaron simbolizar eventos sociales importantes a partir del modelo de los sucesos “naturales” del nacimiento y de la muerte.

Los planteamientos posteriores de Lévi-Strauss —expresados, sobre todo, en *El pensamiento salvaje* (1964 [1962])— incidirán en la teoría de los ritos de paso a través de los postulados de Edmund Leach, su seguidor en este campo. No obstante —desmintiendo a Clastres

(1981 [1978]), quien afirma que el método estructural no está en capacidad de analizar el ritual, pues se trata de procesos eminentemente colectivos y sociales, “que no se piensan entre ellos” (como los mitos)—, en *La vía de las máscaras* (1981 [1979]) Lévi-Strauss demostrará que el método que había puesto a prueba en el análisis de los mitos es válido

también en otros campos del simbolismo, como los procesos rituales. Éstos y sus elementos constitutivos no se pueden interpretar tampoco como objetos aislados, pues son simbólicamente inseparables de otros a los que se oponen: los primeros fueron elegidos para contrastar con los segundos. Es necesario situarse a nivel del campo semántico global, en cuyo seno las funciones respectivas de cada rito se complementan mutuamente. Un proceso ritual replica a otros a los que transforma asumiendo su individualidad. El conjunto de las máscaras, los mitos que fundan su origen, los ritos en los que comparecen y sus funciones económicas y sociales sólo se vuelven inteligibles merced a las relaciones que los unen: entre ellos, en el seno de una sociedad, existen relaciones de transformación homologas a las que se realizan a nivel de cada uno de estos registros simbólicos entre culturas vecinas, que conforman una área cultural.

Años después, Lévi-Strauss reconocerá de manera vivencial la vigencia de los ritos de paso en la sociedad contemporánea. En su “Discurso de ingreso a la Academia Francesa”, se reconoce como novicio que ingresa a una fraternidad de iniciados, “...rodeado por la solicitud de dos padrinos [...], vestido con un hábito especial, a la vez coraza y vestimenta, y provisto de una arma, uno y otra propios para defender a su portador contra los maleficios de origen social o sobrenatural a los que se exponen quienes cambian de estado” (1973: 7). Homologa su discurso al canto que deben proferir los iniciados en otras sociedades y, como el tema debe ser su predecesor, afirma que éste asume, así, “...el papel de espíritu guardián” (*ibidem*: 7). Para él, el lema de La Academia (*A l'éternité*) “... revela aún entre nosotros la solidez del lazo que tantas instituciones anudan con el orden mágico o sobrenatural” (*ibidem*: 7).

En este contexto plantea que las instituciones constituyen el esqueleto de la sociedad, pues le proporcionan su consistencia y su durabilidad. “Organizan en sistema a los individuos, dan perspectiva y relieve a la vida social, esculpen esta materia amorfa y permiten a la sociedad adquirir dimensiones de las cuales habría estado desprovista. [...] La institución construye el orden social. Creando y recreando órdenes diferentes del orden empírico, da una forma a la confusa efervescencia de los acontecimientos. Filtra el flujo temporal, modula el curso uniforme de las generaciones, descompone esos conjuntos, recompone sus elementos en conjuntos más fuertemente organizados; y, de este modo, origina nuevas configuraciones sociales y morales que difieren de la distribución primitiva, preservando, interpretando y enriqueciendo al mismo tiempo sus virtualidades” (*ibidem*: 7).

Lévi-Strauss sostiene, entonces, que conservar la identidad de una sociedad —lograr “... que entre los miembros de ésta se mantenga un cierto grado de armonía social, fundada en ese consentimiento tácito de formar un sólo cuerpo que los ritos tienen la misión periódica de renovar” (*ibidem*: 8)— supone cubrir las minucias de procesos in-fatigablemente repetidos, que constituyen los detalles de un ceremonial, pues seguir siendo una comunidad requiere exactitud y perseverancia.

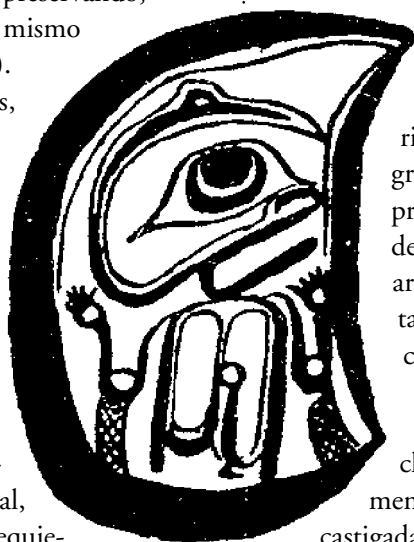
Al poner en relación el ritual por el que él mismo está pasando con los rituales que hacía poco había presenciado en la Columbia Británica, Lévi-Strauss recuerda el carácter universal de los ritos de paso y sugiere que, en la medida en que se fundan sobre el mismo cañamazo en sociedades tan diversas, establecidas en tan distintos puntos del mundo, “... es necesario que estos ritos sean la expresión de una sabiduría infusa y que arraiguen en el subsuelo de la naturaleza humana” (*ibidem*: 7).

Más aún, en 1975 —al plantear algunas consideraciones sobre la enseñanza escolar en la sociedad contemporánea— insiste en la existencia de mecanismos

de iniciación, semejantes a los que se encuentran en las sociedades primitivas y pre-industriales:

“Los etnólogos estudian sociedades donde no [...] existe la escuela. En las que conocí, los niños juegan poco o nada. Más exactamente, sus juegos consisten en la imitación de los adultos. Esta imitación los conduce de manera insensible a participar de verdad en las tareas productoras: sea para contribuir en la medida de sus posibilidades a la cuota alimentaria, cuidar de sus hermanos menores y distraerlos o para fabricar objetos. Pero, en la mayor parte de las sociedades llamadas primitivas, este aprendizaje difuso no basta. Es necesario que en un momento determinado de la infancia o de la adolescencia se desarrolle una experiencia traumática, cuya duración varía, según los casos, de algunas semanas a varios meses. Entremezclada con pruebas a menudo muy duras, esta iniciación [...] graba en el espíritu de los novicios los conocimientos que su grupo social considera sagrados. Y pone en práctica lo que me atrevería a llamar la virtud de las emociones fuertes —ansiedad, miedo y arrogancia— para consolidar de manera brutal y definitiva las enseñanzas recibidas en el curso de los años en estado diluido.

Fui instruido como muchos otros en los liceos donde la entrada y la salida de cada clase se realizaba rigurosamente, donde las menores faltas a la disciplina eran severamente castigadas, donde las composiciones se preparaban en medio de la mayor angustia y cuyos resultados, proclamados en un modo muy solemne por el director acompañado del subdirector, causaban el abatimiento o la alegría; pero, que yo sepa, cuando éramos niños, la gran mayoría de nosotros nunca concibió odio o disgusto por ello. Adulto y además etnólogo, hallo en esas costumbres el reflejo, debilitado, es cierto, pero siempre reconocible, de los ritos universalmente expandidos que confieren un carácter sagrado a las marchas por las cuales cada generación se prepara a compartir sus responsabilidades con la siguiente. Para prevenir cualquier equívoco, llamemos sagradas solamente aquellas demostraciones de la vida colectiva que tocan al individuo en sus profundidades. Ellas pueden ser





considerables y tornarse peligrosas como acontece en diversas sociedades, sobre todo en la nuestra en razón de la edad precoz en la cual sometemos nuestros niños a las disciplinas escolares. Los pretendidamente primitivos tienen, en general, más consideración por la fragilidad psíquica y moral del niño muy pequeño. Pero a condición de obrar con mesura y adaptar los métodos al estado presente de las costumbres, no se observa que ninguna sociedad pueda ignorar o descuidar este resorte” (1986 [1975]: 334).

El estructural-funcionalismo británico: Gluckman

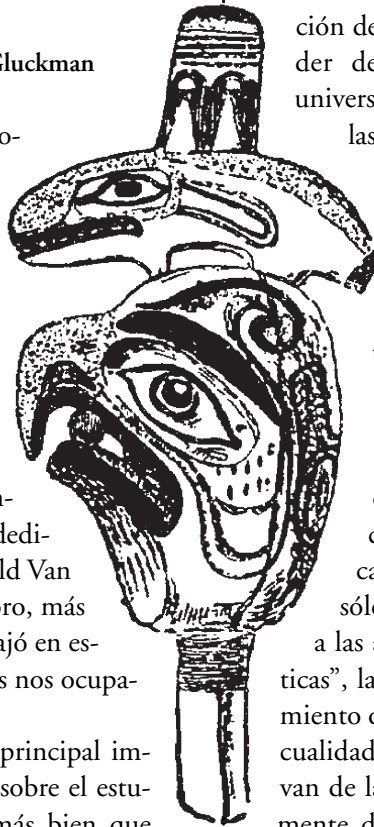
La escuela británica de antropología social aceptó el esquema de Van Gennep, pero, siguiendo los desarrollos de Radcliffe-Brown sobre los postulados de Durkheim, avanzó en sus análisis enfocando los ritos de paso desde el contexto de las relaciones sociales, en cuyo interior se establecen y a las cuales transforman. Este intento cristalizó en el volumen *Essays on the Ritual of Social Relations*, presentado por un artículo de Gluckman y dedicado, por cierto, a la memoria de Arnold Van Gennep. De los coautores de dicho libro, más que Forde y Fortes, quien mejor aventajó en este sentido fue Turner, de cuyos trabajos nos ocuparemos más adelante.

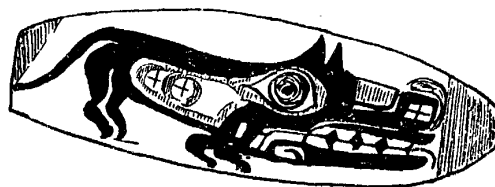
Para Gluckman (1966 [1962]), el principal impacto de las tesis de Van Gennep fue sobre el estudio del mecanismo de los rituales, más bien que sobre el papel que las ceremonias y los ritos desempeñan en el ordenamiento y reordenamiento de las relaciones sociales. No obstante que acepta la perspicacia demostrada en sus afirmaciones dispersas acerca de las relaciones sociales (a partir de las cuales reconoce que Van Gennep estaba adelantado con respecto al pensamiento de su época), piensa que se trata sólo de planteamientos desconectados entre sí de los que no se puede obtener una visión consistente y sistemática. De hecho, para él Van Gennep no disponía de una teoría adecuada sobre la naturaleza de la sociedad, en cuyos

términos pudiera desarrollar la conexión funcional de los ritos de paso y de los cambios de estatus con los diferentes elementos de la vida social.

Aceptando como excusa el que a principio del siglo XX no se hubiera podido disponer sino de informes deficientes, recolectados por etnógrafos que no estaban capacitados para analizar las relaciones sociales, a Gluckman le parece que Van Gennep no penetró a profundidad en ninguna situación ritual y que procedió —de acuerdo al estilo de su época— por acumulación de pruebas más que por análisis; así, al pretender demostrar que los ritos de paso ocurren universalmente, lo único que logró fue concluir que las mismas etapas se presentan en diferentes tipos de sociedad con énfasis distinto.

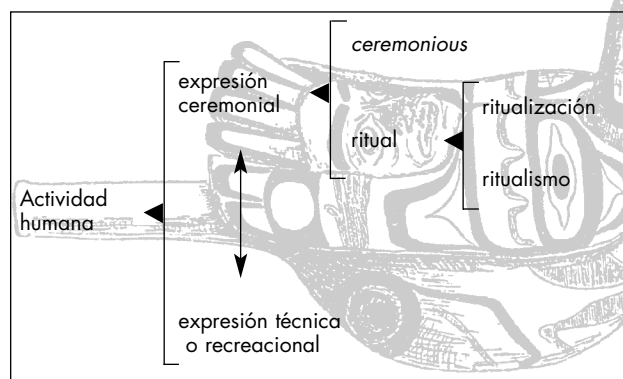
En un intento por evitar disputas estériles y hacer avanzar el análisis, Gluckman sostiene la importancia de multiplicar los conceptos analíticos y postula las siguientes distinciones. Por un lado, define como ceremonial la organización compleja de la actividad humana que no es específicamente técnica o recreacional, y que involucra modos de conducta que expresan relaciones sociales. Dentro de ese campo distingue dos categorías: ceremonious y ritual. Ésta última sólo incluye —y aquí sigue a Evans-Pritchard— a las acciones que se refieren a las “naciones místicas”, las cuales consisten en “... patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos suprasensibles cualidades que, de manera total o parcial, no se derivan de la observación o no se pueden inferir lógicamente de ella y que, de hecho, no poseen” (1966 [1962]: 22). Por otro lado, utiliza “...la expresión ‘ritualización de las relaciones sociales’ —y, por brevedad, ‘ritualización’— para definir la tendencia de las sociedades tribales a hacer uso ritual de los roles y las relaciones sociales tanto para expresarlos y alterarlos a ellos mismos, así como para asegurar la prosperidad material de la sociedad. Sugiere que ‘ritualismo’ se reserve para las acciones ceremoniales de religiones más amplias, que poseen acciones altamente estilizadas referidas a nociones místicas, pero que no desarrollan el ‘ritualismo’ fuera de los roles y las relaciones de la





congregación total involucrada” (*ibidem*: 24). De esta manera, la “ritualización” se refiere a un ceremonial estilizado en el que personas relacionadas de varias maneras a los actores centrales, así como entre ellas mismas, llevan a cabo acciones prescritas de acuerdo a sus roles seculares; los participantes creen que dichas acciones expresan y mejoran las relaciones sociales de tal forma que aseguran —de alguna manera mística, que está fuera del control sensorial—, bendición, purificación, protección y prosperidad generales para las personas involucradas” (*ibidem*: 24-25).

Estas distinciones le permiten a Gluckman —en nuestra opinión, de manera tautológica— diferenciar “las sociedades tribales” de “las modernas”. Atribuye el

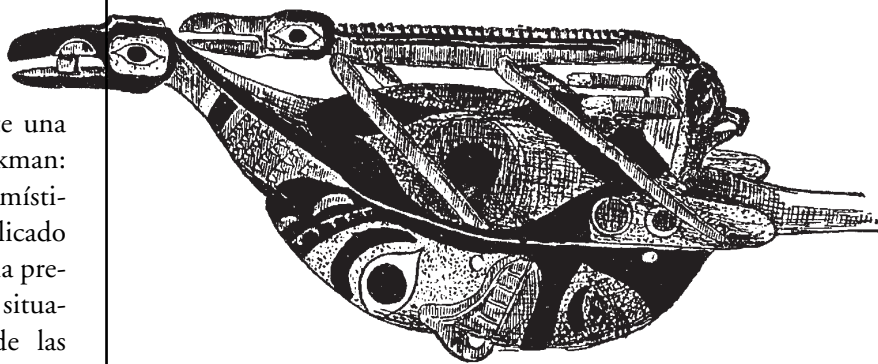


alto grado de ritualización de las primeras —que Van Gennep tomó como un *datum*, sin planteárselo como problema que requería análisis— a su bajo nivel de desarrollo tecnológico, a que en sus economías de subsistencia cada relación social tiende a servir a múltiples propósitos y a que en los pequeños grupos de dichas sociedades se requiere marcar y diferenciar, por medio del ritual, los roles que de otra manera se confundirían. En síntesis, allí los grupos corporativos tienden a enfrentar conflictos radicales en su misma constitución y los procedimientos rituales evitan las disputas entre los individuos y sub-grupos y hacen, así, innecesarios los procedimientos de tipo judicial.

Por el contrario, en la sociedad moderna, que no opera globalmente con base en el entramado del parentesco, la base material de la vida y la fragmentación de las relaciones sociales separan los roles y aíslan los rangos del conflicto unos de otros, de tal manera que

quedan dispersos. Se reducen así al mínimo y tienden a caer en desuso, tanto el ritual como las ceremonias religiosas y la representación simbólica del rol; la etiqueta y la convención existen, pero no pasan por una asociación mística: aquí sólo existe ritualismo, pero no ritualización. Los individuos, en sus transiciones de un estatus a otro (confirmaciones, primeras comuniones, bodas, graduaciones, funerales), sólo realizan ceremonias especializadas de iniciación que marcan, en efecto, cambios de estatus, pero que “...no implican ideas acerca de que el desarrollo de acciones prescritas por personas relacionadas de manera apropiada afecten de manera mística el bienestar de los iniciados” (*ibidem*: 36-37). Así, los rituales de tipo investigado por Van Gennep, que expresan o alteran relaciones sociales por referencia a nociones místicas, son según Gluckman incompatibles con la estructura de la vida urbana moderna: aquí no existen ritos de paso. Dondequiera se encuentran “...pautas generales que marcan superioridad y subordinación o igualdad de estatus. Pero hay una diferencia de grado que se convierte en una diferencia de naturaleza” (*ibidem*: 49).

En nuestra opinión, cuando Gluckman intenta un análisis comparativo entre las “sociedades tribales” y las “modernas”, se manifiesta un desnivel: para las primeras, la antropología dispone de estudios de caso detallados, mientras que para las segundas —como bien lo había indicado Kimball (1960)—, hacen falta estudios sistemáticos sobre la conducta ritual y sus consecuencias en el ciclo de vida; carecemos de estudios que aborden, en las situaciones urbanas contemporáneas, la naturaleza y la función del simbolismo en su relación con la conducta individual y social. ¿En qué descripciones etnográficas se basa Gluckman para sostener diferencias de naturaleza entre el desfile conmemorativo de la Revolución de Octubre en la otrora Unión Soviética y una procesión de Corpus Christi? ¿Cuál es la distinción —sostenida en un análisis riguroso— entre una ermita y la columna de la Independencia; y entre las ofrendas florales que se depositan en ambas? ¿Será sólo una metáfora —y en todo caso no se debería olvidar el mecanismo paradigmático en que se sustenta— el que se hable, en el discurso laico del Estado mexicano, de los “mártires inmolados en el altar de la Patria”?



Para Leach es un error sostener "...que existe una categoría concreta definida por la frase de Gluckman: 'comportamiento que responde a una acción mística'..." (1975 [1968]: 385). Piensa que el complicado vocabulario planteado por Gluckman intenta una precisión cuya utilidad es difícil de imaginar en una situación concreta, pues "...en la mayor parte de las sociedades hay muy pocas personas que sepan distinguir con precisión entre lo sagrado y lo profano, lo racional y lo irracional [...], en la medida en que todas las cosas 'sagradas' son asimismo y en ciertas condiciones 'cosas profanas' y viceversa" (*ibidem*: 385). Por lo demás, la diferencia que plantea Gluckman —en tanto categorías separadas—, entre el ritual, la ceremonia y la costumbre (asociando al primero con prácticas religiosas y a las segundas con actividades de tipo secular), carece, para Leach, de fundamento, pues no se puede establecer una distinción útil entre ritual y costumbre en la medida en que se trata de actos del mismo tipo. "Cualquier actividad secular [...] puede transformarse, estilizada, en representación dramática y convertirse en el núcleo de una ceremonia ritual" (*ibidem*: 388). "El cristiano piadoso come y bebe de forma sacramental, pero también hace una acción de gracias cada vez que se sienta a la mesa. Esto constituye claramente un acto 'ritual'. Pero también debe considerarse como 'ritual' el que mientras el inglés come normalmente con cuchillo y tenedor, el chino usa palillos y el hindú la mano derecha únicamente (y no la izquierda, que debido a causas muy complejas se considera impura)" (*ibidem*: 386).

Añade Leach que "...todo acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alterar la conducta de otro constituye una invocación de fuerza metafísica. La 'autoridad' en virtud de la cual A puede condicionar y controlar la conducta de B en una situación secular es tan abstracta y metafísica como el poder mágico que A1 trata de ejercer sobre B1, o el poder religioso que B1 espera recibir de C1" (*ibidem*: 387). Esto se vería plenamente confirmado en dos de las sociedades prototipo de las "modernas y urbanas", Gran Bretaña y Estados Unidos: en la primera el himno proclama God Save the King (o, en su caso, the Queen) y en la segunda no sólo la legitimidad de los

actos "laicos" más importantes suponen un juramento sobre la *Biblia*, sino que en las monedas aparece acuñada la oración In God we Trust. Así, no obstante que la expansión de la "civilización industrial-urbana" ha incrementado la secularización y ha conducido a la declinación del ceremonialismo sagrado, "...no hay evidencia de que [...] haya disminuido la necesidad de expresiones ritualizadas para la transición individual de un estatus a otro" (Kimball, 1960: xvii). Es posible, incluso, que para algunos de los grupos sociales urbanos los rituales individuales de paso de hayan convertido en procesos tan "individualizados", que se realicen en la intimidad del diván psicoanalítico. Quizá, también, muchos de los "trastornos" contemporáneos se deban a que los individuos se ven obligados a afrontar sus transiciones a solas, con símbolos privados.

Para Bettelheim, "...a pesar de la ausencia de circuncisión [ritualizada] y subincisión, muchas de las costumbres que forman parte de los ritos de iniciación [del adolescente en la vida adulta a través de rituales específicos] en las sociedades preletradas también son llevadas a cabo espontánea y esporádicamente por los adolescentes occidentales" (1974 [1954]: 42). "Tanto la práctica del psicoanálisis como mi trabajo con esquizofrénicos, todo ello con miembros de la sociedad occidental moderna, me han convencido, como a muchos otros anteriores a mí, de que uno puede descubrir, y de hecho descubre, las mismas tendencias en todos los hombres. [Sin compartir la insistencia de los antropólogos funcionalistas en las 'diferencias específicas'], lejos de proponerme establecer paralelos entre el hombre primitivo (preletrado o no) y adolescentes esquizofrénicos, mi intención consiste en mostrar cuán paralelos son los deseos primitivos de todos los hombres" (*ibidem*: 10). Más aún, "...no me refiero al hombre primitivo (concepto que encuentro inaplicable),

sino a lo primitivo de todos los hombres” (*ibidem*:12).

En este sentido, Eliade reconoce que, no obstante su deseo de vivir en un cosmos radicalmente desacralizado, “...los temas iniciáticos viven sobre todo en el inconsciente del hombre moderno. Esto viene confirmado por el simbolismo iniciático de ciertas creaciones artísticas —poesías, novelas, obras plásticas, el cine actual—, pero también por su resonancia en el público. Tal adhesión masiva y espontánea demuestra [...] que en lo profundo de su ser el hombre moderno es sensible todavía a esquemas o mensajes ‘iniciáticos’” (1975 [1958]: 219). En la medida en que toda existencia humana se revela, en determinado momento, como una existencia malograda, “En tales momentos de crisis total, sólo una esperanza parece capaz de salvar: la esperanza de poder empezar de nuevo la vida” (*ibidem*: 220). Así, “La nostalgia de una renovatio iniciática, que esporádicamente surge en lo más recóndito del hombre moderno arreligioso, nos parece [...] profundamente significativa: sería, en definitiva, la expresión moderna de la eterna nostalgia del hombre por encontrarle un sentido positivo a la muerte, por aceptar la muerte como un rito de paso a un modo superior de ser” (*ibidem*: 221).

La fase liminal según el procesualismo: Turner

Para Turner, “...cuando Van Gennep generalizó la estructura del proceso de los *rites de passage* abrió muchas vías de investigación que aún no han sido plenamente exploradas” (1975 [1968]:150).

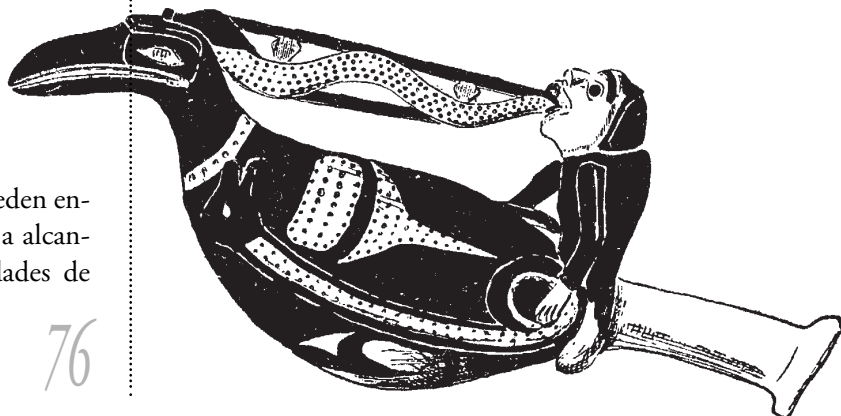
Considera, por principio, “...que el término ‘rito’ resulta mucho más adecuado cuando se aplica a formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales, mientras que el término ‘ceremonia’ tiene un sentido más ajustado a aquellas conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria” (1980 [1967]: 105).

Sostiene, asimismo, que “*Rites de passage* pueden encontrarse en cualquier sociedad, pero tienden a alcanzar su más completa expresión en las sociedades de

carácter estable, cíclico y de pequeña escala, en las que los cambios se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas o meteorológicas que a las innovaciones técnicas. Dichos ritos indican y establecen transiciones entre estados distintos” (*ibidem*: 103).

Por “estado” entiende una “situación relativamente estable y fija”, incluyendo en ello constantes sociales como pueden ser el estatus legal, la profesión, el oficio, el rango, el grado. El término designa “...la situación de las personas, en tanto que determinada por su grado de madurez socialmente reconocido, al modo como se habla de ‘estado matrimonial’, ‘estado de soltería’ o ‘estado de dependencia’. [...] El término ‘estado’ puede también aplicarse a las condiciones ecológicas, o a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo puede encontrarse en un momento concreto. Una determinada persona puede, así, hallarse en estado de buena o mala salud; una sociedad, en estado de guerra o de paz, de hambre o de abundancia. ‘Estado’, en definitiva, es un término mucho más amplio que ‘estatus’ o que ‘oficio’, y hace referencia a cualquier tipo de situación estable o recurrente, culturalmente reconocida” (*ibidem*: 104). Más que como “estado de transición”, Turner prefiere considerar a la transición como un proceso, como una transformación, y reserva el término “estado” (que incluye posición social, edad, lugar, etcétera) como contraste, precisamente, al de transición.

En un intento por prolongar la teoría de Van Gennep, Turner busca, en primer lugar, precisar algunas de las propiedades socioculturales del “período liminal”, marginal o de liminalidad, al que considera como una situación interestructural. Centra su atención en los ritos de iniciación de las sociedades relativamente estables —tanto los referidos a la madurez sexual como al



ingreso a algún culto particular—, pues son los que muestran períodos liminales bien desarrollados, amplios y bien marcados.

“La fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o ‘estado’); durante el período [...] liminal, el estado del sujeto del rito (o ‘pasante’) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya. El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo ‘estructural’ y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos” (*ibidem*: 104).

“La etapa liminal plantea muchos problemas culturales y estructurales. Durante el período liminal el individuo o grupo sometido a ritos de paso no se encuentra ni aquí ni allí, sino en el limbo. El iniciado ya no es el titular de una posición social culturalmente definida y tampoco ha pasado aún a ocupar otra. Cuando todo un grupo social se halla en transición ritual, se observa con frecuencia una anulación o invalidación de la ordenación característica de las posiciones especializadas e interdependientes que componían su estructura preritual, pero su estructura postritual no se ha configurado todavía. No es que los períodos liminales prolongados, que en las sociedades ágrafas van marcados por ritos colectivos, carezcan de estructura, sino que más bien se produce una simplificación y generalización de ésta. Las complejidades de la estratificación y la segmentación se reemplazan por la oposición entre instructores e instruidos: con frecuencia la situación interestructural es también una situación formativa. Los iniciadores se enfrentan colectivamente con los iniciandos, y entre éstos últimos suele haber absoluta igualdad social. Las distinciones prerrituales de



parentesco, riqueza, rango social o edad quedan temporalmente invalidadas. La transición es, pues, un período de empobrecimiento estructural y de enriquecimiento simbólico” (1975 [1968]: 150). “No obstante el carácter interestructural de lo liminal, entre los neófitos y sus instrucciones (donde los hay), y en la conexión de los neófitos entre sí, existe toda una serie de relaciones que forman una ‘estructura social’ de carácter altamente específico. Se trata de una estructura de tipo muy simple: entre instructores y neófitos se da una autoridad y una sumisión plenas; los neófitos entre sí mantienen una igualdad absoluta” (1980 [1967]: 111-112).

“En muchas sociedades los periodos liminales son los más ricos en ritual” (1975 [1968]: 154). “Es esencialmente un periodo de retorno a los primeros principios y de evaluación del patrimonio cultural. Encontrarse fuera de una posición social determinada, dejar de tener una perspectiva específica es, en cierto sentido, tomar conciencia (al menos potencialmente) de todas las posiciones y su ordenación y tener una perspectiva total. Lo que convierte el conocimiento potencial en gnosis real es la instrucción” (*ibidem*: 150).

“El simbolismo liminal, tanto en sus expresiones rituales como en las místicas, está plagado de transgresiones directas o figuradas de las reglas morales que rigen la vida secular” (*ibidem*: 151). “El concepto de limen incluye no sólo los aspectos polimorfos y dionisíacos de la ausencia de normas, sino también las nociones de lo místico y lo ascético” (*ibidem*: 154). “Lo liminal puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos” (1980 [1967]: 107). “En la raíz de lo racional está lo irracional que le da su sentido, y la liminalidad es esa raíz” (1975 [1968]: 154). “...los períodos liminales de transición son los que de manera paradójica exponen la cultura justamente en el tiempo que transcurre entre la salida y el reingreso en el ámbito estructural” (1980 [1967]: 122).

Es "...en las fases de separación e incorporación de los ritos, en las que lo sagrado tiene que llegar, por así decirlo, a un entendimiento con lo profano y los dos ámbitos se entrelazan" (1975 [1968]: 153). En la fase liminal, por el contrario, "...encontramos algo más que la distinción entre lo profano y lo sagrado. Aquí hallamos no sólo lo sagrado, sino lo más sagrado. Y paradójicamente, aquí es donde se encuentra también lo más humano, lo demasiado humano. En esta etapa hallamos en particular una radicación crucial de ideas y símbolos en el cuerpo humano y en sus procesos somáticos. El cuerpo (con sus ritmos inconscientes y procesos orécticos) es considerado como el epítome o microcosmos del universo; se convierte en la metáfora o modelo que ilustra más vívidamente todos los demás tipos profanos de regularidad: de la naturaleza, de la cultura, de la sociedad y del pensamiento" (*ibidem*: 153). "La fisiología humana es utilizada como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos. Destrucción, disolución y descomposición se ven acompañadas por procesos de crecimiento, transformación y reformulación de los viejos elementos según patrones nuevos. Esta coincidencia de procesos y nociones opuestos en una misma representación, es propia de la peculiar unidad de lo liminal: lo que no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas" (1980 [1967]: 110). "Cualquiera que sea el modo de representación, el cuerpo es siempre considerado como un lugar privilegiado para la comunicación de las *gnosis*, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y el modo como éstas llegan a ser lo que son" (*ibidem*: 119).

"El sujeto de los ritos de paso, estructural, si no físicamente, es 'invisible' durante el periodo liminal" (*ibidem*: 105). "La 'invisibilidad' estructural de las personas liminales tiene un doble carácter. Ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados. En la medida en que ya no están clasificados, los símbolos que los representan se toman, en muchas sociedades, de la biología de la muerte, la descomposición, el catabolismo y otros procesos físicos que tienen un matiz negativo, tales como la menstruación" (*ibidem*: 106). "El otro aspecto, el de no estar todavía clasificados, se expresa a menudo mediante símbolos que se modelan sobre los procesos de

la gestación y el parto. [...] El rasgo principal de estas simbolizaciones es que los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja, una confusión de todas las categorías habituales" (*ibidem*: 107).

Por otra parte, "...los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, 'entre y en mitad de' todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural. A los neófitos [...] generalmente se los recluye, de manera total o parcial, lejos del ámbito de los estados y de los *status* culturalmente definidos y ordenados" (*Ibidem*: 108). "En las situaciones liminales (en estas sociedades de dominio del parentesco) los neófitos son a veces tratados, o representados simbólicamente, como si no fueran ni varones ni hembras. De manera alternativa, pueden írselos atribuyendo simbólicamente características de uno u otro sexo, sin importar cuál sea su sexo biológico" (*Ibidem*: 109). "Son simbólicamente o asexuales o bisexuados, y pueden ser considerados como una especie de *prima materia* humana —como material bruto indiferenciado" (*ibidem*: 108). "Puesto que las distinciones sexuales son importantes componentes del *status* estructural, nada tienen que hacer en un ámbito carente de estructura. Otra característica negativa de los seres transicionales es que no tienen nada. No tienen ni estatus, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada. Los derechos de propiedad, los bienes y los servicios, hacen referencia a posiciones concretas en la estructura político-jurídica, y puesto que carecen de tal posición, los neófitos no ejercen tales derechos" (*ibidem*: 109).

"La simplicidad estructural de la situación liminal en muchas iniciaciones está compensada por una complejidad cultural" (*ibidem*: 113), cuyo núcleo fundamental es la comunicación de los *sacra* por medio de

“...1) exhibiciones, ‘lo que se muestra’; 2) acciones, ‘lo que se hace’, y 3) instrucciones, ‘lo que se dice’” (*ibidem*: 119). “El racimo central de los *sacra* no lógicos constituye pues el núcleo simbólico de todo el sistema de valores y creencias en una cultura dada, su paradigma arquetípico y su medida última” (*ibidem*: 120). “Así, la comunicación de los *sacra* enseña a los neófitos a pensar con un cierto grado de abstracción sobre su medio cultural, al tiempo que les proporciona los patrones últimos de referencia. A la vez, esta comunicación, según se cree, cambia su naturaleza, los transforma de un tipo de ser humano en otro. Une de la manera más íntima al hombre con su oficio. Pero, durante un tiempo variable, antes de eso ha habido un hombre carente de compromisos, un individuo más que una persona social, viviendo en una comunidad sagrada de individuos” (*Ibidem*: 120). “Gran importancia se otorga a guardar el secreto en torno a la naturaleza de los *sacra*, las fórmulas recitadas y las instrucciones que se dan acerca de ellos. Este secreto constituye el punto crucial de la situación liminal” (*Ibidem*: 114).

“La autoridad de los ancianos —que resumen en sus personas al total de la comunidad— sobre los neófitos no se funda en sanciones legales, sino que es, en cierto sentido, la personificación de la autoridad autoevidente de la tradición.

La autoridad de los ancianos es absoluta, porque representa los valores absolutos y axiomáticos de la sociedad, en los que se expresan el ‘bien común’ y el interés general” (*ibidem*: 110). Cuando los ritos son colectivos, las relaciones entre los neófitos están presididas por la más plena igualdad y camaradería, que es fruto del énfasis puesto en aquellos valores que representan el bien común. “El grupo liminal es una comunidad [...] de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Dicha camaradería trasciende las distinciones de rango, edad, parentesco, e incluso, en determinados grupos culturales, de sexo” (*ibidem*: 111-112).

“El conocimiento de lo arcano, la gnosis obtenida durante el período liminal, se considera que cambia la más íntima naturaleza del neófito, imprimiendo en él

[...] las características de su nuevo estado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico. La pasividad aparente se revela como una absorción de poderes, que empezarán a ser activos una vez [que] su *status* social haya quedado redefinido en los ritos de agregación” (*ibidem*: 113). “Lo que el iniciado busca en los ritos y los mitos no es un *exemplum* moral, sino más bien la facultad de trascender los límites de su *status* anterior, aunque sepa que debe aceptar las restricciones normativas del nuevo” (1975 [1968]: 151).

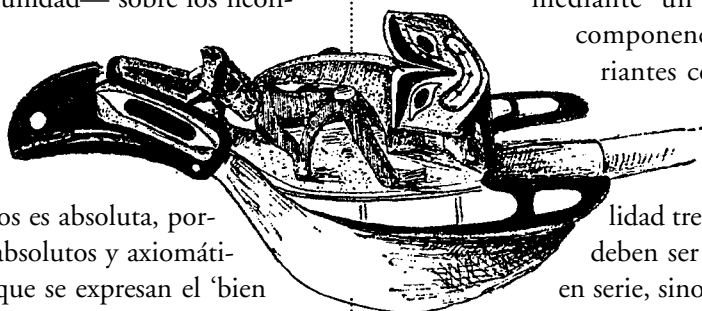
“Durante el período liminal, los neófitos son alternativamente forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. La situación liminal puede ser en parte definida como un estado de reflexión. Durante ella, las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que éstos han aceptado de manera inmediata, se ven, por así decir, disueltos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los neófitos,

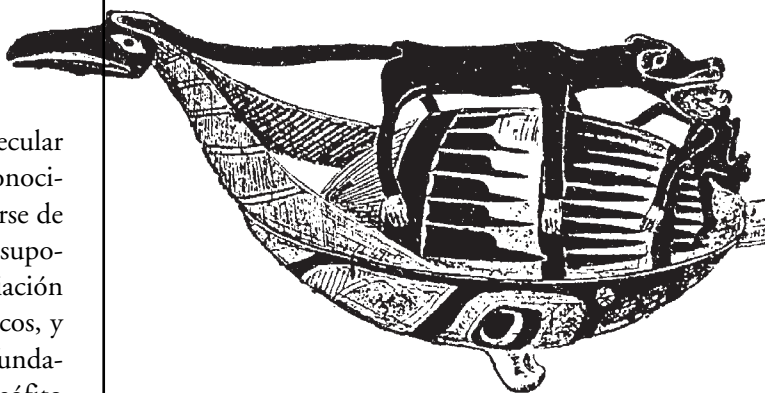
mediante un proceso de exageración componencial y disociación de las variantes concomitantes. La comuni-

cación de los *sacra* y otras formas de instrucción esotérica implican en rea-

lidad tres distintos procesos, que no deben ser concebidos como situados en serie, sino en paralelo. El primero de

ellos es la reducción del ámbito cultural a sus componentes o factores reconocibles; el segundo es su recomposición según patrones y formas monstruosos, y el tercero su reformulación según modos que puedan adquirir sentido en la perspectiva del nuevo estado y *status* en que el neófito va a ingresar” (1980 [1967]: 117). “La situación liminal, en este sentido, [...] rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación, [...] es el ámbito de las hipótesis primitivas, [de tal manera] que se da aquí una mezcla y una yuxtaposición promiscuas de las categorías del evento, la experiencia y el conocimiento, con intención pedagógica. Esta libertad, no obstante, tiene unos límites bastante





estrechos. Los neófitos retornan a la sociedad secular con las facultades quizás más alerta y con un conocimiento realizado de las cosas, pero deben someterse de nuevo a la costumbre y a la ley. Por otro lado, se supone habitualmente que deben existir en la iniciación unos ciertos principios de construcción axiomáticos, y determinados bloques constructivos básicos que fundamentan el cosmos y cuya naturaleza ningún neófito puede preguntar” (*ibidem*: 118).

Para Turner —quien sigue en este punto a Thompson (1953 [1946]: 9)— los mitos son diferentes de las *märchen*, los cuentos de hadas, los cuentos populares, las *sagen* y las leyendas. Se trata de narraciones que versan sobre seres sagrados y héroes semidivinos y del origen de todas las cosas, normalmente por mediación de estos seres sagrados. “Los mitos se refieren a los orígenes, pero derivan de las transiciones” (1975 [1968]: 150). De esta forma, también “Los mitos son fenómenos *liminales*: suelen relatarse en un tiempo o en un lugar que está ‘entre una cosa y otra’” (*ibidem*: 150). “En muchos casos los conocimientos [que se inculcan en el periodo liminal] se transmiten por medio del recitado de narraciones míticas” (*ibidem*: 151). “Todos ellos revelan cómo lo uno se transforma en lo múltiple, cómo en una serie de fases ordenadas el caos se transforma en un cosmos de muchos planos y dimensiones; en muchos de ellos se relata también cómo se introdujeron en el mundo el pecado y la muerte, proporcionando así una teodicea” (*ibidem*: 154). “En muchas de estas cosmogonias y teogonías las divinidades y los héroes cometen incesto, se devoran mutuamente y violan de manera patente las normas humanas y culturales de justicia y equidad” (*ibidem*: 154). “Los mitos y los ritos liminales no deben considerarse como modelos para la conducta secular. Tampoco deben entenderse como narraciones admonitorias, como modelos negativos que no se deben imitar. Se les considera más bien como grandes o profundos misterios que ponen temporalmente al iniciado en estrecho contacto con las fuerzas generadoras primarias o primordiales del cosmos, cuyos actos, más que transgredir, trascienden las normas de la sociedad humana secular. En los mitos hay una libertad ilimitada, una libertad de acción simbólica que se niega al que ocupa un puesto en una estructura social y ha de

respetar las normas” (*ibidem*: 151). “Sin embargo, esta ausencia de límites se ve restringida —aunque nunca sin una sensación de azar— por la conciencia de que se trata de una situación excepcional y por una definición de ella que establece que los ritos y mitos deben ser relatados en un orden prescrito y en una forma simbólica más que literal” (*ibidem*: 151).

“Aún cuando los mitos no estén vinculados a ritos, son de carácter liminal. La mayor parte de ellos tienen una referencia genética o crítica. No son meros inventarios o reglas de conducta, sino que explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son” (*ibidem*: 151). “Los mitos relatan cómo una situación pasó a ser otra, cómo se pobló un mundo despoblado, cómo se transformó el caos en cosmos, cómo los inmortales se hicieron mortales, cómo aparecieron las estaciones en un clima que carecía de ellas, cómo la unidad primigenia de la humanidad se escindió en una pluralidad de tribus o naciones, cómo seres andróginos se convirtieron en hombres y mujeres, etcétera” (*ibidem*: 150). “Aluden, además, directa o indirectamente, a las crisis biológicas de la vida (nacimiento, matrimonio, enfermedad y muerte) y también a los cambios ecológicos y climáticos que siempre traen aparejada una reestructuración de las relaciones sociales, con la posibilidad de conflicto y desorden” (*ibidem*: 151).

El estructuralismo inglés: Leach

Según Leach, “El ritual no constituye un hecho natural, sino un concepto cuya definición, como la de cualquier otro, debe ser siempre funcional; el éxito de una fórmula cualquiera dependerá de la forma en que se utilice el concepto. [...] Para un antropólogo significará ‘un tipo de conducta normalizada (costumbre) en la cual la relación entre los medios y el fin no es ‘intrínseca’”

(Goody, 1961: 159), pero interpretará esta definición en sentido amplio o estricto [...] Para comprender el significado de la palabra ritual es necesario, entonces, tener en cuenta la formación cultural y los prejuicios de quien la utiliza” (1975 [1968]: 384). Pero, “Sea más amplia o más concreta la definición que utilicemos, el problema principal es el de la interpretación del término [que, en su sentido más exacto, denota el elemento de comunicación del comportamiento humano]. Si se supone que un acto ritual quiere decir algo, ¿qué significa el ritual? ¿cómo podremos descubrir lo que significa? Evidentemente, la opinión del sujeto es insuficiente” (*ibidem*: 386).

“Los actos humanos pueden servir para hacer algo, es decir, para alterar el estado físico del mundo (como el hecho de encender una hoguera), o para decir algo. [...] Toda expresión verbal es una forma de comportamiento consuetudinario, y toda costumbre constituye, a su vez, una forma de expresión, un modo de transmitir información” (*ibidem*: 385), pues toda conducta social está, por principio, codificada. De tal manera que “Los actos que ‘dicen algo’ no son siempre intrínsecamente distintos de los que ‘hacen algo’. Casi todos los actos humanos que se dan en un medio cultural bien definido tienen estos dos aspectos, el técnico (actos racionales que alteran el estado del mundo) y el estético y comunicativo” (*ibidem*: 385). En los tipos de conducta ritual, este último aspecto se destaca sobre el primero, que, por lo demás, nunca desaparece. Al estudiar el ritual, “...debemos ocuparnos de los aspectos expresivos (estéticos) del comportamiento más que de los instrumentales (técnicos)” (*ibidem*: 387).

Así, siguiendo a Lévi-Strauss, Leach considera al “...ritual como elemento integral de los procesos mentales”, pues “...divide el continuo de la experiencia en conjuntos de categorías con nombres diferenciadores y nos proporciona así un aparato conceptual idóneo para las operaciones intelectuales a un nivel abstracto” (*ibidem*: 386).

De hecho, empleamos el lenguaje para fragmentar el continuo de la realidad en objetos significativos y en personas que desempeñan roles distinguibles; al mismo tiempo que, también por medio del lenguaje, reagrupamos los elementos componentes, para interrelacio-

nar las cosas y las personas entre sí (1978 [1976]: 45). De esta manera, “Cuando empleamos símbolos (verbales o no verbales) para distinguir una clase de cosas o de acciones con respecto a otras, estamos creando límites artificiales en un campo que es ‘por naturaleza’ continuo” (*ibidem*: 46). La segmentación del tiempo y del espacio —indispensable en todas las sociedades humanas— supone, pues, límites e interrupciones “artificiales” que implican ambigüedad y son fuente de ansiedad en los individuos y los grupos sociales (*ibidem*: 46). Es debido a esto que la gran mayoría de los momentos rituales marcan el cruce de los límites entre una categoría social y otra (*ibidem*: 49), tienen la doble función de proclamar el cambio de estatus y de efectuarlo mágicamente y son los marcadores de intervalos en la progresión del tiempo social; son, en síntesis, “ritos de paso” (*ibidem*: 107). Leach postula la validez práctica de la categorización del esquema de Van Gennep y aclara que “Puesto que toda discontinuidad en el tiempo social es el final de un periodo y el inicio de otro y puesto que nacimiento/muerte son una representación ‘natural’ evidente de comienzo/fin, el simbolismo de la muerte y el renacimiento es apropiado a todos los ritos de paso y se manifiesta claramente en una gran diversidad de casos” (*ibidem*: 109).

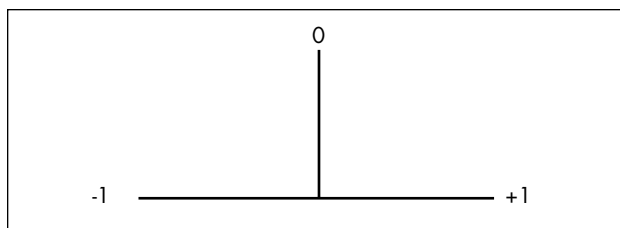


Como el progreso del tiempo biológico y cósmico, así como la distribución territorial del espacio, son continuos, pero —en el ámbito social— existen distinciones consistentes, cuando un individuo o grupo progresa a través del tiempo o del espacio desde el estado social “A” al estado social “B”, la progresión es siempre de un tipo continuo/discontinuo, representado por la secuencia “-1”, “0”, “+1”. Este modelo, que es el de los ritos de paso, permite vincular las discontinuidades de tiempo y espacio, que se reconocen a un nivel, con las continuidades que se experimentan en otro, y se puede representar como un triángulo:

“... en el que ‘+’/ ‘-’ forman un par binario, son ‘iguales y opuestos’ en cualquier aspecto y también



inseparables, pues ninguno de ellos se puede entender sin el conocimiento del otro. Pero ‘0’ no está solamente en medio y entre lo uno y lo otro; sino que es de un tipo diferente. Si uno se mueve a lo largo de un camino imaginario continuo que contiene como puntos todos los números entre ‘+1’ y ‘-1’, necesariamente debe pasar por un punto marcado como ‘0’, que no es ni ‘+’ ni ‘-’, sino ambos a la vez” (1982: 8-9).



La posición de Leach implica “...que debemos concebir el ritual como un lenguaje, en sentido totalmente

literal” (1975 [1968]: 386), pues “...los rasgos individuales de la conducta observada y los detalles particulares de las costumbres se pueden tratar como análogos a las palabras y enunciados de una lengua o como fragmentos de una interpretación musical” (1978 [1976]: 10). Para comprender el ritual se debe intentar dilucidar su sistema de oposiciones significativas, sus reglas gramaticales y su sintaxis. Los detalles de las costumbres —que son la esencia de la cuestión— deben verse, así, como partes de un conjunto, pues considerados aisladamente son carentes de sentido. Como todos los símbolos, los elementos del ritual aparecen en conjuntos y su significado se debe a su oposición con otros, más que a ellos en cuanto tales. En las formas reales perceptibles del discurso no verbal se ponen en funcionamiento parejas de oposiciones que, por su contraste, vuelven significativos los aspectos sensoriales.

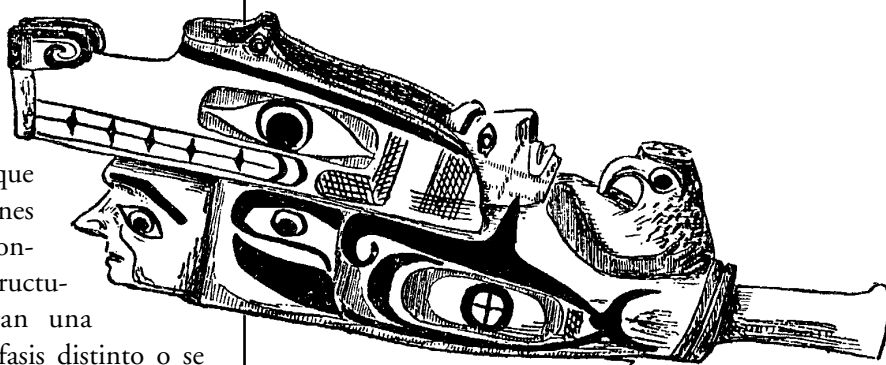
El cuerpo humano mismo enraiza un simbolismo potencial, en la medida en que “...cualquier músculo que se pueda contraer, también se puede relajar; todos los movimientos son potencialmente binarios; si doy un paso hacia adelante, también lo puedo dar hacia atrás. Asimismo, el cuerpo humano es imperfectamente simétrico. Tomando el ombligo como centro, los brazos ‘corresponden’ a las piernas, los genitales a la cabeza, el lado izquierdo al lado derecho. Pero estas díadas emparejadas se contraponen, no son idénticas; no puedo poner un guante de la mano derecha en mi mano izquierda. Las partes superior e inferior del cuerpo, el lado derecho y el izquierdo están, por lo tanto, especialmente adaptados a la representación de ideas relacionadas pero opuestas, por ejemplo, bueno/malo, y así sucede en efecto, aunque no universalmente” (*ibidem*: 65).

En los procesos rituales la metáfora y la metonimia siempre están combinadas, aunque una pueda predominar sobre la otra; no sólo la asociación paradigmática y la cadena sintagmática se combinan, sino que el efecto de significación depende de las transformaciones de una en otra y viceversa. Las secuencias rituales se conforman de unidades, que se conjuntan para formar cadenas significativas; pero las mismas unidades se pueden combinar en contextos rituales muy diferentes.

Las diferencias entre el modelo y la ejecución de un ritual así como las que se presentan en las distintas versiones del mismo procedimiento ritual, contienen los mismos componentes estructurales, aunque las unidades tengan una duración diferente, expresen un énfasis distinto o se presenten en un orden “alterado”.

Los participantes en un ritual se transmiten a sí mismos mensajes colectivos (*ibidem*: 62), de tal manera que los emisores y los receptores son las mismas personas (*ibidem*: 59). Las interconexiones complejas de los acontecimientos rituales transmiten información a los participantes (*ibidem*: 2), quienes “...comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto también metafórico a la representación. Es probable que las ‘dimensiones’ verbales, musicales, coreográficas y estético-visuales constituyan componentes del mensaje total. Cuando participamos en tal ritual recogemos todos estos mensajes al mismo tiempo y los condensamos en una experiencia única que describimos como ‘asistir a una boda’, ‘asistir a un funeral’, etcétera” (*ibidem*: 57).

Al intentar comprender este proceso, que transmite información combinando medios verbales y no-verbales, el analista debe tomar cada dimensión por separado, una cada vez, “...distinguiendo la variedad de canales de comunicación a través de los cuales los mensajes pueden fluir y la variedad de tipos de asociación por los que los elementos del mensaje se pueden combinar” (*ibidem*: 60). Sin embargo, “... las impresiones sensoriales que llegan al receptor, a pesar de lo complejo que sea su estructura, o lo ambigua y polisémica que sea su aplicación, se perciben todas como un mensaje único. Además el mensaje en su totalidad, aunque requiera tiempo para la transmisión, tiene unidad. El final está implícito en el comienzo; el comienzo presupone

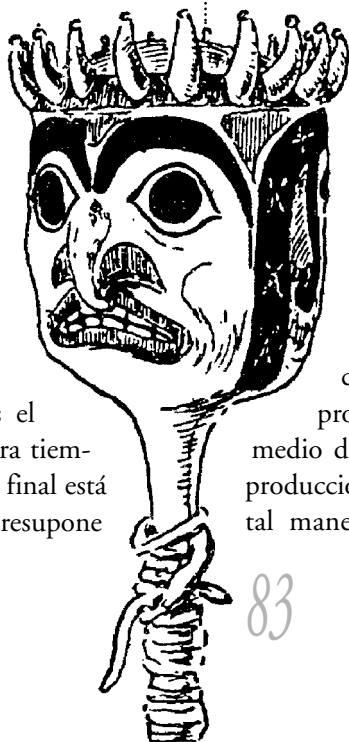


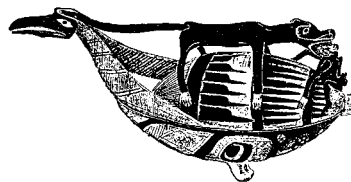
el final” (*ibidem*: 60). El analista debe intentar dar cuenta “... convincente de cómo las diferentes dimensiones superpuestas encajan entre sí para producir un único mensaje combinado” (*ibidem*: 57).

Cuando se aplica, pues, la teoría de la lingüística estructural al análisis del ritual, se puede comenzar a investigar “...el papel de la ‘redundancia’ en el ritual. ¿Corresponden los contrastes binarios en el rito a los contrastes fonémicos en las formas verbales? ¿Podremos hallar en una determinada cultura normas relativas al desarrollo de la secuencia ritual comparables a las normas de la gramática generativa que según Chomsky (1957) deben regir el modo en que cada individuo compone una articulación verbal? Éste es un terreno en el que puede decirse que casi todo está por hacer” (Leach, 1975 [1968]: 386).

En lo referente a la funcionalidad del ritual, Leach (1982: 177 y *passim*) acepta el postulado de Marx y Engels sobre la primacía de dos tipos de producción de la vida inmediata: por un lado, la económica, entendida como la producción de bienes para existir y de los

instrumentos y materias primas para producirlos; por otro lado, la re-producción de la vida humana. Para Leach estas producciones hacen referencia, respectivamente, a las relaciones de producción y a las relaciones de parentesco. Pero, según él, se debe añadir una tercera producción, crucial para la existencia de cualquier sociedad humana, la producción ritual, cuyo efecto es alterar el mundo social por medio de la creación de nuevas relaciones sociales y, así, producir y reproducir las relaciones sociales, por medio de la alteración del mundo simbolizado. Esta producción tiene un campo de existencia específico, de tal manera que incluso las relaciones sociales que





emergen de la economía y del parentesco se reproducen por la vía del ritual.

La peregrinación como fenómeno ¿liminoide?: Turner y Turner

Para Van Gennep era incuestionable que el esquema típico de los ritos de paso había sido demostrado también en el caso de las peregrinaciones, ya que:

“Es conocido que para las peregrinaciones católicas existe un cierto número de reglas de santificación previa, que, antes de su partida, hacen salir al peregrino del mundo profano y le agregan al mundo sagrado [...]. De suerte que todo peregrino está [...], desde la partida al retorno, fuera de la vida común, en un período de margen. [...] Obviamente, al partir hay ritos de separación; al llegar al santuario, ritos especiales de peregrinación, incluyendo, entre otros, ritos de agregación a lo divino [...]; luego, ritos de separación del santuario y ritos de reingreso a la vida social, tanto general como familiar” (1969 [1909]: 263-264).

Pero, según Turner y Turner, en los ejemplos rituales del catolicismo se encuentran generalmente, para la mayoría de los creyentes, fases liminales “truncadas”, ya que no corresponden a la escala y complejidad —y, sobre todo, a la reclusión sacralizada— de los rituales iniciatorios de las sociedades tribales. “...en las religiones ‘históricas’ una separación comparable sólo ha sido ejemplificada por el estilo de vida total de las órdenes religiosas especializadas. En otras palabras, la progresiva división del trabajo convirtió la fase liminal en un estado especializado, lo suficientemente complejo e intenso para abarcar la vida entera de aquellos profundamente devotos. Por supuesto, [...] las órdenes se vuelven menos liminales en la medida en que ingresan en relaciones múltiples con los medios económico y político circundantes” (1978: 4).

“Sin embargo, durante su desarrollo la cristiandad generó un modo propio de liminalidad para los laicos.

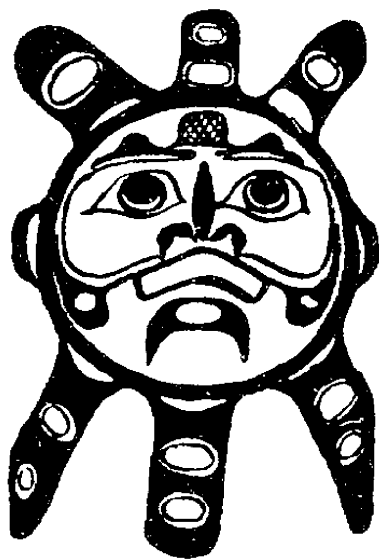
Este modo está representado de la mejor manera posible por la peregrinación a un sitio sagrado, a un santuario localizado a cierta distancia del lugar de residencia y de trabajo cotidiano del peregrino” (*ibidem*: 4).

“En tanto los contemplativos y los místicos del monasterio pueden realizar cotidianamente viajes salvíficos, quienes viven afuera tienen qué exteriorizarlos a través de la infrecuente aventura de la peregrinación. [El punto central está en salir, en ir adelante, hacia un lugar santo aprobado por todos]. Para la mayoría, la peregrinación era la gran experiencia liminal de su vida religiosa. Si el misticismo es una peregrinación interior, la peregrinación es un misticismo exteriorizado” (*ibidem*: 6-7).

“Para muchos peregrinos el viaje mismo constituye un tipo de penitencia, ya que no sólo el camino puede ser largo, sino también arriesgado [...]. Pero estos peligros, nuevos e impredecibles, representan al mismo tiempo una descarga de los males generados internamente en casa. Sin embargo, [también] hay indudablemente una cualidad iniciática en el peregrinaje” (*ibidem*: 8).

Pero, para Turner y Turner hay un conjunto de diferencias que separan las peregrinaciones de las religiones “históricas” con respecto a las iniciaciones tribales, las cuales están vinculadas frecuentemente con los rituales de aflicción.

En síntesis, “En el peregrinaje cristiano paradigmático [...] la iniciación es concebida no como conducente a una elevación de *status* [...], sino a un nivel más profundo de participación religiosa” (*ibidem*: 14-15). De esta manera, “...aunque tiene características iniciatorias, la peregrinación no es en sentido estricto un rito iniciático, ya que no consiste en un instrumento ritual ‘irreversible’ y singular que efectúa una transformación del sujeto de manera permanente y visible” (*ibidem*: 311). En este sentido, “Es significativo que los sacramentos asociados de manera más próxima con la peregrinación son la eucaristía y la penitencia. Ninguno de los dos constituye un



rito de paso [como sí lo son, en cambio, el bautismo, la confirmación, la ordenación sacerdotal] y ambos son repetidos de manera indefinida” (*ibidem*: 32).

Turner y Turner concluyen que, aunque la peregrinación manifiesta algunos de los atributos de la liminalidad

presente en los ritos de paso, “... en la medida en que es voluntaria y no constituye un mecanismo para marcar la transición de un individuo o grupo desde un estado o *status* a otro dentro de la esfera mundana, el peregrinaje queda mejor conceptualizado como ‘liminoide’

PEREGRINACIÓN CRISTIANA

1a. Existe una libertad de elección en el peregrino, que contrasta con la obligatoriedad de la vida incrustada en la estructura social. De esta manera, la peregrinación representa la quintaesencia de la liminalidad voluntaria.

2a. La unidad moral es el individuo y el objetivo de la peregrinación es la salvación o la liberación de los pecados o males del mundo estructurado.

3a. El peregrino busca la liberación temporal con respecto a las estructuras que normalmente lo constriñen.

4a. En el momento culminante de la peregrinación, los *sacra* son mostrados públicamente.

5a. El peregrino coloca en la divinidad una máscara paradigmática de salvación.

6a. El tratamiento de la aflicción en el peregrinaje está relacionado con la concepción de la persona individual como la unidad ética. El individuo se considera responsable de sus actos y pensamientos.

7a. Los enfermos o sus familiares abandonan las estructuras del parentesco y la localidad para viajar lejos a una fuente de curación.

8a. La acción terapéutica en una peregrinación no es automática, sino que depende de la voluntad y la gracia divinas. Por lo que debe ser considerada como anti-mágica, pues depende del ejercicio de la libre voluntad de los humanos y de la divinidad.

9a. Los grupos de peregrinos no son “primarios”, sino “asociales”, esto es, basados en el contacto, la amistad, la asociación voluntaria o el eventual conocimiento personal. La *communitas* se logra por la convergencia de disposiciones emocionales separadas.

10a. La mayoría de los sistemas peregrinales tienen orígenes trazables en tiempos históricos.

INICIACIÓN TRIBAL

1b. Los rituales iniciatorios tribales, que implican fases liminales prolongadas, tienden a ser obligatorios.

2b. La unidad moral es el grupo o la categoría social y el objetivo de la iniciación es conseguir un nuevo estatus y estado sociocultural.

3b. El individuo busca un compromiso más profundo con la vida estructurada de su comunidad local.

4b. En el momento culminante de la iniciación, los *sacra* son mostrados de manera secreta.

5b. El iniciado se autocoloca una máscara que lo convierte temporalmente en la divinidad representada.

6b. El ritual de aflicción tribal está relacionado con un carácter corporado de la moralidad. En la medida en que el paciente está unido por las normas morales a un complejo entramado de relaciones sociales, la aflicción corresponde por igual a su grupo de parentesco y a su grupo residencial.

7b. Los pacientes tribales permanecen en la estructura corporada localizada —la arena—, pues se considera que ésta ha proporcionado las condiciones de su aflicción y se trae de fuera a doctores no parientes para que realicen la curación.

8b. La acción terapéutica en un ritual de aflicción tiene un carácter sistemático y cuasi-pragmático. No obstante su relación con seres espirituales, la práctica terapéutica debe ser considerada como mágica, debido a su carácter causativo.

9b. Los grupos de iniciados están conformados por lazos de estatus adscritos. Se trata de un grupo de personas estructuralmente interdependientes. La *communitas* se logra por el compartimiento de condiciones interestructurales específicas.

10b. Los rituales de iniciación y de aflicción no pueden trazarse a una fundación histórica demostrable.

o ‘cuasi-liminal’, más bien que como liminal en el pleno sentido de Van Gennep” (*ibidem*).

Para Turner y Turner, aunque las peregrinaciones pueden encontrarse entre algunos pueblos clasificados como “tribales” —entre otros, los huicholes—, “...la peregrinación como forma institucional no alcanza una verdadera prominencia hasta el surgimiento de las mayores religiones históricas: el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo” (*ibidem*: 1). De esta manera, la peregrinación es “...un tipo característico de liminalidad en las culturas dominadas ideológicamente por las religiones ‘históricas’ o ‘de salvación’” (*ibidem*: 3).

En este sentido, “Los sistemas peregrinales son más ‘liminoides’ (abiertos, optativos, no conceptualizados como una rutina religiosa) que ‘liminales’ (correspondientes a una etapa intermedia dentro de una estructura procesual religiosa que consiste en ritos de separación, limen o margen y reagregación [...]). Los fenómenos liminales están incrustados en el ‘trabajo’ cooperativo de la sucesión anual estructural —ecológica o social— de las sociedades tribales o agrícolas tempranas, y son obligatorios para todos. Los fenómenos liminoides, aunque presentes en las sociedades simples, prevalecen en las sociedades de gran escala y complejidad, y tienden a ser generados por la actividad voluntaria de los individuos durante su tiempo libre. Las religiones universales, dirigidas a la salvación de los individuos, con un énfasis en la opción individual, establecen condiciones favorables para el desarrollo de fenómenos y procesos liminoides en la cultura total. Sin embargo, persisten características liminales en las estructuras litúrgicas de las religiones univesales e, incluso, en muchas instituciones seculares” (*ibidem*: 231).

Pero “...cuando un sistema religioso se convierte en fuertemente estructurado y organizado, e íntimamente articulado con estructuras no religiosas —políticas, legales y económicas— sus peregrinajes tienden a revertirse desde lo liminoide a lo liminal o ‘seudo-liminal’; esto es, retroceden desde procesos voluntarios para convertirse en instituciones iniciatorias pseudo-tribales...” (*ibidem*: 232).

“Los peregrinajes cristianos están estratificados en cuatro niveles principales: (1) internacional ([...] la

Virgen de Guadalupe en el Tepeyac); (2) nacional (San Juan de los Lagos); (3) regional (Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala); interaldeano” (*ibidem*: 239). De tal manera que “Las peregrinaciones a santuarios de nivel local en el [...] cristianismo caen en el extremo ‘liminal’ del espectro; mientras los santuarios de nivel superior se aproximan al extremo más ‘liminoide’, aunque el sistema penitencial de la iglesia medioeval llegó a ‘reliminalizar’ muchos peregrinajes principales” (*ibidem*: 239-240). Así, las peregrinaciones de carácter arcaico, que corresponden a religiones sincréticas (como la del Santuario de Ocotlán), mantienen vestigios claros de una liminalidad precedente.

* * *

Cuando Turner y Turner hablan de las peregrinaciones católicas como fenómenos liminoides, se refieren a casos “modernos” (cuyos santuarios surgieron durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX) o de gran tradición internacional (como Jerusalén, la Basílica de San Pedro en el Vaticano o Santiago de Compostela). Se trata de procesos peregrinales muy próximos a las normas litúrgicas ortodoxas, bajo la “doctrina de la comunión de los santos”, y a grupos peregrinales del llamado Primer Mundo (sociedades industriales y postindustriales), que incluso se desplazan, por medio de los servicios de agencias de viajes y en vuelos charter, en situaciones mezcladas con el turismo.

Pero, una vez que la escena etnográfica se ubica en el campo del catolicismo popular, especialmente en los países del denominado Tercer Mundo (en grupos básicamente preindustriales), las peregrinaciones corresponden en mayor o menor medida al esquema clásico de Van Gennep. Y no hay que olvidar que el catolicismo popular es predominante en los países con mayor población de católicos, como México, Brasil y otras naciones latinoamericanas. Así, en los estudios sobre las peregrinaciones regionales en el contexto mexicano contemporáneo, se pueden encontrar verdaderos ritos de paso, con sus tres fases nítidamente marcadas, como es el caso del santuario de Otatitlán (Rubio, 1995), o el del Señor de Chalma (Giménez, 1978; Shadow y Rodríguez, 1990). Más aún, en el santuario



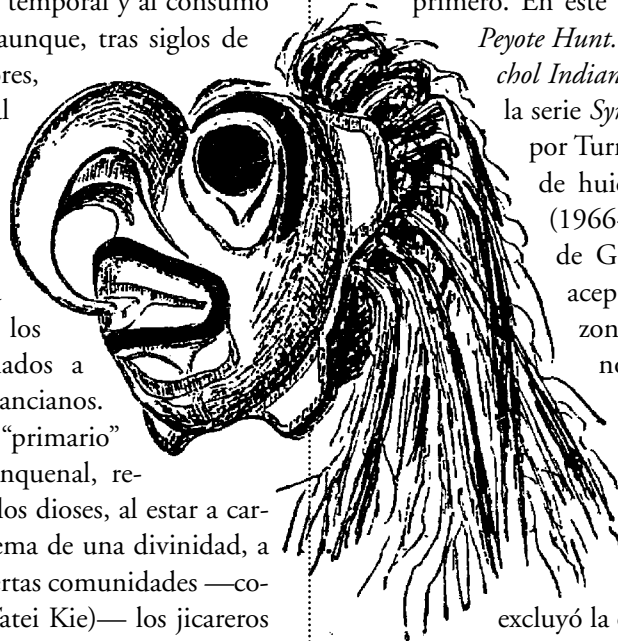
del Tepeyac el culto a la guadalupana congrega grupos peregrinales de asociación voluntaria, pero también verdaderos grupos corporados, como las congregaciones de danzantes de Concheros (González, 1996).

Sin embargo, con el caso de las peregrinaciones de los huicholes —especialmente la tan famosa al desierto de Wirikuta, para recolectar peyote— la propuesta de Turner y Turner debe ser matizada y en buena medida replanteada. En efecto, la peregrinación es un aspecto estructural a la religión huichola, que no es una religión “histórica” o “de salvación”, sino una religión “étnica”, íntimamente vinculada a los procesos naturales, al ciclo del cultivo del maíz de temporal y al consumo ritual del cacto psicotrópico; aunque, tras siglos de contacto con los evangelizadores, a partir de su matriz estructural se han incorporado elementos del catolicismo tridentino. Allí no se trata, en la mayoría de las veces, de asociaciones voluntarias de peregrinos, ya que éstos son principalmente los jicareros (*xukurikate*), designados a partir de los sueños de los ancianos. Ellos conforman un grupo “primario” que, durante un periodo quinquenal, reproduce la familia original de los dioses, al estar a cargo cada uno de la jícara-emblema de una divinidad, a quien encarna. Más aún, en ciertas comunidades —como San Andrés Cohamiata (Tatei Kie)— los jicareros son nombrados a partir de su posición parental en el seno del adoratorio familiar (*xiriki*). De tal manera que en este caso de peregrinos se trata de “un grupo de personas estructuralmente interdependientes” y, por lo tanto, los grupos peregrinales “están conformados por lazos de *status* adscritos”. Por otra parte, en el caso huichol la peregrinación sí es, en la mayoría de las ocasiones, “un rito iniciático en el pleno sentido de la palabra, ya que consiste en un instrumento ritual ‘irreversible’ y singular que efectúa una transformación del sujeto de manera permanente y visible”. Las peregrinaciones forman parte sustancial de un dispositivo que transforma al neófito en iniciado, precisamente a través del paso por periodos liminales en sentido estricto; y su

objetivo es lograr “un compromiso más profundo de la vida estructurada de la comunidad local”. Para las características de las peregrinaciones huicholas consultar las obras de Benítez (1968), Benzi (1972 y 1977), Mata Torres (1970 y 1976), Neurath (2002 [1998]), Gutiérrez (2002 [1998]) y Medina (2002).

Es pertinente, sin embargo, aclarar que no todas las peregrinaciones huicholas constituyen rituales iniciatorios y que efectivamente algunas se conforman parcialmente por grupos “de asociación”. La fuente en que se basó Turner —y que prologó elogiosamente— sólo contempló este segundo tipo e ignoró por completo el primero. En este sentido, el libro de Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians* (1974) —incluido dentro de la serie *Symbol, Myth and Ritual*, editada por Turner—, fue elaborado con datos de huicholes que en aquel entonces (1966-1971) vivían en los suburbios de Guadalajara y Tepic. La autora acepta con honestidad que “por razones personales y profesionales no me fue posible vivir entre los huicholes de la sierra; este hecho es responsable de las más notables lagunas de este estudio” (1974: 17). Por lo demás, su participación en las peregrinaciones a Wirikuta excluyó la observación de los rituales previos y posteriores al viaje.

No obstante, Turner plantea que el estudio de Myerhoff constituye una contribución al conocimiento del Hombre Peregrino. En el viaje a Wirikuta este autor encuentra la búsqueda que “... implica el regreso desde un lugar lejano al familiar; también implica una dicotomía entre las simbolizaciones sagrada y profana por medio de lo lejos y lo cerca, así como la paradoja de que lo espacialmente distante (lo lejos) es en verdad lo espiritualmente cercano” (1974: 8). Más aún, sostiene que “Lo que frecuentemente está implícito en las creencias peregrinales de las principales religiones históricas, aparece explícito entre los indios huicholes”. [...] En Wirikuta, según la mitología huichola, se disuelven las divisiones





entre sexos y edades, dirigentes y dirigidos, hombres y animales, plantas y animales, hombres y semidioses” (*ibidem*). Finalmente, Turner reconoce que los peyoterros (*hikuritamete*) logran una relación de *communitas*, esto es, “una confrontación directa, inmediata y total de la identidad humana” (*ibidem*: 10).

El postmodernismo *in ovo*: Bourdieu y Sabelli

Bourdieu (1982) sostiene que para ir más allá de la descripción de los fenómenos tan importantes que Van Gennep ha denominado “ritos de paso”, es necesario plantearle a su teoría problemas que no se plantea, particularmente los referidos a la función social del ritual y la significación social de la línea, del límite, cuyo paso (transgresión) permite dicho ritual. Piensa que, al poner el acento en “el paso”, esta teoría oculta uno de los efectos esenciales del rito, “... a saber, separar a los que lo han experimentado no de los que no lo han experimentado, sino de los que de ninguna manera lo experimentarán, e instituir, de esta manera, una diferencia duradera entre aquellos a los que el rito concierne y aquellos a los que no. Es por esto que, más que de ritos de paso, hablaría de buen grado, de ritos de consagración, o de ritos de legitimación o, más simplemente, de ritos de institución...” (1982: 58).

“Hablar de rito de institución es indicar que todo rito tiende a consagrar o a legitimar, es decir, a hacer desconocer un límite arbitrario en tanto que arbitrario y reconocerlo en tanto que legítimo y natural, o, lo que es lo mismo, a operar solemnemente, es decir de manera lícita y extra-ordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden mental, que se trata de salvaguardar a todo precio. [...] Al marcar solemnemente el paso de una línea que instaaura una división fundamental del orden social, el rito llama la atención de los observadores sobre el paso (de ahí la expresión ‘ritos de paso’), mientras que lo importante es la línea” (*ibidem*: 58). Esta línea seguramente separa un antes y un después. Pero, en realidad, lo más importante, y que pasa desapercibido, es la división que opera entre el conjunto de los que son merecedores del rito y aquellos que no lo son. “Existe un conjunto oculto, disimulado, por relación al cual se define el grupo instituido. El principal

efecto del rito es el que pasa completamente desapercibido: por ejemplo, al tratar diferentemente a los hombres y a las mujeres, el rito consagra la diferencia, la instituye, al instituir al hombre en tanto que hombre, es decir circunciso, y a la mujer en tanto que mujer, es decir, no merecedora de esta operación ritual” (*ibidem*: 58-59).

“...como la institución consiste en asignar propiedades de naturaleza social que están destinadas a aparecer como propiedades de naturaleza natural, el rito de institución tiende lógicamente [...] a integrar las oposiciones propiamente sociales, como masculino/femenino, en series de oposiciones cosmológicas [...], lo que constituye una manera muy eficaz de naturalizarlas. Así, los ritos diferenciados sexualmente consagran la diferencia entre los sexos: constituyen en distinción legítima, en institución, una simple diferencia de hecho. La separación cumplida en el ritual (que opera una separación) ejerce el efecto de consagración” (*ibidem*: 59). “Instituir, en este caso, es consagrar, es decir, sancionar y santificar como hecho un estado de cosas, un orden establecido [...], al hacer conocer y reconocer una diferencia (preexistente o no), al hacerla existir en tanto que diferencia social, conocida y reconocida, por el agente investido y por los demás” (*ibidem*: 59). “La institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia *ex nihilo* o bien, como es el caso más frecuente, explotar de alguna manera las diferencias preexistentes. [...] Las distinciones más eficaces socialmente son las que dan la apariencia de fundarse en diferencias objetivas...” (*ibidem*: 59). “Por tanto, la magia social llega siempre a producir lo discontinuo con lo continuo” (*ibidem*: 60).

Por otro lado, “Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es [simultáneamente] un deber ser (o de ser). Es significar a cada uno lo que es y cuál debe ser en consecuencia su conducta. El indicativo es, en este caso, un imperativo. [...] Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites” (*ibidem*: 60). “La esencia social es el conjunto de estos atributos y de estas atribuciones sociales que produce el acto de institución como acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa. De esta forma, el acto de institución

es un acto de comunicación, pero de una especie particular: significa a cada quien su identidad, pero en el sentido de que a la vez la expresa y la impone, al expresarla frente a todos [...] y al notificarle también con autoridad lo que es y lo que debe ser” (*ibidem*: 60). “Es por intermedio del efecto de asignación estatutaria [...] que el ritual de institución produce sus efectos más ‘reales’: quien es instituido se siente sometido a ser conforme a su definición, a estar a la altura de su función” (*ibidem*: 60).

Otra de las funciones del acto de institución es desanimar duraderamente la tentación del paso, de la transgresión, de la deserción, de la dimisión. “La estrategia universalmente adaptada para evitar de manera duradera la tentación de derogar, consiste en naturalizar la diferencia, en construir una segunda naturaleza por la inculcación y la incorporación bajo la forma del *habitus*” (*ibidem*: 61). “El trabajo de inculcación a través del cual se realiza la imposición duradera del límite arbitrario puede tender a naturalizar las rupturas decisivas que son constitutivas de un arbitrario cultural [...] bajo la forma de un sentido de los límites que inclina a unos a mantener su rango y a guardar las distancias y a los otros a mantenerse en su lugar y a contentarse con lo que son... Pueden también tender a inculcar disposiciones duraderas, como los gustos de clase que, al estar en el principio de la ‘elección’ de los signos exteriores en los que se expresa la posición social (vestidos, porte, lenguaje) hacen que todos los agentes sociales sean portadores de signos distintivos [...] propios para reunir y separar tanto las barreras como las prohibiciones explícitas. Mejor que los signos exteriores al cuerpo (como las decoraciones, los uniformes, los galones, las insignias, etcétera), los signos incorporados están destinados a funcionar como llamadas al orden, por las que se recuerda a quienes lo olvidaron, que se olvidaron del lugar que les asigna la institución” (*ibidem*: 61-62). Así, el cuerpo, tratado como memoria, constituye uno de los depósitos más importantes del grupo, de tal manera que las maneras de hablar, de caminar, de comer, de comportarse son prácticas destinadas, con intención o sin ella, a significar



la posición social por el juego de las diferencias distintivas. Finalmente, Bourdieu recuerda que “La creencia colectiva, garantizada por la institución y materializada en los símbolos —y que preexiste al ritual— es la condición de su eficacia” (*ibidem*: 63). “...la eficacia simbólica de los ritos de institución consiste en el poder de obrar sobre lo real al obrar sobre la representación de lo real” (*ibidem*: 59).

Bourdieu realiza, sin duda, aportaciones importantes para la comprensión de la funcionalidad del ritual, al resaltar la necesidad de teorizar los “límites inherentes a cada sociedad”. Sin embargo, su apreciación de que Van Gennep planteó solamente un esquema descriptivo es inexacta, pues también sentó las bases para un análisis teórico y una explicación de los procesos rituales. De hecho, las precisiones de Bourdieu no sólo no invalidan las proposiciones de *Les rites...*, sino que las suponen y, en la historicidad de la teoría social, si no representan un continuismo, si se ubican en una perspectiva de continuidad.

En su intento por construir el concepto de “ritos de institución”, a partir de análisis previos acerca del funcionamiento de las escuelas de elite capitalistas — “...mediante un ejercicio un poco peligroso...” [son sus propias palabras]— Bourdieu pretende establecer las propiedades de los rituales sociales. Así, al aplicar a los ritos asociados al ciclo de vida lo que es manifiestamente válido para los ritos de transformación religiosa o laical, supone una total equivalencia entre ellos. No obstante que ambos constituyen, de hecho, ritos de institución, en el primer caso, al contrario del segundo, no siempre se excluye y disimula una parte que nunca experimentará dichos ritos: por ejemplo, en la tradición católica —a diferencia de los sacramentos del matrimonio y de la ordenación sacerdotal o de los diferentes tipos de “profesión religiosa” (ingreso a alguna orden)— todos (hombres y mujeres) están predestinados a ser bautizados, confirmados, a pasar por la “primera comunión”, a ser “santoleados” en la extrema unción y a abandonar este mundo por medio de rituales funerarios; por supuesto, en cada uno de estos pasos rituales se presentan las diferencias pertinentes a los casos masculinos y femeninos y a los grados de edad.

Por otra parte, en casi todas las sociedades, cuando los ritos del ciclo de vida implican procesos sustancialmente diferentes para los hombres y las mujeres, la parte que queda excluida (“disimulada”, “oculta”) en unos es, precisamente, el objeto de los otros y viceversa. De hecho, los rituales iniciáticos masculinos (circuncisión, subincisión, superincisión) tienen, en la mayoría de las sociedades, su paralelo y correlato en las mutilaciones y deformaciones rituales de los órganos femeninos (clitoridectomía, introcisión, desfloración, abertura de la vagina; extensión de los labios y del clítoris). Sin embargo, los informes acerca de la iniciación femenina son más escasos, en parte debido a que la mayoría de los etnógrafos han sido hombres (a los que ha estado prohibido presenciarlos) y a que la marcada tendencia androcéntrica de los observadores se ha visto reforzada por la resistencia de las mujeres aborígenes a permitir que los hombres conozcan “sus secretos”; en parte, también, a que los ritos masculinos son más prominentes, pues constituyen, entre otros, los mecanismos de la reproducción social de la “superioridad” masculina.

En este sentido, la circuncisión judía representa, como Bettelheim (1974 [1954]) lo ha puesto en claro, un caso muy especial en el que —además de su marcada significación religiosa (es el símbolo de la alianza con Dios) y de la ausencia de todo rastro correlativo de mutilación ritual femenina (e, incluso, el que la mitología bíblica coloque a la mujer como producto del hombre)— la operación se realiza en una edad tan temprana que conduce a efectos muy diferentes a los obtenidos cuando, en lugar de un bebé indefenso, el iniciando es un adolescente con capacidad de aceptar o rechazar el procedimiento, según entienda e introyecte o no los propósitos simbólicos de tal cirugía ritual. Con el surgimiento del cristianismo, la circuncisión fue suprimida y, en épocas recientes, su práctica se está extendiendo en la sociedad “occidental”, no como rito de paso puberal, sino más bien como procedimiento asociado al nacimiento, y se justifica por razones supuestamente racionales e higiénicas. Iguales argumentos se postulan para la desfloración “clínica” de las recién nacidas.

La teoría de los ritos “como actos de institución” exige, pues, precisiones y correcciones al ser planteada para los ritos del ciclo de vida y se aplica con dificultad

a los ritos de recuperación de la salud, de agregación y del paso material. Deja, por otra parte, excluidas a las ceremonias cíclicas y estacionales y a las correspondientes al término de catástrofes. De esta manera, sólo algunos de los ritos de paso constituyen “ritos de institución” y la explicación de la funcionalidad social del resto requiere de otros planteamientos teóricos, más allá de los aportes de Bourdieu.

Sabelli (1982) pretende reforzar, por medio de una extensión transcultural, la pertinencia teórica del concepto del rito como acto de institución. En su opinión, éste es un concepto crítico, en la medida en que se rompe no sólo con los conceptos que hace caducos, sino también con las fronteras que separan de las demás a las prácticas llamadas rituales, pues con él se busca la desacralización de objetos que se pretenden sagrados sin serlo y la develación de los mecanismos de disimulación social que se dan como naturales.

Para él, una diferencia de naturaleza separa los ritos de institución de las “sociedades comunitarias” (tribales) con respecto a los de las sociedades estatales. Como las primeras se caracterizan por desigualdades de prestigio en el seno de la indivisión política, sin órgano de poder independiente, allí el rito es expresión de un poder que encuentra sus fundamentos en un sistema ideológico al que los ancestros simbolizan en el plano de las representaciones y que los vivos actualizan en el plano de la práctica social. La estrategia comunitaria sostiene un proyecto social que busca el control de las condiciones materiales y simbólicas de la reproducción social del grupo, esto es, una estrategia de rechazo o de resistencia al poder de Estado (Clastres, 1978 [1974]), sosteniendo un poder endógeno con base en un proyecto histórico cuyo porvenir es tributario de un pasado del cual los ancestros son los creadores y los mediadores. Por el contrario, cuando el rito de institución cae bajo la égida del Estado, cumple una función de discriminación productiva y reproductiva de privilegios, esto es, una función de dominación: ahora ya no es necesario recurrir a la exterioridad simbólica como factor principal de la dinámica social, pues el Estado y sus organismos están en capacidad de administrar los instrumentos simbólicos necesarios a la creación de representaciones sociales conformes con sus intereses.





Conclusión

“Los conceptos generales de las ciencias humanas son instrumentos que el investigador utiliza con el fin de capturar mentalmente los objetos de lo vivido por estudiar” (Lenclud, 1995: 163). “Estos conceptos son indispensables en la medida en que señalan al investigador las cerraduras ante las cuales detener la mirada” (*ibidem*: 164). En este sentido, “la razón de ser de la definición [de los conceptos] es clarificar y precisar las significaciones que los antropólogos aplican, a través de sus términos, a sus objetos de conocimiento” (*ibidem*: 151).

La ductilidad y eficacia del concepto de ritos de paso es manifiesta. Por un lado, ha sido utilizado como guía descriptiva prácticamente en cualquier tipo de contexto cultural. Por otro, ha sido discutido —y, por lo tanto, “actualizado” y “ajustado”— por diferentes escuelas y perspectivas en sucesivas épocas. No obstante, uno de los temas recurrentes es el que se refiere a la vigencia de los ritos de paso en la “sociedad occidental contemporánea”.

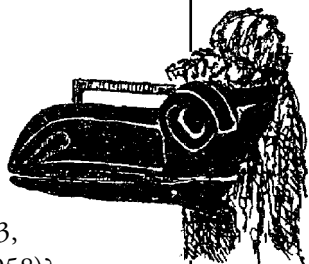
Douglas reconoce que “uno de los problemas más graves de nuestro tiempo consiste en [...] el rechazo general y explícito del ritual en cuanto tal. La palabra ritual se ha convertido en un término peyorativo equivalente a conformidad vacía” (1978 [1970]: 20). “Y, sin embargo, los ritos a los que un pueblo se adhiere tan tenazmente no pueden ni deben descartarse como totalmente hueros. Tienen que tener necesariamente un significado” (*ibidem*: 56). “Si un pueblo distorciona un determinado símbolo hasta darle un sentido distinto del que tenía en un principio y continúa adicto a él, es porque el significado de ese símbolo es muy profundo con respecto a la vida de esa comunidad” (*ibidem*: 57). De tal manera que “los que desprecian el ritual, incluso en su manifestación más claramente mágica, acarician en nombre de la razón un concepto irracional de comunicación. [...] el desprecio que éstos sienten por lo mágico [...] se debe a la ignorancia. El establecer límites y fronteras simbólicas constituye un modo de ordenar la experiencia. Los símbolos no verbales crean una estructura de significados dentro de la cual pueden relacionarse los

individuos y hallar cuáles son sus propósitos últimos. [...] Para ordenar individualmente la experiencia es necesario establecer límite simbólicos, pero los rituales públicos que desempeñan esta función son también necesarios para organizar la sociedad” (*ibidem*: 69).

Sobre este punto, Molina ha avanzado en la explicación de la postura filosófica que —al plantear “...los cambios posicionales y situacionales de los individuos en la sociedad moderna contemporánea...” como una garantía jurídica— impide el reconocimiento de ritos de paso en los procesos civiles de las relaciones sociales, que son interpretados como meros “actos administrativos” (1997: 25-29). “...en la nueva situación histórica, el derecho sustituye a lo sagrado, realizando sus funciones: sacralizando la realidad” (*ibidem*: 28). “Lo que interesa, por tanto, verificar y especificar será la manera particular en que la eficacia simbólica de los ritos de paso se realiza en la sociedad actual” (*ibidem*: 33).

A lo largo del siglo XX, la etnología ha logrado una gran asimilación del libro teórico capital de Van Gennep. Se ha obtenido una mayor precisión en el tratamiento de las fases de su esquema y una mayor profundidad analítica, con la introducción de los postulados de la lingüística estructural en el estudio de los procesos rituales. Sin embargo, no faltan textos en los que todavía se circunscribe el concepto de ritos de paso a los correspondientes al ciclo de vida, como es el caso del artículo “Rites of Passage. An Overview” (Myerhoff, Camino y Turner, 1987: 380-386) de la *Encyclopedia of Religion*, editada por Mircea Eliade. Para avanzar en la solución de problemas como la extensión del concepto de ritos de paso y la funcionalidad del conjunto heterogéneo que incluye dicha categoría es necesario, entre otras cosas, retomar los trabajos del autor más tenaz y prolífico en la aplicación concreta del esquema de los ritos de paso: el propio Van Gennep.

Toda la amplia producción “folklorista” —resultado de las investigaciones etnográficas que realizó en Francia, tomando como hilo conductor el esquema de los ritos de paso— permanece prácticamente ignorada por la etnología. ¿Qué sorpresas encontrará nuestra disciplina en las monografías detalladas sobre el folklore de Savoya, Dauphiné (1932-1933), Borgoña (1934), Flandre y Hainaut (1935), Auvernia y Velay (1942) y



los Altos Alpes (1946)? Sobre todo ¿qué esperamos para explorar la sistematización lograda en su inacabado *Manual de folklore francés contemporáneo* (1943, 1946, 1947, 1949, 1951, 1953 y 1958)? Ceremonias familiares: de la pila (bautismal) a la tumba: nacimiento, bautismo y primera infancia, segunda infancia y adolescencia, esponsales, matrimonio, funerales. Ceremonias periódicas cíclicas: ciclos de carnaval-cuaresma, de pascuas, de mayo y de San Juan. Ceremonias agrícolas y pastorales del estío y del otoño. Ciclo de los doce días (de Navidad a los Reyes).

Con votos para la reedición en español de *Los ritos de paso* (1986 [1909]), matizamos la afirmación de Guckman (1966 [1962]: 2), ya que no se trata sólo de uno de los libros más importantes sobre el ritual escritos en la generación anterior a la Primera Guerra Mundial, sino que es uno de los textos fundamentales de la etnología de todos los tiempos, un clásico en el estricto sentido de la palabra. Para concluir, retomamos como nuestro un fragmento de la frase que Tumbull decidió colocar como acápice de su libro, dedicado a Van Gennep, "... cuya admirable obra sobre los ritos de paso nos ha ayudado a tantos de nosotros" (1983: 7).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Bateson, Gregory, *Naven*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936.
 Belmont, Nicole, *Arnold Van Gennep, le createur de l'ethnographie française*, Paris, Payot (Petit Bibliothèque Payot, 232), 1974.
 Benítez, Fernando, "Peregrinación a Viricota", en *Los indios de México*. II, México, Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1968, pp. 61-246.
 Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des indiens huichol*, Paris, Gallimard, 1972.
 —, *A la quête de la vie*, Paris, Société nouvelle des éditions du Chêne, 1977.
 Bettelheim, Bruno, *Heridas simbólicas. Los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Barral Editores (Breve Biblioteca de Respuesta, 89), 1974 (1954).
 Bourdieu, Pierre, "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, Paris, 1982, pp. 58-63.
 —, "Los ritos de institución", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal (Akal Universitaria, 81), 1985 [1982].
 Caro Baroja, Julio, *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, Taurus (La otra historia de España, 2), 1975.
 —, *La estación del amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*,

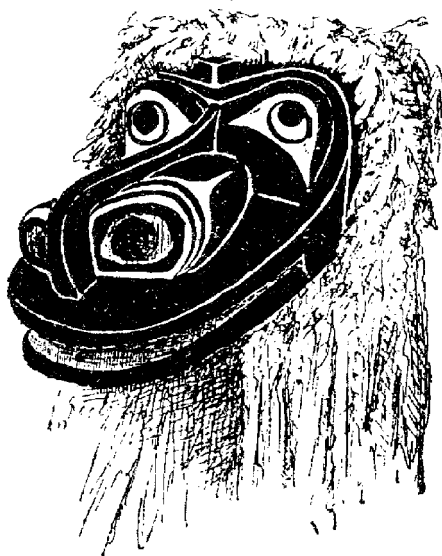
Madrid, Taurus (La otra historia de España, 3), 1979.

—, *El estío festivo (Fiestas populares del verano)*, Madrid, Taurus (La otra historia de España, 10), 1984.

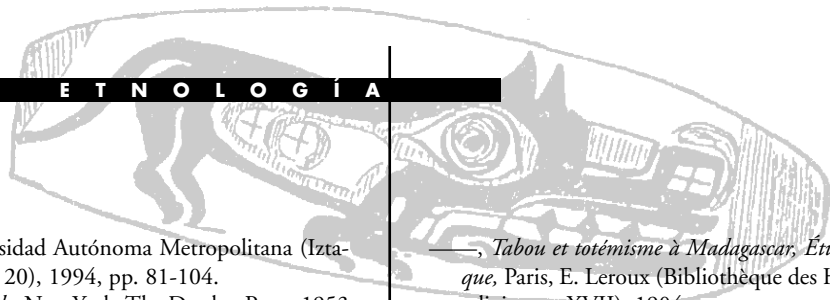
Centlivres, P. y J. Haynard (eds.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausana, L'Age d'Homme, 1986.
 Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978 [1974].
 —, "Los marxistas y su antropología", en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa (Colección Hombre y Sociedad), 1981 [1978], pp. 165-179.
 Chapple, Eliot D. y Carleton S. Coon, *Principles of Anthropology*, New York, Henry Holt and Co., 1942.
 Chomsky, Noam, *Estructuras sintácticas*, México, Siglo XXI, 1974 [1957].
 D'Allondans, Goguel (director), *Rites de passage: d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Paris, Erès, 1994.
 DuBois, Cora Alice, *The People of Alor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1944 (dos volúmenes).
 Douglas, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 217), 1978 [1970].
 Eliade, Mircea, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus (Colección Ensayistas, 134), 1975 [1958].
 Forde, Daryll, "Death and Succession: An Analysis of Yakö Mortuary Ritual", *Essays in the Ritual of Social Relations* (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, 1966 [1962], pp. 89-123.
 Fortes, Meyer, "Ritual and Office in Tribal Society", en *Essays in the Ritual of Social Relations*, (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, 1966 [1962], pp. 53-88.
 —, "Of Installation Ceremonies", en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, London, 1967, pp. 5-20.
 Giménez, Gilberto, "Fenomenología de una peregrinación", en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978, pp. 109-146.
 Gluckman, Max, "Les rites de passage", en *Essays in the Ritual of Social Relations* (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, 1966 [1962], pp. 1-52.
 Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal (Akal Universitaria, 90), 1986 [1982].
 González, Anáhuac, "Los concheros: la (re)conquista de México", en *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo* (Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli, coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica (Tezontle), 1996, pp. 207-227.
 Goody, Jack, "Religion and Ritual: the Definitional Problem", *British Journal of Sociology*, 12, London, 1961, pp. 142-164.
 Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, México, 2002 [1998].
 Haynard, J. y R. Kaher (eds.), *Naitre, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep*, Neuchatel, Musée d'Ethnographie, 1981.
 Hubert, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función



- del sacrificio”, en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral (Breve Biblioteca de Reforma), 1970 [1899], pp. 143-248.
- Kimball, Solon T., “Introduction”, *apud* Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972 (1960 [1909]), pp. v-xix.
- , “Gennep, Arnold van”, en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 5, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 109-110.
- Leach, Edmund Ronald, “Ritual”, en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 9, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 383-388.
- , *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [1976].
- , *Social Anthropology*, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982.
- Lenclud, Gérard, “L’illusion essentialiste: pourquoi il n’est pas possible de définir les concepts anthropologiques”, *L’Ethnographie*, año CXXXVII, tomo XCI, 1, núm. 117, Paris, 1995, pp. 147-166.
- Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós (Biblioteca de Psicología Social y Sociología, 44), 1969 [1949].
- , “Santa Claus en la hoguera”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 65, México, enero-marzo de 2002 [1952], pp. 2-13.
- , “Passage Rites”, en *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, 14th Edition, William Benton Publisher, 1959, pp. 433-434.
- , *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 173), 1964 [1962].
- , “Propósitos retardatarios acerca del niño creador”, en *Mirando a lo lejos*, Buenos Aires, Emecé, 1986 (1983 [1975]), pp. 326-338.
- , “Etnología y literatura. Discurso de ingreso a la Academia Francesa”, *Plural*, núm. 37, México, 1974, pp. 6-12.
- , *La vía de las máscaras. Edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones*, México, Siglo XXI, 1981 [1979].
- Mauss, Marcel, “Les rites de passage”, *L’Année sociologique*, 11, Paris, 1910, pp. 200-202.
- Mata Torres, Ramón, *La peregrinación del peyote*, Guadalajara, Casa de artesanías del Gobierno de Jalisco, 1970.
- , *Los peyoteros*, Guadalajara, Kerigma, 1976.
- Medina, Héctor, “Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.
- Molina, Pedro, “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social”, en *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo* (Francisco Checa y Pedro Molina, eds.), Barcelona, Icaria / Instituto de Estudios



- Almerienses de la Diputación Provincial / Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Almería (Antropología, 6), 1997, pp. 21-60.
- Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ythaca, Cornell University Press, (Symbol, Myth and Ritual), 1974.
- Myerhoff, Barbara, Linda A. Camino y Edith Turner, “Rites of Passage. An Overview”, en *Encyclopedia of Religion* (Mircea Eliade, ed.), New York, MacMillan Publishing Company, 1987, XII, pp. 380-386.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola del Gran Nayar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Etnografía de los pueblos indígenas de México. Estudios monográficos), 2002 [1998].
- Norbeck, Edward, “Passage rites”, en *The New Encyclopaedia Britannica*. Macropaedia, vol. 13, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pp. 1044-1052.
- Pitt-Rivers, Julian, “La ley de la hospitalidad”, en *Antropología del honor o política de los sexos. La influencia del honor y el sexo en la vida de los pueblos mediterráneos*, Barcelona, Editorial Crítica (Estudios y Ensayos), 1979 (1963), pp. 144-171.
- Preuss, Konrad Theodor, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. Erster Band. Die Religion der Cora Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, G. B. Teubner, 1912.
- , *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig y Berlín. G. B. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 452), 1914.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, *The Andaman Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- Radin, Paul, *Primitive Religion, its Nature and Origin*, New York, Dover Publications, 1957 [1937].
- Rattray, Robert Sutherland, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, Clarendon Press, 1927.
- Remotti, Francesco, “Introduzione: Van Gennep, tra etnologia e folklore”, *apud* Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio*, Turín, Editore Boringhieri (Universale Scientifica, 220), 1981, pp. vii-xxix.
- Rubio, Miguel Ángel, “Relaciones interétnicas y alteridad de cultos en el santuario del Señor de Otatitlán”, en *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social (Fiestas de los pueblos indígenas), 1995, pp. 41-87.
- Sabelli, Fabrizio, “Le rite d’institution. Resistance et domination”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, Paris, 1982, pp. 64-69.
- Shadow, Robert y María de Jesús Rodríguez, “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (Carlos Garma y Robert Shadow,



- coords.), México, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa: Texto y contexto, 20), 1994, pp. 81-104.
- Thompson, Stith, *The Folktale*, New York, The Dryden Press, 1953 [1946].
- Tozzer, Alfred Martson, *Social Origins and Social Continuities. A Course of Lectures Delivered before Lowell Institute, Boston, Massachusetts, February 1924*, New York, MacMillan, 1925.
- Turnbull, Colin M., *The Human Cycle*, New York, Simon and Schuster, 1983.
- Turner, Victor, "Entre lo uno y lo otro: el período liminal en los 'Rites de passage'", en *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980 [1967], pp. 103-123.
- , "Mito y símbolo", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 7, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 150-154.
- , "Liminalidad y comunidades", en *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus (Ensayistas, 287), 1988 [1969], pp. 101-136.
- , "Preface" y "Pilgrimages as Social Processes", en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, London, Cornell University Press, 1974, pp. 13-19 y 166-230.
- , "Foreword", en *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians* (Myerhoff, Barbara, autora), (Symbol, Myth and Ritual), Ythaca, Cornell University Press, 1974, pp. 7-10.
- Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press (Lectures on the History of Religions, New Series, 11), 1978.
- Van Gennep, Ketty, *Bibliographie des oeuvres d'Arnold Van Gennep*, Paris, A. y J. Picard, 1964.
- Young F.W., *Initiation Ceremonies: a Crosscultural Study of Status Dramatization*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- Zumwalt, Rosemary, "The Enigma of Arnold Van Gennep (1873-1957): Master of French Folklore and Hermit of Bourg-la-Reine", Berkeley, Tesis de maestría en Folklore, University of California, 1978.
- , "Arnold Van Gennep: the Hermit of Bourg-la-Reine", *American Anthropologist*, vol. 84, 2, 1982, pp. 299-313.
- Bibliografía sucinta de Arnold Van Gennep**
- Para un panorama integral de la obra de Arnold Van Gennep, se debe consultar la bibliografía completa, aunque no exhaustiva, que publicó su hija Ketty Van Gennep (1964), la cual, según George Henri-Rivière, "Ilustrará la inmensa labor, la brillante producción de una vida al servicio de la ciencia" (*apud* Ketty Van Gennep, 1964: 1). En el volumen cuarto de la reedición del *Manuel de folklore français contemporain*, que aparece ahora bajo el título de *Le folklore français* (1999), se incluye una "Bibliografía personal completa de las obras, artículos y escritos diversos de Arnold Van Gennep".
- , "De l'emploi du mot 'chamanisme'", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 47, 1903, pp. 51-57.
- , "Le genre des mots (notes ethnographiques)", *Revue des idées*, Paris, I, 1904, pp. 967-971.
- , "La théorie générale de la magie de Hubert et Mauss", *Revue des traditions populaires*, Paris, 19, 1904, pp. 548-554.
- , *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*, Paris, E. Leroux (Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses, XVII), 1904.
- , *Mythes et légendes d'Australie. Étude d'ethnographie et de sociologie*, Paris, E. Guilmoto, 1906.
- , "La situation actuelle des enquêtes ethnographiques", *Revue des idées*, Paris, IV, 1907, pp. 314-322.
- , "Religion, magie, droit et vol", *Revue des idées*, Paris, IV, 1907, pp. 950-953.
- , "Totémisme et méthode comparative", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, VIII, 1908, pp. 34-76.
- , "Essai d'une théorie des langues spéciales", *Revue d'études ethnographiques et sociologiques*, Paris, I, 1908: 327-337.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome I*, Paris, Mercure de France, 1908,
- , *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Émile Nourry, 1909.
- , *La question d'Homère. Les poèmes homériques, l'archéologie et la poésie populaire. Suivi d'une bibliographie critique par A. J. Reinach*, Paris, Mercure de France, 1909.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome II*, Paris, Mercure de France, 1909.
- , "Un cas de possession", *Archives de psychologie*, Ginebra, X, 1910, pp. 68-92.
- , *La formation des légendes*, Paris, Ernest Flammarion, 1910.
- , "De quelques rites de passage en Savoie", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 62, 1910, pp. 35-37, 183-217 y 322-355.
- , "De la méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes", *Revue de l'Université de Bruxelles*, Bruselas, abril, 1911: 505-523.
- , "Études d'ethnographie algérienne", *Revue d'ethnographie et de sociologie*, Paris, II, 1911.
- , *Les demi-savants*, Paris, Mercure de France, 1911.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome III*, Paris, Mercure de France, 1911.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome IV*, Paris, Mercure de France, 1912.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome V*, Paris, Mercure de France, 1912.
- , "Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 67, 1913, pp. 320-338 y 68, 1913, pp. 32-61.
- , *En Algérie*, Paris, Mercure de France, 1914.
- , "Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique: Claude Guichard, Richar Simon, Claude Fleury", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 82, 1919, pp. 139-162.
- , *L'état actuel du problème totémique. Étude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale*, Paris, Ernest Leroux, 1920.
- , *Traité comparatif des nationalités. Tome I: Les éléments extérieurs de la nationalité*, Paris, Payot, 1922.
- , *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*, Paris, Stock (La culture moderne, XI), 1924.





- , *Le folklore du Dauphiné (Isère). Étude descriptive et comparée de psychologie populaire*, Paris, G. P. Maisonneuve (Les littératures populaires de toutes les nations, II-III), 1932-1933 (dos volúmenes).
- , *Le folklore de la Bourgogne (Cote-d'Or) avec une discussion théorique sur le prétendu culte des sources*, Paris, Imprimerie Louis Jean (Contributions au folklore des provinces de France, I), 1934.
- , "Cultes liturgiques et cultes populaires", *Folklore brabançon*, Bruselas, XIII, 1934, pp. 287-299.
- , *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français (département du Nord)*, Paris, G. P. Maisonneuve (Contributions au folklore des provinces de France, II y III), 1935 (dos volúmenes).
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome III. Questionnaires. Provinces et pays. Bibliographie méthodique*, Paris, A. Picard, 1937.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome IV. Bibliographie méthodique (fin). Index des noms d'auteurs. Index par Provinces*, Paris, A. Picard, 1938.
- , "Patronages, chapelles et oratoires de la Haute-Maurienne. Étude statistique et critique", *Revue de l'histoire de l'église de France*, XXV, 1939, pp. 145-182.
- , *Le folklore de l'Auvergne et du Velay*, Paris, G. P. Maisonneuve (Contributions au folklore des provinces de France, V), 1942.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, première partie. Introduction générale et première partie: du berceau à la tombe. Naissance, baptême, enfance, adolescence, fiançailles*, Paris, A. Picard, 1943.
- , *La formación de las leyendas*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1943 (1922 [1910]).
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, deuxième partie: du berceau à la tombe (fin). Mariage-funérailles*, Paris, A. y J. Picard, 1946.
- , *Le folklore des Hautes-Alpes. Étude descriptive et comparée de psychologie populaire*, Paris, G. P. Maisonneuve (Les littératures populaires de toutes les nations, Nouvelle série, IX), 1946.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, troisième partie: cérémonies périodiques cycliques. 1. Carnaval-carême-pâques*, Paris, A. y J. Picard, 1947.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, quatrième partie: cérémonies périodiques cycliques. 2. Cycle de mai. Le Saint-Jean*, Paris, A. y J. Picard, 1949.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, cinquième partie: les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. 3. Les cérémonies agricoles et pastorales de l'été*, Paris, A. y J. Picard, 1951.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, sixième partie: les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. 4. Les cérémo-*



- nies agricoles et pastorales de l'automne*, Paris, A. y J. Picard, 1953.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, septième partie: cycle des douze jours. Tournées et chanson de quête. Personification du cycle: feux, bûchers et brandons mobiles. La bûche et le tison de Noël*, Paris, A. y J. Picard, 1958 (obra póstuma).
- , *The Rites of Passage*, (Solon T. Kimball, prologista), Chicago, The University of Chicago Press, 1972 (1960 [1909]).
- , *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, (Rééditions, V), Suiza, Mouton and Co. and Maison des Sciences de l'Homme, 1969 [1909].
- , *Textes inédits sur le folklore français contemporaine. Présentés et annotés par Nicole Belmont*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.
- , *I riti di passaggio*, (Francesco Remotti, prologista), Turin, Editore Boringhieri (Universale Scientifica, 220), 1981.
- , *La formación de las leyendas. Facsimil de la edición de 1914*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1982 (1914 [1910]).
- , *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.*, Madrid, Taurus, (Ensayistas, 266), 1986 [1909].
- , *Le folklore français. Volume 1. Cérémonies familiales: du berceau à la tombe: la naissance, le baptême et la première enfance, la deuxième enfance et la adolescence, les fiançailles, le mariage, les funérailles. Cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières: cycle de carnaval-carême, cycle de pâques*, Paris, Édition Robert Laffont, (Bouquins), 1998 [1943, 1946 y 1948].
- , *Le folklore français. Volume 2. Cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières (suite): cycle de mai, cycle de saint Jean et saint Pierre, cérémonies agricoles de l'été, cérémonies agricoles de l'automne*, Paris, Édition Robert Laffont, (Bouquins), 1999.
- , *Le folklore français. Volume 3. Cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières (suite): cycle des douze jours: Noël, de Noël aux Rois. Textes inédits sur le folklore français contemporain. Essais divers de folklore*, Paris, Édition Robert Laffont, (Bouquins), 1999.
- , *Le folklore français. Volume Bibliographies: Bibliographie méthodique. Bibliographie personnelle complète des oeuvres, articles et écrits divers d'Arnold Van Gennep. Index des auteurs cités. Index des provinces*, (Bouquins), Paris, Édition Robert Laffont, 1999.
- , *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France, 1905-1949 (Reunis et prefacés par Jean-Marie Privat)*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques / Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie, 2001.