

Sociológica, año 19, número 57, enero-abril de 2005, pp. 61-92
Fecha de recepción 29/04/04, fecha de aceptación 27/07/04

Los rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques *Álvaro López Lara**

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad mostrar la utilidad heurística del concepto de “ritual político” para el análisis de la acción política y la integración simbólica en las sociedades complejas. A partir de la revisión de tres vertientes de las teorías antropológicas sobre rituales políticos –la tradición durkheimiana, la vertiente procesal y la vertiente microinteraccionista– se argumenta que las ceremonias y los rituales cívicos inciden en la constitución de la política moderna, puesto que son el vehículo ideal de la dramatización de los mitos y símbolos del poder; marcan las transiciones en la jerarquía política, difunden las creencias de la legitimidad tradicional y estructuran las identidades colectivas. PALABRAS CLAVE: Ritual político, ceremonias, fiesta cívica, comunidad cívica, dispositivo simbólico, rituales de interacción.

ABSTRACT

This article aims to show the heuristic usefulness of the concept of “political ritual” for the analysis of political action and symbolic integration in complex societies. Looking at three trends in anthropological theories about political rituals (the Durkheim tradition, the process current and the micro-interactionist current), the author argues that ceremonies and civic rituals have an impact on the constitution of modern politics given that they are the ideal vehicle for the dramatization of the myths and symbols of power. They mark the transitions in the political hierarchy, disseminate the beliefs of traditional legitimacy and structure collective identities.

KEY WORDS: political ritual, ceremonies, civic festivity, civic community, symbolic apparatus, interaction rituals

* Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México. Correo electrónico: llaf4385@correo.xoc.uam.mx



EN AÑOS RECIENTES se ha revitalizado el interés por descubrir las consecuencias de las ceremonias y los rituales públicos en la producción de lo político. Diversos autores han revaluado el papel de los dispositivos rituales en la política moderna, ya sea por sus efectos sobre la construcción de creencias en la legitimidad (Kertzer, 1988: 47); su cualidad de reafirmar y crear solidaridad en sociedades multiculturales (Aronoff, 1993: 82-83); la actualización de mitos políticos, su eficacia en la constitución de instituciones y divisiones sociales (Augé, 1995: 92 y Bourdieu, 1985: 80), y sus atributos como instrumentos de orden interpretativo de los resultados de la toma de decisiones (March y Olsen, 1997). Pese a la observación de Max Gluckman de que los rituales sólo eran propios de las sociedades primitivas, cuyas esferas institucionales se encontraban tenuemente diferenciadas, y que en las sociedades industriales la vida práctica llevaría a la desaparición de la esfera ritual, todo parece indicar que la moderna “aldea global” está llena de sistemas rituales nuevos y altamente intrincados (McLaren, 1995: 55).

La urdimbre de símbolos e íconos políticos propagados en una esfera pública crecientemente modelada por la *mediatización electrónica* es un indicio de que al poder le es consustancial cierta teatralidad política. Paradójicamente, en la medida en que las sociedades se informatizan es cada vez más evidente que el orden político no descansa en la sola justificación racional, pues requiere de la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial (Balandier, 1994: 18). En algunas de sus facetas la actividad política de las sociedades de la información se construye como un espectáculo, en el que la adhesión a líderes

políticos, el éxito de campañas electorales, el desenlace de los debates y la dramatización de los mitos nacionales echa mano de montajes escenográficos, del despliegue de rituales públicos para expresar las oposiciones políticas, así como los valores morales y cívicos de la comunidad política.

La finalidad de este artículo es mostrar la utilidad heurística del concepto de ritual para el análisis de las relaciones entre la acción política y su dimensión simbólica en las sociedades complejas. El argumento central es que la noción de ritual político proporciona un marco para interpretar las motivaciones de la conducta política que desde un punto de vista utilitario, se consideran como *conducta no racional*, y que remite a los tipos de conducta política propios de la tradición y la acción organizada por la fuerza arrolladora y emocionalmente intensa del carisma. Las teorías sobre los rituales políticos y el simbolismo del poder en las sociedades modernas han hecho de estas exterioridades de la acción racional su materia principal de estudio. Antes que concentrarse en las motivaciones racionales se pone énfasis en los significados culturales que determinadas conductas, valores y emociones tienen para los propios actores, quienes refieren y justifican sus acciones recurriendo a símbolos y mitos articulados en dispositivos rituales.

En cierta forma, la investigación sobre el simbolismo y los rituales complementa las explicaciones sobre el comportamiento racional en política. La visión de un individuo que calcula racionalmente sus opciones en términos de costo-beneficio es controvertida, puesto que los individuos no eligen siempre con una lógica maximizadora, sino que en ello intervienen factores como las normas, las creencias colectivas y los elementos emocionales. Incluso en el acto más esencial, como puede serlo la decisión de obedecer a una autoridad, habría que recurrir al auxilio de un mecanismo que dé cuenta de los motivos internos de la obediencia, ya que como lo subrayó Victor Turner, “[...] el ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales” (Turner, 1980: 33).

En el modelo de racionalidad de las teorías utilitaristas, el individuo interesado en maximizar sus deseos personales en un entorno en el que predominan los maximizadores competitivos excluye deli-

beradamente una serie de factores, como las normas, y las creencias colectivas y su contenido emocional, por considerarlos como elementos disonantes de la elección racional. Sin embargo, la distinción entre acción racional y no racional es relativa en varios sentidos. El problema fue tratado en la sociología weberiana de la acción social, al distinguir cuatro tipos de acción social: la acción racional con arreglo a fines; racional con arreglo a valores, y las formas de acción afectiva y tradicional (Weber, 1984: 20). Aunque supuso una distinción entre formas de acción racional y no racional, en la concepción weberiana de acción social se apela al relativismo cultural, al admitir que algunos elementos aparentemente irracionales en una sociedad se deben entender desde el punto de vista del actor inserto en una configuración social particular, con sus creencias y valores específicos.

Mi punto de vista en este artículo es que la separación entre el paradigma del hombre político racional, quien decide en función de preferencias, deseos y oportunidades, y el del hombre político guiado por las emociones, las normas y las representaciones colectivas, cuyas decisiones se basarían en la información transmitida por los símbolos y su participación en la esfera ritual, es una distinción que merece reconsiderarse, puesto que aun en los sistemas democráticos el tipo ideal de ciudadano informado, que sopesa sus alternativas y elige en función de su interés, es una imagen sociológica parcial en la cual se elude que los ciudadanos modernos sólo pueden comprender el mundo político gracias a la drástica simplificación operada por los símbolos (Cohen, 1974: 24). Por consiguiente, es necesario encontrar la línea de demarcación entre el comportamiento racional en la política y las conductas colectivas manifiestas en los rituales. Ello implica reconocer, a su vez, que no todas las acciones rituales y el simbolismo expresivo son en sí mismas manifestaciones de la irracionalidad de la acción política. Al menos las diversas tradiciones del análisis del ritual encuentran en esa práctica socialmente estandarizada y de carácter simbólico una forma de comunicación de los significados y símbolos predominantes en la cultura política.

El texto está dividido en tres secciones. En la primera se exponen dos vertientes del concepto de ritual que se encuentran en permanente disputa, sin que hayan llegado a establecer las bases de una teoría general. Me refiero, por un lado, a la tradición *durkheimiana* para la cual el ritual es básicamente un mecanismo que produce

creencias colectivas, cuyo contenido refleja la estructura de la sociedad (Collins, 1996: 226). Otra es la vertiente inaugurada por Van Gennep, quien concibió a los rituales como actos relacionados con procesos de transición. El pasaje de una situación determinada a otra igualmente determinada en la jerarquía social –el nacimiento, la pubertad social, el matrimonio, la especialización ocupacional, la entronización de reyes y jefes políticos y la muerte–, que se marcan con secuencias ceremoniales a las que denominó: ritos preliminares (separación), liminares (margen) y postliminares (agregación) (Van Gennep, 1986: 20). En la segunda parte propongo que los rituales son esenciales en la constitución de la política moderna, ya que son el vehículo ideal de la dramatización de los mitos y símbolos del poder, marcan las transiciones en la jerarquía política, transmiten las creencias de la legitimidad tradicional y forman identidades colectivas. Los rituales proporcionan las redes semánticas de la política (Moore y Myerhoff, 1977). Por último, examino la perspectiva microinteraccionista de los rituales, en donde la acción ritual se relaciona más que con la producción de creencias y universos simbólicos, con la propia producción de las coordenadas espacio-temporales de la estructura política.

LA VERTIENTE DURKHEIMIANA

Emile Durkheim elaboró una de las más influyentes teorías sobre la cohesión de la sociedad, en la cual enfatizó el papel de las creencias y de los actos rituales. Su teoría del ritual se enmarca en un profundo estudio del *hecho religioso*, al que considera desde el punto de vista de su contribución a la integración moral. Sería muy pretencioso intentar resumir aquí todos sus hallazgos sobre sociología de la religión, así que nos concentraremos solamente en las conexiones establecidas entre las dicotomías: sagrado-profano, racional-irracional y hechos-creencias.

En primer lugar, en relación con la dicotomía sagrado-profano propuso entender esos dos campos heterogéneos a partir del principio de que la esencia del fenómeno de lo sagrado descansa en la sociedad con la que está vinculado y no en una supuesta naturaleza humana. Para Durkheim, la esfera sagrada es un conjunto de representaciones colectivas –la urdimbre de creencias místicas– operantes

como modelo para ordenar y regular la esfera profana. De ello se desprende que “el carácter sagrado de un ser no se debe a uno de sus atributos intrínsecos, sino a causas totalmente extrínsecas a la naturaleza del objeto sobre el que se fija”; es por ello que afirma: “Dios no es más que la expresión figurada de la sociedad” (Durkheim, 1991: 46-49).

Otra distinción relevante se da entre las creencias y los ritos; las *creencias*, entendidas como estados de opinión, consistentes en representaciones, y los *ritos* como modos de acción determinados. Al considerar el aspecto de la interrelación entre creencias y actos Durkheim no dudó en conceder primacía a las creencias: “[...] el pensamiento precede al movimiento, de tal forma que no se puede, pues, definir el rito sino después de haber definido la creencia” (Durkheim, 1991: 41). Y siendo coherente con este supuesto definió al ritual como una regla y una conducta adecuada a esa regla, que indica como un individuo ha de comportarse frente a objetos sagrados (Durkheim, 1991: 313). Lo distintivo de la conducta ritual consiste en ser una forma de conducta tradicionalmente establecida que expresa respeto hacia situaciones u objetos considerados sagrados.¹ Por consiguiente, los actos rituales difieren de los *actos técnicos* en que incorporan, en todos los casos, algún elemento expresivo o simbólico (Skorupski, 1985: 81). Si las creencias preceden a la acción ritual, entonces el papel de los rituales es propagar, por medio del contagio emotivo, un conjunto de creencias. Los ritos —señala Durkheim— son, ante todo, los medios a través de los cuales el grupo social se reafirma periódicamente y se constituye como una comunidad moral (Durkheim, 1991: 394). El rito queda definido, entonces, por su carácter socio-afectivo, pues en los rituales el papel de la comunión y de la corporeidad es fundamental.

En síntesis, la religión se compone de un conjunto de creencias sobre lo sagrado, pero esas creencias sólo pueden propagarse y reproducirse en los rituales, formados por configuraciones de la interacción social en el mundo real (Collins, 1996: 224). Implícitamente se acepta que los rituales son el corolario sensible y opera-

¹ Los elementos esenciales de un acto ritual, definidos por Durkheim, son: 1) la presencia del grupo frente a frente; 2) un foco común de atención y emoción compartidas, y 3) acciones no prácticas que se realizan con propósitos simbólicos. El factor de la “copresencia” es indispensable para explicar el fenómeno del contagio emotivo, mientras que el foco de atención común puede ser cualquier objeto, símbolo o persona.

cional de las creencias,² aunque las creencias pueden generarse en los propios contextos de interacción.

Por lo anterior, el fundamento de las creencias religiosas y su transmisión por contagio emotivo son dos procesos distintos del mismo hecho religioso. Las creencias religiosas quizá no tengan un fundamento científico, pero ello no es suficiente para considerarlas creencias irracionales.³ Así, las creencias rituales constituyen el significado de actos de simbolismo expresivo o representativo. Para comprenderlas es preciso ampliar nuestras nociones de racionalidad, puesto que en cada cultura la red de creencias rituales manifiesta un tipo de simbolismo expresivo que tiene significado desde sus propios principios de racionalidad.⁴

De igual forma, Durkheim recurrió a un postulado racionalista al sostener que las creencias religiosas “[...] no serían fundamentalmente irracionales, sino el preludio incluso de las explicaciones científicas futuras en la medida en que captan y establecen unas relaciones”. Las creencias rituales ofrecen una posibilidad de comprender el contexto simbólico significativo en que se inscriben las acciones humanas, pero no es el contenido de las mismas lo único que interesó

² Conviene recordar la clasificación de las principales “actitudes rituales”: el culto negativo, constituido por una serie de tabúes y prohibiciones, y el culto positivo, que establece la relación con lo sagrado (culto negativo-*ritos ascéticos*; culto positivo-*ritos sacrificales*: actos de renuncia, de ofrenda y de comunión). Las formas precedentes se amplifican con los *ritos miméticos*, en los que se recurre a prácticas de figuración, de invocación y de encantamiento. También están los *ritos conmemorativos* y *representativos*, o fiestas solemnes y fiestas populares. Durkheim reconocía dentro de estos a los *ritos seculares* (rituales de masa, desfiles, juegos y espectáculos). Por último, los *ritos expiatorios*, expresión de la tristeza ostentativa de las ceremonias de luto y de expiación; destinados a conjurar la muerte y las desgracias.

³ Martin Hollis discute sobre los criterios de racionalidad de las creencias rituales y de las creencias cotidianas en el contexto de una cultura a partir del siguiente caso: “Ciertos primitivos yorubas acarrear cajas recubiertas de conchas de ‘Ciprea’, a las que tratan con especial consideración. Cuando se les pregunta qué están haciendo, aparentemente contestan que las cajas son sus cabezas o almas, y que están protegiéndolas contra la brujería”. Vista aisladamente esta creencia carece de sentido, y puesto que no se refiere a hechos objetivos no es contrastable, pero ¿está por ello el antropólogo, como traductor de la cultura, en calidad de declarar a dicha creencia como irracional? He ahí el problema, puesto que las creencias yorubas pueden ser irracionales desde el marco cultural del antropólogo, pero poseer una racionalidad desde sus propias normas (Hollis, 1976: 71).

⁴ Al respecto es conveniente citar la distinción de Suzanne Langer –en su libro *Philosophy in a New Key*– entre simbolismo práctico y simbolismo expresivo. El primer tipo corresponde al simbolismo usado en el discurso cotidiano y en la ciencia. Se refiere a la experiencia y tiene finalidades prácticas. Mientras que el *simbolismo expresivo* es una finalidad en sí mismo; cualquiera de sus elementos no puede interpretarse desligado del todo.

a Durkheim, sino también sus formas de propagación y sus efectos en la integración de la sociedad.⁵

LA COMUNIDAD CÍVICA

Gracias a la influencia de la teoría durkheimiana los actos rituales se han asociado con la elaboración de creencias, el reforzamiento de las normas de la tradición y con fenómenos de emotividad colectiva. Una tesis central de los estudios sobre el ritual político moderno argumenta que sus efectos políticos redundan principalmente en la legitimación de la autoridad basada en las creencias tradicionales y la costumbre. Para David Kertzer este es uno de los legados de Durkheim, quien supone que a través de la práctica ritual la gente proyecta el orden político secular en un plano cosmológico (Kertzer, 1988: 37). Después de todo, si la esencia emocional de la religión está relacionada con dioses o credos, y surge de celebraciones masivas y de las pasiones colectivas que ellas generan, es pertinente buscar similitudes entre el fenómeno religioso y las fiestas cívicas como los desfiles y celebraciones masivas. Los rituales cívicos moldean el mundo moral del grupo, que es distinto en muchos sentidos a los intereses individuales, puesto que en las celebraciones cívicas, al congregarse cierta densidad de gente, la proximidad física y el influjo de la multitud inevitablemente estimulan el sentimiento común, despersonalizan al individuo y lo hacen partícipe de una comunidad moral, en la cual se borran las distinciones sociales y se apela a la cooperación más que a la competencia. El ritual propicia una efervescencia colectiva, la explosión de vitalidad transpersonal, que se expresa en el derrumbe de las convenciones de la vida cotidiana y de las distinciones sociales (Lindholm, 1992: 52).

Y aunque la índole de la organización política de las nuevas repúblicas no descansa ya en la religión, lo sagrado se ha transferido a una especie de *religión secular* con valores políticos y sociales, un

⁵ Desde luego, esta no es la única interpretación posible de la obra de Durkheim. Autores como Catherine Bell argumentan que del estudio de Durkheim sobre los rituales se desprenden cuatro tesis: la tesis de la solidaridad social; la tesis de la canalización del conflicto (a la que Max Gluckman concedió importancia en su estudio sobre los rituales de rebelión); la de la represión, y la de la definición de la realidad (es una tesis que propone que los rituales modelan relaciones ideales y estructuras de valores) (Bell, 1992: 20).

culto, símbolos y rituales de legitimidad. Esa sacralización del orden político secular encontró en las nociones de nación y patria los referentes de una comunidad moral imaginada: la comunidad cívica. Tanto en *Las formas elementales de la vida religiosa*, como en sus escritos sobre los hechos morales y jurídicos, Durkheim insistió en la necesidad de fomentar los ritos colectivos en la sociedad moderna para reforzar los vínculos morales entre los individuos (Durkheim, 1990: 391). Dichos vínculos amenazaban con disolverse en el conflicto entre dos tipos de sentimientos: los que ligan al individuo con el ideal nacional, al Estado que encarna este ideal, y los que lo ligan al ideal humano, al hombre en general; es decir, el conflicto entre patriotismo y cosmopolitismo (Durkheim, 1990: 71). El culto del Estado tiene por objeto solidificar su autoridad moral, que va más allá de los fundamentos racionales del contrato político que lo crea; y el patriotismo es justamente ese conjunto de ideas y sentimientos que unen al individuo con el Estado (Durkheim, 1990: 69).

La sociología durkheimiana del Estado fue la base de la educación secular y de la moralidad pública que los republicanos comenzaron a difundir en la década de 1880 en Francia. Partía del supuesto de que la enfermedad de la sociedad moderna era la crisis moral, una situación de anomia social con deterioro de los valores sociales y la regulación normativa. La pregunta central era: ¿cómo reforzar el sentimiento de colectividad? Reconstruyendo la trama de sus valores y normas morales, fue la respuesta intelectual de Durkheim; la colectividad debe ser amada y respetada, aunque no sea “idealmente perfecta”, del mismo modo que el creyente ama a Dios, aunque el mundo que ha creado esté lleno de imperfecciones (Durkheim, 1990: 57).

A partir de esas ideas Lloyd Warner, en su estudio sobre *Yankee City*,⁶ dedicó un análisis a los desfiles y otras ceremonias patrióticas, como el Día de la Independencia y el Día del Trabajo, ideadas para enfocar la atención de la comunidad sobre sí misma como

⁶ Warner combinó su sofisticada teoría de la estratificación con el análisis de los rituales. El aspecto más inmediato fue el vínculo entre religión y posición de clase. Lo más importante de las religiones es que a través de las ceremonias se congrega a una comunidad y se le confiere identidad simbólica. Por ejemplo, en *Yankee City* las principales líneas de clasificación por estatus eran de carácter étnico: protestantes anglosajones (formaban la mayor parte de la clase alta); los inmigrantes católicos (el grueso de la clase trabajadora), y los judíos. “En los rituales religiosos se reproduce la estructura de clases. Logran este efecto porque afectan la conciencia de la gente en torno a la moral y las diferencias culturales, porque refuerzan la estructura de asociaciones y exclusiones interpersonales” (citado en Collins, 1996: 230).

unidad única. Warner observó en *Yankee City* que la participación en actos cívicos incorporaba a miembros de todos los grupos de la comunidad, pero lo hacía invocando los símbolos históricos en los que se exaltaba a la aristocracia anglosajona y protestante. Warner propuso que en las ceremonias no se buscaba simplemente reforzar la solidaridad social, sino también la reafirmación de las diferencias en la estructura social. “Las ceremonias patrióticas son armas rituales para la dominación de clase; en ellas se suprimen los sentimientos de conflicto y disenso de clases, pues se hace énfasis en la unidad del grupo, aun cuando se le confiere implícitamente la legitimidad a la clase que dirige los rituales y ejemplifica la cultura expresada en ellos” (Collins, 1996: 232).

Tanto en la investigación de Warner, como en otras referidas a los rituales políticos contemporáneos, encontramos que el tema principal es la forma en que las sociedades logran proyectar los valores y símbolos dominantes de la autoridad en una especie de comunidad cívica. Por ejemplo, Robert Bellah se planteó el estudio de la *religión civil* en los Estados Unidos de América (Bellah, 1967), compuesta de una colección de creencias y símbolos, así como por un ciclo de rituales relacionados con momentos específicos de la historia nacional. Sidney Verba, al analizar el episodio del asesinato del presidente Kennedy y las reacciones populares, observa cómo la intensa emoción colectiva construye a la persona del presidente como el símbolo de la nación y crea un sentimiento de comunidad entre los ciudadanos.

A menudo quienes se ocupan de los dispositivos rituales de los Estados modernos suponen que existe coherencia entre los principios políticos de organización del Estado, la nación y las regiones, pero el Estado es una entidad política y la nación una entidad cultural. Además, un fenómeno muy extendido en la vida moderna es la coexistencia de diferentes naciones en un solo Estado, por lo cual la identidad nacional no siempre es congruente con la política (Mach, 1993: 97). La nación es primariamente una idea de unidad moral. La idea de nación funciona como un mito, el cual constituye una base de creencias en la nación como lo superior, como el valor más sagrado que provee al individuo con el último significado de la vida.⁷ Así, el tra-

⁷ En forma semejante, Benedict Anderson (1993) definió a la nación como una “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Una comunidad política imaginada porque los lazos entre los miembros de una nación no son reales, pero se recrean simbólicamente. La nación como construcción cultural requiere de las siguientes condiciones:

bajo de construcción simbólica es importante para reducir la disonancia entre los componentes de una cultura nacional, formada en ocasiones por diversas culturas regionales e identidades étnicas, cuya unidad descansa en la aceptación de un mito sobre el origen común y la transformación de las historias tradicionales en una historia mitológica. También resulta imprescindible para lograr una coherencia entre los principios de autoridad del Estado y los diversos componentes de la cultura nacional.

La justificación del poder se basa en una cierta combinación de elementos legales (derivados de la ideología racional del contrato) y principios metafísicos, donde las élites apelan al espíritu colectivo de la nación. Bruce Kapferer, en su análisis sobre el nacionalismo en Australia, resaltó esa ambigua relación entre el Estado y la nación: por un lado, se ubica el énfasis sobre un orden cooperativo sostenido en forma voluntaria, en el cual se da el reconocimiento mutuo de una identidad autónoma formada por el pueblo, que por el otro lado se opone al poder coercitivo del Estado. Para crear los referentes de una identidad política nacional, las élites del Estado emplean el lenguaje de los símbolos (Mach, 1993: 103). Los rituales, al articular símbolos, desarrollan y transmiten los sentimientos nacionales y vinculan ese nacionalismo con la existencia de una organización política.

En ese sentido, el dispositivo simbólico del Estado se hace evidente en las *fiestas cívicas*. En ellas se recurre a medios espectaculares para transmitir una pedagogía política, una moralidad, o bien los mitos de unidad expresados en el pueblo, la raza o las masas. No es desmesurado afirmar que en las modernas naciones se ha instaurado un “Estado-espectáculo” (Balandier, 1994: 20), cuyas formas son variadas en cada régimen político. Los cambios radicales, producidos por revoluciones y guerras de liberación, a menudo están acompañados por la construcción de una nueva estructura simbólica del Estado, o bien los viejos símbolos son actualizados colocándolos en nuevos contextos (Mach, 1993: 106).

La puesta en escena de elaborados actos públicos es una forma de trazar la separación con la esfera privada de los individuos, pero al igual que en el teatro marca una distancia entre actores y audiencia, entre representantes y representados (Abélès, 1990: 118). Las

un lenguaje común, territorio, tradición, un ancestro común, real o mítico, y un sentido subjetivo de pertenencia.

circunstancias en que se representa el poder y los símbolos de los que se reviste son una expresión del marco cultural de las creencias que sostienen a un orden político.

En un estudio antropológico sobre el Senado de los Estados Unidos se enfatiza esta dimensión del espectáculo en la política legislativa (Weatherford, 1985). El autor identificó tres niveles culturales de acción en el Congreso: 1) el exterior del Congreso simplificado como de ordinario aparece en la Constitución o en los textos de civismo, como una serie de significados legales; 2) detrás de esa fachada aparecen las arenas semipúblicas del poder político, esa compleja y confusa visión de la política presentada en la prensa; 3) por último, destacó la operación de un inadvertido y subterráneo nivel privado, las catacumbas culturales del Congreso, que es aludido en la discusión política, pero raramente explicado. Es el conjunto de espacios a que sólo es posible referirse oblicuamente como “reunión a puerta cerrada” o “negociación tras bambalinas”. Todos los cuerpos legislativos tienen su fachada pública, su escena para las confrontaciones verbales, pero también su “región inferior”, su mundo privado, en el que se tejen las negociaciones y acuerdos informales.

De acuerdo con Weatherford, los procedimientos deliberativos en el Senado obedecen a una suerte de dramatización y ritualización de las discusiones. La asamblea del Senado estadounidense puede ser considerada como un lugar para el discurso ritual y las ceremonias públicas; una arena política en la cual se cultiva la reputación pública y se mantienen revitalizados los mitos fundadores de la nación, como los derechos de los estados, las libertades individuales y la democracia, a través de las actuaciones discursivas en la tribuna del Congreso. En ese sentido, los debates públicos, según Weatherford, son una especie de *ritual político*: un acto expresivo para construir la imagen pública de las carreras políticas de los congresistas y poner en escena los temas abstractos de la política nacional.

Las ceremonias son comunes también en otros sistemas políticos como el de la Gran Bretaña, uno de los regímenes democráticos más antiguos, que ha logrado mantener una coherencia entre la identidad política y la identidad nacional, aunque la sociedad está compuesta por distintas identidades, como la que reclaman los irlandeses, los escoceses y los habitantes de Gales. El centro en torno al cual gravitan es la monarquía británica, que simboliza la unidad y continuidad de los valores sagrados de la cultura británica, y es en torno

a la reina y a la familia real que se representan los principales rituales de Estado. Otro espacio ritual de integración política de la nobleza británica lo ha constituido la Cámara de los Lores. La pertenencia a los Lores es en una alta proporción de naturaleza hereditaria; la Cámara es una asamblea gigantesca de cerca de 1,200 miembros en donde se hacen valer los títulos de nobleza heredados o creados; hay varias clases de miembros como los príncipes y duques de sangre real y los pares espirituales, como arzobispos y obispos de la Iglesia Anglicana, que tiene reservados sus escaños, como también los tienen los pares espirituales de Escocia y los representantes vitalicios de Irlanda.

En otro contexto cultural los símbolos dominantes de los rituales de masas se insertaron en el dispositivo del poder de los Estados comunistas. Antes de su disolución el Estado soviético aglutinó a diversas nacionalidades en torno al principio de la superioridad de la nación rusa; en particular ese proceso se logró con la exaltación del sentimiento patriótico durante la Segunda Guerra Mundial. El centro de poder de las repúblicas soviéticas lo ocupó Rusia, desde donde se ejerció el control sobre el resto de las repúblicas y se desalentó la expresión de los nacionalismos particulares. Para ello fue fundamental que el nuevo régimen soviético introdujera un cambio radical en el sistema oficial de símbolos del Estado, erradicando las asociaciones religiosas, cambiando los emblemas, e incluso llevando a cabo una política de obras y lugares monumentales, dando nuevos nombres a calles y ciudades. Pero sobre todo instaurando un calendario ritual con significados seculares –referidos a la ideología marxista-leninista– que sustituyó a las fiestas religiosas de la Iglesia Ortodoxa (Kertzer, 1988: 46). La Plaza Roja de Moscú se convirtió en uno de los espacios simbólicos y en uno de los teatros políticos más elaborados (Balandier, 1994: 27). La nueva sacralidad surgida de la Revolución de Octubre ocupó los espacios religiosos; la iglesia de San Basilio fue convertida en museo por las autoridades soviéticas y el Kremlin en la sede del nuevo culto en torno al Mausoleo de Lenin. Así, la figura del dirigente fue asimilada como el símbolo dominante de la unidad de la revolución y del nuevo orden, del Estado y de la nación, de tal manera que en todos los rituales de Estado existían múltiples referencias a ese símbolo.

En un estudio sobre los rituales políticos contemporáneos en México (Vogt y Abel, 1977), los autores observan que durante la

celebración de la independencia de México el zócalo de la ciudad se convierte en el escenario de un ritual de masas, dirigido por el presidente de la República desde el Palacio Nacional ante una muchedumbre reunida, que rememora el grito lanzado por el padre Hidalgo al iniciar la independencia en 1810. A través de esa conmemoración, en donde se traza una continuidad histórica entre los principios defendidos por los héroes de la independencia y la integración de la nación moderna, se logra proyectar al nivel simbólico una asociación entre el padre de la patria y el presidente en turno.

Ahora bien, en los ejemplos reseñados es evidente que en los rituales políticos se logra la integración simbólica de la sociedad en torno a los valores morales aceptados y se ajustan las preferencias y motivaciones personales a los fines colectivos. El problema es que las creencias políticas no siempre son uniformes. De hecho, lo más habitual es que en las sociedades el consenso de valores y creencias, así como la coherencia entre actos y principios normativos sean cuestionables desde un punto de vista empírico. Es en ese sentido que Steven Lukes considera que el consenso de valores y la integración social lograda en la participación en actos rituales que provocan la efervescencia colectiva es un modelo de explicación muy simplificado sobre el orden social (Lukes, 1977: 67). Dado que los rituales políticos son un medio de reforzamiento y creación de representaciones colectivas de modelos particulares o paradigmas políticos de la sociedad y su funcionamiento, son también un modo de ejercicio del poder o de búsqueda de ejercicio del poder en la *dimensión cognitiva*,⁸ en tanto que moldean preferencias e inculcan creencias y valores sobre nociones abstractas, pero de ahí no se deduce que su rol en la vida política sea producir solidaridad e integración (Lukes, 1977: 68). Hay una variedad de manifestaciones de rituales públicos en donde más que lograrse la integración se exagera el conflicto social o simplemente se expresan los conflictos de la estructura social, como las manifestaciones de protesta del mayo francés o la fiesta comunista en Italia (Kertzer, 1988: 132).

Otros críticos del *corpus* durkheimiano dirigen sus baterías contra la afirmación de que los rituales refuerzan representaciones co-

⁸ Para Steven Lukes la definición más útil de ritual es la siguiente: "Actividad gobernada por reglas de carácter simbólico que dirige la atención de sus participantes hacia objetos del pensamiento y los sentimientos que suponen ser de una significación especial" (Lukes, 1977: 291).

lectivas o fomentan la solidaridad social, cuando en diversas situaciones un ritual puede ser la manifestación de un conflicto o un cambio en las creencias. Tal como lo resaltó Clifford Geertz, el enfoque influido por Durkheim:

[...] pone énfasis en la manera en que las creencias y particularmente los ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos; hace resaltar el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ella descansa (Geertz, 1992: 131).

A esta noción conservadora de los ritos Geertz opuso una perspectiva más dinámica y compleja, en la cual los rituales pueden ser expresión de dislocaciones sociales y de intentadas reintegraciones, que ponen de manifiesto la incompatibilidad entre la *dimensión lógico-significativa* de una sociedad, la *dimensión estructural*, y una tercera dimensión que es la *integración motivacional del individuo*. Esta separación analítica de esferas de integración permite distinguir, por un lado, a la cultura como producción de significaciones y símbolos, como la esfera de las creencias y los valores, y por otro, a la estructura de la interacción social.⁹ Así, aunque en el ritual se expresen y modelen sistemas de valores y creencias en un ordenamiento simbólico, solamente podemos ponderar su eficacia simbólica en relación a su coherencia con las redes de interacción: las creencias rituales pueden conservarse, pero no las condiciones de la estructura social.

O a la inversa, un cambio en las creencias políticas puede resultar incoherente con una estructura de la interacción política –por ejemplo, la aceptación de creencias y valores en la legitimidad democrática *vis a vis* una estructura de poder autoritario–, en cuyo caso lo interesante es investigar cómo los rituales construyen lazos de solidaridad política aun en ausencia de consenso en las creencias y valores. Posiblemente la ambigüedad de los símbolos rituales, su carácter multivocal, como afirma Kertzer, hace factible una continuidad en la expresión de alianzas y solidaridades políticas, aunque

⁹ Aunque esta es una concepción semiótica de cultura, que la concibe como “un patrón de significados históricamente transmitidos incorporados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en forma simbólica por medio del cual los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes acerca de la vida” (McLaren, 1995: 23), es pertinente no perderla de vista.

no exista uniformidad en las creencias. En suma, el supuesto de que los rituales expresan creencias comunes y unen al individuo con sentimientos de grupo, produciendo la integración de una comunidad cívica, subraya sólo sus aspectos funcionales, pero no los disfuncionales.

LA VERTIENTE PROCESUAL

La segunda vertiente clásica es la inaugurada por el estudio de Van Gennep sobre los *ritos de paso*, cuyo mérito radica en haber revelado el análisis de las secuencias o momentos de separación, margen y reagregación. Los *ritos de passage*, “ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad”, acompañan asimismo a las transiciones que representan alteraciones de la vida social y a las concepciones mágico-religiosas; su cometido es reducir los efectos de esas perturbaciones. En esta tradición lo fundamental ha sido analizar el mecanismo de los rituales y su papel en el ordenamiento y reordenamiento de las relaciones sociales. Sobre todo ese mecanismo resulta fundamental en las sociedades primitivas, ya que en ellas no existe una clara separación institucional entre las esferas de la sociedad y los rituales construyen las fronteras sociales de acuerdo a complejas asociaciones con creencias de naturaleza mística y sobrenatural. El influjo de la vertiente procesual fue vital para el desarrollo de una corriente dinámica del análisis de los rituales al interior de la cual se han introducido las nociones de conflicto, cambio, transición y reagregación.

RITUAL, ORDEN Y CONFLICTO

Max Gluckman, el fundador de la Escuela de Manchester, formuló una reinterpretación de las dos tradiciones prevalecientes en el análisis del ritual, al situarlas en una teoría del conflicto social, la rebelión y el cambio. A diferencia de Durkheim, encontró en el ritual la manifestación simbólica del conflicto —una exageración de los conflictos reales de las normas sociales—, cuyo efecto paradójico confluye en la afirmación de la existencia de la unidad a pesar de las fisuras. Por otro lado, en la concepción sobre las fases del ritual hay referen-

cias implícitas a la forma procesual de los rituales y su propiedad para marcar cambios en la función de los lugares o los roles sociales.¹⁰

En su conceptualización se mantienen las dicotomías sagrado-profano y racional-irracional, ya que los rituales son fundamentalmente actos realizados en ocasiones sagradas, en los que la creencia mística está presente. Por consiguiente, en las sociedades altamente diferenciadas, y especialmente en aquellas en que su estructura no se considera sagrada, no existe *ritualización* de las relaciones sociales, ya que para Gluckman: 1) los actos rituales están relacionados con medios místicos que caen fuera de la observación y control sensoriales, mientras que en los actos ceremoniales el elemento místico está ausente (Gluckman, 1978: 198). En los rituales se simbolizan acciones y su relación con el orden social, en los actos ceremoniales no; 2) el ritual segrega espacios y define roles sociales; “los rituales demarcan diversas relaciones de grupos fuertemente entrelazados” (Gluckman, 1978: 304). En las sociedades tribales, los cambios de actividad o de la función de los lugares están marcados ritualmente; 3) los rituales dramatizan (o retratan simbólicamente) los conflictos de los principios sociales subyacentes, pues están relacionados con los conflictos inherentes a la estructura social.

Detengámonos un poco en una distinción necesaria entre ritual, ceremonia y costumbre. La obra de Max Gluckman proporciona ciertos elementos, incluso para distinguir entre ritual, ritualismo, ritualización, ceremonia y costumbre, lo cual resulta muy pertinente para nuestros propósitos. Si la *costumbre* es un tipo de conducta repetitiva y estandarizada –las prácticas habituales– que se cumple en virtud de las normas de un grupo, evidentemente se separa de la noción de ritual, que es también una forma de conducta tradicionalmente establecida, pero en la que se expresa respeto hacia situaciones y objetos considerados sagrados. También las ceremonias tienen una estructura distinta a la de un ritual. En parte porque las ceremonias se presentan al comienzo o fin de algo, como la apertura de sesiones de un Parlamento, las tomas de posesión, los nombramientos e inves-

¹⁰ En una alocución sobre el tema, Max Gluckman sostuvo que el inconveniente más notable de la obra de Van Gennep consiste en que aun cuando supera a Durkheim en el análisis de las secuencias rituales, no elaboró lo que Durkheim sí tenía: una teoría de la estructura social. Al carecer de una teoría de la sociedad que le permitiera establecer la relación de las transiciones con una estructura social, la vertiente procesual quedó reducida a la mera descripción (Gluckman, 1966: 14).

tiduras, además de que en ellas se diseminan los signos externos o formales de un acontecimiento o condición social, como las formas de vestir, la etiqueta y otros modos de montaje; por último, a diferencia de los rituales no se relacionan con creencias sobrenaturales (Skorupski, 1985: 81).

La preferencia de Max Gluckman por los argumentos complejos se aprecia en su análisis de los *rituales de rebelión*, una especie de rituales a través de los cuales se manifiestan tensiones sociales en la esfera pública, en los que no se cuestionan los axiomas básicos y los principios de organización. Estos rituales proceden dentro del sistema establecido, en el cual se da una disputa acerca de la forma particular de distribución del poder, pero no sobre la estructura del sistema mismo. Se abre un espacio para la protesta instituida y de manera compleja se renueva la unidad del sistema (Gluckman, 1963: 126), a través de la puesta en acto de un mecanismo psicológico, que denomina *Catharsis*. Lo paradójico es que la manifestación pública y ritualizada de los conflictos tiende a estabilizar y mantener al orden social: “La manifestación de los conflictos bendice el orden moral vigente y el orden natural relacionado con él” (Gluckman, 1978: 306).

En el ritual agrícola en honor a la deidad *Nomkubulwana*, protagonizado por las mujeres zulúes, lo más importante es el comportamiento lascivo de las mujeres y muchachas jóvenes, quienes asumen un rol dominante en forma temporal (al vestir como hombres, ordeñar el ganado y realizar otras actividades consideradas tabúes) que contrasta con su habitual subordinación y modestia. La permisividad en el ritual opera como una protesta simbólica instituida y aceptada públicamente. Es aceptada gracias a que los hombres y el conjunto de la comunidad están convencidos de que se ha incurrido en una ofensa a los dioses y que ante la amenaza de una calamidad natural es preciso ceder la autoridad a las mujeres, pues ello ayudará a producir abundantes cultivos y a mantener la prosperidad de la aldea. Pero la rebelión ritual de las mujeres no altera en nada la estructura jerárquica de la relación entre los sexos ni conduce a un cambio real en su posición en la esfera productiva, ya que una vez concluido el ritual ellas aceptan el orden social y moral vigente.

La etnografía de Myron Aronof sobre el Partido Laborista en Israel retoma la noción de *rituales de rebelión* para analizar las reuniones y actos públicos en los que participan militantes y líderes. En forma bastante sugerente argumenta que los partidos dominantes

surgen en sociedades con fuertes diferencias culturales, étnicas y de clase, en donde el partido ha sido la vanguardia exitosa de una revolución, de una lucha de liberación nacional o de la independencia (como el caso del Partido del Congreso de la India, el PRI en México y muchos partidos dominantes en África). En semejantes situaciones, los partidos abarcan y tratan de conciliar un amplio rango de grupos conflictivos e intereses, proponiendo una ideología de unidad nacional. Así, en el Partido Laborista israelí se expresaba una gran diversidad demográfica, étnica, ideológica y cultural: la línea de separación entre los judíos provenientes de Europa y los de Medio Oriente era una muy importante; otras eran las que se registraban entre miembros de los centros urbanos y los Kibbutz, y entre los judíos religiosos y los no religiosos (Aronoff, 1993: 89).

Durante la celebración de la Convención Nacional del partido, la presión de esas diferencias amenazaba con desbordar la cohesión partidista. Muchos temas controvertidos y delicados fueron suprimidos de la agenda de la Convención y trasladados a otro foro de discusión, como el Comité Permanente del partido. Aronoff sostiene que este fue un foro ritualmente sancionado en el cual las restricciones normales a la crítica sobre la política del partido o de los líderes fueron temporalmente levantadas. Los dirigentes locales y de segundo nivel tuvieron ocasión de expresar libremente sus diversas y conflictivas opiniones sobre temas del programa del partido. Después de logrado el consenso, se pasó al foro de la Convención para su aprobación ceremonial (Aronoff, 1993: 94-97). La discusión crítica y abierta fue sólo una forma de encubrir la falta de democracia interna en el partido, ya que en ese foro de discusión no se tomaban las decisiones importantes: los dirigentes locales, de las secciones, sólo protagonizaron una rebelión ritual.

Los rituales de rebelión ponen en evidencia un mecanismo de inversión de papeles y de estatus, por el cual los que ocupan posiciones inferiores pasan en el sistema de las representaciones colectivas tradicionales al lugar de los superiores, pero esa subversión temporal, marcada por las secuencias rituales, no desemboca en el derrocamiento del orden. De ahí su cualidad política, que consiste en circunscribir a un espacio-tiempo la manifestación dramatizada del conflicto. De forma semejante, en el drama carnavalesco las ataduras del orden se relajan y, en una ola de entusiasmo colectivo, se trastocan las clasificaciones sociales ordinarias, se desestructura la

lógica de los encuentros y de las jerarquías sociales. Roberto Da Matta sugiere que en Brasil el carnaval es uno de los grandes rituales nacionales, en el que se exhibe el potencial político de una alternativa popular a la dominación jerárquica de la Iglesia y el Estado; de hecho, es un rito sin patrón, sin un foco exclusivo de referencia, que con su espontaneidad, su liberación, y hasta sus excesos, se opone a las formas del ceremonial político de las fiestas cívicas y a las ritualizaciones de la Semana Santa (Da Matta, 1990: 140-141). En el carnaval los valores, códigos y jerarquías de la estructura social son dislocados y reclasificados en un universo simbólico de personajes imaginarios; las mujeres y los hombres cambian sus roles, la intimidad sexual y otras actividades ordinariamente restringidas a la privacidad de la casa son trasladadas al dominio público de la calle; el entorno urbano es transformado, al dejar de ser un lugar para las interacciones instrumentales y de trabajo, a un lugar expresivo, socialmente orientado al juego: lo doméstico invade lo público y viceversa (Da Matta, 1990: 125).

COMMUNITAS Y ESTRUCTURA

Victor Turner es un continuador de la vertiente procesual. A él corresponde el mérito de relacionar las dimensiones procesuales de Van Gennep acerca de los ritos de paso con el teatro moderno, la historia, la política, la literatura y las dimensiones “preformativas” de la vida cotidiana (McLaren, 1995: 28). Turner fue formado en la escuela británica de antropología, dentro de la cual se guió durante sus primeros estudios de campo, pero en su etapa madura cuestionó las ideas del funcionalismo. Su viraje conceptual fue acompañado por la adopción de conceptos como indeterminación, reflexividad y adecuación (*becoming*). Las influencias decisivas en este cambio fueron, por supuesto, Arnold Van Gennep sobre los ritos de transición, la filosofía de Wilhelm Dilthey y el pensamiento de Gregory Bateson.

Posiblemente la obra de Turner sea la más completa reflexión sobre los símbolos, los rituales y los dramas sociales. Con una prolífica inteligencia condujo el análisis procesual de los ritos a mayores niveles de elaboración, al recuperar una teoría de la estructura social (de la jerarquía social), y al oponerla a otra noción llamada *Communitas*. Según Turner:

Todas las sociedades humanas, implícita o explícitamente, se remiten a dos modelos sociales opuestos. Uno, como hemos visto, es el de la sociedad en cuanto estructura de posiciones jurídicas, políticas y económicas, cargos, estatus y roles, en la que sólo se capta al individuo, y de forma ambigua, a la persona social; el otro es el de la sociedad como *communitas* de individuos con una determinada idiosincrasia, los cuales, aunque diferentes en lo que a dotes físicas y mentales se refiere son, sin embargo, considerados iguales desde el punto de vista de la humanidad que comparten (Turner, 1988: 181).

Entre esos dos modelos opuestos de sociedad trabajan las secuencias rituales: la *fase liminal* coloca al sujeto ritual en una posición en la que escapa momentáneamente a cualquier sistema de clasificación, para ubicarse en la *fase posliminal* con un nuevo estatus.

Turner elaboró una definición mínima en la que los rituales son “conductas formales prescritas para ocasiones no dadas en la rutina tecnológica, que hacen referencia a seres o poderes místicos” (1988: 21). Las asociaciones con esa esfera imaginaria se construyen gracias a las propiedades de los símbolos de referencia y condensación. De alguna manera cada acto ritual, subraya Turner, “puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama en que los símbolos serían las notas. El símbolo es la más pequeña unidad con estructura específica en el ritual” (Turner, 1988: 53). Por ahora me interesa resaltar el papel de los símbolos rituales durante los periodos liminares de los *rites de passage*, que acompañan a las transiciones de un estado a otro; el análisis del simbolismo que rodea a los sujetos que atraviesan por el momento *liminal* es un tema esencial en el desciframiento cultural de los modelos de *communitas* a los que una sociedad apela (Turner, 1988: 104). El contenido político de estos aspectos es notorio en los *ritos de instalación* entre la tribu de los “Ndembu”, analizada por Turner. Entre ellos es significativo que el jefe político “represente a la vez al vértice de la jerarquía político-legal estructurada y a la comunidad global en cuanto unidad sin estructurar”, además de representar la unidad del territorio tribal y la inmunidad frente a calamidades naturales. El doble cariz de la autoridad se expresa en las secuencias de instalación: el futuro jefe tribal es conducido a un pequeño refugio distante del poblado en el que, acompañado por una esposa ritual, y vestido con andrajos, se le aísla del resto del pueblo; allí sufre la muerte simbóli-

ca de su antigua personalidad social de plebeyo. El segundo episodio del ritual comprende “la denigración del jefe electo”, momento en el cual éste es insultado y humillado por toda persona que crea haber sido ofendida en el pasado. En cierta medida, se trata de una prueba a su disposición a mostrar humildad. Finalmente, la fase de reagregación consiste en una ceremonia de instalación pública cargada de solemnidad (Turner, 1988: 109).

Estas secuencias marcan la transición de un estatus político a otro, pero su sentido político es establecer diferencias. Precisamente –como lo ha argumentado Pierre Bourdieu– esa es la función social no analizada de los ritos de paso, es decir, su cualidad de establecer diferencias no sólo entre los que transitan de un estado a otro, sino entre aquéllos a los que concierne el rito y aquéllos a los que no concierne. Bourdieu sugiere partir del análisis de los efectos “preformativos”, el trazo de límites arbitrarios, llevado a cabo solemnemente y que instauran una línea divisoria en el orden político, por lo que quizá sea más apropiado llamarlos *ritos de institución*. Instituir es sancionar y santificar un estado de cosas, como lo hace una Constitución, en el sentido jurídico-político del término, pero existen otros actos de *magia social*, como el conocimiento y reconocimiento de una diferencia a través de la investidura de diputado, de presidente de la República o de gobernador. La eficacia simbólica de los ritos de institución radica en que con su celebración se actúa sobre lo real incidiendo sobre la representación de lo real (Bourdieu, 1985: 80).

En un acto de institución se producen definiciones sociales, identidades y límites, reconocidos por otros que comparten la creencia colectiva propuesta por la institución y materializada en símbolos y signos. En esa tesitura Marc Augé plantea que en todo ritual se manifiesta la tensión entre alteridad e identidad, pues se simbolizan las distancias con otros para reforzar la identidad relativa y específica. La tensión alteridad/identidad marca el sentido de la práctica ritual mejor que la oposición estructura/*communitas*. “El rito se definirá entonces como la puesta en obra de un dispositivo con finalidad simbólica que construye las identidades relativas a través de las alteridades mediadoras” (Augé, 1995: 88). Así pues, la demarcación de alteridades y el reconocimiento de las identidades relativas constituye el trabajo ritual y político por excelencia.

Más aún, no es sólo ese trabajo de formación de los límites el que está en el trasfondo de las diferencias de prestigio, poder, jerarquía

administrativa, sino también el trabajo de inculcación que conduce a la conservación y reproducción de las diferencias y que cristaliza, para decirlo con términos de Bourdieu, en un sistema de disposiciones permanentes. Las distancias sociales y la identidad del grupo se expresan en *signos de distinción*, exteriores e incorporados. Así, los gustos en la moda, los signos de autoridad, y hasta la *hexis* corporal, formas de caminar, hábitos de mesa y los matices del habla, funcionan como barreras que reúnen a los que comparten esos signos y separan al resto (Bourdieu, 1985: 84). Ese es precisamente el eje de la reflexión de la vertiente microinteraccionista del ritual.

LA DIMENSIÓN MICRO Y LOS EFECTOS ESTRUCTURANTES DEL RITUAL

Después de atisbar en las referencias clásicas conviene ahora reconsiderar el concepto de ritual, analizarlo en toda su complejidad y multiplicidad, para lo cual es indispensable adoptar un punto de partida diferente que vincule el despliegue de gestos y el significado simbólico más con la *construcción* de la realidad que con la simple *reflexión* sobre la realidad (McLaren, 1995). En ese sentido, Erving Goffman dio un paso decisivo al despojar al concepto de ritual del halo místico en que se encontraba atrapado. Desde su perspectiva, más que de un suceso extraordinario el ritual es parte constitutiva de la vida diaria del ser humano; la urdimbre de la vida cotidiana está conformada por ritualizaciones que ordenan nuestros actos y gestos corporales; los *rituales aparecen como cultura encarnada*, cuya expresión es el dominio del gesto, de la manifestación de las emociones y la capacidad para presentar actuaciones convincentes ante otros.¹¹

¹¹ Goffman propuso un *enfoque dramático de la interacción* bajo el cual los individuos mantienen un control expresivo y cuidan los detalles de sus actuaciones y las impresiones por ellas producidas. La metáfora teatral es aprovechada para presentar las piezas de la actuación: hay una "fachada" (*front*) que es la parte del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación. La fachada, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación. La fachada está formada por el *medio*, que se relaciona con el lugar, mobiliario, equipo, decorado, que proporcionan el escenario y utilería para el flujo de actuación humana. Otro elemento es la *apariencia*, que son los estímulos que funcionan en el momento de informarnos acerca del estatus social actuante y, por último, los *modales*, aquellos estímulos que funcionan en el momento de advertirnos acerca del rol de interacción que el actuante esperará desempeñar en la situación que se acerca.

Las personas muestran sus posiciones en la escala del prestigio y el poder a través de una máscara expresiva, una *cara social* que les ha sido prestada y atribuida por la sociedad y les será retirada si no se conducen del modo que resulte digno de ellas; las personas interesadas en mantener la cara deben de cuidar que se conserve un cierto orden expresivo. La valía social, el honor y otros atributos se hacen ostensibles solamente en los encuentros ritualizados. Al respecto, Goffman apunta: “Empleo el término ritual porque me refiero a actos por medio de cuya componente simbólica el actor muestra cuán digno de respeto es o cuán dignos son los otros de ese respeto. [...] La cara de uno, entonces, es una cosa sagrada, y por lo tanto el orden expresivo necesario para sostenerla es de orden ritual” (Goffman, 1970: 25).

Goffman relacionó la conducta ritual interpersonal con las fases del proceso correctivo de los encuentros cara a cara —el desafío, el ofrecimiento, la aceptación y el agradecimiento— en las que, según su perspectiva, se expresan las reglas de etiqueta social y los atributos de las personas como el orgullo, el honor, la dignidad y, en general, la posición social. Del concepto de ritual propuesto por Goffman se derivaron dos ideas fértiles: una es la de relacionar a los rituales con el proceso de comunicación, pues los rituales se ubican en la categoría de actos humanos expresivos, en oposición a los actos instrumentales. Además de ser un código de conducta es un complejo de símbolos, pues un ritual transmite información significativa para otros. La segunda idea consiste en relacionar a los rituales con los movimientos del cuerpo: la ritualización actúa sobre el cuerpo produciendo la obligatoriedad y asimilación de posturas corporales específicas en cada cultura, pero también esto es de un enorme alcance político, pues como lo sugeriría posteriormente Michel Foucault con la categoría de “biopoder”, los rituales del poder trabajan para forjar una política específica de la tecnología del cuerpo.

Algunas definiciones de ritual subrayan esta relación como la más determinante: “El ritual es el uso simbólico de movimientos y

(Goffman, 1981: 36). La coherencia entre *medio*, *modales* y *apariciencia* representa un tipo ideal (Goffman, 1981: 37), pero la coherencia expresiva siempre está sometida a la discrepancia fundamental entre nuestros “sí mismos” demasiado humanos y nuestros “sí mismos” socializados (Goffman, 1981: 67). Como seres humanos somos, presumiblemente, criaturas de impulsos variables, con humores y energías que cambian de un momento a otro. En cuanto caracteres para ser presentados en público, sin embargo, no debemos estar sometidos a altibajos. [...] contamos con una cierta *burocratización del espíritu* que infunda la confianza de que ofrecemos una actuación perfectamente homogénea en cada momento (Goffman, 1981: 67).

gestos corporales en una situación social para expresar y articular un significado” (Bocock, 1974); un ritual es “un lenguaje gestual no discursivo, institucionalizado para ocasiones regulares con el objeto de plantear sentimientos y místicas que un grupo valora y necesita”. Para Ronald Grimes, “un ritual es una forma de acción simbólica compuesta principalmente de gestos (la puesta en acción de ritmos evocadores que constituyen actos simbólicos dinámicos) y posturas (un silenciamiento simbólico de la acción). El gesto ritual es formativo, es inseparable, está integralmente relacionado con la acción cotidiana y puede oscilar entre lo azaroso y lo formal” (McLaren, 1995: 58-59).

Influenciado por Goffman, para quien toda interacción es un ritual, Collins acuñó el concepto de *cadena ritual de interacción* (Collins, 1994). Incluso va más lejos que Goffman al señalar que las microinteracciones constituyen, en conjunto, la vasta estructura de clases en la sociedad moderna. “El saludo y otras formas de cortesía unen a las personas o las colocan en ámbitos separados como individuos de distintos estatus”. Dar y recibir órdenes es un ritual goffmaniano que define a las clases que ordenan y a las clases que obedecen, con sus respectivas perspectivas simbólicas. “Toda la sociedad se puede ver como una larga cadena de rituales de interacción donde las personas van de un encuentro a otro. No es necesario que la estructura en sí sea rígida. Cualquier combinación de personas se puede reunir en un encuentro frente a frente. Sin embargo, en él tendrán que *negociar* algún tipo de relación en una conversación ritual. La forma en que lo hagan dependerá del capital social de cada uno, es decir, de las ideas cargadas de simbolismo que lleven al encuentro. Hay varios resultados posibles, según el grado en que el capital cultural de una persona se acople al capital cultural de la otra (Collins, 1994: 241, y 1996: 249).

Resulta bastante original la forma en que este autor relaciona la dimensión de la estratificación de clase, las cadenas de mando en una organización y los rituales. Siguiendo a Dahrendorf, para quien la dimensión principal de la estratificación es el poder organizado, ¿quiénes dan las órdenes y quiénes las reciben?, supone que:

[...] los que dan las órdenes están a cargo de los *rituales de la organización*. Ellos constituyen la clase oficial, la que mantiene en alto los ideales de la organización y cree en sus formalidades. Son los que actúan en la región

anterior, frente al escenario. En el extremo opuesto, las personas que sólo reciben órdenes (trabajadores y personas ordinarias) están alienadas por los ideales oficiales en nombre de los cuales se les dan órdenes. Al carecer de la “propiedad ritual” ellos se retiran del mundo del trasfondo escénico y se identifican con sus grupos informales, detrás del escenario (Collins, 1996: 235).

Collins es optimista al suponer que partiendo del microanálisis de la interacción frente a frente podemos, en todo tipo de situaciones, hacer una teoría de la macro estructura del Estado, de las organizaciones y de las clases que han sido los baluartes de la tradición del conflicto. Reconstruir a partir de esos micro rituales aspectos del conjunto del orden social y político resulta ser una de las tareas prometedoras de esta vertiente (Collins, 1996: 249; McLaren, 1995: 49).

DESRITUALIZAR A LA POLÍTICA

Clifford Geertz afirmó que un mundo completamente desmitificado sería un mundo completamente despolitizado. En tanto que la política tiene que ver con el mito, con las narraciones sobre los orígenes y con la invención de tradiciones es una actividad creadora de sentido. La ritualidad política tiene la función de reinsertar en la actividad política cotidiana los sentidos fundamentales de los valores morales y los mitos históricos. En realidad la interpretación de la acción política está mediada por los símbolos; es a través de ellos que los ciudadanos desarrollan sus ideas sobre las instituciones políticas apropiadas, e identifican a las organizaciones y las nociones más abstractas del discurso político, como la justicia, el bien común y el nacionalismo. La autoridad es una abstracción que solamente puede ser percibida a través del simbolismo y las ceremonias, en las que se genera una drástica simplificación del mundo político que lo hace accesible a un mayor número de personas.

Los argumentos aquí presentados constituyen un intento por sistematizar conjuntos conceptuales que se encuentran dispersos en distintas etnografías sobre la política de las sociedades modernas. El común denominador de las mismas es su interés en la dimensión simbólica de la acción política, y acaso todas comparten la suposición de que los sistemas políticos se componen de una esfera simbólica

en la que se logra su *integración lógico-significativa* y de una esfera relacionada con la *estructura de la interacción*. La diferencia, según nuestra opinión, consiste en que la vertiente durkheimiana no concede mucha importancia a las discontinuidades entre ambas esferas, pues la mayoría de los estudios suponen que la unidad simbólica, la exaltación de sus valores y normas, se corresponde con la integración social. Los neodurkheimianos confían desmesuradamente en los efectos integradores de la *communitas*, aun y cuando en los estudios sobre los rituales seculares de Estado es ostensible que los principios de la nación y el Estado son contradictorios, por lo cual las creencias y los mitos que solidifican la unidad nacional no son idénticos a los que fundamentan la autoridad del Estado.

La fuerza de los símbolos rituales en la creación de emociones políticas es otra de las formas en que se alcanza la solidaridad. En resumen, varios autores (Cohen, 1974; Kertzer, 1988; Aronoff, 1993) coinciden en afirmar que: 1) la acción ritual en la política es un importante medio de transmisión de creencias, emociones y conocimientos sobre el universo político; 2) en los rituales seculares están ausentes las nociones místicas o religiosas, pero no la mistificación de las relaciones sociales; 3) la acción ritual posee un carácter dramático que sirve más que para la separación de roles para generar respuestas emocionales; 4) otra de las ideas generales es que los rituales transmiten simbólicamente ideologías políticas; de ahí que una de las formas de conocer cómo hacen su trabajo las ideologías es examinar sus símbolos clave, su forma y su función dentro de los actos rituales.

Para la vertiente procesual el ritual es una forma de comprender el conflicto social y sus manifestaciones. En la teoría de Gluckman sobre los rituales de rebelión la idea central es que esos actos funcionan como un mecanismo de liberación catártica de las tensiones dentro de un sistema social; expresar simbólicamente conflictos es una forma de conservar los principios del orden moral y de la estructura social. De hecho, ese mecanismo posee enormes similitudes con los rituales de inversión de estatus, en donde los inferiores acceden temporalmente a posiciones de poder frente a los que ocupan un lugar dominante en la jerarquía social. Víctor Turner llamó a esta fase de los rituales fase liminal, ya que temporalmente desaparecen las distinciones sociales. Como hemos visto, dentro de los rituales se logra marcar las transiciones en la escala política y de estatus; esto es claro en los rituales de instalación, pero también se muestra en el

BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, Marc
1990 *Anthropologie de L'Etat*, Armand Colin, Paris.
- Anderson, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Aronoff, Myron J.
1993 *Power and Ritual in the Israel Labor Party. A Study in Political Anthropology*, M.E. Sharpe, Nueva York.
- Augé, Marc
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- Balandier, Georges
1994 *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona.
- Bell, Catherine
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Bellah, Robert N.
1967 "Civil Religion in America", en *Daedalus*, vol. 96, núm. 1, pp. 1-21.
- Bocock, Robert
1974 *Ritual in Industrial Society*, George Allen and Unwin, Londres.
- Bourdieu, Pierre
1985 "Los ritos de institución", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Ediciones Akal, Madrid.
- Cohen, Abner
1974 *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Routledge y Kegan Paul, Londres.
- Collins, Randall
1996 *Cuatro tradiciones sociológicas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
1994 "Cadenas rituales de interacción, poder y propiedad: la conexión micro-macro como un problema teórico basado en lo empírico", en Jeffrey C. Alexander (comp.), *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara, Gamma Editorial, México.

Da Matta, Roberto

- 1990 "Carnaval in Multiple Planes", en Frank Manning y Jean-Marc Philibert (eds.), *Customs in Conflict. The Anthropology of a Changing World*, Broadview Press, Ontario, Canadá.

Durkheim, Emile

- 1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón, 2a. edición, México.
- 1990 *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Ediciones Quinto Sol, México.

Edelman, Murray

- 1991 *La construcción del espectáculo político*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.

Geertz, Clifford

- 1992 "Ritual y cambio social. Un ejemplo javanés", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Gluckman, Max

- 1966 "Les rites de passage", en Max Gluckman (editor), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester.
- 1963 "Rituals of Rebellion in South-East Africa", en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen and West, Londres.

Goffman, Erving

- 1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1978 *Política, derecho y ritual*, Editorial Akal, Madrid.
- 1970 *Ritual de la interacción*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

Grimes, Ronald

- 1982 *Beginnings in Ritual Studies*, University Press of America, Washington D.C.

Hollis, Martin

- 1976 "Razón y ritual", en Alan Ryan (editor), *La filosofía de la explicación social*, Fondo de Cultura Económica, México. Col. Breviarios, núm. 261.

Kapferer, Bruce

- 1988 *Legends of People, Myths of State*, Smithsonian Institution Press, Washington.

Kertzer, David

1988 *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, Nueva Haven y Londres.

Lindholm, Charles

1992 *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Gedisa, Barcelona.

Lukes, Steven

1977 "Political Ritual and Social Integration", en Steven Lukes, *Essays in Social Theory*, Columbia University Press, Nueva York.

Mach, Zdzislaw

1993 *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*, State University of New York Press, Nueva York.

Maisonneuve, Jean

1991 *Ritos religiosos y civiles*, Editorial Herder, Barcelona.

March, James G. y Johann Olsen

1997 *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.

McLaren, Peter

1995 *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*, Siglo XXI, México.

Moore, Sally y Barbara Myerhoff

1977 *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen.

Skorupski, John

1985 *Símbolo y teoría*, Premia, México.

Turner, Victor

1992 "Dramatic Ritual/Ritual Drama", en *From Ritual to Theatre*, Johns Hopkins University Press, Nueva York.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.

1980 *La selva de los símbolos*, siglo XXI, Madrid, España.

Van Gennep, Arnold

1986 *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.

Vogt, Evon y Suzanne Abel

1977 "On Political Rituals in Contemporary Mexico", en Sally F. Moore y Barbara Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen, pp. 173-188.

Warner, Lloyd

1959 *The Living and the Dead*, Yale University Press, Nueva Haven, Connecticut.

Weatherford, J. McIver

1985 *Tribes on the Hill*, Bergin and Garvey Publishers, Nueva York.

Weber, Max

1984 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, séptima reimpresión.