

Vito Bongiorno

Ensayo sobre el lenguaje ritual

La adivinación en quechua
y en aimara



PETER LANG
EDITION

I .1. Modelos teóricos para el análisis de los ritos

I. 1. 1. Definiciones de “rito” y delimitación del campo de análisis

Este trabajo se propone analizar e interpretar el lenguaje de los ritos adivinatorios. Es necesario, para este fin, delinear una teoría general de los ritos y colocar el análisis bajo una perspectiva particular. El punto de vista proporcionado por la antropología cultural es uno de los más completos, entre varios existentes, siendo caracterizado por una fuerte interdisciplinariedad. Esta ha contribuido, en el tiempo, a identificar categorías analíticas según una gama muy rica, necesaria para la investigación de fenómenos de comportamiento complejos como los ritos.

Según la definición de Fabietti y Remotti,

“il rito è...una categoria analitica che serve a interpretare la realtà, isolando e ordinando una serie di comportamenti umani in una sequenza coerente e significativa. Secondo una tale prospettiva, i riti costituiscono creazioni culturali complesse ed elaborate, comportanti una precisa articolazione dei gesti, delle parole e delle rappresentazioni di diverse persone in un complesso collettivo” (Fabietti / Remotti, 1997, p. 636).

<<el rito es...una categoría analítica que sirve para interpretar la realidad, aislando y colocando una serie de comportamientos humanos en una secuencia coherente y significativa. Según esta perspectiva, los ritos son creaciones culturales complejas, que exigen una precisa ejecución de los gestos, de las palabras y de las representaciones de diversas personas en un complejo colectivo>>.

Esta definición es útil porque subraya un aspecto particular de la actividad ritual, raramente mencionado de manera explícita en otros autores: la combinación de un nivel asociado a la expresión de contenidos (“una secuencia significativa”) con un nivel asociado a la codificación formal (“una precisa ejecución de los gestos”).

Las diferentes hipótesis desarrolladas para analizar los ritos oscilan exactamente entre estos dos elementos interpretativos: el elemento relativo al contenido y el elemento formal; este hecho tiene una importancia para el trabajo presente. Se debe a una conquista de la lingüística contemporánea, en particular de la lingüística estructuralista, la aserción que todos los sistemas y actividades semióticos humanos funcionan gracias a la combinación entre un ámbito relativo al contenido y un ámbito relativo a la forma. Esta hipótesis ha sido el eje central del desarrollo de mi investigación, en la cual el objeto de estudio (el lenguaje y el rito), en sí, pertenece a diferentes niveles interpretativos (véanse I.3., I.3.1. y I.1.3.).

Otras definiciones de “rito” tienden a identificar aspectos distintos cada vez. Las siguientes definiciones subrayan diversos elementos. Según Schmidt el rito es

“ein körperliches und sprachliches Handeln...(das) keinem rational-technologischen Zweck dient, sich aber an der Beachtung bestimmter Regeln orientiert” (Schmidt, 2008, p. 127)

<<una realización corpórea y lingüística...(que) no sirve a ningún fin racional o tecnológico, y que, sin embargo, es determinado por la observación de reglas determinadas>>.

Harvey Whitehouse afirma que un rito

“is no ordinary action. In part, what makes this action different is the fact that it incorporates elements that lack any adequate technical relevance...” (Whitehouse, 2004, p. 3).

Para Bell

“the efficacy of ritual activity lies in its ability to have people embody assumptions about their place in a larger order of things...talk about ritual may reveal more about the speakers than about the bespoken” (Bell, 1997, x-xi).

Las definiciones representan, frecuentemente en el ámbito de las disciplinas humanísticas y contra la voluntad de sus creadores, un acto violento contra la realidad. Ellas tienden a efectuar abstracciones frente a fenómenos que, en una práctica diaria (el lenguaje verbal, la moda, la pintura, etc.), presentan múltiples facetas. Es un proceso, el de la definición, que puede fuertemente influenciar la misma percepción de los hechos. Por esa razón prefiero adoptar una perspectiva inductiva y dar una mayor importancia a la observación de una gama diferenciada de actividades rituales precisas; de todas maneras, considero que será útil proponer un breve resumen de las principales escuelas teóricas y autores, que han focalizado su interés en el estudio e interpretación de las actividades rituales o de algunos ritos específicos.

Es útil recordar, sin embargo, que, a pesar de las diferencias en las definiciones y en las posiciones teóricas, hay, en las últimas décadas, un consenso siempre mayor en asumir que los ritos necesitan ser observados, con todo el coraje y las precauciones necesarias, con una mirada que matice las muchas diferencias existentes, no solo entre, por ejemplo, los ritos mágicos y las ceremonias militares, sino, también, las diferencias existentes entre los más simples ritos privados y domésticos y las más complejas ceremonias públicas; esto puede ser visto como un resultado positivo de una siempre más fuerte cooperación entre diferentes disciplinas humanísticas, dirigida a la búsqueda de métodos que permitan ver una unidad donde las legítimas cautelas teóricas ven un campo heterogéneo. En este caso los ritos a nivel global.

I. 1. 2. Panorama histórico de los estudios sobre los ritos

Los ritos constituyeron parte importante de los estudios etnológicos desde el fin del siglo XIX. A pesar de una atención científica temprana e intensa de los estudiosos, los ritos han sido elegidos como objeto de estudio en sí y como temas de importantes monografías solo en los últimos cuarenta años; quizás la causa de este atraso reside en la marginalización de los estudios sobre los ritos durante el auge del estructuralismo, después de una primera productiva fase en la primera mitad del siglo XX. El hecho es casi obvio: el estructuralismo prefirió el estudio de sistemas (sistemas de parentesco, sistemas mitológicos) más que el de las actividades humanas. Los ritos son, como otros fenómenos estudiados por los etnólogos, fuertemente condicionados por la cultura. Pero son procesos y su descripción, análisis e interpretación necesitan, gracias a este carácter, instrumentos teóricos diferentes de los instrumentos desarrollados por la escuela estructuralista. En general, una fuerte tendencia generalizante puso al margen de su programa científico el estudio de actividades como los ritos sobre todo porque estos son difícilmente reducibles a elementos significativos mínimos, rasgo teórico común de la escuela estructuralista.

Las continuidades y rupturas entre las diferentes “escuelas” se pueden percibir fácilmente observando las principales líneas de elaboración teórica de la antropología cultural, los diversos conceptos de cultura y las extensiones interdisciplinarias a las cuales cada hipótesis ha dado lugar. El siguiente resumen histórico se funda principalmente en Bell (1997, p. 3-76).

I. 1. 2. 1. Los ritos según la concepción evolucionista

Los estudios más tempranos sobre los ritos fundaron el análisis de los ritos con el análisis de tipologías de cultura espiritual, según un programa investigativo tendiente a interpretar el material etnográfico como documentación de una historia cultural de la humanidad. Tylor, por ejemplo, asoció un tipo de religión, el animismo, con el nacimiento de un tipo particular de ritos, los ritos totémicos; estos eran vistos, en particular, como consecuencia de la creencia en la existencia del alma después de la muerte. Esta creencia, a su vez, fue vista por Tylor como una respuesta interpretativa de los primeros seres humanos a los sueños que contenían imágenes de muertos (Tylor, 1958 [1871] citado en Bell, 1997, p. 4). Subrayando la idea de los ritos como producto del razonamiento, Tylor quiso contestar, idealmente, a Friedrich Max Müller. El autor alemán había hipotetizado un malentendido como fundamento de los mitos clásicos: las culturas a las cuales los indoeuropeos se sobrepusieron – o con las cuales se fundieron durante y después de sus migraciones desde algún lugar de Asia – idearon mitos

tratando de interpretar los ritos de los conquistadores después de que su sentido originario fue percibido de manera errónea. Una posición similar fue la de Robertson Smith, que la expresó claramente en relación al sacrificio en las culturas semíticas antiguas: “the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper” (Robertson Smith, 1969 [1889], p. 18). Hay que recordar que, según Smith, el rito tuvo una importante función social, la de fortalecer la solidaridad adentro de un grupo gracias al sacrificio; en particular, Smith analizó el sacrificio de animales entre los semitas. Es esta función la que, para Smith, pone el rito como evento importante en la vida de un grupo y fundamento de sus mitos.

I. 1. 2. 2. Los ritos según los orientalistas ingleses

Algunos autores ingleses activos en la primera mitad del siglo XX analizaron, de manera muy profunda, la relación entre ritos y mitos en las culturas del Medio Oriente antiguo y de la antigüedad clásica. Entre estos es necesario mencionar a Samuel Henry Hooke (1874-1968), Elena Harrison (1850-1928) y Theodor Gaster (1906-1950). No se trató de etnólogos, sino de filólogos con un fuerte interés comparativo; en sus trabajos trataron de encontrar modelos comunes en la acción ritual, analizando los más antiguos materiales literarios de áreas diferentes pero vecinas (la Biblia, los textos babilónicos y los textos épicos griegos). En particular, la elaboración de los autores ingleses se concentró sobre un motivo muy común en los ritos y mitos de las áreas en cuestión, el motivo de un rey-dios que muere y que renace. Además, se trató de determinar la relación entre el nacimiento de algunos mitos y la presencia, muy frecuente en las fuentes, de los ritos agrarios, característicos de las culturas del Mediterráneo y del Medio Oriente.

I. 1. 2. 3. Los ritos según James George Frazer

Sir James Frazer fue influenciado, en parte, por estos estudios y generalizó algunos temas; en lo que concierne a su interpretación del rito, el tema de un dios o de un rey divino que muere ritualmente y que resurge es visto como un símbolo de bienestar y de fertilidad y es, históricamente, la base del mito tanto en el cristianismo, judaísmo e islamismo como en varias otras culturas. Es de notar que, para Frazer, los ritos son la fuente de casi todas las formas de la vida cultural de un grupo (tesis expresadas en la última monumental edición de la obra [The golden bough]); el mito, para Frazer, es interpretable como un residuo del rito.

I. 1. 2. 4. Los ritos según Émile Durkheim y Marcel Mauss

Las escuelas antropológicas del siglo XX plantearon fundamentos más sólidos para el estudio del comportamiento ritual; las ideas de los autores ingleses mencionados influenciaron solo en parte la etnología y sus ideas fueron abandonadas en la segunda mitad del siglo pasado. Clyde Kluckhohn, entre los etnólogos, sancionó un cambio de actitud. Este autor criticó la perspectiva de análisis fundada en la relación entre mito y rito, escribiendo que no todos los mitos están asociados a ritos y que “the whole question of the primacy of ceremony or mythology is as meaningless as all questions of the hen or the egg form... neither myth or ritual can be postulated as primary” (Kluckhohn, 1942, p. 54-55).

De importancia imprescindible para los desarrollos futuros de los estudios sobre los ritos fueron los textos de Émile Durkheim. La idea fundamental de Durkheim, como noto, se expresa en *[Elementary forms of the religious life]* (1965 [1915]); Durkheim subrayó el “carácter social” de la religión. En particular, la religión en sí es un espejo o una proyección de la estructura social y de las relaciones sociales. Su función (no consciente para los individuos) es la de asegurar la prioridad de la sociedad. Los ritos y ceremonias juegan un papel muy importante para la función social de la religión: durante los ritos se representan, de hecho, imágenes de lo sagrado, que representan a su vez la colectividad. Estas representaciones permiten percibir al individuo como perteneciente a una más extensa unidad (la unidad social). Este sentimiento, a su vez, facilita el nacimiento y la persistencia de una idea de dios. Este es visto, por Durkheim, como un fenómeno de “proyección socio-psicológica” de la sociedad.

Marcel Mauss (1972 [1902-03]) observó que, cada vez que un orden o equilibrio social se rompe, el rito funciona como mecanismo de balance. La manera en la cual se crea este balance es muy elocuente para una comprensión de diversas futuras teorías sobre los ritos: en el rito, o gracias a este, algunas ideas y acciones asignan un carácter divino a fenómenos sociales y a fuerzas sociales. Dos procesos llevan a cabo este proceso: 1. una primera fase, llamada de “sacralización”, por medio de la cual objetos no sagrados son vistos como sagrados y como medio de comunicación entre hombre y dioses; 2. una fase de “desacralización”, en la cual se crea o representa la situación anterior a la sacralización y en la cual se da una clara distinción entre mundo sobrehumano y mundo humano.

I. 1. 2. 5. Los ritos según Arnold van Gennep

Es probablemente a Arnold van Gennep que la actual teoría de los ritos debe gran parte de su terminología y categorías analíticas. Según el autor francés, los ritos son fenómenos que permiten a las personas “moverse” en la estructura social, ocupando cada

vez nuevos roles. Los ritos que evidencian esta función de manera clara son definidos por van Gennep como “ritos de pasaje” (van Gennep, 2007 [1909]); en los “ritos de pasaje” los individuos mudan su identidad social gracias a un modelo articulado en dos momentos: una primera fase es caracterizada por el “movimiento” desde un grupo social particular a una condición “intermedia”; los elementos peculiares de esta condición (los vestidos, la distancia física desde las otras personas, el peinado) dejan identificar al individuo que participa en el rito como no perteneciente a ningún grupo social. Una segunda fase es caracterizada por la adquisición de una identidad nueva y por el ingreso a un nuevo grupo social, diferente del grupo inicial; también en este caso los vestidos, etc. sancionan que haya tomado lugar un movimiento entre grupos sociales.

En suma, los “ritos de pasaje” presuponen siempre tres momentos diferentes: un “antes”, un “entre” y un “después” (el autor asoció a estos conceptos tres términos específicos; respectivamente: “separación”, “liminalidad” y “reincorporación”).

Van Gennep documentó, además de ritos europeos, varios ejemplos de actividades rituales procedentes de diversas culturas del mundo; la contribución principal de su elaboración teórica consistió en demostrar como la estructura fundamental de los “ritos de pasaje” está presente, en maneras peculiares, en ritos diferentes, como los ritos de iniciación (tipo el bautismo cristiano) y los ritos asociados al “ciclo de vida” (es decir, al parto, al nacimiento, al matrimonio).

I. 1. 2. 6. Los ritos según la concepción funcionalista

Con el funcionalismo se profundiza la idea de que la religión (y el rito como parte esencial de la vida religiosa) es una especie de “espejo” de la organización social de un grupo. Según Radcliffe-Brown, la idea misma de dios refleja una estructura social particular. Los ritos, característica fundamental para Radcliffe-Brown, son esenciales para conservar la unidad de un grupo; el rito determina y crea la percepción de una idea de fuerza “sobrehumana”, moral o espiritual, que, representada en ritos religiosos, asegura la cohesión de la sociedad. Además, al contrario de las ideas religiosas, que varían en el tiempo, los ritos tienden a ser estables, expresando una precisa función social.

La posición de Malinowski es conocida: los ritos estudiados por los antropólogos cumplen particulares funciones sociales e individuales; las actividades rituales de tipo mágico-religioso tienen que ser divididas en dos grupos: los ritos mágicos, que tienen la función de limitar o de aliviar la ansiedad, resultado de situaciones críticas de la vida de un individuo; y los ritos religiosos, que no tienen una función social, sino la de permitir la comunicación con los dioses.

Las interpretaciones de los dos fundadores de la escuela funcionalista comparten una característica común muy evidente, la interpretación de un rito como satisfacción de necesidades: para Radcliffe-Brown, la satisfacción de necesidades sociales (el rito,