



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT56: Religión y acción simbólica: cuerpos, rituales y sanaciones

La *repetición ritual* en el campo religioso. Un procedimiento intermediario en la oposición entre pensamiento (representación, discontinuidad) y vida (continuidad)

Renold, Juan Mauricio, Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario, juanrenold@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo desarrollar algunas reflexiones dirigidas a los siguientes aspectos: a) contribuir a la distinción de la noción de inconsciente en el campo lévi-straussiano respecto del campo freudiano; b) centrar nuestra reflexión a ese respecto en la naturaleza de la repetición en el contexto religioso, y específicamente en el proceso ritual en dicho contexto; c) señalar que ciertas especificaciones del ritual en términos de Lévi-Strauss no se delimitan sólo en el campo religioso sino que pueden extenderse a otros hechos; d) contribuir a una consideración general de “lo ritual” en relación a la cultura en general y a una posible crítica a su “sustantividad”. El hecho de la repetición ritual ejecutados tanto por fieles como “profesionales”, constituye un núcleo significativo de creencias religiosas o sobrenaturales. Inclusive, como es obvio, en sociedades en las amplias cuencas de la llamada secularización, en organizaciones no necesariamente religiosas. Indicaremos en qué medida y sentido se aproximan –sobre la naturaleza de la repetición ritual– y se bifurcan las elaboraciones de Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss y en qué medida nos aportan instrumentos, interpretaciones, consideraciones, respecto de sus funciones, sus acciones constituyentes, su necesidad. Esta comparación se hace también necesaria para aclarar el locus

analítico lévi-straussiano: expresan operaciones intelectuales mediante la manipulación de palabras, gestos y objetos. Trataremos de especificar el alcance y límites de la proposición lévi-straussiana: “El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella” De allí que trataremos de precisar su extensión en tanto procedimiento cultural que trata de “superar” la “creciente separación” entre el intelecto (las representaciones, lo discontinuo) y la vida (lo continuo).

Palabras clave: *Estructuralismo; Psicoanálisis; Cultura; Repetición; Rito.*

Objetivos

Este trabajo tiene como objetivo, dentro de su brevedad, desarrollar alguna reflexión dirigida a los siguientes aspectos: **1)** contribuir a la *distinción* de la noción de *inconsciente* en el campo lévi-straussiano respecto del campo freudiano y centrar nuestra reflexión a ese respecto en la naturaleza de la *repetición* en el contexto religioso, y específicamente en el *proceso ritual* en dicho contexto; **2)** señalar que ciertas especificaciones del ritual en términos de Claude Lévi-Strauss no se limitan al campo mitológico (y religioso en general) sino que pueden extenderse a otros hechos sociales –sólo rozaremos la conocida y siempre presente relación *mito* y *rito* (que como se sabe, para Lévi-Strauss es una relación dialéctica)¹–; **3)** contribuir a una consideración general de “lo ritual” en relación a la cultura en general, a procesos de comunicación y a una posible crítica a su “especificidad”. El hecho de la *repetición* ritual ejecutada tanto por fieles como “profesionales”, constituye un núcleo significativo en las creencias religiosas o sobrenaturales. Inclusive, como es obvio, en sociedades en las amplias cuencas de la llamada secularización, en organizaciones no necesariamente religiosas. Indicaremos en qué medida y sentido se aproximan –sobre la naturaleza de la *repetición* ritual– y se bifurcan las elaboraciones de Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss. Esta comparación se hace también necesaria para aclarar el *locus analítico*

¹ Ver a este respecto el documento: “Actualidad del viejo debate sobre el ritual: un texto inédito de y en torno a Claude Lévi-Strauss”, por Elizabeth Araiza Hernández (2010), *Relaciones (Zamora)*, El Colegio de Michoacán, Vol.31,nº 121 Zamora, ene 2010, México.

lévi-straussiano: expresan operaciones intelectuales mediante la manipulación de palabras, gestos-conductas y objetos. Trataremos de especificar el alcance de la siguiente proposición lévi-straussiana: “El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella” (Lévi-Strauss, 1987: 615). De allí que trataremos de precisar su extensión en tanto procedimiento cultural que trata de “superar” la “creciente separación” entre el intelecto (las representaciones, lo *discontinuo*) y la vida (lo *continuo*). De más está decir que estas últimas cuestiones se despliegan aquí muy brevemente.

Repetición ritual: Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss

Como ya es conocido, es en el artículo *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1992, [1907]), donde Freud señala por vez primera la “ semejanza entre las acciones obsesivas de los neuróticos y las prácticas mediante las cuales el creyente da testimonio de su fe” y afirma sobre el particular: “esa semejanza es algo más que meramente superficial, a tal punto que de una intelección sobre la génesis del ceremonial neurótico sería lícito extraer conclusiones por analogía con respecto a los procesos anímicos de la vida religiosa” (Freud, 1992:101).

Fácilmente se advierte dónde se sitúa la semejanza entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: en la angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, en el pleno aislamiento respecto de todo otro obrar (prohibición de ser perturbado), así como en la escrupulosidad con que se ejecutan los detalles (Freud, 1992: 103). Sin duda Freud observa semejanzas y diferencias entre la acción obsesiva y el ceremonial de la práctica religiosa: este último está estereotipado, es colectivo (público), y se entienden plenos de sentido simbólico.

El hecho primero que está en la base de una acción obsesiva es la “*represión de una moción pulsional* (de un componente de la pulsión sexual)”. En la religión las prácticas parecen sofocar mociones pulsionales (aunque no exclusivamente sexuales), exhibir expresiones de culpa y castigo divino y acciones expiatorias.

Finalmente afirma:

(...) uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis

como una religiosidad individual, y a la religión como una neurosis obsesiva universal. La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsiones, que en la neurosis son exclusivamente sexuales y en la religión son de origen egoísta (Freud, 1992:109)

En trabajos posteriores, se extiende esta modalidad en la que es una de sus obras más importantes y reconocidas en este sentido: *Tótem y Tabú* (1912-13) con un subtítulo que era el título original, *Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*. Y reaparece identificando cada vez más esta relación, como en *El porvenir de una ilusión*, de 1927.

En *Tótem y tabú* Freud afirma:

Así, para concluir esta indagación que hemos realizado en apretadísima síntesis, quería enunciar este resultado: que en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento. Se me aparece como una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre (Freud, 1991: 158)

En Claude Lévi-Strauss la *repetición* se manifiesta de las siguientes maneras: 1) relacionada con la *repetición literal* por así decir, en los ritos; 2) relacionada con la expresión *redundancia* (con dos significados); 3) con las *variaciones*. Por supuesto, estas manifestaciones se presentan en ocasiones relacionadas entre sí.

Más exactamente:

a) La *repetición* es equivalente a su *expresión literal* cuando se refiere empíricamente a los ritos. Estos se manifiestan, en realidad, por dos procedimientos, *fragmentación* y *repetición*. Como *fragmentación*, los discursos, gestos y objetos alcanzan los más diversos valores y matices de significado. Una fragmentación permanente en secuencias. Como *repetición*: las fórmulas rituales se repiten (las

veces que se ejecutan), aun en el interior de las fragmentaciones secuenciales. En este sentido, dice Lévi-Strauss:

(...) multiplicar por repetición las más pequeñas unidades de lo vivido, denuncia una necesidad desgarradora de garantía contra todo corte o interrupción eventual que comprometería el desenvolvimiento de aquél. En este sentido el rito no refuerza, sino que invierte el recorrido del pensamiento mítico que, por su parte, escinde el mismo continuo en grandes unidades distintivas entre las cuales instituye separaciones. (...) la oposición entre el rito y el mito es la oposición entre el vivir y el pensar (...) (Lévi-Strauss, 1987: 609)

El ritual no es una reacción a la vida [a sus angustias], es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella. No responde directamente ni al mundo, ni aun a la experiencia del mundo; responde al modo como el hombre piensa el mundo. Lo que en definitiva trata de superar el ritual no es la resistencia del mundo al hombre sino la resistencia, al hombre, de su pensamiento (Lévi-Strauss, 1987: 615).

Volveremos más adelante a tratar este último párrafo.

b) La *repetición* es equivalente a la *redundancia* cuando este último término es utilizado en el sentido en que se utiliza en teoría de la comunicación: la expresión de constricciones –regularidades– que hacen posible un uso más eficaz del canal comunicativo (las reglas matrimoniales tan caras al estudio antropológico del parentesco o las reglas transformacionales en estructuras míticas, por ejemplo). También en ocasiones se utiliza *redundancia* en su sentido común: *mera recurrencia*.

c) La *repetición* es equivalente con *variantes*. Tal en el caso de encontrarse en los mitos, ritos y representaciones de distintos tipos. Y en este sentido se aproxima a la *redundancia* anterior; con la salvedad que en tanto constricción o reglas que la ponen en evidencia, se da al término de una reducción analítica. (Lévi-Strauss, 1968: 326-327).

En Lévi-Strauss la repetición se manifiesta así en dos modalidades conceptuales: *variaciones* y *redundancia*. Su despliegue se exhibe en sus trabajos referidos a los mitos y los ritos. En ambas modalidades forma parte de un instrumento conceptual, en la estela de Émile Durkheim (son expresiones colectivas). Podría decirse que

está enmarcado incluso “constructivamente” en el procedimiento de *bricolage* expuesto en *El pensamiento salvaje* atribuido a los actores. Como escribe el antropólogo Pedro Gómez García:

El rito cumple una función mediadora, de superación de contradicciones vividas, objetivo que plantea y alcanza, al menos, en el plano simbólico e imaginario. Su secreto reside en la significación que opera en el psiquismo individual, cuya explicación es, no obstante, colectiva. Al tratar del significado del símbolo, hay una prioridad de lo *social*, o sea, de lo cultural, sobre la vida psíquica individual. El sentido/significado está codificado. Significamos mediante códigos socialmente compartidos (Gómez García, 1997: 317).

En Sigmund Freud la *repetición* es un “instrumento”, un mecanismo de ocultación, de desplazamiento y condensación. En un cierto sentido la repetición “tracciona” hacia el pasado y el presente es un compromiso “obsesivo”, en ese sentido (lo hace presente de un modo camuflado, en la medida en que lo oculta y el modo en que lo oculta es como se muestra).

Para Lévi-Strauss la condición de la inteligibilidad es la *función simbólica*, su emergencia y despliegue. Para Freud, la condición de la inteligibilidad es su *ocultación-culpa-prohibición-sublimación* (la creación de una superestructura racionalizada) pero que permite precisamente –al fin y al cabo– el despliegue del racionalismo.

En Lévi-Strauss la repetición puede ser entendida en el contexto de la emergencia de la *función simbólica* y sus expresiones correlativas: el *intercambio* y la *reciprocidad*. En Freud por la emergencia “pulsional” a partir del “hecho” inicial de parricidio-culpa-prohibición-suplantación (desarrollado en su obra *Tótem y Tabú*)

En Lévi-Strauss, la repetición es la *redundancia* de la comunicación, de la contradicción, de la subordinación.

En Freud hay una equiparación inicial de las prácticas rituales a la repetición obsesiva, a la distorsión de un recuerdo como la –quizá– única función de lo imaginario. Constituyentes de este proceso son: la omnipotencia del pensamiento, el desplazamiento (en el “hecho original”: el padre), la repetición ritual del asesinato del

padre, la rebelión final, el retorno de lo reprimido. Como dice Paul Ricoeur: “Todo esto constituye el fondo ‘indestructible de la religión’ ” (Ricoeur, 1970: 210).

En un caso se produce un efecto de comunicación que “resuelve” o “comunica” subordinación. En contextos de sistemas de símbolos. En el otro, produce un efecto de suplantación, ocultación, de un pasado que intenta reaparecer. Desde la perspectiva freudiana la interpretación consiste en la “puesta” de la repetición, su mecanismo, en el procedimiento que “suplantó”: el asesinato primordial conjeturado en *Tótem y Tabú*. En ambos casos se trata de un proceso que “resuelve” una situación que en un caso (desde la perspectiva freudiana) es *pulsional*, y en el otro (desde la perspectiva estructural) es “cognoscitiva”, “conceptual”, “intelectual”. O como suele decirse, condensando un cierto “espíritu kantiano”: *categorial*. Uno encubre y racionaliza, el otro “resuelve conceptualmente” (y colectivamente, por procedimientos que –en sí– no devienen de “represión”, sino de otra parte: las reglas de la *función simbólica*). Uno, en un compromiso con el presente se abre al pasado (pero “ocultándolo”), el otro se abre a su futuro a partir de una estructuración presente. Uno construye “ocultando”, el otro construye “resolviendo”. *Ambos con elementos reales, simbólicos e imaginarios*. En ambos se está alienado: uno en el procedimiento de la función simbólica, el otro en la represión y suplantación. Pero la alienación implica recorridos, pasajes y derivaciones distintas.

Sin duda desde la perspectiva estructural la manifestación de los procesos repetitivos obsesivos, pulsionales, a la manera freudiana, no pueden ser reconocidos en su inteligibilidad (aún en sus racionalizaciones por quienes los actúan) si no participan de un *sistema simbólico colectivo* (aun cuando se manifiesten esas “expresiones simbólicas individuales”). Es decir, si la función simbólica no está presente. Desde esta perspectiva inicial es que obviamente, el *inconsciente* lévi-straussiano refiere a algo distinto al freudiano. Es otra forma de llamar a la función simbólica y sus reglas.

De allí la afirmación de Lévi-Strauss:

(...) para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento, es necesario primero (en un sentido lógico y no histórico) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones estén dadas, en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del

cerebro, de faltar la cual no habría ni *praxis*, ni pensamiento (Lévi-Strauss, 1964, 382).

La afirmación de los procesos de desplazamiento, sustitución, condensación, señalados por Freud, parece implicar mecanismos formales que remiten a procesos de constitución de sistemas de símbolos. Independientemente de las críticas – algunas de ellas antropológicamente atendibles, aun en situaciones de gran empatía hacia el psicoanálisis– referidas a la religión como una neurosis colectiva, especialmente porque es definida en términos de su origen “colectivo”, por medio de un relato “mítico” (aunque el mismo Freud planteaba otra alternativa, resuelta por medio de un curioso planteo referido al “hombre primitivo”: “en el principio era la acción”) la modalidad freudiana (y sus distintas expresiones posteriores) ha planteado verdaderos retos en términos de la interpretación referida a la formación individual neurótica y su articulación con sistemas religiosos en sus dos vertientes: una, clínica (en relación a la historia de los analizandos) y otra referida a su efecto o importancia cultural, en términos colectivos.

Extensión de la perspectiva ritual más allá de los mitos y “lo religioso”

Comencemos por la definición de Lévi-Strauss del ritual realizando ciertas observaciones generales que iremos retomándolas en otros apartados:

¿Cómo se definirá entonces el ritual? Se dirá que consiste en palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados independientemente de toda glosa o exégesis permitida o atraída por estos tres géneros de actividad y que no participan del ritual mismo sino de la mitología implícita (Lévi-Strauss, 1987: 606).

Desde la perspectiva estructural la interpretación consiste, en el proceso ritual propiamente dicho (en las reglas que lo constituyen, en un contexto determinado), en el intento de “supresión” (una *conjunción*, en realidad) de aquello que una representación separa, distingue, opone (una *disyunción*). Y también en la representación de una modalidad comunicativa, que produce un *efecto*. El mito se decanta por el *pensar* (que *clasifica* y *opone*), es él mismo un procedimiento lógico para resolver contradicciones; el rito se decanta por la *vida* (que aparece como

continua) es él también un procedimiento lógico que trata de resolver la solución dada por el mito cuando esta última se manifiesta también insoportable vitalmente. El rito trata por medio de la continuidad repetitiva de hacer una copia-parodia-ilusoria de la continuidad social-cultural que el mito en tanto sistema representacional distingue y separa. El rito trata de contrarrestar la separación oposicional por la continuidad repetitiva (aunque por similar procedimiento de resolución ilusorio).

Nosotros hemos aplicado este procedimiento en el análisis de una declaración fundacional escrita de una institución filantrópica con un núcleo de espiritualidad, en Argentina: FUNIMA (*Fundación Niños del Mañana*) (Renold, 2011). Así como Lévi-Strauss afirma que hay procedimientos rituales que se relacionan con “trozos” de expresiones míticas, incluso a otros tipos de representaciones, nosotros realizamos el análisis extendiéndolo no a expresiones míticas en el sentido tradicional sino a representaciones o creencias (incluso “aspectos” parciales de ellas) religiosas o espirituales en un sentido general. En dicho caso el análisis refiere a expresiones comportamentales señaladas en el discurso del fundador de la institución, articuladas como *ritos de pasaje*, y que en conjunto sus efectos tratan de superar a aquellas en ciertas carencias o fallas.

Esta función del rito se despliega implícitamente ya en un artículo de Claude Lévi-Strauss (1942) “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”, donde el autor describe el proceso de la relación de intercambios entre dos grupos nambikwara en el mato brasileño que desconfían uno del otro. Mediante una serie de intercambios pautados, normatizados, y que se constituyen en expresiones rituales parciales (así como todas ellas constituyen un único proceso ritual) hasta que se produce un “salto” y un pasaje al intercambio “comercial” (de presentes). Este proceso acerca espacialmente a los grupos implicados así como a los individuos masculinos hasta llegar a un toque personal, una “inspección” de cuerpos; y de lo colectivo se pasa a lo individual corporal (la distancia espacial disminuye y es correlativa de la progresiva “conjunción” de cuerpos individuales entre y de los dos grupos). Todo este proceso ritual *acerca* lo que representacionalmente se encuentra separado (grupos “malos” y “buenos”). Y produce el efecto de vincular y habilitar el “comercio” indispensable para las actividades de los grupos. Ya allí se encuentra en ciernes las dos relaciones opuestas: 1) las representaciones ya en mitos, en

creencias varias, acerca de los grupos y sus relaciones, sus caracterizaciones valorativas (grupos “malos”, “belicosos” y “buenos”, “amistosos”) y 2) los procedimientos pautados (“ritos”) que permiten un acercamiento progresivo y una final relación (en un tiempo determinado, escaso) para cumplir ciertas actividades consideradas necesarias para su vida sociocultural. Uno refiere al pensar de las relaciones y otro a lo que el pensar ha producido (disminuyendo o “anulando” la acción ritual por un breve tiempo esos efectos “disyuntivos”). Pero estos procedimientos no parecen ser “religiosos”, o al menos así parece considerarlos Lévi-Strauss ya que no hace referencia alguna a dicha relación en su descripción. Por otro lado, cada aspecto parcial del rito es un pequeño comportamiento “ritual” de intercambio e incluso puede considerarse todo el proceso no sólo un tipo de intercambio recíproco sino un procedimiento ritual de pasaje hacia el intercambio – ahora– de presentes (no un comercio “mercantil”). A medida que se van desarrollando las interacciones, cada una de ellas en lo que tiene de propio implica un mayor acercamiento de los implicados hasta llegar a la palpación de los objetos en los cuerpos individuales y así se pasa a la relación interaccional “mayor”, por así decir, el intercambio de presentes (erróneamente calificado por Lévi-Strauss en su temprana versión del artículo como intercambio mercantil). Cada una de las “etapas” es a su vez un pequeño rito de intercambio parcial (de monólogos, acercamientos con hogueras, cantos y bailes, expresiones normatizadas de violencia, palpaciones). Y se pasa de una distancia basada en la inseguridad e incertidumbre colectiva frente a otro grupo (o “banda”) a un acercamiento corporal con palpaciones individual y al intercambio de presentes. Desde un intercambio negativo (una divergencia), por así decir, a un intercambio positivo (una convergencia e intersección). Y es también el pasaje de un estado de interacción colectivo (entre grupos o “bandas”) a una interacción individual (entre cuerpos). Cada una de estos pasos está normatizado, pautado por modos específicos estandarizados de las inflexiones y tonos de voz, las palabras utilizadas, las actitudes corporales, los movimientos, y el orden y duración de las secuencias. Si se compara las consideraciones sobre los ritos planteadas por Lévi-Strauss en el “Finale” (capítulo final) de *El hombre desnudo* (1987) (aunque allí en relación a mitos), podrán verse las similitudes en cuanto a su procedimiento analítico-explicativo respecto de lo implícito (en tanto no manifestado en sus

propiedades analíticas y procedimentales generales en su aplicación) en el encuentro entre los grupos *nambikwara* por él descriptos. Consideramos que la dinámica presente en esa formulación es la que retoma Claude Lévi-Strauss en su “Finale” de *Mitológicas IV*, develando su sostén analítico, ampliando y explicitando sus consecuencias. Ciertamente las específicas observaciones sobre las relaciones dialécticas entre mitos y ritos se han estado preparando y desarrollando en trabajos anteriores de Lévi-Strauss desde la década del 50². Y, consideramos nosotros que no debe estar restringida, acotada sólo a la relación ritual con las representaciones míticas, y por extensión a las representaciones religiosas. Se pregunta Lévi-Strauss qué hace la diferencia entre un ritual y *ocasiones en que en la vida cotidiana se realizan las mismas operaciones del mismo* (Lévi-Strauss, 1987: 606). Si ampliamos levemente la perspectiva nos encontraríamos que si en la vida cotidiana todo es signo, si todo es intercambio, comunicación y pauta, todo es ritual. Lévi-Strauss escribe entonces: “se plantearán tres preguntas de las que depende toda la interpretación teórica del ritual: en el curso de los ritos, ¿de qué manera distintiva se habla?, ¿cómo se gesticula?, ¿y qué criterios particulares presiden la elección de los objetos rituales y su manipulación?” (Lévi-Strauss, 1987: 606). En la vida cotidiana pareciera que hay operaciones donde se manipula objetos y se habla “para obtener resultados prácticos derivados de operaciones en cadena, unida cada una a la precedente por un nexo de causalidad” (Lévi-Strauss, 1987: 606-607), acercándose así a la expresión de una racionalidad instrumental. Lévi-Strauss se decanta por lo siguiente: “El ritual pone gestos y cosas en lugar de su expresión analítica (...) Los gestos ejecutados, los objetos manipulados son otros tantos medios que el ritual se otorga para evitar hablar.” (1987: 607) y agrega:

(...) se abstendrá uno de buscar *lo que dicen* esas palabras rituales, para limitarse a la única cuestión de saber *cómo lo dicen*. Pero a este respecto se impone una doble verificación, y se aplica tanto a la elección y la manipulación de los objetos como a la ejecución de los gestos. En todos estos casos el ritual recurre constantemente a dos procedimientos, por un lado la fragmentación, por el otro la repetición (Lévi-Strauss, 1987: 607)

² Ver a este respecto el documento presentado por Elizabeth Araiza Hernández (Op. Cit., 2010).

Claro está, Lévi-Strauss está exponiendo estas cuestiones dentro de la problemática de la relación mito-rito.

Para una mayor exposición en detalles, que aquí nos es imposible abordar, ver Lévi-Strauss (1987: 607-609). Claude Lévi-Strauss plantea finalmente:

La fluidez de lo vivido tiende constantemente a escaparse de las mallas de la red que el pensamiento mítico le lanzó para no retener sino los aspectos más contrastados. Fragmentando operaciones que detalla hasta el infinito y que repite sin cansarse, el ritual se entrega a una minuciosa labor de remiendos, tapa intersticios y alimenta así la ilusión de que es posible remontarse a contracorriente del mito, rehacer continuo a partir de lo discontinuo. Su cuidado maniático de situar por fragmentación y de multiplicar por repetición las más pequeñas unidades de lo vivido, denuncia una necesidad desgarradora de garantía contra todo corte o interrupción eventual que comprometería el desenvolvimiento de aquél. En este sentido el rito no refuerza sino que invierte el recorrido del pensamiento mítico que, por su parte, escinde el mismo continuo en grandes unidades distintivas entre las cuales instituye separaciones. En total, la oposición entre el rito y el mito es la oposición entre el vivir y el pensar, y el ritual representa un bastardeo del pensamiento consentido a las servidumbres de la vida. Reduce, o mejor dicho trata vanamente de reducir, las exigencias del primero a un valor límite que no puede jamás alcanzar: si no se aboliría el pensamiento mismo. Esta tentativa consternada, siempre destinada al fracaso, de restablecer la continuidad de lo vivido desmantelado por efecto del esquematismo que en su lugar puso la especulación mítica, constituye la esencia del ritual y da razón de los caracteres distintivos que los anteriores análisis le reconocieron (Lévi-Strauss, 1987: 609-610).

Interrogantes a partir de la propuesta de Claude Lévi-Strauss

A partir de las proposiciones anteriores nos preguntamos:

1) ¿Son todos los ritos, al ser expresiones pautadas, expresiones de resoluciones de ciertos efectos de representaciones colectivas? ¿Y su *especificidad* viene dada por la repetición, fragmentación y su invariabilidad? A esto respondemos que no todos los ritos producen invariablemente ese efecto ya que sería un absurdo suponer que cualquier expresión ritual (si suponemos que toda expresión pautada es un rito) trata de resolver expresiones representacionales (en el sentido orientado por Lévi-Strauss en el campo de la relación mito-rito).

2) Si los ritos son expresiones pautadas, ordenadas, y consideramos –como Erving Goffman– *ritos de interacción* (1970a) ¿todo comportamiento pautado es un rito? Se riza el rizo diciendo entonces que todo comportamiento cultural es ritual por definición (es pautado). Pero entonces ¿puede decirse que toda cultura es ritual? Si fuese así, ¿qué queda entonces del rito específicamente? La respuesta que proponemos es: pareciera que sí, sólo que a los procedimientos “intrascendentes” o “poco trascendentes” (así, según ciertas pautas: prepararse un desayuno, ejecutar procedimientos culinarios, diferentes comidas diarias, modalidades de almuerzo, cena, maneras de mesa, dietas, actividades en un trabajo, saludar, asearse, vestirse, caminar, hacer gestos faciales, relaciones sexuales, manifestaciones corporales de erotismo, orinar, defecar, etc.) no se les nombra muy a menudo como ritos; aunque ningún antropólogo dudaría un instante en suponer asertivamente su relación con otros diversos aspectos de sistemas culturales y definirlos como ritualidades (comportamientos pautados en relación con representaciones, valores y normas).

3) ¿Son los ritos –teniendo en cuenta el esquema inicial anterior– *ritos de pasaje* al tiempo que ritos de “conjunción”, en el sentido lévi-straussiano? No todos los ritos son *ritos de pasaje* aun cuando el proceso de intercambio esté presente (salvo que se considere pasaje el paso de una actividad –cualquiera sea, significativa o no, individual o colectiva– a otra). En el caso de, por ejemplo, las interacciones de Goffman, podrían ser algunas consideradas tanto de *pasaje* como de “resolución” o ambas, pero expresan, *fundamentalmente*, desde su postura, “estrategias” de interacción social en contextos de actividades específicas.

Conclusión

Repasemos sucintamente algunas cuestiones elementales: en los trabajos de Claude Lévi-Strauss el ritual está vinculado al intercambio, y éste es correlativo a la emergencia de la función simbólica (los aspectos clásicos: intercambio de palabras, intercambio de mujeres, intercambio de bienes). Las operaciones de la función simbólica, constituyentes de los sistemas de cultura son inconscientes. Este es un inconsciente “categorial”, no pulsional. Sus productos eficaces, a través de su dimensión simbólica, “no son efectos de pasiones y sentimientos, sino *acto*

intelectual”, como ya hemos citado. Ahora bien, todo sistema de signos, todo intercambio, todo sistema comunicacional está pautado, regulado en el sentido de sistemas reglados: con representaciones, comportamientos, elementos materiales. Es posible, admitiendo en principio con cautela, proponer que todo sistema así considerado es ritualizado. Y su especificidad viene dada por las condiciones históricas que lo hacen significar como comportamientos rituales (tanto por los “actores” como incluso por los analistas antropólogos) con los atributos clásicos señalados oportunamente. Claude Lévi-Strauss centra sustantivamente –aunque no exclusivamente– sus observaciones sobre el ritual en sus relaciones con la mitología. Extendido a otros campos dicha perspectiva parece ser o se demuestra como una modalidad específica, un caso particular –altamente significativo, claro está– en un campo de producción cultural específico, de una modalidad mayor ampliada. Pero al irse ampliando su aplicación explicativa se va modificando en grado, en su intensidad (de fragmentación y repetición). Al punto que puede llegar a tener puntos de contacto con la técnica de la racionalidad instrumental. Las prácticas rituales se ejecutan “resolviendo”, “descomprimiendo”, “reparando” (usando una expresión de Gregory Bateson referida al rito sacramental) intelectualmente –es un procedimiento lógico–, tensiones y conflictos entre los procedimientos representacionales (discontinuos en su configuración y en su mecanismo inconsciente eficaz) y la necesidad, la inevitabilidad, de la experiencia social y física ordinaria (continua) debido a que estas últimas entran en contradicción con las primeras (que clasifican, separan, distinguen, oponen). En este sentido podría decirse que el rito, en este contexto, es el procedimiento de *retroalimentación negativa* del procedimiento representacional. Podría decirse que el rito produciría una relación homeostática entre representaciones y vivencias. Esta formulación pareciera tener algún punto de contacto con la conocida formulación de Rappaport (1971). Pero volvemos a preguntarnos si todos los comportamientos estandarizados en secuencias poseen *sólo* ese efecto, esa eficacia. La estandarización sea por razones de la emergencia de la función simbólica, por la racionalidad formal e instrumental de medios a fines, por exigencias de adecuación biológica y de sobrevivencia, por las estructuraciones psíquicas inconsciente o por el trabajo hacia la naturaleza en formaciones económico-sociales diversas (y en su interior “las

determinaciones sociológicas del simbolismo”) –en tanto grandes conjuntos de determinaciones de lo humano– implica funciones y estructuraciones diversas y vinculaciones con representaciones ya en términos de sistemas completos (míticos, religiosos, de creencias diversas) o de “aspectos” o “trozos” de los mismos. Algunas estandarizaciones rituales cumplirán la función que le asignamos siguiendo a Lévi-Strauss. Pero no en forma excluyente. El rito se manifiesta en coordenadas de comportamientos socioculturales diversos, incluso en sus intersecciones, sin llegar ninguno de ellos a definirlo con exclusividad, *porque en determinado nivel es todos ellos*. En ocasiones son los actores de los mismos quienes así lo designan, otras los investigadores o analistas, otras quienes sin pertenecer a los anteriores así los designan porque conviven con dicho comportamiento cultural. Son conjuntos semióticos que desarrollan una comunicación, exhiben un mensaje. El rito es otro nombre con que nos referimos a una estandarización comportamental, una delimitación semiótica plurifuncional del mismo proceso sociocultural (Guiraud, 1973). Así, a partir de lo considerado por Pierre Guiraud podemos decir que los ritos expresan funciones y comunicaciones diversas: diacríticas, clasificatorias, “resolutivas”, de solidaridad colectiva, etc. Pero también hay que señalar que los abordajes a estas expresiones vienen determinados por especificaciones teóricas y epistemológicas diferenciadas.

Referencias bibliográficas

- Araiza Hernández, E. (2010), Actualidad del viejo debate sobre el ritual: un texto inédito de y en torno a Claude Lévi-Strauss, *Relaciones (Zamora)*, El Colegio de Michoacán, 31(121), Zamora, ene 2010, México.
- Freud, S. (1992), Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En: *Sigmund Freud, Obras Completas (1992), Volumen IX: El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 97-109.
- Freud, S. (1991), Tótem y Tabú, en *Sigmund Freud, Obras Completas (1992), Volumen XIII: Tótem y Tabú y otras obras (1913-1914)*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

- Goffman, E. (1970a), Sobre el trabajo de la cara. Análisis de los elementos rituales en la interacción social. En: Goffman, Erving (1970b), *Ritual de la interacción*, Editorial Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, pp. 13-47.
- Gómez García, P. (1997), El ritual terapéutico en etnomedicina. Lo empírico y lo simbólico. En: Checa, Francisco y Pedro Molina (Eds.) (1997), *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Icaria Editorial, Barcelona.
- Guiraud, P. (1973), *La semiología*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1942), Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. *Revista do Arquivo Municipal*, Ano VIII, Volume LXXXVII, Dezembro 1942, Sao Paulo.
- Lévi-Strauss, C. (1964), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- Lévi-Strauss, C. (1968), *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*, FCE, México.
- Lévi-Strauss, C. (1987, [1971]), *El Hombre Desnudo. Mitológicas IV*, Siglo XXI, México.
- Rappaport, R. A. (1971), Ritual, Sanctity and Cybernetics. *American Anthropologist*, New Series, 73(1), (Feb. 1971), pp. 59-76.
- Renold, J. M. (2011), Una *mirada* al núcleo de religiosidad de la Fundación Niños del Mañana. En: Renold, Juan Mauricio (Compilador) (2011), *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa II. Una mirada al núcleo de religiosidad de la Fundación Niños del Mañana y otros ensayos*, CICCUS, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1970), *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México.