

3463016

\*\*

**E**n contraste con las llamadas sociedades primitivas o tradicionales, a la sociedad de los comienzos del siglo XXI, determinada por la racionalidad, se le ha negado la capacidad de ritualizar. RITOS Y RITUALES CONTEMPORÁNEOS viene a mostrar, por el contrario, la fuerza que determinados rituales —como referencias al mundo simbólico que son— tienen tanto en el ámbito público como privado. A la luz de las grandes teorías clásicas de autores como Van Gennep, Durkheim, Mauss o Bordieu, MARTINE SEGALÉN muestra en el presente volumen de qué manera determinados rituales se adaptan, pese a todo, a las diferentes circunstancias sociales, para continuar generando hoy en día, en ámbitos tan diversos como pueden ser el cotidiano, el político, el deportivo o el festivo, una elevada emotividad.

ISBN 84-206-5927-4



9 788420 659275

El libro de bolsillo

Ciencias sociales  
Antropología

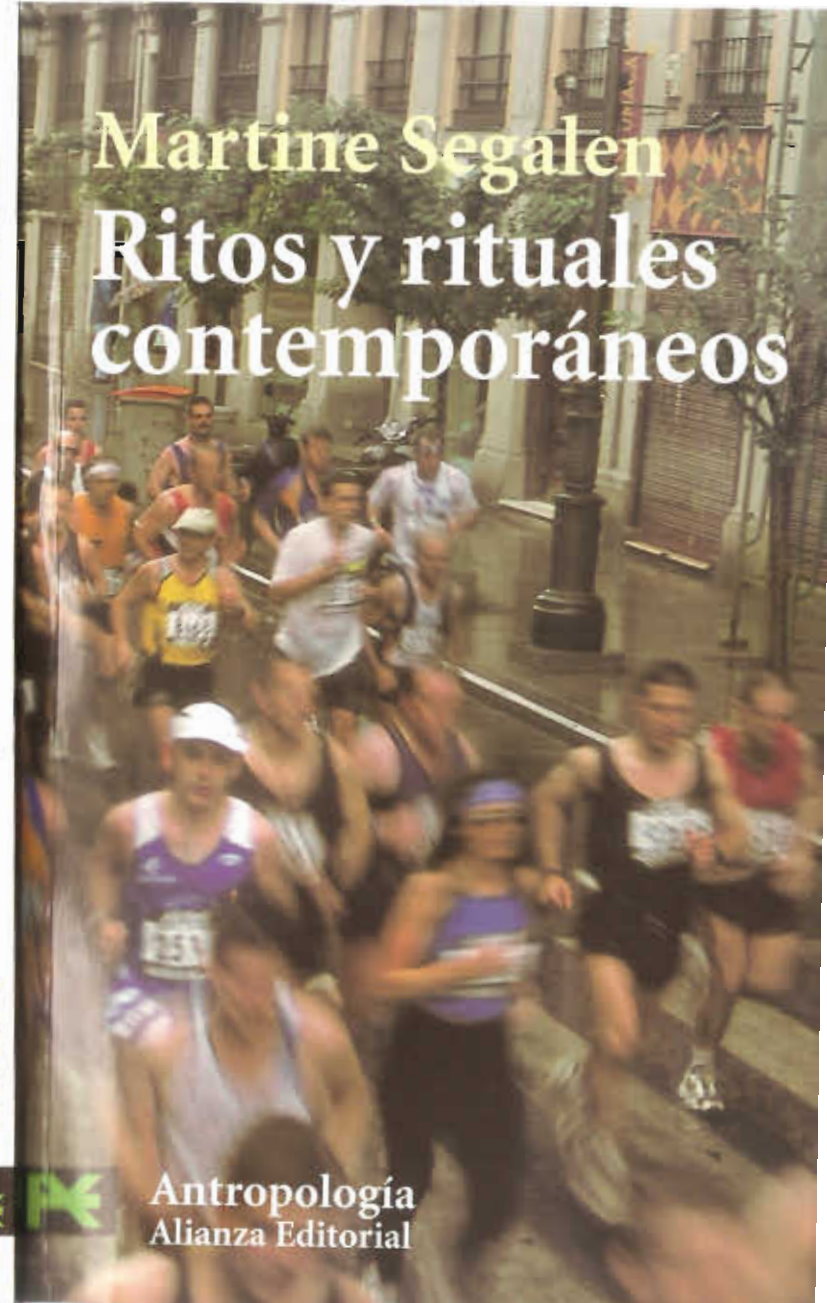


CS 3016 Martine Segalen Ritos y rituales contemporáneos

# Martine Segalen

## Ritos y rituales contemporáneos

Antropología  
Alianza Editorial



Ciencias sociales

Martine Segalen

# Ritos y rituales contemporáneos



El libro de bolsillo  
Antropología  
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Rites et rituels contemporains*

Este libro fue publicado originalmente por Éditions Nathan-Université

TRADUCCIÓN DE: Alicia Martorell Linares

Esta obra se ha publicado con la ayuda del Ministerio de Cultura de Francia-Centre National du Livre (Ouvrage publié avec le concours du Ministère Français chargé de la Culture-Centre National du Livre)

Diseño de cubierta: Alianza Editorial  
Ilustración: M. Steel / Anaya

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1998 by Éditions Nathan  
© De la traducción: Alicia Martorell Linares, 2005  
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2005  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;  
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88  
[www.alianzaeditorial.es](http://www.alianzaeditorial.es)  
ISBN: 84-206-5927-4  
Depósito legal: M. 17305-2005  
Composición: Grupo Anaya  
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.  
Printed in Spain

## Introducción

Si los dioses, cada uno a su hora, salen del templo  
y se hacen profanos, en cambio vemos que  
lo relativo a la propia sociedad humana –la patria,  
la propiedad, el trabajo, la persona humana...–  
entran en el templo progresivamente.

(Henri HUBERT y Marcel MAUSS, 1906)

¿Existen manifestaciones rituales en nuestra sociedad? La sociedad moderna está totalmente orientada hacia la técnica, la racionalidad, la eficacia: ¿queda sitio para lo ritual que, desde sus primeras conceptualizaciones, está asociado a lo religioso a través de lo sagrado? ¿No se estará reduciendo el espacio destinado al ritual, en la medida en que los comportamientos religiosos sólo conciernen a una minoría de población? Está claro que la estrechez de las definiciones impide que se tengan en cuenta prácticas sociales muy arraigadas. En estos casos, lo importante es romper el corsé de la definición.

Paradójicamente, observamos un uso muy extendido de los términos de «rito» y de «ritual». El uso y el abuso podrían hacerles perder toda su eficacia semántica. Los medios de comunicación, que se codean con la antropología, la sociología y la historia, son los primeros empeñados en hacernos creer que todo comportamiento repetitivo es un ritual. ¿Cepillarse los dientes es un ritual? Si la mera repetición de comportamientos fuera suficiente, podríamos decir que los animales tienen comportamientos rituales.

Si tenemos en cuenta que el carácter repetitivo de una acción es una condición necesaria, pero no suficiente, para empezar a hablar de un rito, ¿qué definición le podemos dar?

Como suele suceder, proponer una definición preliminar nos lleva a una aporía. El problema con el rito, como con los conceptos fundamentales de la antropología, en las postrimerías del siglo XX, está en que no existe definición reconocida, canónica, fijada. Las primeras formalizaciones del concepto proceden del análisis de sociedades muy diferentes de las nuestras. La identificación de los ritos contemporáneos, observa Pierre Centlivres (1986, p. 193),

tropieza con una dificultad específica, que reside en el hecho de que muchas de las acciones que acompañan naturalmente al rito en las sociedades «primitivas» están disociadas y desacralizadas en nuestras sociedades: la danza, el juego, la expresión de las emociones, la expresión corporal en diversas formas.

Los registros están disociados, mientras que, en las sociedades a partir de las cuales se han elaborado las teorías de los ritos, se da una conjunción de lo social, lo religioso, lo político, etc.

En cuanto los antropólogos intentan prescindir de las primeras conceptualizaciones formuladas por Durkheim, Mauss y Hubert, son incapaces de ponerse de acuerdo sobre una definición que pueda incluir la diversidad de las manifestaciones sociales sobre las que trabaja la antropología. Dos obras colectivas, resultado de congresos celebrados a mediados de los años 1960 y 1970, sólo están de acuerdo en una evidencia: la de la incompatibilidad profunda de las definiciones que aportan los antropó-

logos. Por ejemplo, en una obra dirigida por sir Julian Huxley<sup>1</sup>, que trata de confrontar los comportamientos rituales en las sociedades humanas y animales, los etnólogos se ponían de acuerdo fácilmente sobre una definición común, mientras que los etnólogos, Meyer Fortes, Edmund Leach, Victor Turner, introducían su discurso haciendo referencia a los conceptos utilizados por los demás autores, publicados en el mismo volumen, para rechazarlos muy educadamente. Unos años más tarde, en una obra sobre las formas seculares del ritual<sup>2</sup>, Jack Goody sacaba a la luz estas contradicciones en un capítulo con un título especialmente polémico: «Against "ritual": loosely structured thoughts on a loosely defined topic». [«Contra el "ritual": un pensamiento impreciso a propósito de un tema definido con imprecisión»]<sup>3</sup>.

Como tendremos ocasión de mostrar, una de las características fundamentales del rito es su flexibilidad, su capacidad para la polisemia, para adaptarse al cambio social. De modo que los diferentes autores que se han ocupado del tema han dado su definición del rito llevando el agua hacia su campo de investigación predilecto. Para dar dos ejemplos diferentes, podemos citar a Meyer Fortes, que asociaba ritos y prácticas de magia en el estudio sobre las sociedades africanas, y Max Gluckmann, que vinculaba las cuestiones del rito con la violencia. La conceptualización de los rituales se forjó en el campo de lo religioso y, en sus inicios, en la escuela antropológica francesa o inglesa el rito, como el mito, pasó a formar parte del estudio de las religiones. La multiplicación de los campos de estudio, la apertura de la etnología a las sociedades modernas orientaron el rito hacia aspectos más profanos, y a veces menos colectivos. En este sentido, quizá podamos hablar de

actitudes «rituales», en la medida en que implican una interacción.

En el campo de las ciencias humanas, con el rito ocurre como con el parentesco. Este concepto clave de la escuela antropológica anglosajona de los años 1930 a 1960 y del estructuralismo levistrausiano hasta los años 1970 sufrió un severo rechazo por parte de la nueva generación de etnólogos, una vez estos últimos sacaron a la luz sus contradicciones, sus límites y su etnocentrismo. En esos mismos años, los ritos tenían mala prensa entre los intelectuales, que observaban su declive, o bien consideraban estas formas vivas como restos del pasado o «espectáculos» vacíos de sentido.

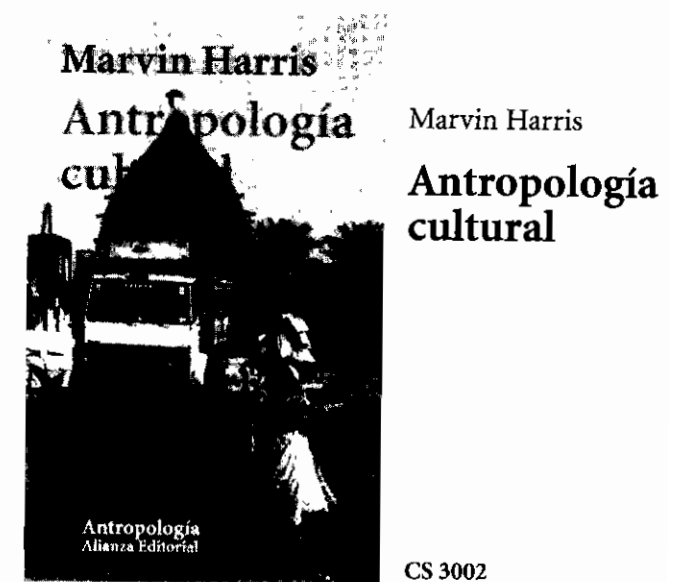
En las postrimerías del siglo XX, al igual que las conceptualizaciones nacidas de la teoría de la filiación sirven para iluminar los hechos más modernos relativos al parentesco (nuevas técnicas reproductivas, nuevos comportamientos familiares, con las «familias reconstruidas», etc.) que son más bien campo de estudio de los sociólogos, el concepto de rito ha abandonado el campo de las sociedades primitivas y exóticas para convertirse en un elemento de análisis contemporáneo. Algunos estudiosos, como Edward Shils<sup>4</sup>, llegan incluso a denunciar la ausencia o la falta de ritos: «El pensamiento racional no ha sabido crear ritos cuya seriedad se pueda comparar con la de los ritos asociados a creencias que han perdido su credibilidad» (p. 310). No cabe duda de que el registro ritual no se puede extender hasta el infinito, pero es universal en la medida en que toda sociedad tiene una gran necesidad de simbolización. «Actualmente, el hombre occidental llega al mundo en una puesta en escena científica y racional; nace en un teatro quirúrgico», dice Pierre Legendre<sup>5</sup>. El rito es un *must* social.

Ante la diversidad de definiciones, ¿cómo evitar caer en la trampa epistemológica que supondría la adopción de una de ellas, utilizándola como filtro para cribar los hechos sociales? El riesgo en ese caso sería tanto aplicar a nuestras sociedades conceptos forjados en y para sociedades de naturaleza básicamente diferente (sin escritura, sin historia registrada) como dejar escapar manifestaciones significativas de un cierto orden social. En esta obra hemos optado por examinar los múltiples conceptos que se han formulado a propósito de realidades sociales diversas, y debatirlos a la luz de algunos campos sociales contemporáneos. Nuestra forma de trabajo consistirá en alternar los elementos nacidos de la teoría y los procedentes de la observación empírica, sin olvidar la historia social en algunos hechos capaces de crear un sentido, como hace François-André Isambert (1982) a propósito de las fiestas.

## Índice

Introducción .....	7
1. El rito, lo sagrado, el símbolo .....	13
Émile Durkheim: el rito es sagrado.....	14
Sacralidad, sacrificio y eficacia del ritual: de Marcel Mauss a Mary Douglas .....	22
De una sociedad a otra .....	30
2. La cuestión de los ritos de paso .....	40
La obra de Arnold van Gennep .....	41
Revisión de los ritos de paso.....	49
De la cuna a la tumba .....	58
De las novatadas como iniciación .....	67
3. Hombres, deportes, ritos .....	75
Hombres y animales.....	76
El fútbol y la hinchada .....	83
Las carreras populares, sus ritos y sus símbolos .....	86
Actividades inclasificables con funciones rituales .....	96
4. Lo secular y lo singular: la función comunicativa del rito .....	101
Fiesta, espectáculo y política.....	102
La empresa y los ritos.....	120

¿Comportamientos rituales o urbanidad? .....	124
5. Flexibilidad, polisemia, cambio social: el ejemplo del matrimonio .....	131
El matrimonio, entre tradición y cambio .....	132
Una misma partitura ritual, interpretaciones diferentes .....	137
Casarse en el año 2000 .....	147
Conclusión .....	165
Notas .....	171
Bibliografía .....	177



ANTROPOLOGÍA CULTURAL proporciona una perspectiva global y comparativa que nos ayuda a entender el origen y el porvenir del mundo moderno. Tocando desde los fundamentos biológicos y evolucionistas de la cultura hasta los aspectos infraestructurales, estructurales y superestructurales de los sistemas socioculturales, MARVIN HARRIS explica por qué las costumbres y creencias difieren de una sociedad a otra y por qué, a pesar de todas las diferencias, existen enormes semejanzas en la forma en que viven los seres humanos, aun estando en las más distantes partes del globo.

## 1. El rito, lo sagrado, el símbolo

Rito, ritual, ceremonia, fiesta... ¿cuál es su contenido semántico? Según el lingüista Émile Benveniste, la etimología del «rito» procede aparentemente de *ritus*, que significa «orden establecido». Este término está asociado a formas griegas como *artus* «ordenanza», *ararisko* «armonizar», «adaptar», y *arthmos*, que evoca el «vínculo», la «unión». Con la raíz *ar*, que se deriva del indoeuropeo védico (*rta*, *arta*), la etimología lleva el análisis hacia el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre los dioses y los hombres, el orden de los hombres entre sí.

El campo semántico del término es muy nutrido, por ejemplo «ceremonia», término cuyo origen remite a los ritos ciudadanos solemnes, es decir, de origen profano; ceremonia, ceremonial y ritual son términos que se superponen en el ámbito religioso. Hay que destacar que para el gran folclorista Arnold van Gennep, ceremonia o rito tenían casi el mismo sentido, ya que en el ejemplar personal de su famosa obra *Los ritos de paso* (cf. capítulo 2), había tachado la primera palabra para sustituirla por la segunda (Julian Pitt-Rivers, 1986, p. 117). Para



otros autores, el uso de uno u otro término parece por el contrario un discriminante muy claro.

Podemos añadir al campo semántico «liturgia», que en Atenas significaba «un servicio público costoso que las clases más pudientes de la sociedad prestan al pueblo» (*leitourgia*, de *leitos*, «público», y *ergon*, «obra», «trabajo»). A menudo, los indígenas describen los ritos como una «obra», un «trabajo», como observa Raymond Firth cuando cita el comentario indígena de un ciclo ritual como el «trabajo» de los dioses en Tikopia, en las islas Salomón.

En cuanto a «fiesta» pertenece tanto al registro profano como al religioso. «Ritualismo» remite al aspecto exagerado de un comportamiento, al exceso de ceremonia, rozando lo «ceremonioso», por ejemplo. Para los especialistas en historia de las religiones, especialmente en historia romana, el rito sólo es precisamente ritualismo, un marco formal vacío de sentido para los actores, «esta zona fastidiosa en la que reina la rutina de las palabras y los gestos estereotipados», opuesta a lo que constituye «la dignidad de las religiones»<sup>1</sup>. Rito, en esta acepción, se opone a adscripción individual; es como una especie de opio del pueblo que los fundadores de las grandes religiones se vieron obligados a utilizar para lograr nuevos adeptos. Es como si el rito fuera víctima de su éxito, pues al endosar la forma pierde todo su significado.

### Émile Durkheim: el rito es sagrado

#### *Rito y religión*

El nacimiento de la etnología, tratando de convertirse en una disciplina científica, condujo a los primeros científicos a clasificar los hechos que observaban o que les re-

lataban los viajeros. Cuando sir James Frazer, en su obra *La rama dorada* (1890), analiza las magias y supersticiones, plantea algunas premisas de estas clasificaciones que se ocupan precisamente de los ritos.

Distingue así cuatro categorías: los ritos «simpáticos» (en los que interviene un carácter de similitud), los ritos «animistas» (en los que se personifica el poder: Dios o el tótem), los ritos de base «dinamista» (en los que interviene una potencia de tipo «maná») y los ritos «de contagio». Estos tipos se combinan de diferentes formas: directas e indirectas, positivas o negativas. Estas clasificaciones presentan en realidad poco valor heurístico, ya que cualquier rito puede entrar en varias de las cuatro categorías. Por ejemplo, un tabú que prohíbe a una mujer embarazada comer moras por miedo a que el niño lleve una mancha de nacimiento roja en la cara es un rito dinamista (creencia en una potencia superior), de contagio (el color del fruto se imprime sobre el rostro del niño que se está gestando), directo (basta con ingerir el fruto) y negativo (portador de consecuencias negativas). Este método de los folcloristas, que aísla el hecho observado de su contexto, ha sido erradicado por la escuela sociológica, que afirma el valor social del ritual (cf. capítulo 2).

En *Las formas elementales de la vida religiosa*<sup>2</sup>, Émile Durkheim (1858-1917) asimila rito y religión. Sir James Frazer presentaba las creencias y magias del mundo como elementos de superstición, testimonios del espíritu infantil de los indígenas, de su irracionalidad y de su mentalidad prelógica. Durkheim, por el contrario, se toma muy en serio todos estos hechos y los adscribe a la categoría de lo religioso. Todas las religiones, de las primitivas a las religiones reveladas, pueden ser sociológicamente analiza-

das por evidenciar su vínculo con las estructuras sociales de las que proceden y que explican su desarrollo.

Durkheim examina minuciosamente un caso bien documentado, el de la religión totémica en las sociedades basadas en clanes, los aborígenes de Australia y algunas sociedades indígenas de América del Norte, esperando deducir de estas sociedades «simples» unos principios estructurales que permitan estudiar todas las formas de religión, incluidas las más complejas.

Su consideración del rito se integra en la demostración desarrollada para mostrar que ninguna religión es una mera fantasía, carente de base sociológica: «Los ritos más bárbaros o extraños y los mitos más raros traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, sea individual o social» (p. 27). Sigamos los meandros de su pensamiento para llegar al rito a partir del análisis de lo religioso.

#### *Diferenciar lo profano y lo sagrado*

El rasgo distintivo del pensamiento religioso es poder diferenciar entre lo profano y lo sagrado. El fenómeno religioso se caracteriza porque siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que incluyen todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente; las cosas sagradas son las que protegen y aíslan los tabúes; las cosas profanas son aquellas a las que se aplican los tabúes y que deben permanecer a distancia de las primeras.

La noción de sagrado es ambigua. Las fuerzas religiosas pueden ser benefactoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de vida: cosas y personas santas

que inspiran amor y reconocimiento. A la inversa, existen potencias malvadas e impuras. Estos dos aspectos opuestos de la vida religiosa están estrechamente emparentados; ambos alimentan la misma relación con los seres profanos. Además, una cosa impura puede transformarse en sagrada: el alma del muerto pasa de inspirar temor a convertirse en genio protector.

Durkheim concluye que lo puro y lo impuro no son dos géneros desconectados, sino dos variedades de un mismo género que engloba todas las cosas sagradas, con posibilidad de transmutación, ya que lo puro puede convertirse en impuro y a la inversa. La santidad de una cosa reside en el sentimiento colectivo del que es objeto, que se manifiesta especialmente en el rito.

Lo profano no puede existir sin lo sagrado, y esta noción, basada en la oposición entre categorías opuestas que se necesitan mutuamente, sienta las bases de un estructuralismo desarrollado más adelante por Claude Lévi-Strauss y Mary Douglas. Con la obra de esta última, se abre una perspectiva desde la que se perciben como ritos, en la medida en que ordenan el universo cotidiano, algunos gestos que sin embargo nos parecen ordinarios.

#### *Ritos positivos y negativos...*

Existe otra vía por la que Durkheim asocia religión y rito. El pensamiento religioso incluye, efectivamente, dos elementos: las creencias y los ritos. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, bien las unas con las otras, bien todas ellas con las cosas profanas. Los ritos son normas de conducta que pres-

criben cómo debe comportarse el hombre ante las cosas sagradas.

Resumiendo la tesis general de la obra, ya en la introducción, Durkheim precisa que los ritos son básicamente momentos de efervescencia colectiva:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos (p. 38).

A partir de la etnografía de los aborígenes de Australia y de los indígenas de América del Norte, Durkheim establece una clasificación de los ritos que organizan los tiempos sociales en su doble ritmo, haciendo alternar los momentos profanos y los momentos sagrados.

- Los *cultos negativos* o «*tabúes*» son ritos de evitación que tratan de limitar el contacto entre lo sagrado y lo profano y que preparan al iniciado para entrar en el ámbito de lo sagrado. El tránsito de lo profano a lo sagrado está marcado por la abstinencia sexual o alimentaria, pruebas físicas, utilización de una vestimenta y unos aderezos específicos. La observancia de una prohibición impone una forma de ascesis, especialmente durante los períodos de iniciación. Este tipo de rito está vinculado al dolor; y no hay religión que no atribuya al dolor un carácter santificante. Este culto negativo sirve de introducción, por así decirlo, a la vida religiosa.
- Los *cultos positivos* están vinculados a las fiestas; asocian la comunión mediante la ingestión de ele-

mentos sagrados y la oblación (gestos de ofrenda). Los cultos positivos son cultos periódicos, pues el ritmo que expresa la vida religiosa es también el de la vida social. Suelen ser jubilosos, a la inversa de los ritos piaculares.

- Los *ritos piaculares* (del latín *piaculum*), relativos a una expiación, inspiran un sentimiento de angustia. Pertenecen a este grupo los ritos de duelo, marcados por el silencio y los gemidos, las lesiones corporales que van desde cortarse el pelo a cubrirse de tierra, golpearse, lacerarse, quemarse. No suele haber relación entre los sentimientos experimentados y los gestos rituales que se derivan de una obligación. Entre los aborígenes de Australia, en caso de gran sequía, se arrancan los incisivos; en caso de aurora austral, se infligen torturas físicas.

Estas ceremonias, aunque tengan un punto de partida triste, acaban devolviendo la confianza en la vida; las sevicias que infligen se consideran como una manera de curar la enfermedad. *A contrario*, el incumplimiento del ritual supone una amenaza sobre el grupo. Entre los cultos positivos y los piaculares hay una continuidad, pues se obtienen los mismos resultados con comuniones y oblaciones que con ayunos y abstinencias.

Al contrario de los primeros folcloristas, la clasificación de los géneros rituales no constituye para Durkheim una finalidad en sí. Ante todo, busca la esencia social.

... *Que refuerzan el vínculo social*

Negativas, positivas o piaculares, las manifestaciones rituales son una ruptura con la rutina cotidiana. A nada que las ceremonias religiosas adquieran importancia, ponen en movimiento al grupo que se reúne para celebrar. De lo cotidiano, de la concentración en uno mismo y en los fines materiales, pasamos a lo colectivo, para que «el alma se regenere».

Durkheim traslada su análisis sobre la religiosidad primitiva a la religiosidad contemporánea, e incluso a lo profano. Estos rituales, actividades de naturaleza excepcional, a veces de carácter desviado, de gran intensidad, durante las cuales se infringen las reglas «normales», tienen como efecto reforzar los sentimientos de pertenencia colectiva y de dependencia de un orden moral superior, que rescatan a los individuos del caos y del desorden. Durkheim plantea un paralelismo entre los ritos positivos del totemismo australiano y los ritos cristianos. Los primeros incluyen ceremonias que garantizan la prosperidad del animal o de la planta que sirve de tótem y una ceremonia final durante la que se consume el tótem. La práctica del sacrificio en religiones más desarrolladas se basa en la misma idea de comunión con la divinidad, por ejemplo la hostia en la que se encarna el cuerpo de Cristo.

Los cultos positivos son básicamente cultos periódicos, pues el ritmo que expresa la vida religiosa expresa también el ritmo de la vida social. Así se van alternando los momentos profanos y los sagrados. Como, en un principio, el culto tiene como objeto regularizar el curso de los fenómenos naturales, el ritmo de la vida cósmica marca el ritmo de la vida ritual. Estos calendarios presentan una gran capacidad de resistencia. Varias fies-

tas cristianas, que siguen muy presentes a finales del siglo XIX, están vinculadas sin solución de continuidad a las fiestas pastorales y agrarias de los antiguos hebreos, aunque ya no tengan ningún carácter pastoral.

En general, Durkheim subraya la ambigüedad de los ritos –como el ayuno, que es una expiación, pero también preparación para un tránsito social importante– y su enorme plasticidad. Los ritos tienen como objetivo vincular el presente al pasado, el individuo a la comunidad:

La función real de un rito no consiste en los efectos concretos a los que parece estar encaminado y por los que suele caracterizarse, sino en una acción general que, aun permaneciendo siempre semejante a sí misma, es susceptible de adoptar diferentes formas según las circunstancias (p. 584).

Finalmente, Durkheim se ocupa del problema de la eficacia del rito, que la antropología de los contemporáneos también se esfuerza por resolver. Para él, la respuesta está en lo social: un rito produce estados mentales colectivos suscitados por el hecho de que el grupo está reunido:

Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se experimenten en común los sentimientos y que estos sentimientos encuentren expresión en actos comunes [...] Así que todo nos lleva a la misma idea: que los ritos son fundamentalmente medios a través de los cuales se reafirma periódicamente el grupo social (p. 585)

Para concluir su análisis, Durkheim expone que, cuando la vida colectiva alcanza «un determinado grado de eficacia» –es decir, cuando se reúnen unas condiciones demográficas, sociales y culturales–, abre ca-

mino a la vida religiosa porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Sólo puede haber sociedad cuando existe la necesidad de alimentar y de afianzar a intervalos regulares los sentimientos colectivos. Esta reconstrucción moral tiene lugar a través de reuniones, de congregaciones. ¿Qué diferencia existe entre una asamblea de judíos que celebran la salida de Egipto, de cristianos que reviven las etapas de la pasión de Cristo y de ciudadanos que conmemoran la institución de una nueva carta moral o un gran acontecimiento de la vida nacional? Con una mirada pesimista sobre el final del siglo XIX, Durkheim estima que, en esta sociedad que atraviesa una fase de crisis moral, llegará un día en el que nuestras sociedades vuelvan a vivir momentos de efervescencia creadora. Da el ejemplo de las fiestas establecidas por la Revolución para celebrar las ideas nuevas (cf. capítulo 4). No podía prever las formas sociales contemporáneas, expandidas por los medios modernos de comunicación que funcionan a modo de creaciones rituales de la modernidad.

### **Sacralidad, sacrificio y eficacia del ritual: de Marcel Mauss a Mary Douglas**

#### *Marcel Mauss y el sacrificio*

Ahora ya es patente que la obra de Marcel Mauss (1872-1950) es una prolongación de la obra de Durkheim, al tiempo que contribuye a matizarla, especialmente en el campo de la ciencia de las religiones. Desde esta perspectiva, desplaza el análisis del ritual para colocar en su centro el «sacrificio», noción que podría parecer obsoleta

en nuestra sociedad. Mauss era tan erudito como atento observador de las situaciones contemporáneas y su mirada de etnógrafo ofrece a nuestra reflexión una matriz de análisis para estudiar los fenómenos contemporáneos que tienen relación con la ritualidad.

Mauss<sup>3</sup> parte de la noción de sagrado y de sacrificio, que considera el operador del conocimiento de los ritos y de los mitos. De esta forma, reafirma la naturaleza social de estos actos:

El sacrificio es una institución y un fenómeno social. El rito no es una forma, una envoltura de los sacrificios personales, del renunciamiento moral, autónomo y espontáneo. No puede haber sacrificio sin sociedad. En los sacrificios que hemos descrito, está enteramente presente la sociedad. Hay pocos ritos que sean más funcionalmente sociales que el sacrificio. Cuando no es la propia sociedad la que sacrifica ella misma y para sí misma, se hace representar en el oficio por sus sacerdotes, y, a menudo también por una asistencia numerosa, que toma parte de forma activa. [...] Si se cree en el sacrificio, si es eficaz, es en razón de su naturaleza social. [...] A nuestro juicio, se entiende por sagrado todo lo que cualifica a la sociedad a juicio del grupo y de sus miembros. Si los dioses, cada uno a su hora, salen del templo y se hacen profanos, en cambio vemos que lo relativo a la propia sociedad humana –la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana...–, entra en el templo progresivamente. [...] Detrás de las ideas de separación, de pureza, de impureza, existe el respeto, el amor, la repulsión, el temor, sentimientos diversos y fuertes, evocadores, de una naturaleza que se traduce en gestos y en pensamiento. Esta noción es más compleja, más rica, más general y más práctica de lo que había parecido en un principio. Sin duda, representa la idea-fuerza alrededor de la cual han podido configurarse los ritos y los mitos (pp. 69-70).

Aunque no sea un criterio exclusivo, la noción de sacrificio pasa a ser central en la definición del rito y por lo tanto, Hubert y Mauss se consagran a definir rigurosamente el sacrificio<sup>4</sup>. Si su análisis se aplica exclusivamente a los hechos religiosos –y es el objetivo del ensayo, destinado a responder a Robertson Smith, un etnólogo arabizante para quien el sacrificio se deriva de una forma primitiva y sencilla–, de modo que el sacrificio esté definido como «un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los cuales dicha persona se interesa» (p. 155), de ahí la posibilidad de extensión de la noción de sacrificio, con todas las nociones que supone de rescate, de pena, de don.

A propósito de la «oración», Mauss se ocupa de definir «qué tipos de actos constituyen [los ritos]»<sup>5</sup>. Aunque se interesa principalmente por la cuestión de la naturaleza de las religiones, propone una definición del rito que no limita el reconocimiento de rituales al margen del campo religioso. Podemos considerar, dice Mauss, que hay ritual incluso en los actos más individuales, con la condición de que

[contengan] dentro de sí algo normativo [...]. Los usos de costumbre, los de la vida moral, poseen formas tan fijas como los ritos religiosos más característicos. Y de hecho, se les ha confundido con frecuencia con ellos. Por lo demás, esta confusión no está totalmente exenta de fundamento. Lo cierto es, en efecto, que el rito se enlaza con el simple uso por una serie ininterrompida de fenómenos intermedios. A menudo, lo que aquí se considera uso allí es rito; lo que constituyó un rito acaba convirtiéndose en uso, etc. (pp. 137-138).

Si Mauss niega a un acto social el calificativo de rito, es porque no tiene «una verdadera eficacia material» (p. 138). El juego, la fiesta o la costumbre se diferencian del rito en que en los primeros casos se practican porque sí, mientras que en el segundo caso se desea «ejercer una acción sobre determinadas cosas»: «un rito es pues una acción tradicional eficaz». En suma, Mauss se interesa menos por lo que define morfológicamente el rito que por su eficacia, no su eficacia como tal, sino «la manera de entender esta eficacia» (p. 140), pues observa que de esta forma podríamos considerar las técnicas modernas como ritos, ya que producen los efectos esperados. Y justamente,

por el contrario, en caso de práctica ritual, se ha considerado que intervenían causas radicalmente distintas a las que se ha imputado la totalidad del resultado que se esperaba. [...] La eficacia prestada al rito nada tiene en común con la eficacia propia de los actos que materialmente han sido realizados. Se ofrece ante las mentes como algo del todo sui generis, puesto que se considera que procede por entero de fuerzas especiales que el rito, por su propia capacidad, habría puesto en funcionamiento. Si bien es cierto que el efecto realmente producido resultaría de hecho de los movimientos ejecutados, sin embargo, existirá rito si el fiel lo atribuye a causas distintas. Por ejemplo, la absorción de sustancias tóxicas produce fisiológicamente un estado de éxtasis, y no obstante, constituye un rito para los que imputan este estado no a verdaderas causas, sino a influjos especiales (p. 140).

El rito se sitúa en definitiva en el acto de creer en su efecto, a través de prácticas de simbolización.

### *Mary Douglas y la eficacia del ritual*

La antropóloga inglesa Mary Douglas (nacida en 1921) prolongó el camino abierto por Mauss relacionando rito y «acción simbólica eficaz», ofreciendo así una dimensión heurística nueva para estudiar los rituales contemporáneos. Mary Douglas se cuenta entre los que se interesan por la contaminación, que es otra forma de abordar las nociones de sagrado, de religión y de ritual de una sociedad a otra. Analiza de esta forma los tabúes alimentarios de los judíos como categorizaciones de especies consumibles o no; más prosaicamente, se interesa por la sensación de malestar que puede sobrevenir si vemos unos zapatos sobre la mesa del comedor, o cacerolas sobre la cama. En todos los casos se trata de clasificar entre lo propio y lo impropio, tanto en el sentido figurado como en el literal<sup>6</sup>.

Aunque apoya el análisis de Durkheim, que muestra cómo cada «yo» social se manifiesta a través de la religión, y el de Radcliffe-Brown, por la continuidad que establece entre rito «sagrado» y rito «mágico», negándose a establecer diferencias entre el hechicero de las islas Trobriand y el patriota que enarbola su bandera, la vigilia de los católicos y los chinos depositando arroz sobre las tumbas, Mary Douglas (1971) observa no obstante la estrechez de la definición de «rito», que acaba asimilando exclusivamente al campo religioso. Con su análisis sobre la contaminación, Mary Douglas amplía considerablemente esta noción. Se inclina hacia los efectos del rito sobre la «modificación de la experiencia»:

Cualquier persona que estudie hoy en día los ritos de contaminación tratará de examinar las ideas de pureza que se

dan en un determinado pueblo como parte de un todo mayor (p. 10)<sup>7</sup>. [...] Los ritos de pureza y de impureza crean la unidad en la experiencia. Lejos de ser aberraciones del proyecto central de la religión, son contribuciones positivas a la explicación. Mediante ellos, algunas configuraciones simbólicas se elaboran y exponen públicamente. Dentro de estas configuraciones los elementos dispares se relacionan y la experiencia dispar recibe sentido (p. 15).

Hay que ponerse de acuerdo sobre la noción de religioso, incluso ampliándola de forma muy generosa. ¿Son comparables los ritos purificadores del brahmán y los que lleva a cabo un ama de casa? Louis Dumont observa «la larga ceremonia cotidiana que celebra el brahmán por la mañana, y que une las atenciones higiénicas con la oración y el baño purificador, es necesario para hacerlo renacer de algún modo en su condición de pureza superior y disponerlo para tomar su alimento»<sup>8</sup>. Cuando pasa la escoba o el aspirador, el ama de casa está representando algo y su gesto se inscribe en un marco de referencias simbólicas más amplias. Admitamos no obstante –sin que ello suponga una jerarquía– que no se trata del mismo orden simbólico, pues uno es religioso y el otro del orden de los sentidos, sin referencia a una trascendencia.

¿Existe sentido sin rito? Mary Douglas analiza la brecha abierta por el movimiento de la Reforma durante el siglo XVI, en guerra contra ritos católicos considerados como un formalismo vacío y una estructura ajena a la experiencia humana. Mary Douglas rechaza esta división entre adhesión interior y formalismo exterior:

En cuanto animal social, el hombre es un animal ritual. Si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social.

Sin las cartas de pésame, los telegramas de enhorabuena, y sin postales de vez en cuando, la amistad de un amigo distante no constituye una realidad social. No tiene existencia sin los ritos de la amistad. Los ritos sociales crean una realidad que no puede subsistir sin ellos. No es excesivo decir que el rito significa más para la sociedad que las palabras significan para el pensamiento. Pues es muy posible entrar en conocimiento de algo y hallar luego palabras para ello. Pero es imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos (p. 89).

Para Mary Douglas, el término de rito es a menudo sinónimo de símbolo, y en esta acepción podremos clasificar los gestos cotidianos, con la condición de que signifiquen algo diferente de lo que son o hacen, tal y como Mauss decía a propósito del rito. Existe rito allá donde se produce sentido.

#### *Rito y acción simbolizante*

Por su organización espacio-temporal,

el rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado. [...] De modo que no basta con decir que el rito nos ayuda a experimentar con mayor viveza lo que de todos modos habríamos experimentado. No es meramente semejante a la ayuda visual que ilustra las instrucciones verbales para abrir latas y cajas. Si fuese sólo una especie de mapa dramático o diagrama de lo ya conocido, siempre obedecería a la experiencia. [...] Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería en forma alguna. [...] Hay algunas cosas que no podemos experimentar sin el rito. Los acontecimientos que sobrevienen en secuencias regulares adquieren un significado a partir de su relación con otros que se encuentran en la misma secuencia. (pp. 90-91).

Mary Douglas abre así el campo del ritual, asimilándole todo lo que denomina actos simbólicos, reconociendo que existen ritos al margen de lo religioso, ya que nuestras experiencias están compartimentadas.

La auténtica diferencia [entre nosotros y los bosquimanos] estriba en que nosotros no trasladamos de un contexto a otro el mismo juego de símbolos que se van haciendo cada vez más poderosos: nuestra experiencia es fragmentaria. Nuestros ritos crean un montón de pequeños submundos, sin relación entre sí. Los ritos de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente (p. 97).

La discontinuidad social es en efecto característica del mundo moderno. Cada tipo de rito instaura un «drama social», en palabras de Victor Turner, es decir, un «conjunto de comportamientos que constituyen unidades sociotemporales más o menos cerradas sobre ellas mismas». ¿Debemos hablar entonces de «símbolos como moléculas de lo ritual»<sup>9</sup>, como hace el gran especialista en la sociedad ndembu, una población bantú de la antigua Rhodesia del Norte, actualmente Zambia? En este grupo, el análisis de los ritos se impone como una evidencia a causa de su riqueza y Turner, más allá de las manifestaciones morfológicas, se interesa también por los significados simbólicos que se aplican en ceremoniales muy codificados. Por ejemplo, comentando un conjunto de ceremonias destinadas a las mujeres que presentan síntomas de desórdenes en su aparato reproductivo (amenorrea, esterilidad, etc.), Turner se desmarca del análisis de Durkheim, que adjudica al rito ante todo un papel de cohesión social y traslada la explicación hacia los aspectos simbólicos:



Esta ceremonia posee funciones de simbolización y de señalización; se desarrolla de acuerdo con unas reglas y tiene un enorme grado de formalización; sin duda pone en juego mecanismos de proyección inconscientes [...] está organizada por un pensamiento conceptual consciente y forma parte de un sistema elaborado de ritos y de símbolos, muchos de los cuales son multivalentes.

A partir de la diversidad de estas posiciones teóricas, por otra parte más complementarias que contradictorias, ¿qué marco de referencia adoptamos para estudiar los rituales contemporáneos?

### De una sociedad a otra

#### *Por una definición útil*

El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo.

Esta definición:

- se basa en criterios morfológicos;
- insiste en la dimensión colectiva: el ritual es fuente de sentido para los que lo comparten;
- reconoce que estas manifestaciones tienen un campo específico, que consiste en marcar rupturas y discontinuidades, momentos críticos (trán-

sito) en los momentos individuales y en los momentos sociales;

- destaca su eficacia social. El ritual es creador de sentido: ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales. La esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo. Definidos en sus propiedades morfológicas y a través de su eficacia social, los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales.

Como conjuntos especialmente institucionalizados o efervescentes –tanto si rigen situaciones de adhesión común a valores como si sirven de reguladores de conflictos interpersonales–, los ritos siempre deben considerarse como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), de carácter repetitivo, con fuerte carga simbólica para los actores y testigos. Estas conductas se basan en una adhesión mental, de las que el actor no siempre tiene conciencia, a valores relativos a opciones sociales consideradas importantes y cuya eficacia esperada no corresponde a una lógica puramente empírica que se agotaría en la instrumentalidad técnica del vínculo causa-efecto. Finalmente, el ritual se reconoce en que es el fruto de un aprendizaje, implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce.

A través de su dimensión simbólica, «el rito es un lenguaje eficaz en la medida en que actúa sobre la realidad social», de lo que se deduce que no es posible convertir

en un rito cualquier cosa, que necesita apoyarse en símbolos reconocidos por el grupo, como resalta François-André Isambert (1982, p. 109). Por ejemplo, comenta a propósito de los ritos religiosos el hecho de que en la comunión pueda utilizarse pan ordinario, o cuencos de plástico, etc. Los gestos están sistematizados: para un rito de jubilación en una empresa, el superior jerárquico es el primero que se expresa, luego contesta el jubilado, luego los amigos y compañeros ofrecen un regalo que corresponde en principio a los gustos del futuro jubilado. No puede tratarse de una batería de cocina o una nevera, sino de una bicicleta, herramientas de bricolaje, discos y libros, un grabado, etc.

El ejemplo de los ritos religiosos y de sus transformaciones contemporáneas estudiado por Isambert evidencia la eficacia del rito «que depende de una validez global del ceremonial, inseparable de una licitud reconocida por todos» (p. 110). Es decir, que para que haya rito, tiene que haber un cierto número de operaciones, de gestos, de palabras y de objetos convencionales, que debe creerse en una especie de trascendencia.

#### *Del «nada ritual» al «todo ritual»*

Al igual que los hechos relacionados con el parentesco, los que tienen que ver con el ritual han estado en el corazón de los análisis de los primeros antropólogos, que buscaban las formas primitivas de la familia o la religión en los mundos lejanos que se descubrían sistemáticamente en la segunda mitad del siglo XIX. El análisis a través del rito se centra en el corazón de los hechos sociales en las sociedades estudiadas inicialmente por

los etnólogos, sociedades sin historia, sin escritura, pero también sin un Estado centralizado, en las que el poder político, económico, religioso se atribuía en función del nacimiento en el seno de un clan o linaje determinado. Por el carácter intrincado de los hechos sociales que la modernidad ha especificado en campos independientes, el rito, los ritos eran centrales para estas sociedades alejadas de las nuestras desde todos los puntos de vista, en la medida en que organizaban la vida individual (ceremonias de iniciación) y la vida colectiva (atribución de formas de poder político, religioso, etc.).

Una revisión radical que tuvo lugar durante los años 1980 abre al sociólogo un nuevo campo de investigación y permite librar de complejos al antropólogo que se interesa por su propia sociedad. Ahora parece claro que para establecerse como disciplina científica en pie de igualdad con las otras ciencias humanas —no hablemos siquiera de la historia, cuya antigüedad científica no admite discusión, sino simplemente de la joven sociología—, la antropología necesita «inventar» la sociedad «primitiva», con el fin de llevar a cabo un análisis social. Tras abandonar la búsqueda de lo primitivo, la antropología se consagra básicamente a la «cultura», logrando así medios para abordar con un mismo impulso varios tipos de sociedades. ¿Cómo concebir un hecho social, siempre relegado al terreno de la acción mágica, supersticiosa, con un aspecto repetitivo, congelado, cuando la modernidad pertenece al ámbito de lo racional y del cambio social? Habría que evitar dos escollos: el de reforzar la idea de una cierta decadencia de los rituales en nuestras sociedades, en lo que se refiere a la generación, y el de verlos por todas partes.

A lo largo de los años 1960, marcados por grandes cambios sociales, económicos y culturales, parecen des-

aparecer los rituales, ya que aparecen como formas vacías, despojadas de sentido. Podemos interpretar así el brusco desinterés respecto al matrimonio, el vestido de novia, sus pompas religiosas y gastronómicas. Estas manifestaciones se asimilan a los matrimonios concertados de la generación anterior; a la apariencia social se prefiere la verdad del amor, dando prioridad al individuo sobre lo colectivo. El hecho de no casarse supone renunciar voluntariamente a un compromiso público y social. En esa misma época desaparecen las notas escolares, las ceremonias de entrega de premios y diplomas, todo lo que convertía la institución escolar en centro de la sacralidad laica y republicana, cuyo dios era la educación. Al no haber clasificación, todos los alumnos se consideran iguales. La desritualización escolar es patente con la desaparición de las ceremonias de entrega de premios, de diplomas, de promoción y las solemnidades relacionadas con los exámenes. En el orden indumentario, se observa una trivialización de la ropa: la ropa de domingo, de fiesta, de tarde, desaparecen; la ropa es unisex y multifuncional, revelando una atenuación de los códigos de urbanidad (la contrapartida es una codificación indumentaria de los grupos *ad hoc*, rockeros y demás). Esta evidencia no afecta en absoluto a todas las sociedades occidentales: así, por ejemplo, los estudiantes escandinavos y estadounidenses siguen desmarcando claramente lo cotidiano y lo festivo: en las ceremonias de *fraternities* y de *sororities* de Estados Unidos (asociaciones estudiantiles que funcionan sobre la base de viviendas en todos los campus universitarios y que están afiliadas a los mayores movimientos nacionales), la ropa de las jóvenes es particularmente rebuscada.

Las etapas de maduración del individuo, tan marcadas en las sociedades tradicionales, tropiezan ahora con la

disgregación del acceso a la condición de adulto. La producción ritual de las diferencias que debe operar la separación con los estados anteriores, parece incompatible con el acceso interminable al estado de adulto.

En cuanto a las comunidades locales, tanto medio rural como en los barrios urbanos, se han disuelto: por ejemplo, las de vecindad, de pueblo, de trabajo, que ofrecían el marco espacio-temporal propicio para los acontecimientos rituales. De esta forma se encuentran debilitadas todas las expresiones colectivas y pasa a primer plano el individuo y su compromiso personal. A propósito de las iglesias de la Suiza de habla francesa, Pierre Centlivres observaba que la adhesión a la comunidad de cristianos ya no era automática, como en otros tiempos con las ceremonias de bautismo, primera comunión y confirmación. También en este caso, «la intencionalidad del sujeto tiende a sustituir a la eficacia del rito» (p. 195).

Además de los elementos sociales objetivos que han llevado a su desaparición, hay que tener en cuenta el hecho de que el rito supone un espacio y un tiempo diferentes. Son difíciles de identificar entre nosotros, pues ha tenido lugar una disyunción de los lugares en los que tiene lugar el tránsito: religioso, escolar, profesional, deportivo o cívico, mientras que estos campos están unificados en las sociedades que han servido de referente para la elaboración de las teorías sobre el ritual, ya se trate de ritos religiosos o de ritos de paso.

A estos análisis pesimistas hacen eco otros que ven ritos por todas partes, en los comportamientos individuales de carácter repetitivo. Tendremos que debatir el carácter ritual de lo que se suele llamar «actos formalizados», haciendo referencia a los saludos cotidianos. Se trata de

valorar su carácter de obligación y su carácter colectivo, dos rasgos que entran en la definición de ritual (cf. capítulo 4).

*¿Del corazón de lo social a sus márgenes?*

Si el ritual ya no se presenta como una especie de *kit* analítico listo para su uso, no obstante, incluye una guía para identificar sus prácticas contemporáneas y descontextualizarlas. En lugar de hablar de desritualización, podemos hablar de un desplazamiento del campo de lo ritual. Desde el corazón de lo social, los ritos se han desplazado, principalmente hacia sus márgenes. Encontramos ritos en el ámbito deportivo, en el ocio (o en la periferia del trabajo, como en las fiestas de jubilados, la celebración de cumpleaños, los nacimientos de hijos de empleados, etc.) Aunque ajenos al mundo del trabajo, no siempre son subterráneos o marginales, se imponen como una evidencia cuando los hinchas de un equipo de fútbol victorioso llenan la noche con el claxon entusiasta de sus automóviles, cuando se lanzan por las arterias de una ciudad 20.000 corredores, cuando millones de telespectadores comulgan juntos en el entierro de una princesa de Inglaterra. Las formas rituales en la sociedad moderna permiten la expresión de valores y de emociones que no encuentran forma de expresarse en el mundo del trabajo o en el mundo doméstico. Son momentos de desahogo colectivo, en los que se suelen manifestar los valores de la virilidad (relacionados con el culto de las armas), como si los hombres tuvieran más necesidad de rituales que las mujeres.

Bien es cierto que en las sociedades primitivas, el ritual es el elemento central —hay que recordar que estas socie-

dades ignoran la división entre trabajo y ocio—, mientras que el eje de las sociedades contemporáneas está más bien en el mundo profesional o político. Podríamos decir a este respecto lo que se decía para explicar la ausencia de estudios sobre la caza y la recolección, es decir, que se trata de «actividades poco serias, económicamente marginales, prácticas desprovistas de simbología, o al menos escasamente codificadas, conjuntos de hechos a los que parece difícil conferir a fin de cuentas un estatuto<sup>7</sup>». Sin ser elementos sociales clave, los rituales participan del funcionamiento de nuestra sociedad.

Más recientemente, algunos autores, cuya posición está muy lejos de estos análisis pesimistas, observan una «revitalización de las formas rituales en Europa», dando cuenta del renacer de los carnavales o de celebraciones religiosas de importancia variada, desde las grandes fiestas de Semana Santa en Andalucía hasta los *pardons* bretones, de los más modestos a los más frecuentados, como el de Sainte Anne-de-la-Palud (Boisevain, 1992). A pesar de las predicciones innumerables de sabios de todo pelaje, para quienes la industrialización, la urbanización, el racionalismo, las reformas litúrgicas del Vaticano II acabarían convirtiendo estos ritos en un recuerdo del pasado, hay que reconocer que las celebraciones públicas en los países occidentales, tras un período de declive, no han dejado de adquirir importancia. En Europa, los años 1930-1970 han estado marcados por migraciones importantes que han vaciado los pueblos de sus habitantes y de su vida colectiva. Las cosas han cambiado desde los años setenta, con el renacer de las identidades locales y el desarrollo de las inmensas migraciones temporales que suscita el turismo. Sin embargo, aunque las identidades se conside-

ren un tema noble, digno del estudio atento del antropólogo, no ocurre lo mismo con el turismo, a menudo acusado de contaminar la cultura auténtica y original, de erradicarla, incluso. En realidad, estamos asistiendo al movimiento inverso, y entre todas las causas de la revitalización de los ritos públicos, la presencia de turistas es una de las que tiene más peso. Jeremy Boissevain sabe de lo que habla: en su estudio de las fiestas de los santos patronos y de la Semana Santa en los pueblos malteses sobre un período que abarca unos veinte años, observa que las *festas* han experimentado una «escala ritual» gracias a la presencia de turistas, a menudo emigrantes que vuelven a Malta para pasar el verano (1984). Esta población exógena participa en la rehabilitación de las fiestas entre la élite urbana que antes se identificaba con los colonos ingleses y que ahora trata de recrear las raíces de una identidad colectiva autóctona. Al hacerlo, la comunidad puede afirmar un «nosotros» frente a «ellos»; de esta forma, el turismo puede ser el desencadenante de una revitalización de los vínculos locales, a través de estas manifestaciones rituales, ofreciendo además la posibilidad de tomar conciencia de los fenómenos culturales.

Basta abrir el periódico local un día de verano para que salte a la vista la abundancia de celebraciones rituales, en el seno de las cuales se fortalece y exhibe la identidad de los residentes, hasta adquirir connotaciones militantes que pueden conducir a reivindicaciones de naturaleza política.

Cada época tiene los ritos que merece, podríamos decir. Lo importante es comprender que son el fruto de situa-

ciones específicas. Llevando el rito hacia sus relaciones con el pensamiento mágico y religioso, y más generalmente hacia las fuerzas inconscientes que rigen las acciones de un individuo, Meyer Fortes pensaba que «el carácter distintivo del rito no está en la constitución interna de las acciones, las palabras y las creencias, sino en su significado externo, en sus relaciones con el conjunto del medio cultural»<sup>10</sup>. Es lo que vamos a tratar de hacer en los próximos capítulos.

## 2. La cuestión de los ritos de paso

A pesar del interés que tienen sus análisis, en numerosas ocasiones se ha reprochado a Durkheim y a Mauss su tentativa de clasificar los rituales basándose principalmente en su forma o en su función. Corresponde al gran folclorista Arnold van Gennep (1873-1957), fundador de la etnología moderna francesa, el haber propuesto un esquema cuyo valor heurístico continúa siendo pertinente en nuestros días.

*Las formas elementales de la vida religiosa* se publicó en 1912; *Los ritos de paso*, en 1909. Los dos científicos parten de la misma evidencia: una proliferación de manifestaciones en la que resultaba imprescindible poner orden. Durkheim tiró del hilo de lo sagrado, Van Gennep lo hizo del hilo del tránsito; pero ambos análisis no se excluyen mutuamente. También Van Gennep reconoce el elemento sagrado, de la misma forma que Durkheim reconoce la existencia de un «antes» y un «después».

### La obra de Arnold van Gennep

#### *Un sólido esquema heurístico*

Antes de consagrarse a la etnología del ámbito francés, Van Gennep, interesado por las culturas del mundo, elaboró lo que será la más famosa tentativa de interpretación de los ritos cuya perennidad dice mucho de su eficacia. Desde la obra de Van Gennep, este tema ha sido tratado en toda la literatura etnológica. Para I. M. Lewis, «los ritos de paso engrasan los engranajes del ciclo de la vida familiar». Su función es redondear los ángulos sociales. Los procesos de repetición que se observan en el seno de cada ritual, los fenómenos de redundancia, de reafirmación, confirman el cambio gradual de personalidad social. Si el ritual da la impresión de que los hechos son repetitivos, e incluso de que el ceremonial no avanza, es para suavizar el «drama social» que está teniendo lugar.

Recordemos el título completo de la obra, que es en sí un verdadero sumario:

Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.

Van Gennep abarca una serie de manifestaciones que afectan al individuo, en relación con su ciclo biológico vital, su ciclo familiar, y también con manifestaciones relacionadas con el paso del tiempo, el ciclo de las estaciones, los trabajos y los días. Al igual que Durkheim se apoya en una religión primitiva para encontrar los medios

de comprender lo religioso en sus formas más elaboradas, Van Gennep se basa en una etnografía básicamente exótica. Recorriendo las civilizaciones más variadas, descubre que un número impresionante de manifestaciones sociales obedecen al mismo esquema formal y utilizan el mismo marco espacio-temporal.

Los antropólogos ingleses que leyeron a Van Gennep le reprocharon sus peregrinaciones a través del tiempo y el espacio, asimilando a veces su obra a la de sir James Frazer. Todo lo contrario: al igual que Durkheim, Van Gennep se interesaba por el vínculo entre rito y estructura social. En *Le Folklore* (1924), justifica la aplicación de su esquema a la etnografía de las sociedades rurales. Las ceremonias que jalonan el desarrollo de la vida individual y el del año:

incluyen siempre la transición de una fase o de una etapa a otra, todas ellas constituidas sobre un mismo plano, de acuerdo con un esquema más o menos simple o rectilíneo (p. 90).

Subraya cómo el elemento religioso integra ceremonias paganas, poniendo de relieve la sustitución de una religión por otra. Muestra así cómo los rituales calendarios se cristianizaron, la forma en que el ciclo de la primavera se integró en el ciclo de Cuaresma y Pascua, el de verano en el ciclo de San Juan, el de invierno en los doce días que van de la Navidad al día de Reyes.

Tendrán que pasar unos treinta años para que Van Gennep demuestre el valor heurístico del esquema de los ritos, aplicándolo a su gran marco clasificatorio de las formas de hacer y de pensar a las sociedades rurales francesas antes de su modernización. Publica las primeras monografías regionales (Delfinado, Borgoña, Flandes, Henao, Au-

vernia, Velay) que tratan de la vida social de la cuna a la tumba, así como su gran obra, *Manuel de folklore français contemporain* (1937-1958), que se ocupa del conjunto de los hechos folclóricos relativos a la sociedad rural.

En mis ritos de paso traté de mostrar, no sólo que las mismas condiciones determinan, a lo largo de períodos cíclicos más o menos largos, expresiones que no sólo son paralelas, sino que además se suceden en un orden determinado, en todos los casos e independientemente del momento en que se desarrolle su civilización, y que este orden es inmanente a las cosas mismas, es decir, a las relaciones de los individuos entre sí y con su tipo de sociedad. Para simplificar, he llamado a esta necesidad ley de las secuencias. Se manifiesta mediante ritos en algunos casos y en otros mediante la poesía, la música y, en cierta forma, también mediante la pintura y la escultura. Puede ir de lo sencillo a lo complejo o a la inversa: el problema no varía. El objetivo es llegar a clasificar a un individuo en su entorno o sugerir al espectador la serie de las emociones deseadas (N. Belmont, 1974, p. 80).

Una vez llevada a cabo la ordenación de esta serie de manifestaciones, «vemos aparecer la secuencia dramática con un principio, un núcleo y un fin».

Para tratar este tema, seguiremos el análisis que Nicole Belmont consagró al fundador de la etnología francesa (1974).

#### *La secuencia ceremonial*

Estudiar los hechos en su secuencia de desarrollo y no aislándolos en el desorden aparente de las costumbres, analizar en detalle todas las secuencias de un mismo

ceremonial, es la novedad que introduce Van Gennep. Aunque Marcel Mauss le reprochará que utilice el término «ley», no podemos negar que Van Gennep estaba buscando un principio universal que ayudase a comprender estos tránsitos individuales o colectivos, en el tiempo y en el espacio.

La tesis de los ritos de paso es revolucionaria porque, aunque insiste en la etnografía de las formas, no la convierte en una base de clasificación. Por otra parte, Van Gennep se niega a predefinir unas funciones, clasificando un rito como «propiciatorio», «de inversión» o «mimético». Las sociedades se caracterizan por su discontinuidad y el rito de paso trata de recomponer el orden social que entra en juego en cada nueva etapa del ciclo biológico del hombre.

Los ritos se componen de secuencias ordenadas; son un encadenamiento prescrito de actos:

El orden en el que los ritos se suceden y deben ejecutarse es en sí un elemento mágico-religioso, de un alcance esencial. El objeto principal de este libro [*Los ritos de paso*] es precisamente reaccionar contra el procedimiento «folclorista» o «antropológico» que consiste en extraer de una secuencia diferentes ritos, positivos o negativos, y considerarlos de forma aislada, privándolos de su razón de ser principal y de su situación lógica en el conjunto de los mecanismos<sup>1</sup>.

Y repite más adelante:

El objeto del presente libro es muy distinto [del de encontrar ritos idénticos en diferentes pueblos]. No son los ritos en su detalle lo que nos ha interesado, sino más bien su significado esencial y sus posiciones relativas dentro de conjuntos ceremoniales [...] bajo la multiplicidad de formas, siempre encontra-

mos, conscientemente expresada o en potencia, una secuencia tipo: el esquema de los ritos de paso<sup>2</sup>.

Este método de las secuencias es el que considera más adecuado para obtener un sentido, ya que Van Gennep rechaza las explicaciones de naturaleza histórico-difusionista. En el ejemplo que desarrolla en 1910 a propósito de los ritos de aspersion en las ceremonias nupciales en el Delfinado, Van Gennep explica que no es posible ver en ellos la influencia de los romanos, pues sabemos que en las bodas lanzaban nueces (símbolo de la fecundidad). La interpretación histórica, en términos de pervivencia, carece de valor:

Porque si aislamos un rito del contexto ceremonial, nos vemos abocados a proponer esquemas de evolución ajenos a la realidad y contruidos *in abstracto*; en cambio, si consideramos los ritos en función del lugar que ocupan en cada secuencia ceremonial, podemos descubrir por qué este rito, sin dejar de ser idéntico a sí mismo, cambia sin embargo de sentido interno en función del rito que lleve delante o detrás. El rito de las aspersiones no tiene un sentido particular si se considera aisladamente, pero sí lo tiene en cada contexto: fecundación en los ritos nupciales, propiciación ante los diablillos (*djinnns*) en las ceremonias de la infancia en Egipto, donde se les arrojan semillas, guisantes, sal para alimentarlos; purificación en otros casos, porque las semillas menudas se asimilan al agua y puede haber muchos más sentidos diferentes en función de que los objetos que se arrojan posean localmente propiedades mágicas y religiosas especiales<sup>3</sup>.

El planteamiento de Van Gennep sobre los rituales es muy diferente del de Durkheim. Se trata en primer lugar de un método de trabajo que impone el estudio de una



manifestación ritual en su totalidad, descomponiéndola en secuencias consecutivas, y no la comparación fuera de contexto de manifestaciones tomadas aquí y allá en el universo de las sociedades. La gran aportación de este método es que es generador de sentido. Paradójicamente, Durkheim parte de lo sagrado para desembocar en lo social, mientras que Van Gennep parte de lo social para desembocar en otras formas de sacralidad.

Estos ritos de paso constituyen actualmente la «Vulgata» de los etnólogos y sociólogos, pero hay que comprender hasta qué punto esta situación era innovadora en aquel momento, pues Van Gennep estaba realizando la esencia misma del ritual, además de reconocer su inscripción en el tiempo y en el espacio. Van Gennep resume así su demostración:

Un rito o un acto social no tiene valor ni sentido intrínseco invariables; cambia de valor y de sentido en función de los actos anteriores o posteriores; por lo tanto, para comprender un rito, una institución o una técnica, no hay que extraerla arbitrariamente del conjunto ceremonial, jurídico o tecnológico del que forma parte; siempre hay que considerar cada elemento de este conjunto en función de sus relaciones con los demás elementos (*Notice des titres et travaux scientifiques*, 1911, citado por Nicole Belmont, p. 160).

#### *Las tres fases del ritual*

En un episodio ritual se diferencian siempre tres fases: separación, margen, agregación. La forma y la duración de las fases primera y tercera varían en función de la cosa celebrada. Por ejemplo, los ritos de separación estarán

más marcados en las ceremonias funerarias, los de agregación en el matrimonio.

Entre cada una de estas fases existe una etapa importante, la fase intermedia (noción que remite a la de «estado transitorio» desarrollada por Robert Hertz en su «*Contribution à un étude sur la représentation collective de la mort*»<sup>4</sup>). Estos períodos de margen tienen a veces una importancia tal que adquieren autonomía, por ejemplo el noviazgo, margen entre el estado de soltería y el conyugal.

Los tránsitos son tan metafóricos como materiales y en muchos de estos ritos se materializan dando un salto, cruzando un umbral o pasando bajo un pórtico: «No suele tratarse de un “símbolo”: el paso ideal es para los semicivilizados un paso material».<sup>5</sup> Efectivamente, el cambio de categoría social implica un cambio de domicilio: los muchachos que han sido iniciados tras la circuncisión abandonan el domicilio materno y se trasladan a una vivienda colectiva, las muchachas se trasladan a la vivienda de los padres de su esposo...

Van Gennep observa que un individuo, en diferentes momentos de su existencia, se encuentra en posiciones diferentes con respecto a lo sagrado o lo profano (la muchacha que menstrua por primera vez, las mujeres en el posparto, los hombres que realizan ceremonias religiosas o políticas) por lo que deduce que algunos rituales sirven para subrayar el tránsito de lo profano a lo sagrado, y luego de vuelta a lo profano. Van Gennep destaca aquí la noción de «rotación (*pivotement*) de lo sagrado», fase de transición entre lo sagrado y lo profano que ayuda a que avance el desarrollo del ritual. La Biblia o las leyendas míticas de los dioses y héroes del Olimpo ofrecen ejemplos del peligro que suponen estos tránsitos. Cuando el

ángel mandó a Lot, su mujer y sus hijas que huyeran de Sodoma, sobre la que se abatiría la cólera divina, les indicó que huyeran sin mirar atrás. La mujer de Lot no pudo resistir la curiosidad y quedó transformada en estatua de sal por ello. Cuando Orfeo, viudo inconsolable de Eurídice, resolvió ir a buscarla al reino de las sombras, obtuvo de su soberano autorización para sacarla de allí y llevársela a la luz, con la condición de que no se volviera para ver si su bienamada le seguía. No pudo evitar hacerlo y Eurídice desapareció para siempre. Los que miran atrás rompen el hilo de su destino.

La «rotación» también tiene tres fases: el ser se ve separado del curso ordinario de las cosas, lleva entonces una existencia marginal o liminar, luego se reintegra a la vida normal, con una nueva condición. El rito domina el tiempo, o trata de dominarlo en el retorno cíclico de los mismos momentos.

#### *La controversia con la escuela de L'Année sociologique*

Mauss y la escuela sociológica acogieron el concepto de «ritos de paso» como una perogrullada, observa Nicole Belmont. La obra es objeto de una crítica en *L'Année sociologique* en pluma de Mauss, en términos poco elogiosos y con cierta mala fe, condenando de forma irónica el descubrimiento de la «ley» (IX, 1906-1909, pp. 200-202). Mauss acusa a Van Gennep de divagación histórica y etnográfica y asimila su obra a la de Frazer, ignorando su carácter tan innovador. Van Gennep repite que no se trata de una «ley», sino de un esquema que, ante la incapacidad de los actores de dar unos visos de sentido a sus gestos —salvo reconocer que «siempre se ha hecho

así»—, le permite introducir cierta lógica en la incoherencia desalentadora de los hechos folclóricos.

Al final de su obra, insistirá en el aspecto de historia «dramática» (en el sentido teatral del término) de los rituales, que despierta emociones colectivas. Al contrario de la interpretación de Durkheim, que se sitúa totalmente del lado de lo colectivo, el enorme interés de la posición de Van Gennep para quien quiera estudiar las manifestaciones contemporáneas de los rituales está en que se sitúa desde el punto de vista de los actores sociales. La participación en los rituales se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad. En todo ritual existe una imprecación y sustraerse de forma notoria al condicionamiento de lo colectivo es una forma de manifestar unas opciones sociales. En Bretaña, por ejemplo, se hace pública una disputa familiar no asistiendo al entierro del pariente en cuestión. De la misma forma, para manifestar un desacuerdo profundo con un compañero de trabajo, el día en que se celebra su jubilación se pide el día libre, de forma que todo el mundo se entere.

#### **Revisión de los ritos de paso**

##### *Una lectura errónea*

En un ensayo titulado «Les rites de passage», Max Gluckman (1962) rinde homenaje a Van Gennep, subrayando sus aportaciones teóricas, pero se trata de un homenaje bastante hipócrita, pues califica la lectura de la obra como aburrida, ya que su teoría está superada, «no está lo bastante elaborada desde un punto de vista sociológico para poder relacionar los ritos de paso con los cam-

bios de condición social» (p. 14). Además, Gluckman clasifica a Van Gennep en el grupo de los primeros folcloristas como Tylor y Frazer, poco interesados por todo lo que afecta a las posiciones sociales.

Tras barrer de un plumazo las propuestas de Van Gennep, Gluckman abandona el argumento sociológico y desarrolla una hipótesis según la cual cuanto más complejas son las sociedades, menos ritualizadas están, una postura común a mediados de la década de 1970:

Los ritos, e incluso las ceremonias, tienen tendencia a quedar obsoletas en las situaciones modernas urbanas en las que la base material de la vida, la fragmentación de los roles y de las actividades, sirven para diferenciar esos mismos roles sociales. La etiqueta y los códigos existen, pero no se encarnan en esta asociación mística que, para los pueblos tribales, si se interrumpe o es objeto de error, de una actitud incorrecta, o incluso de un sentimiento negativo, puede atraer la mala suerte sobre el individuo, lo que hace que el ritual, que establece una relación con las fuerzas místicas y los seres, resulte necesario para recuperar el equilibrio que alteran los cambios de posición social, o para establecer un nuevo equilibrio en las relaciones modificadas; de acuerdo con la terminología de Van Gennep, para obtener la agregación o la reagregación (p. 38).

El pensamiento de Gluckman nos lleva a abandonar la idea de que nuestras sociedades son capaces de acciones y de pensamientos simbólicos; nosotros preferimos pensar que los símbolos existen, aunque ya no los comparta todo un grupo social y adopten una forma que ya no es exclusivamente religiosa.

Julian Pitt-Rivers (1986) ha demostrado lo absurdo de las tesis de Gluckman presentando un brillante ejemplo de rito de paso moderno, el de los primeros viajes

en avión, en los que era posible identificar las fases de separación con el mundo, de margen y de agregación. Unos gestos específicos organizan esta estructura sobre un registro doble: primero, para afirmar la importancia del Estado-Nación al que pertenece la compañía aérea que ha elegido el pasajero, y después, para separarlo realmente del mundo profano y hacerlo ingresar en el mundo «sagrado» del espacio aéreo. En el primer grupo están los anuncios en el idioma nacional, el uniforme especial de las azafatas, el control meticuloso de los pasaportes, etc. En el segundo grupo está la separación de los pasajeros que ya han sido objeto de control, los servicios de restauración de la compañía, la solemnidad de la jerarquía de la tripulación, etc. Si bien existen razones prácticas para la organización de determinados detalles del viaje, explica Julian Pitt-Rivers, tomados en su conjunto corresponden a una estructura simbólica de la que los individuos tienen poca o nula conciencia. «La existencia de una función utilitaria no afecta en nada al valor simbólico de un acto, y a la inversa» (1986, p. 126).

#### *Victor Turner y la fase de liminaridad*

Victor Turner (nacido en 1920), especialista del campo de lo ritual, cuyas manifestaciones analiza en algunas etnias africanas y en algunos grupos de la sociedad contemporánea, retoma la teoría de los ritos de paso y presta especial atención a una de las etapas de los ritos, la que afecta a los momentos liminares durante los cuales se instaura una «antiestructura» que desorganiza las jerarquías. Mary Douglas (1971) había llamado la

atención sobre los rasgos específicos de estas secuencias temporales, recordando que

[Van Gennep] vio a la sociedad como una casa con habitaciones y corredores en los que resulta peligroso el paso de unos a otros. El peligro reside en los estados de transición; sencillamente porque la transición no es un estado ni el otro, es indefinible. La persona que ha de pasar de uno a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el rito, que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante un tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado. No sólo es peligrosa la transición, sino que los ritos de la segregación constituyen la fase más peligrosa de la serie ritual. Leemos por ello con frecuencia que los muchachos mueren durante las ceremonias de la iniciación [...]. Estos peligros inventados expresan algo importante acerca de la marginalidad. Decir que los muchachos arriesgan sus vidas significa precisamente que salirse de la estructura formal y entrar en los márgenes es exponerse a un poder que es capaz de matarlos o de hacerlos hombres (pp. 131-132).

Los ritos de paso pueden considerarse formas de negociación de una nueva condición en el seno de una sociedad que presenta un sistema estructurado y jerárquico de posiciones y que asocia grupos de individuos que comulgan con los mismos principios, lo que tendería a reducir la distancia entre posiciones sociales, sin que por ello se lleguen a nivelar.

De las tres etapas identificadas por Van Gennep, separación, margen, agregación —que Turner denomina preliminares, liminares y postliminares (de *limen*, «umbral»)⁶—, la que se refiere al margen, a la transición, al encabalgamiento entre separación y agregación, resulta

especialmente rica. La fase de «liminaridad» (o «limbo», que significa ausencia de estatuto) concentra la atención de Turner.

El individuo en situación liminar presenta unos rasgos específicos: se escapa de las clasificaciones sociológicas porque se encuentra en una posición inestable; está muerto para el mundo de los vivos y muchos rituales asimilan a estos novicios a los espíritus y ánimas; su invisibilidad social puede marcarse con la pérdida del nombre, la retirada de la ropa, insignias y otros signos de su primera condición; a veces son tratados como embriones en el útero, como recién nacidos, como niños de pecho. Lo más característico de su posición es que son al mismo tiempo lo uno y lo otro; a la vez están muertos y vivos, son criaturas humanas y animales... Pasan por unas pruebas físicas que pueden adoptar la forma de mutilaciones, pero también fases de aprendizaje. Estas últimas tendrán el efecto de incorporarlos al molde, de sacarlo de su estado preliminar y conducirlos a su pleno estado social, que los hará idénticos a los demás miembros de la comunidad.

Algunas formas de liminaridad llevan hasta una antiestructura social, que Turner llama la *comunitas*, durante la cual se pueden crear vínculos al margen de las jerarquías y las relaciones sociales habituales en el grupo. Aunque las fases de liminaridad han desaparecido de nuestra sociedad con su secularización, Turner piensa que es posible identificar fenómenos de naturaleza «liminoide», es decir, aparentados a la liminaridad (1990). Se trata de estructuras que se resisten a apoyarse en la clase social y rechazan el orden social. La participación en algunas bandas de jóvenes, fenómenos musicales de masas pueden corresponder a esta noción de *comuni-*

tas. Sin embargo, siempre se trata de grupos efímeros, *ad hoc*.

Veamos el alcance de este concepto clave para el análisis de los fenómenos rituales contemporáneos.

#### *Pierre Bourdieu y los ritos de institución*

Pierre Bourdieu (nacido en 1930) es uno de los que piensan que Van Gennep no hizo nada más que dar nombre a un rito, sin cuestionarse sobre la función social del tránsito; llega a decir que esta teoría, que insiste demasiado sobre los efectos temporales del rito, por ejemplo el paso de la infancia a la adolescencia, oculta una de las funciones del rito, que consiste en separar a los que lo han pasado, no de los que no lo han pasado, sino de los que no lo pasarán nunca: los casados frente a los solterones, o los circuncidados, no contra los no circuncidados, sino contra las mujeres y las niñas que nunca lo estarán. Bourdieu (1982) propone sustituir el concepto de rito de paso por el de rito de «legitimación», rito de «consagración», rito de «institución», analizando la línea que gobierna el paso de un estado a otro e insiste sobre la manifestación del poder de las autoridades que lo instauran. Lo que cuenta no es tanto el paso, sino la línea que separa un antes y un después, línea que separa a dos grupos preexistentes. El rito no sirve para pasar, sino para instituir, sancionar, santificar el nuevo orden establecido: tiene un efecto de asignación estatutaria, incita al promocionado a vivir de acuerdo con las expectativas sociales relacionadas con su rango. Por ejemplo, el rito de investidura del caballero consiste en dar a conocer y reconocer una diferencia.

Los ritos de institución tienen también poder para «actuar sobre la realidad, al actuar sobre la representación de la realidad». Bourdieu toma el ejemplo del diploma cuya entrega ritual crea la diferencia social *ex nihilo* o, más frecuentemente, explota las diferencias preexistentes como las diferencias biológicas o las diferencias de edad. El que es instituido, por ejemplo tras el aprobar unas oposiciones, se siente obligado a ajustarse a lo que debe ser, a estar a la altura de sus funciones. «Llega a ser lo que eres»: es la fórmula que subyace en la magia performativa de todos los actos de institución. La esencia asignada por el nombramiento, la investidura es en realidad un *fatum* (Bourdieu, p. 210).

Los ritos asumen la doble función de dotar de nuevas cualidades, con el aval de todo el grupo, y de separar. Pero sólo lo pueden hacer porque un poder sirve de protección, impide penetrar a los que no han sido instituidos:

Actos de magia social tan diferentes como el matrimonio o la circuncisión, la colación de grados o diplomas, el espaldarazo al caballero, el nombramiento para un puesto, cargo, honor, la imposición de una medalla, el refrendo con una firma o una rúbrica, sólo funcionan si la institución, entendida en el sentido activo del acto que tiende a instituir algo o a alguien como dotados de un estatuto o de una propiedad determinados, es un acto de una institución en el otro sentido, es decir, un acto garantizado por todo el grupo o por una institución reconocida. [...] Encuentra su fundamento en la creencia de todo un grupo (que puede estar físicamente presente), es decir, en las disposiciones sociales pensadas para conocer y reconocer las condiciones institucionales de un ritual válido (lo que implica que la eficacia simbólica del ritual variará —simultánea o sucesivamente— en función del grado de preparación o de disposición para acogerlo de los destinatarios) (p. 213).

¿El concepto de rito de institución deja obsoleta la problemática de los ritos de paso? No parece que sea así. Van Gennep nunca pretendió que todas las formas rituales más tenían que ver con el paso, y a la inversa, subrayó a menudo el carácter multiforme y complejo de las ceremonias. De esta forma, ritos de paso y de institución no se excluyen mutuamente, hay algo del uno en el otro, especialmente en los efectos acumulativos. Al destacar los aspectos instituyentes del rito, Pierre Bourdieu se centra más bien en los personajes sociales fundamentales de la ceremonia, los que son instituidos, los que instituyen, obviando el resto de las «secuencias ceremoniales», como las llama Van Gennep.

Cuando se está entronizando a una reina de belleza o una miss regional, el rito hace cosas mucho más complejas. La muchacha singularizada por su belleza adquiere un nuevo estatuto, con las obligaciones que ello supone; éste le es conferido por una instancia de legitimación: el jurado competente en materia de plástica femenina. A partir de ese momento, la miss deberá entonces representar a la región siempre que sea necesario, por ejemplo, entregando al vencedor de la etapa del Tour de Francia, si pasa por allí, un ramo de flores y un beso. En el momento de la institución –en este caso se habla de elección– el grupo renueva sus sentimientos de pertenencia comunitaria. Van Gennep no hubiera incluido este tipo de ceremonias en su esquema de los ritos de paso, sino por su retorno periódico.

La forma en que el rito de institución y el rito de renovación de la comunidad se interpenetran se puede ilustrar con una fiesta española celebrada en París, que, en un contexto de migración, y por lo tanto de excentramiento cultural, da más relieve a los gestos encargados de marcar

una pertenencia identitaria. Se trata de la «Presentación y exaltación de la fallera mayor y de su corte de honor», organizada por iniciativa de una asociación parisina que agrupa a los españoles originarios de Valencia, ciudad donde tienen lugar cada año unas fiestas muy populares. Según Erwan Dianteill<sup>7</sup>, esta ceremonia, que se repite cada año desde hace al menos quince, contribuye a reactivar la identidad valenciana a través de unos gestos de fuerte connotación simbólica. Una joven, la fallera mayor, deja paso a la fallera del año siguiente que representará durante todo el año a la comunidad valenciana en París. Es evidentemente un paso social importante para la muchacha elegida.

Esta tradición llegó a Francia de manos de los miembros de una asociación de migrantes. Una vez al año, los socios se reúnen para celebrar este ritual. La reunión se abre con un espectáculo coreográfico y musical (danzas folclóricas y guitarra), luego tiene lugar el traspaso de poderes de una fallera a la otra, realizado por la entrega de regalos y ramos de flores, y finalmente toda la sala entona en coro el himno valenciano. El presidente y el vicepresidente de la asociación hacen las veces de instancia de legitimación. El grupo valenciano se refuerza así regularmente, a través de esta manifestación que, al tiempo que coloca a una persona en un papel determinado, ofrece la ocasión de disfrutar de un momento fundamental de la eferescencia colectiva –como habría dicho Émile Durkheim– para la pequeña comunidad de migrantes.

Para resumir, el concepto bourdieusiano ilustra la necesidad de una instancia de legitimación. El rito, tanto si «instituye» como si «marca el paso», no se puede autoadministrar, necesita una autoridad superior, la Iglesia, el

Estado o un representante laico del poder al que alude la manifestación.

### De la cuna a la tumba

La teoría de los ritos de paso elaborada por Arnold van Gennep a partir de materiales no europeos sirvió de trama para su análisis de los hechos del folclore francés contemporáneo, tanto en las monografías regionales como en su obra cumbre, el *Manuel du folklore français*, cuya redacción interrumpió la muerte del autor. Los tomos inacabados, que se ocupan de campos como el folclore jurídico o religioso, aparentemente no se basan en este marco de clasificación, pero dado que sólo se publicaron dos volúmenes (si exceptuamos una publicación póstuma sobre el ciclo de los doce días), el «esquema» de los ritos de paso aparece como el eje que estructura su trabajo.

Al recopilar exhaustivamente todos los elementos del folclore relativos a la vida popular, es decir, básicamente rural, Van Gennep clasifica todos los que afectan a la vida privada en el amplio ciclo de los rituales que conducen al individuo de la vida a la muerte –si hablamos en términos sociales, de la cuna a la tumba– a través de las distintas edades de la vida. En el seno de este amplio ciclo se alojan ciclos de menor envergadura, pero todos tienden hacia el mismo fin, pasar de un estado social a otro a través de momentos de ruptura con lo cotidiano. Vamos a ver cómo se desarrolla esta dialéctica entre la vida privada y los ritos en la sociedad rural de otros tiempos y en la sociedad moderna de nuestros días.

### *Los tránsitos fundamentales en la sociedad tradicional*

En la sociedad rural europea, la Iglesia ha recuperado la mayor parte de los gestos rituales importantes, aplicándolos sobre un conjunto de manifestaciones que no corresponden a este tipo de sacralidad y que son anteriores a ellos. A lo largo de los siglos se ha desarrollado una labor destinada a erradicar comportamientos considerados paganos, que han perdurado tiempo suficiente como para que los folcloristas puedan identificar.

### El bautismo

Todas las Iglesias cuentan con estos ritos de incorporación del recién nacido a la comunidad y el más antiguo es el de la circuncisión que, ocho días después de su nacimiento, introduce al recién nacido en la comunidad de los judíos. Esta operación reproduce el gesto de Abraham y sella simbólicamente la alianza con Dios. Los ritos del nacimiento cristiano se fueron elaborando a lo largo del tiempo. Incluyen tanto a la madre como al hijo: siempre existe un período de margen, la madre queda fuera de la sociedad hasta su reincorporación a la misma; la ceremonia religiosa puerperal es una purificación, porque hasta que no finaliza el tabú sexual, la madre no puede asistir a misa, es decir, reincorporarse a la sociedad religiosa, ni mundo social, retomando su lugar en los campos. En cuanto al niño, debe pasar del mundo profano al mundo religioso. La idea central es conducirlo, mediante la ceremonia del bautismo, del mundo no cristiano al mundo cristiano. Los gestos sagrados llevan asociados gestos mágicos (con la intervención del agua y

la sal) para la protección de la salud del niño. La ceremonia reviste también un carácter purificador.

La liturgia del bautismo cristiano corresponde exactamente al esquema tipo de los ritos de iniciación que encontramos en el mundo entero, dice Van Gennep. Las etapas preliminares están marcadas por la parada en el umbral de la iglesia, el signo de la cruz (exorcismo), la bendición y la imposición de la sal, ritos de separación del mundo anterior al nacimiento que pretenden eliminar la impureza. Luego viene la asimilación al mundo cristiano con la entrada en la iglesia, las oraciones, la renuncia al demonio y la unción con el óleo sagrado. Este ritual sigue apareciendo en las ceremonias de bautismo contemporáneo. Tras el elemento religioso, llega el profano, con una comida familiar.

### El matrimonio

Acto social de mucha importancia en los medios rurales, ya que a través de los cónyuges se unen dos familias, el matrimonio ofrece el marco por excelencia para las demostraciones de las tres etapas, separación, margen, agregación, en el seno de las cuales aparecen los tránsitos (el noviazgo, por ejemplo, puede aparecer como un margen entre el estado de soltero y el estado de casado) que también pueden incluir las tres etapas. En el matrimonio encontramos uno de los rasgos que constituyen la esencia del ritual: su carácter repetitivo, redundante. Diferentes secuencias rituales simbolizan la misma idea en distintos momentos del «guión» (Van Gennep utiliza el término *scénario* –guión– para referirse a la dramaturgia ritual). Por ejemplo, los jóvenes

de la quinta del novio fingen que se oponen a la boda, o tratan de ralentizar su desarrollo robando los zapatos de la novia (símbolo de la matriz femenina) o forzando al novio a descubrir a su novia entre varias muchachas cubiertas con velo (rito de la novia oculta).

El tránsito matrimonial es a un tiempo simbólico, social y material. Para los novios, marca el acceso a un nuevo estado, el de adulto, que les da derecho a la sexualidad, a la fecundidad, a la vida de familia, a las responsabilidades de una granja o un taller. La transferencia de la novia tiene lugar en sus aspectos más concretos, pues abandona la morada de sus padres para trasladarse a una nueva casa, generalmente la de sus suegros; se transportan con gran pompa los objetos de su ajuar, como el huso, el armario o el arcón, de valor material y simbólico. El guión sigue un esquema muy similar en todas las sociedades rurales: en primer lugar tenemos una fase de separación de la novia y su familia (bendición del padre, lágrimas rituales), fase de asimilación entre ambas familias (en las comidas), entrecortadas de transiciones, como las justas oratorias o el paso de la comitiva. Estos momentos marginales tienen como objetivo impedir que el ceremonial avance con demasiada rapidez. Para hacer bien las cosas, hay que tomarse su tiempo: no hay que forzar el ritmo en un cambio de estatuto social de tanta importancia. Por ejemplo, en las comitivas que llevan a la novia de la granja al pueblo para la ceremonia religiosa, y luego de la iglesia a la granja para la comida, aparecen numerosas barreras físicas, en forma de cintas atadas a dos sillas cruzando el camino, que sólo se pueden cortar después de repartir bebidas o monedas.

La mayor parte de los rituales subrayan simbólicamente la personalidad de la novia y sugieren lo que



debe ser: una buena ama de casa, trabajadora y responsable (ritos de la escoba, del cucharón o de la llave); aparecen todo tipo de acciones propiciatorias para garantizar la fecundidad, puesto que la esterilidad es una maldición en las sociedades tradicionales. También hay que destacar que la ceremonia religiosa se integra dentro de un riquísimo conjunto ritual preexistente (M. Segalen, 1981).

#### La muerte

Parece lógico que, en las ceremonias funerarias, los ritos de separación ocupen el lugar más importante, con unos ritos de margen y de agregación relativamente poco desarrollados. Los hechos nos demuestran que no es así. Los ritos de separación son poco numerosos y muy sencillos, mientras que los ritos de margen tienen una duración y una complejidad que a menudo les da una cierta autonomía. De todos los ritos funerarios, los que asimilan al muerto al mundo de los muertos son los más elaborados y se les atribuye además especial importancia.

Por ejemplo, en Bretaña, hasta los años 1950, la cultura de la muerte estaba especialmente desarrollada, con un rasgo específico de creencia en la presencia remanente de los difuntos. Los ritos religiosos y mágicos eran muy densos e incluían veladas nocturnas en la iglesia en la noche del 1 al 2 de noviembre o numerosas misas de difuntos, que tienen como objetivo permitir que accedan al descanso eterno, única forma de que los vivos puedan descansar.

#### ¿Qué queda actualmente de los ritos de paso?

Gracias al ritual, estos tránsitos ritualizados adquirirían un carácter público. Ahora han sido privatizados y su amplitud se ha atenuado. Se establece así una especie de déficit ritual similar a los efectos negativos del paso de las «solidaridades mecánicas» a las «solidaridades orgánicas» (Émile Durkheim), que privan al individuo de un apoyo colectivo, de padres o de vecinos, y le dejan en su soledad íntima frente al paso del tiempo.

Si retomamos el eje cronológico de la cuna a la tumba, podemos observar que en la actualidad la entrada en el mundo de los vivos está poco ritualizada, ya que la práctica del bautizo está en fuerte regresión. Se está extendiendo el uso de libros del bebé, en los que las jóvenes madres anotan las «primeras veces» (la primera sonrisa, el primer diente, los primeros pasos, las primeras palabras, etc.) como posible sustituto de la ausencia de ritualización (Claire Lorquin, 1993). No obstante, van apareciendo nuevos ritos que celebran la maduración del individuo en el seno del círculo familiar, a medida que se va ampliando el círculo del vecindario: por ejemplo, los cumpleaños que se celebran para niños cada vez más pequeños (innovaciones del siglo XIX burgués). La relativa pobreza simbólica de los ritos de cumpleaños (no existe un legado del folclore antiguo francés, sólo una canción: «Cumpleaños feliz», con frecuencia cantada en su versión inglesa «*Happy birthday*») se explica por la escasa profundidad histórica de estos gestos. Efectivamente, la Iglesia católica celebra la fiesta del santo patrón, cuyo nombre se lleva, pero no el día aleatorio del nacimiento. Si el rito del cumpleaños se está extendiendo en nuestros días (mientras que la fiesta del santo ha desaparecido), es

también porque las exigencias de un catolicismo estricto han perdido terreno, la influencia norteamericana es importante y en la sociedad se aprovechan todas las ocasiones de celebrar una fiesta<sup>8</sup>.

Los matrimonios que se siguen celebrando tampoco marcan un tránsito. Sus ritos toman un sentido totalmente diferente y, aunque aparentemente no se modifica su forma, confieren publicidad a un acto de compromiso que es realidad desde hace tiempo, por pequeñas etapas, en la práctica de las relaciones de pareja. Es un ritual de flexibilidad desconocida hasta hace poco, que permite a cada pareja realizar una puesta en escena de su propio matrimonio (cf. capítulo 5).

Los ritos mortuorios siguen la misma evolución. Y al contrario de las posiciones de hace unos veinte años, parece que la muerte no se «niega» tanto como entonces. El último tránsito se celebra de forma modesta, sobre todo comparada con las formas de tratar la muerte en las comunidades rurales o en los fastos funerarios de las burguesías de finales del siglo XIX, tan bien descritas por Philippe Ariès (1977). El tiempo de duelo se acorta, las señales públicas se difuminan y ni las casas ni los cuerpos se visten ya de negro. El propio rito queda reducido a menudo a su mínima expresión, sin ceremonia religiosa o incluso sin palabras alrededor de la tumba que permitan manifestar la pena. El control religioso era mucho más fuerte en la celebración del último paso que en el caso del matrimonio, pues en Francia la ceremonia religiosa no es más que una de las etapas de la boda. Todo el ritual se vino abajo cuando lo hicieron las creencias compartidas. Aunque se siga celebrando un entierro religioso, el rito ya no existe, en la medida en que el grupo reunido no es un «colectivo» que participa de una emoción común.

El repliegue de los signos externos de la muerte, junto con el aumento de la incredulidad respecto al más allá, perturba el trabajo del duelo, y así nuevas prácticas, como la incineración, se extienden cada vez más y generan una sensación de malestar, por falta de referencias para realizar los gestos que calman el dolor de los vivos y que hacen que los difuntos ocupen un lugar entre los muertos, empezando por el lugar físico. ¿Cómo materializar la presencia de un ser querido cuando sus cenizas han sido dispersadas sin dejar huella por un jardín? En los cementerios paisajísticos, ¿cómo honrar a «nuestros» muertos si está prohibido dejar flores de plástico?

La muerte es siempre la manifestación de un desorden que, en todas las culturas, se acompaña con gestos que permiten retomar el curso normal de la vida. Desde hace unos veinte años, demasiados entierros sin ritual han dejado a los vivos desolados, por lo que sin duda se están gestando nuevos ritos. Luce des Aulniers observa que «no tenemos tiempo para el rito porque no tenemos tiempo de dejar un espacio al tiempo en el que ocupa su lugar cada rito»<sup>9</sup>, el tiempo de maduración necesario para que los muertos se conviertan en antepasados propicios como punto de referencia de nuestro efímero presente.

Sin embargo, se permiten formas de invención ritual en el seno mismo de la Iglesia católica, que ha transformado profundamente su liturgia de las exequias, centrándolas en los deudos. La celebración del adiós tiene en cuenta la pena de la separación y manifiesta la importancia de compartir esta pena<sup>10</sup>. El magisterio religioso, como los organizadores de funerales, observa que las ceremonias tienden a personalizarse para captar mejor la individualidad del difunto y tratan de adaptarse al estilo de vida que tuvo y a su temperamento. «Ya no son ceremonias estándar e

inmutables, heredadas de una tradición sin edad, sino la celebración pública de una experiencia privada y siempre singular» (J.-H. Déchaux, 1997, p. 315).

#### UN NUEVO RITO MORTUORIO: EL «PATCHWORK DE NOMBRES»

La muerte por sida ha llevado a inventar un nuevo ritual, auténtico en el sentido de que emana de una verdadera comunidad. Se trata del «*patchwork* de nombres», idea que apareció en Estados Unidos para extenderse al mundo entero: «En un principio, un hombre solo frente a sus recuerdos, sin lugar en el que recogerse, pues las cenizas de su amigo han sido dispersadas. Trata de evocar al desaparecido representándolo en un fragmento de tela. La idea ha cruzado los mares. Rectángulos de tela de tamaño normalizado (el de una tumba en Estados Unidos) simbolizan a un fallecido. Se cosen colectivamente en talleres de costura y estos momentos sustituyen a los tradicionales velatorios. El tiempo pasado eligiendo juntos las telas, dibujando los motivos que evocan al difunto, su amor por la vida, son momentos en los que hablar permite disipar el llanto y la ausencia. A finales del siglo xx, en pleno corazón de la ciudad, en medios socioculturales más bien elevados, encontramos una antigua práctica que asocia a los parientes a la esfera de los amigos. Como en los rituales antiguos, estas sesiones, momentos de amistad, suelen culminar con una comida colectiva. Quien haya asistido al menos a una de estas reuniones comprenderá el papel catártico que desempeñan».

Como un «sudario purificador», el *patchwork* se despliega en múltiples ocasiones, con un ceremonial que se inventa con el tiempo, y especialmente el 1 de diciembre, jornada mundial de lucha contra el sida.

Fuente: Bernard Paillard, «Le sida ou comment recoudre le lien social», en *La Mort et moi et nous*, bajo la dirección de Marc Augé, París, Ed. Textuel, 1995, pp. 44-45.

Podemos admitir la idea de una privatización de los ritos mortuorios afín a los valores del individualismo de finales del siglo xx, pero no su erradicación. Por ejemplo, en la era del fax, del teléfono móvil y el correo electrónico, la muerte es una de las escasas ocasiones en las que la familia del difunto recibe gran cantidad de misivas manuscritas que inscriben el hecho en un marco social amplio. Además, el rito del día de difuntos, señalado por una misa y la visita a los cementerios en el día de Todos los Santos, se sigue celebrando de forma masiva. A pesar de la pérdida de influencia de la Iglesia y de la importante caída de la práctica religiosa, la muerte todavía se celebra ritualmente (J.-H. Déchaux, 1997, p. 49), de una forma más intimista que va buscando su camino.

#### De las novatadas como iniciación

Los antropólogos se han apropiado del concepto de ritos de paso como matriz de lectura de un fenómeno especialmente extendido en las sociedades de África occidental: la iniciación de los muchachos. Los africanistas lo consideran el tipo ideal de ritos de paso, porque algunas sociedades africanas son sociedades con clases de edad que van de la cuna a la tumba. Podemos establecer un paralelismo entre estas ceremonias y las novatadas, que están adquiriendo gran fuerza, o al menos gran visibilidad en algunas escuelas de posición bastante particular.

#### Iniciaciones africanas

Tras una muerte simbólica que marca una ruptura con el pasado (infancia, ignorancia), los novicios sometidos a

numerosos tabúes, especialmente sexuales y alimenticios, pasan a depender de instructores, ya iniciados, que los preparan para aumentar su capacidad de aguante y para someterse a un código moral riguroso. Durante su período de reclusión, los novicios reciben la revelación de un saber (mitos, lenguaje, costumbres) sobre la sociedad a la que se van a incorporar. Los conocimientos adquiridos durante estos momentos no tienen sentido al margen del ritual. De esta forma, adquieren nuevos esquemas de pensamiento y comportamiento al demostrar su valor y su habilidad. La circuncisión suele tener lugar durante este período. Su cambio de condición se hace patente en las grandes fiestas en las que participan todos los miembros de la sociedad: reciben un nuevo nombre, son iniciados en un nuevo lenguaje, ostentan esscarificaciones, adornos, etc. Así se manifiesta la eficacia del rito, cuya realidad es prácticamente material en la medida en que hace avanzar al hombre en las etapas de la integración social.

Philippe Laburthe-Tolra, especialista de los beti de Camerún, y Jean-Pierre Warnier<sup>11</sup> recuerdan que la iniciación sólo da acceso a unos conocimientos al finalizar un largo proceso:

Se considera que la estatura de adulto no se adquiere plenamente más que en el sexo masculino. Por eso, las iniciaciones de los chicos son las más importantes; pero es raro que no tengan equivalente femenino. Estos ritos, a veces públicos y a veces ocultos, pueden escalonarse durante meses, incluso años. [...] Las mutilaciones corporales (escarificaciones, tatuajes, talla de los dientes) tienen como efecto inscribir (dolorosamente) en el cuerpo la memoria de la iniciación, marcar en el orden natural un acontecimiento cultural. Su meta es significar la «pubertad social», la obtención del estatuto que supone los derechos y deberes de los adultos... (p. 129).

Esta pubertad no está ligada a una pubertad física. Los autores señalan que la iniciación entre los beti se da en niños de 7 a 8 años o en hombres de más de 20 años, ya casados.

La iniciación refuerza la cohesión de los iniciados que han sufrido juntos estas pruebas, hasta constituir la *comunitas* de la que habla Turner. Culmina con la muerte simbólica, por ejemplo, atravesando un túnel lleno de espinas o de insectos venenosos. Se trata de un medio de selección de los más aptos físicamente (funciones que en la sociedad francesa correspondían antes al consejo de revisión). Los iniciados quedan a continuación libres, se les inculcan los secretos del grupo, se les muestra que detrás de las máscaras sólo hay hombres, etc. Las iniciaciones tradicionales tienen un tono cósmico y religioso propio y se da un contraste y un complemento entre selva/aldea y vivos/difuntos. De esta forma celebran la alianza con los muertos y la naturaleza.

Victor Turner explica que es posible reducir la complejidad de los ritos de circuncisión entre los ndembu a «un cambio de condición que hace pasar de la fase de suciedad infantil a la de madurez limpia. Las pruebas que sufren los novicios, entre las que la circuncisión es la más evidente, simbolizan una muerte iniciática. Lo que está en juego siempre es la muerte para algo que debe ser superado. El novicio muere para transformarse o transmutarse, y alcanzar una cualidad más elevada de existencia. Muere al estado de indiferenciación y de amorfismo de la infancia para renacer a la masculinidad y la personalidad»<sup>12</sup>.

La Edad Media presenta algunas prácticas rituales similares. Jacques Le Goff describe

la iniciación del recién llegado como una ceremonia de «purgación» destinada a librar al adolescente de su rusticidad y bestialidad primitivas. Son objeto de burla su olor de bestia salvaje, su mirada extraviada, sus orejas largas, sus dientes que parecen colmillos; se le quitan cuernos y excrecencias imaginarias, se lo lava, se le liman los dientes<sup>13</sup>.

#### *Conformar un hombre nuevo*

En una extensa investigación sobre los ritos en algunas escuelas que abarcan la formación en los ámbitos de la salud, el comercio, la ciencia, la técnica y el arte, Brigitte Larguèze (1996) muestra que los códigos culturales en estos centros dotados de características escolares particulares (nivel de titulación elevado) siguen incluyendo prácticas que podemos calificar de «tradicionales» y que se inscriben sin duda alguna en el esquema de ritos de paso, pues tienen todas sus características formales y sus funciones sociales.

Estos ritos pretenden constituir un grupo de pares, de modelar un hombre único en el seno de una escuela. Se habla en sentido figurado de «conformación» de los alumnos en la École Nationale des Arts et Métiers [«artes y oficios»], lo que quiere decir «ajustarlos al molde de origen» (D. Cuche, 1988). Se trata de prácticas subterráneas que se asemejan a las propias de los gremios o de sociedades secretas como la masonería.

Las novatadas consisten en un recorrido sembrado de pruebas que pretenden verificar la resistencia física y psicológica del novicio. De la misma forma que los exámenes son la sanción de los profesores para la adquisición de conocimientos, la iniciación constituye una forma de reconocimiento del grupo en sí, a la que la dirección del centro concede cierta importancia, pues estas secuencias

instituyen una comunidad de alumnos con la que es posible dialogar.

Brigitte Larguèze considera fundamental en el proceso ritual el cambio de apariencia que constituye «el operador principal» de las ceremonias, con lo que volvemos a encontrar todas las características de las fases de liminaridad que describía Turner: los veteranos, maestros del ritual, y los novatos cambian de atributos. Sobre todo, son estos últimos los que se enfrentan a una apariencia temporalmente confusa: pérdida de patronímico, sumisión a ejercicios que suponen una suciedad física. Tratados como niños *in utero*, deben transitar materialmente a través de subterráneos o de toneles que podrían simbolizar la matriz femenina.

El ceremonial incluye las tres fases clásicas del ritual: separación, margen y agregación. La separación se marca por la pérdida de la identidad corporal, con el corte de pelo, indumentaria, con la imposición de un uniforme, social, por la imposición de un número de matrícula. El período de margen corresponde a una especie de guerra entre veteranos y novatos, que aprovechan para coaligarse, se apoyan mutuamente contra los enemigos. Los veteranos han aprendido técnicas de mando y basta con cinco muchachos decididos para hacer obedecer a cien; el jefe habla poco, los novatos deben mantener la vista baja. Durante esta etapa funciona un tribunal que organiza pruebas falsas y tareas fastidiosas para parodiar la institución de enseñanza: se trata de hacer simbólicamente tabla rasa de los conocimientos anteriores. La agregación se manifiesta pasando por un líquido de purificación, o mediante ceremonias de bautismo que tienen lugar en una fuente o en distintos lugares públicos. Este renacimiento se celebra con gran abundancia gastronó-

mica y festiva y con excesos sexuales. Las relaciones funcionales se instalan en primer lugar entre novatos y veteranos. Se prolongan de forma más circunspecta con las autoridades de la escuela, que actúan en la medida en que dan una forma oficial al bautismo de los novatos con sistemas de apadrinamiento.

Más tarde, el alumno podrá inscribirse en la asociación de antiguos alumnos. Negarse a las novatadas supone graves consecuencias: exclusión de la vida extraescolar durante los años de estudios, y sobre todo de la «sociedad de veteranos», que ofrece los servicios de una asociación solidaria y bien consolidada a lo largo de toda la existencia.

Brigitte Larguèze observa que, a pesar de las particularidades que diferencian a una escuela de otra, aparecen unas constantes: la pérdida de identidad, la muerte simbólica y el renacimiento, son ritos de institución que separan a los que los han vivido de los que nunca lo harán; unos ritos de iniciación a la virilidad (con la aparición de contextos militares, masculinos y obscenos).

Las novatadas se cuestionan en la actualidad en nombre del respeto a la dignidad humana. Si se viven como un juego pueril y degradante, si no tienen ningún efecto social sobre la integración de los alumnos, estas prácticas podrían convertirse en un marco vacío de significado que se sitúa en las antípodas mismas de los símbolos de la sociedad moderna: violencia, suciedad, sufrimiento ya no son valores contemporáneos, pues la ley del grupo ya no se inscribe sobre el cuerpo<sup>14</sup>. En cambio, si los símbolos se comparten y se aceptan, las novatadas tienen efectos de consecuencias notables en nuestra

sociedad en busca de solidaridades intermedias, entre individuo y Estado. Algunas grandes escuelas han renunciado a ello, sustituyendo las novatadas por los «fines de semana de integración», que persiguen, en función de las aficiones deportivas de cada cual, los mismos fines. Sobre la base de equipos enfrentados de remo, rugby o esquí se construye el «espíritu de cuerpo».

Estas novatadas no son pervivencias, en la medida en que podrían constituir islotes de tradiciones incólumes en el mundo moderno; se trata más bien de formas residuales de las tradiciones estudiantiles enormemente codificadas que han desaparecido en Francia, pero que se pueden encontrar todavía en algunas universidades de Portugal donde, bajo el nombre de *Praxe* se encuentran elementos de sociabilidad, de control social que unen a los estudiantes en relaciones de jerarquía a lo largo de su escolaridad<sup>15</sup>. Todas las prácticas rituales que supone pretenden la transmisión de las tradiciones académicas adquiridas. Aquí se enfrentan y se agrupan los *doutores* («veteranos») y los *caloiros* («novatos»). Esta *Praxe* queda como defensora de la «tradición», que se encarna especialmente en el respeto de un código indumentario que llega a estipular el número de cordones y de cintas que puede llevar un estudiante en función del número de inscripciones con las que cuenta en la universidad.

¿Por qué en Portugal y no en Francia? Hay que relacionar el rito o la ausencia de rito con un hecho social, el de la estructuración de la comunidad estudiantil. En Francia, los estudiantes frecuentan la universidad de la ciudad en la que residen o, si no pueden vivir con sus padres, prefieren una habitación alquilada a un particular a un piso colectivo. Por el contrario, en Portugal, los

estudiantes viven en residencias en las que se forma un espíritu comunitario codificado, las *Reais Republicas*, a la imagen de las *fraternities* y *sororities* de las universidades estadounidenses, también teatro de ritos muy vitales que a veces lindan con el esoterismo y sobre los cuales a ningún ministro se le ocurriría tomar medidas restrictivas.

La razón profunda de la desaparición de estos rituales está también en que la juventud ya no se conquista de un plumazo, como antes. El tránsito se estira indefinidamente, sin que sea posible marcar claramente un «antes» y un «después», ya que el momento en el que se adquiere el derecho a la sexualidad, a la independencia económica y residencial y, en general, a la condición de adulto, han dejado de coincidir.

### 3. Hombres, deportes, ritos

En las sociedades denominadas por comodidad «tradicionales», el trabajo y el no-trabajo no se diferencian como en las sociedades modernas: lo que actualmente pertenece a la categoría del deporte, el ocio, el juego, estaba integrado en las actividades sociales del grupo y revestía funciones plurales. Por ejemplo, entre los indígenas de América del Norte, las carreras a pie marcaban las etapas de la pubertad, o estaban asociadas a algunos rituales mortuorios. Entre los chuckchee de Siberia, existían cazas ceremoniales que puntuaban los diferentes momentos del año y permitían también obtener piezas para su consumo.

Algunos campos pertenecientes al no-trabajo, liberados de su aspecto utilitarista, constituyen actualmente una reserva de rituales para nuestras sociedades modernas. Actividades colectivas de fuerte intensidad emocional, que unen al tiempo que dividen e instituyen, la caza, el fútbol, los maratones populares –por tomar sólo unos ejemplos– llenan el espacio contemporáneo de signos rituales, ofrecen válvulas para las rígidas exigencias coti-

dianas, abren campos de integración y ofrecen a nuestro imaginario un escape para sus simbolizaciones. Además, estas formas rituales se inscriben en espacios locales específicos, participan en la (re)construcción de sus identidades y combaten los efectos de la homogeneización manifiesta de nuestras sociedades: podemos hablar así de la cultura camarguesa del toro, o de la cultura de las peleas de gallos en el norte de Francia.

### Hombres y animales

#### *Cazar: de lo social a lo simbólico*

En la década de 1980 surgió un debate entre sociólogos y etnólogos: los primeros pensaban que el estudio de las prácticas cinegéticas sólo podía centrarse en los usos sociales y las transformaciones de la práctica, y que

[la] «etnologización» de la cultura del cazador francés, estudiada como si fuera la de un aborigen australiano o un cazador-recolector del Amazonas, conducía a entender las prácticas contemporáneas como vestigios degradados o empobrecidos<sup>1</sup>.

Espoleados en lo más vivo por la radicalidad de estas propuestas, numerosos trabajos posteriores analizaron la caza, en su enorme diversidad, esforzándose en general por identificar el sentido simbólico que se podía atribuir a prácticas que habían logrado tantos adeptos.

Podemos interesarnos, pues, por la sociografía de las sociedades cazadoras, identificar lo que diferencia una forma de caza popular de la batida burguesa, sin agotar el sentido de estas prácticas. El examen de las relaciones

sociales, tal y como se manifiestan en las actividades cinegéticas, la extracción social de los practicantes, la reglamentación de los usos relativos al espacio, no sólo es incompatible con el análisis simbólico de los movimientos de la caza que lleva a identificar las huellas del rito, sino que además a veces nos conduce hasta él.

Jean-Claude Chamboredon identifica todo aquello que tiene que ver con la camaradería en sus funciones expresivas:

En la caza popular se da prioridad a la expresión de los valores del honor [...]. En cuanto a la caza burguesa, se presta a la simbolización del poder social: afirmación de un derecho sobre un territorio que suma a la propiedad burguesa el prestigio de la munificencia aristocrática; afirmación y ostentación de la autoridad social en las cacerías que se desarrollan siempre sobre un fondo de relación de servicio entre el cazador y sus diferentes auxiliares. También es una excelente ocasión de establecer y afianzar relaciones entre distintos grupos de la burguesía [...]. En su forma popular, la caza es una práctica festiva de integración del grupo de los hombres; en su forma burguesa, es una práctica de integración de fracciones de la burguesía que se prolonga y diversifica las relaciones y se inscribe dentro de la lógica de la consolidación de la posición social<sup>2</sup>.

No obstante, análisis realizados dentro de marcos locales muy delimitados, mediante métodos etnográficos, cuestionan las fronteras entre lo «popular» y lo «burgués». Es lo que ocurre con las monterías (*chasse à courre*) en Vendée, actividad que parece reservada a las capas acomodadas de la burguesía o de la nobleza rancia (B. Bucher, 1982). La caza no tiene como función simbólica reforzar las barreras sociales; aparece como un teatro que permite cruzarlas, gracias a la flexibilidad del ritual.



A pesar de la confusión que suele existir entre ritual e inmutabilidad de la tradición (cf. capítulo 5), estas monterías son una encarnación del cambio social.

Se crean nuevos grupos de cazadores de acuerdo con las transformaciones de la sociedad local. Vemos pues una ampliación sociológica de la base de participantes, cazadores clásicos que deciden adquirir una jauría, lo que les lleva a empezar por batidas a pie, antes de pasar a la etapa «a caballo». La caza ocupa un papel social importante en el plano local en la efervescencia que crea y que agrupa en un sistema de intercambios a los diferentes miembros de la comunidad.

#### *Los ritos cinegéticos*

La caza tiene numerosos aspectos rituales y en todos los casos puede compararse con un rito de paso: separación de la comunidad, etapa de margen que abarca la búsqueda del animal, etapa de agregación en la que se comparte el animal, con las comidas que vienen a continuación. Se establece una sociabilidad particular en las comidas que coronan la cacería, todos los observadores lo han indicado, en la que la camaradería masculina se expresa en un lenguaje sexual muy crudo.

Sigamos brevemente dos tipos de caza diferentes, la caza del jabalí al acecho en las Cevenas y las Ardenas y la montería en Vendée<sup>3</sup>. En las Cevenas, de mediados de septiembre a comienzos de enero los cazadores se consagran a su pasión: los hombres —es raro que haya mujeres— forman equipos y acechan al jabalí en una batida en la que cada cual ocupa en el territorio del jabalí un puesto en exclusiva. Después de la caza las lenguas se

sueltan y cada miembro del grupo presenta su experiencia; el relato, que puede ser legendario, se retoma en el momento del café y después se inscribirá en la memoria local o familiar. Así es como se establece la relación entre rito y mito.

No se puede ir de caza sin algunas precauciones indumentarias. Por ejemplo, en las Ardenas, vestirse es la primera etapa de la separación del mundo habitual:

La ropa del cazador tiene un estilo militar más o menos acentuado, pues la ropa de caza está destinada a confundirse con los tonos verdes y pardos del bosque y a ocultar con tejidos gruesos el olor del hombre. Con el fin de mantener apartados los olores de la casa, los hombres suelen almacenarla en una caseta exterior a la vivienda. La ropa es como otra piel que los aísla del universo doméstico y les permite integrarse por mimetismo en el mundo silvestre.

Los episodios cinegéticos se desarrollan de acuerdo con una progresión dramática a lo largo del acoso a la presa de caza mayor, que traslada a los cazadores desde la linde del bosque a su centro; la muerte del animal se acompaña con gestos llenos de carga simbólica, como la sangría, el castrado o el vaciado (O. Vincent, pp. 65-66).

Como en todo rito de paso, también éste es material y se inscribe en el espacio, ya que los cazadores hacen un viaje de ida y vuelta entre lo doméstico y lo salvaje, tanto en el bosque de las Ardenas como en el maquis de las Cevenas. Durkheim vería aquí todos los elementos de la efervescencia colectiva propia para regenerar la comunidad local, tal y como se manifiesta cuando el grupo está reunido.

La montería con perros está también muy codificada y presenta las características exteriores del ritual: este tipo de caza no tiene como objetivo atrapar un máximo de

piezas y nunca se vuelve con las manos vacías. El objetivo es más bien una competición en pie de igualdad con las presas, dentro de las reglas del arte:

La caza se desarrolla de acuerdo con diferentes etapas claramente diferenciadas, cada una de ellas marcada por un vocabulario, una música, gestos, movimientos estratégicos adecuados. Incluye un código musical, códigos de conducta respecto a los hombres y los animales (B. Bucher, p. 272).

En estas monterías a pie o a caballo, en su temporalidad particular, la asamblea local de los cazadores constituye un punto culminante en el ciclo cinegético anual. Esta reunión es una puesta en escena de las divisiones de la sociedad local (seguidas de una reconciliación) y «el lenguaje del honor al que la caza da un soporte concreto contribuye a ritualizar y teatralizar los conflictos latentes de la comunidad local» (M. Bozon y J.-Cl. Chambo-redon, 1980, p. 79). En realidad, más allá de la identificación de un código de honor, más allá de la evidencia de rituales festivos, comidas y reuniones, observamos la puesta en escena de un pensamiento simbólico que apoya los gestos de la caza.

#### *Caza y lenguajes simbólicos*

En opinión de Christian Bromberger y Gérard Lenclud (1982, p. 24):

Los episodios que puntúan las partidas de caza popular subrayan esta inversión temporal de las normas cotidianas: comida cruda o a la parrilla, consumida con los dedos, como un gesto

antigastronómico, comida en refugios de fortuna en los que desaparece el protocolo, la antítesis de la casa, palabras crudas, burlonas sobre las mujeres, sobre lo que se calla todos los días, como en la antítesis de una sobremesa. Esta ruptura se acentúa en la medida en que el juego se sitúa en lugares aislados —o al menos percibidos como tal, como cuando lo «cercano» se transforma en «lejano»— lugares cerrados generadores por ello de tensión.

En la línea de estas observaciones, a propósito de la caza del ciervo en el este de Francia, Bertrand Hell (1985) ha puesto de relieve la existencia del marco cíclico en el que se inscribe la *Jagdfieber*, la fiebre de la caza, que afecta a hombres aparentemente dotados de razón, obreros, empleados, ejecutivos, que se encarna a veces en posturas financieras irracionales. Por ejemplo, la señora C., esposa de cazador, afirma:

En mi marido hay dos personalidades: la personalidad oficial y la que aparece en el momento de la caza. Con la caza entra en juego la pasión. Le transforma, le hace salir mañana y noche, haga el tiempo que haga (p. 64).

Es una forma de pasión similar a la que atrapa a los cazadores de jabalíes en las Ardenas o las Cevenas. Todos los cazadores de ciervos, jabalíes o de otros animales pseudosalvajes, viven estos momentos particulares, aislados, inmersos en un ritmo estacional. La *Jagdfieber* tiene su punto culminante en el período situado entre el 15 de septiembre y el 15 de octubre, meses de batidas por el bosque buscando al macho de la gran cornamenta. Es el momento de la vida salvaje, de las caminatas por tierras sin cultivar, el momento de la inversión, ya que la vida en los refugios de cazadores de jabalíes es muy rudimentaria y

contrasta con la calidad del equipamiento doméstico de las viviendas.

En la caza se desarrolla también el espíritu de cuerpo de la sociedad de cazadores «auténticos», que saben llevar a cabo una firme selección entre sus miembros:

Esta fiebre de la caza de la que hablan los cazadores regionales no se limita a una pasión común por un mismo deporte, un mismo pasatiempo. La fiebre sólo se ve legitimada con la adhesión a una ética: más que en una inclinación idéntica, descansa en unos conocimientos compartidos (B. Hell, p. 147).

Aunque haya perdido su finalidad primera de técnica de aprovisionamiento, la caza ofrece a las sociedades modernas un espacio rico para el imaginario, codificado por rituales –que son tanto de paso como de institución– inscritos en el registro de lo colectivo y de una forma de sacralidad que trasciende al hombre.

#### *La pasión por las corridas de toros*

Las corridas de toros y la caza se asemejan en muchos aspectos. De entrada, la corrida nos hace pensar en un rito que vincula al hombre y al cornúpeto hasta la muerte. La diversidad de tradiciones tauromáquicas invita no obstante a tomar algunas precauciones teóricas. Por ejemplo, en el extremo opuesto de la corrida andaluza, en la que brilla la gloria valerosa del torero, tenemos la corrida de Camarga, que excluye el sacrificio ritual del animal y lo convierte en estrella del espectáculo (F. Saumade, 1994). Es posible descodificar los espectáculos que ofrecen los combates entre el hombre y el animal en términos de

ritual –fases de lucha codificadas separadas por músicas, participación colectiva de los *aficionados* andaluces y los *afeciounados* camargueses (palabra inventada por Frédéric Mistral)–, pero es posible buscar más sutilmente los elementos rituales que se inscriben en las diferentes manipulaciones sufridas, tanto por el toro como por el *biou* («buey toro» de Camarga), como la castración de este último, que aparece «como un rito de paso hacia la gloria taurina» (F. Saumade, 1991, p. 153).

De la misma forma que en la sociedad de los Vosgos tienen carta de naturaleza las prácticas cinegéticas, buena parte de la sociedad local de Camarga está impregnada por las corridas y vive su sociabilidad y sus pasiones al ritmo de un calendario –el ciclo de la «bouvino»– que culmina en verano. El invierno es la temporada baja taurina y se pasea por los pueblos, atado por los cuernos, un toro destinado a acabar en la carnicería. Se trata de un

rito de desacralización y muerte que constituye la antítesis del ideal del «cocardier», el soberbio toro de combate, y por ello se inscribe en la bisagra entre dos estaciones taurinas, como un rito de paso (F. Saumade, 1994, p. 104).

#### **El fútbol y la hinchada**

Christian Bromberger, Alain Hayot y Jean-Marc Mariottini (1987, 1995) han mostrado las causas de la enorme aceptación que tiene el fútbol. Vamos a seguir su análisis paso a paso. Para ellos, el éxito se debe a la fuerza de simbolización de la actividad futbolística, que encarna las características más destacadas de la sociedad industrial:

división de tareas e igualdad teórica de oportunidades. La multitud reunida alrededor de los estadios se presta a exhibir fenómenos de identidad colectiva. El lugar que se ocupa en el estadio es el trasunto del que se ocupa en la sociedad. Más que un deporte que se identifica con un grupo social o con un tipo morfológico de jugador que tiende a marcarlo, el fútbol, muy abierto, se caracteriza por la sencillez de su organización y de sus reglas.

Club y partido son «objetos de identificaciones, de simbolizaciones, de ritualización». No es necesario insistir en el vínculo entre una peña, un equipo y una ciudad. La emblematización da lugar a creaciones rituales como consignas, cantos y accesorios indumentarios. Los vínculos de identificación entre la hinchada y el equipo son múltiples: estilo de juego, composición de los equipos.

El equipo de fútbol se ofrece como símbolo de elevado grado de plasticidad hermenéutica en el que los individuos proyectan, en función de su trayectoria, los sueños más variados de organización ideal de la vida colectiva (C. Bromberger, *et al.*, 1987, p. 28).

Un partido ofrece un atajo simbólico para dramas y etapas que sirven de pulso a la existencia, sobre el que los hinchas pueden proyectar las peculiaridades de su existencia singular.

En el fútbol, como en la caza y la tauromaquia, se manifiesta una dimensión de guerra ritualizada, razón por la cual las mujeres suelen permanecer al margen<sup>4</sup>: lenguaje, comportamiento en el estadio, pero también promesas de muerte y venganza intercambiadas entre los equipos. Los ultras coleccionan emblemas con ca-

laveras. El estadio y la plaza encarnan un simbolismo guerrero y sacrificial reforzado por numerosas imprecaciones pertenecientes al ámbito de la sexualidad viril. Con cada victoria, se desarrolla una intensa participación corporal y sensorial, la expresión de un sentido de la comunidad, condición de un sentimiento de *comunidades*, de acuerdo con los estados de sociedad definidos por Victor Turner, que instituye una verdadera antestructura, tolerada dentro de unos límites por los poderes públicos, ya que cierran los ojos sobre los excesos festivos, la perturbación de la circulación automovilísticas y los bocinazos nocturnos.

#### ALGUNAS DIMENSIONES RITUALES DEL PARTIDO DE FÚTBOL

- «Para los hinchas más fervientes, el césped tiene todas las características de una tierra santa» (p. 320). Ejemplo patente de esta sacralización, las ceremonias posteriores a la tragedia del estadio de Sheffield, en abril de 1989, donde murieron casi cien seguidores. Como si fuera un lugar de culto, el estadio quedó cubierto aquella misma noche de flores y diferentes emblemas. [...]
- «La colocación del público en el recinto del estadio evoca en muchos aspectos la distribución rigurosa de los diferentes grupos sociales durante las grandes ceremonias religiosas.» Como en una celebración, se observa «la presencia obligatoria y ostensible de los titulares del poder político en la tribuna oficial» (p. 321). [...]
- «La competición sigue un calendario regular y cíclico» (p. 321) que acompaña el curso de las estaciones y de la vida social (¿Quién no se prepara meses, o incluso un año antes, para seguir los partidos del Mundial cuando se celebran en su país?). [...]

- La preparación del partido se desarrolla de acuerdo con un guión invariable. «Los jugadores suelen tener una concentración» (p. 324) (rito de separación), generalmente marcada por la abstinencia sexual; para los seguidores, el momento anterior al partido también está muy codificado, marcado por la tensión y el recogimiento. [...]
- Durante el partido, los jugadores se dan abrazos cuidadosamente codificados para expresar la alegría de un gol contra el adversario. En cuanto a los «fieles», manifiestan sus emociones, «comulgan» con «oficiantes» responsables de la ejecución del «sacrificio»; puntúan la acción en el juego con consignas, gestos, cantos; un idioma especial sirve para comentar las fases del juego (p. 322). Los cuerpos de los seguidores están muy emblematizados. [...]
- Los jugadores recurren a un conjunto de gestos y creencias propiciatorias: utilizar una camiseta con el número que llevaban el día de una victoria anterior, elegir el calzado y los tacos con el mayor cuidado (los porteros dedican mucha atención a los guantes que se van a poner), no afeitarse para conservar la energía viril (pp. 332-333). «La hinchada más ardiente presta la misma atención ritualista a lo que llevan puesto» (un objeto emblemático del club, que sirve de fetiche en la medida en que está asociado a una victoria pasada). Se trata de prácticas personales, íntimas, incluso secretas (p. 334). [...]
- «En este despliegue ritual florecen los préstamos, más o menos paródicos, del culto católico. No falta ni el material litúrgico, ni los bustos de santos, ni las reliquias, ni las palabras sacramentales» (p. 340). Por ejemplo, en Marsella, antes de un encuentro importante, a modo de práctica propiciatoria, el equipo visita en peregrinación votiva a Notre-Dame de la Garde. En los contextos sudamericano y sobre todo africano, los brujos participan en la empresa de captación mágica del destino. [...]

- «La copa simboliza la victoria; a menudo toma la forma de un cáliz o una custodia, que los campeones enarbolan, abrazan, donde beben por turnos después de llenarla de vino. La embriaguez festiva y las bromas que acompañan la «comunión» se contraponen y se combinan con la solemnidad de la «elevación» (p. 340) etc.

*Fuente:* Basado en Christian Bromberger con la colaboración de A. Hayot y J.-M. Mariottini, 1995, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, París, Ministère de la Culture, éd. de la MSH, pp. 319-349.

### Las carreras populares, sus ritos y sus símbolos

En un registro diferente, las carreras ofrecen también un espacio de ritualización contemporáneo, tanto si se adopta el punto de vista del individuo cuando se entrega a lo que, como la caza, la tauromaquia o el fútbol, se califica de «pasión», como desde un punto de vista más colectivo, cuando se trata de comprender lo que ocurre en una gran concentración de corredores en el seno de las carreras largas (10, 20 km, maratones, medias maratones) que tienen lugar en todas las naciones modernas desde la década de 1970. Las carreras, practicadas también por las mujeres, cuyo número aumenta regularmente desde la década de 1980, muestran que una acción de simbolización se puede desarrollar al margen de las esferas de referencia esencialmente masculinas y viriles, que evocan el combate.

*¿Dónde reside el ritual?*

La carrera ordinaria, lo que conocemos como *footing*, apareció a finales de los años 1960 como una actividad subversiva. Esta carrera —emancipada de la pista del estadio, del espíritu competitivo, atraída por los bosques y jardines de las ciudades, que también recibe el nombre de «libre»— molestaba por el hecho mismo de su existencia. Nacida del carácter sedentario de los trabajos del sector terciario y de un desarrollo urbano que parecía perjudicial para el cuerpo y para el espíritu, la carrera, como la caza, se sitúa en la encrucijada entre las prácticas deportivas y las lúdicas. Los sociólogos han adelantado múltiples explicaciones para analizar el predicamento de esta práctica y el crecimiento de su número de adeptos. Esta carrera lenta presenta una relación de homología entre el valor de resistencia que presenta y presupone y la crisis de una sociedad ya desprovista de velocidad (P. Yonnet, 1985, p. 122). Algunos, inclinándose sobre las características sociales de los corredores, en particular los que frecuentan los maratones, y sorprendidos por la participación relativamente importante de cuadros superiores y empresarios, piensan que la carrera encarna los valores de este grupo: combatividad, lucha con uno mismo, voluntad de superación, es decir, una moral específica de la burguesía (J.-M. Faure, 1990). Estos análisis —actualmente superados, hasta tal punto se ha abierto el espectro social de los participantes que pertenecen a las nuevas clases medias— dejan de lado las razones profundas del éxito de una práctica de este tipo (M. Segalen, 1994).

La revelación de la dimensión ritual permite ofrecer otra explicación. Como para el fútbol, aparecen algu-

nas homologías según las cuales los corredores aparecen como «practicantes», las grandes carreras colectivas como «misas» y el calendario de carreras como un ciclo anual pseudorreligioso. En sus inicios, el movimiento en el que se encarnaban los *flower children* de 1968 estaba cargado con una buena dosis de misticismo. Aunque el esfuerzo y la competitividad asomaban con frecuencia, sólo ocupaban un lugar secundario. Una pureza un tanto *boy scout* inspiraba los editoriales del periódico fundador *Spiridon*, y también las cartas de los lectores, invitados a poner su cuerpo en armonía con la naturaleza, a escuchar sus sonidos, acompasados por la cadencia de su paso.

Más allá de estas homologías, la actividad corredora es muy rica en el plano simbólico y ritual, si descodificamos sus dimensiones apoyándonos en las definiciones de Durkheim, Mauss, Van Gennep o Turner. El cuerpo del corredor es la herramienta y el objetivo de la acción. En la medida en que la carrera supone un compromiso físico muy importante, la actividad ofrece un aspecto catártico, la posibilidad de pasar al otro lado, de cruzar un más allá del cuerpo, generalmente tabú. En el maratón, por ejemplo, se habla del famoso «muro» de los 36 km, contra el que el cuerpo de un corredor no entrenado choca inevitablemente. Para cada corredor, el carácter sagrado de la carrera reside en el uso específico de su cuerpo, que se asemeja a estas nuevas actividades, denominadas «deportes extremos», que se están extendiendo desde la década de 1980. Reconocemos aquí los análisis de Mauss sobre lo sagrado y el sacrificio.

Además, la práctica de este «deporte-juego» reorganiza la vida cotidiana, el tiempo y el espacio; la carrera se puede convertir en una actividad central de la vida, alrededor

de la que se ordenan las diferentes facetas de la identidad. Por ejemplo, el cuerpo se somete tres veces por semana (en algunos casos todos los días) a este rito que permite, según la definición de Van Gennep, pasar de un estado físico y psíquico a otro. La carrera puede verse como una sucesión de etapas de separación, y de vuelta al mundo civil después de la purificación. La analogía con el parto no deja de tener sentido: del esfuerzo físico del tránsito salimos rojos o pálidos, chorreando sudor y babas, hasta que después de la ducha los hombres y mujeres visten de nuevo sus ropas y renacen al mundo civilizado.

Estas carreras tienen un aspecto repetitivo, tanto si son informales dentro del marco de un entrenamiento regular, como si se trata de competiciones masivas. El aspecto ritual corresponde en este caso a lo colectivo —destacado por Durkheim— que procura una efervescencia emocional compartida y socializa al individuo. En cuanto al grupo de los corredores en competición, en una amalgama de clases y edades mientras dura la «prueba», se asemeja a una forma de *comunitas* tal y como la describe Victor Turner.

#### *Una ropa cargada de símbolos*

En la medida en que el cuerpo es emblemático, podemos hablar de ritual. La imagen de un corredor en pantalón corto por las calles de una ciudad ya no asombra a nadie. Sin embargo, olvidamos el carácter subversivo de un espectáculo como éste, hace sólo unos años, pues se trata de mostrarse relativamente desnudo en espacios por los que se suele deambular vestido.

Sólo el deporte ofrece en nuestros días al hombre la posibilidad de disfrazarse, lo que constituye una forma primera de transformación de su identidad. ¿Qué haría un ciclista sin su llamativo *maillot* ajustado, un esquiador sin su plumífero multicolor? Como observa Jeffrey Nash en un artículo consagrado al «vestuario» (!) del corredor, «los adornos corporales son más importantes para los habitantes urbanos que para los cazadores que viven en hordas tribales»<sup>3</sup>. Aunque no tengan códigos tan sofisticados como el traje de luces, las ropas del corredor encierran algunos significantes que contribuyen a convertir la carrera en un rito.

La ropa con la que se corre no sólo tiene una función técnica —proteger el cuerpo en el esfuerzo— sino también lúdica y estética. Salta a la vista si analizamos la evolución de la vestimenta de las corredoras. La puesta en escena del cuerpo en general, y del cuerpo femenino en particular, ha cambiado desde los primeros tiempos heroicos del movimiento, cuando sólo era posible obtener buen calzado y ropa cómoda por correspondencia. Al principio, los fabricantes textiles sólo se preocuparon de producir modelos que tuviesen en cuenta las necesidades de la anatomía masculina. Luego se interesaron por las mujeres, con sujetadores bien diseñados y camisetas con hombros más anchos para poner hombreras. Las corredoras más veloces —es decir, necesariamente las más jóvenes—, siguiendo a las grandes campeonas como Marie-José Pérec, destacan la estética de sus cuerpos. Las jóvenes que corren muestran que el esfuerzo y la belleza no son incompatibles. Los pantalones sueltos de los años 1970 y 1980 han sido sustituidos por mallas ajustadas que cubren la parte superior de los muslos, tipo ciclista, o conjuntos de pantalón en la cadera y camiseta corta

que deja el ombligo al aire. En invierno se imponen las mallas hasta el tobillo, que afinan la silueta. De esta forma, olvidando la austeridad anterior, la apariencia incorpora lo festivo, lo lúdico y lo estético. Los hombres también se han rendido a la atracción de las mallas de colores ácidos; la sobriedad de los colores lisos ha dado paso a los tonos abigarrados, o al negro más estilizado. Lo único blanco son los calcetines, para que hagan juego con cualquier conjunto. ¡Y el corredor tiene dónde elegir!

Por otra parte, durante la carrera, la camiseta es cada vez más un soporte de comunicación. Su texto indica en qué carreras ha participado el jugador; a veces también indica su identidad, con el fin de obtener un apoyo personalizado: «My name is Linda». Las empresas, que fomentan la formación de equipos de corredoras, incorporan su logotipo y le regalan conjuntos a los empleados, obligándolos a convertirse en hombres y mujeres anuncio, en emblemas humanos.

Este cuerpo, convertido en fetiche, se transforma cada vez más, especialmente en las carreras populares más conocidas por el ambiente festivo que ofrecen a sus participantes. El rito da al hombre o a la mujer adultos la posibilidad de anular el tiempo, de volver a la infancia, territorio predilecto del uso de disfraces.

#### *Desorden en las calles*

¿Qué celebran las inmensas multitudes que se reúnen con ocasión de carreras populares largas o cortas (30.000 participantes en el maratón de Nueva York en 1997, 90.000 en el de Barcelona) por las arterias de las grandes

ciudades, si el corredor individual alardeaba de ser ecologista, amigo de la naturaleza? ¿Podrían ser estas carreras una forma moderna de los momentos de carnaval, que convierten a estos adultos, durante unas horas, en niños grandes que subvierten el espacio urbano? ¿No ofrecen precisamente, como los partidos de fútbol, ocasiones de efervescencia emocional y de desorden temporal?

En primer lugar, a pesar de la trivialización de la carrera, la distancia del maratón siempre reviste un carácter iniciático. Es además un espectáculo ambivalente en el que el corredor es tanto espectador como actor. Espectador, porque se contempla maravillado como parte integrante de los corredores vestidos con ropas multicolores, cuya presencia numerosa legitima su propia participación; actor, porque es el objeto mismo del espectáculo. Ésta es una diferencia fundamental entre las distintas formas de correr. El cuerpo reacciona de manera positiva a las expresiones de simpatía, los ánimos que recibe el corredor galvanizan su ardor. Por esta razón, aunque el movimiento ha nacido de una influencia ecológica que subraya la alegría de correr campo a través, se ha desarrollado en las ciudades. En el espacio urbano reconquistado, los corredores en grupo se sienten legitimados; la multitud los lleva literalmente en volandas y en la carrera se manifiestan excesos que no permite la normalidad de lo cotidiano.

Sacrificio y disfraz de los cuerpos, esfuerzos para llegar al límite de uno mismo, sentimiento de participación en una poderosa emoción colectiva, subversión de los espacios urbanos, son signos que el individuo-corredor percibe y analiza, aunque no utilice el término de ritual. Sin embargo, a nivel colectivo, la carrera popular cuenta con un registro de significados más amplio, que ha ido asimi-



lando la sociedad de comunicación. Existen carreras por centenares y por miles. Grandes periódicos nacionales y regionales, ciudades, regiones, organizan carreras, *cross*, maratones y medio maratones populares y otras pruebas pedestres. Se organizan carreras por motivos humanitarios (para ayudar a los enfermos del sida, en beneficio de los niños autistas), para rejuvenecer una imagen profesional anticuada (*cross* de los notarios), etc.

La terminología de las carreras, los valores que se le asocian se suelen emplear en un sentido metafórico. El poder significativo del ritual es grande. Sin hablar de «maratón», término que se utiliza para calificar ciertos debates políticos, la carrera encarna la resistencia, el aguante, la constancia, cualidades que supuestamente debe de tener la familia (número especial de *La Croix* de marzo de 1994), la investigación científica (el CNRS ilustraba un informe sobre la investigación con la fotografía de un corredor acompañada de este pie: «Ambición de superarse, tesón, entusiasmo [...] ¡El investigador y el deportista de competición comparten las mismas cualidades!»), y sobre todo las empresas. Las ciudades también utilizan las carreras como signo de identidad. No hay gran metrópoli que no tenga su maratón, y todas rivalizan entre sí (los corredores, actualmente en posición de consumidores, pueden «elegir» las mejores carreras). Se dibujan así identidades urbanas que convierten «Nueva York» y «Londres» en los maratones más frecuentados.

Hacer algo prohibido —disfrazarse, escupir en el suelo, sonarse con los dedos, orinar o defecar en la vía pública, mostrarse transpirando y medio desnudo— son algunos de los excesos que tienen únicamente sentido en su dimensión colectiva. La masa de corredores parece poseer una energía que se transmite a lo largo de la cadena hu-

mana. Ni la caza, ni el fútbol, ni la tauromaquia ofrecen al individuo un sentimiento de comunión como el que experimenta cuando, con la marea humana delante y detrás de él, avanza en un movimiento catártico que produce, según Aristóteles, una purificación de las malas pasiones.

EL MARATÓN DE NUEVA YORK:  
UN RITUAL PARA RECORDAR

Cuando el corredor progresa, puede participar en carreras cada vez más largas. Un día, sentirá la necesidad de inscribirse con su grupo de amigos en la prueba «mítica», como se califica en estos ambientes el maratón de Nueva York, un ritual importante de organización milimétrica.

Meses antes de la carrera, que se celebra a comienzos de noviembre todos los años, tendrá que entrenarse en largas distancias. Seis meses antes de la carrera se inscribe y recibe en su domicilio, antes de correr, un sobre voluminoso lleno de instrucciones, que incluye el precioso impreso que servirá para retirar el dorsal con su número. Ya puede tomar contacto con todo lo que rodea al maratón: una avalancha de anuncios publicitarios para comprar ropa deportiva o recuerdos del acontecimiento, medalla grabada, grabaciones de vídeo con pasajes de su carrera, camisetas personalizadas. [...]

La salida es uno de los momentos de agregación más fuertes: agregación muy real, ya que se trata de agrupar a cerca de 30.000 personas. Cada cual se coloca, en principio, cerca del poste que indica el tiempo que ha previsto para llevar a cabo la prueba. Reina una atmósfera de concentración y de emoción, propicia para la liberación de las energías. Cuando suena el cañonazo, los barcos de bomberos que están bajo el puente lanzan un arco iris de cohetes irisados, los fuegos artificiales chisporrotean, suben al cie-

lo globos multicolores. La carrera, aunque reviste aspectos agregativos, puede aparecer como un momento de margen, entre dos polos, el de la salida y el de la meta, que constituye el segundo momento fuerte del maratón, pues en Nueva York todo el mundo, independientemente de lo que tarde, tiene una recepción individual en la meta y es felicitado como un vencedor. Después de la carrera viene otra forma de agregación, primero entre los corredores de su grupo y luego con todos los corredores, que participan por la noche en una macrofiesta durante la que se pueden ver en una pantalla gigante los momentos clave del acontecimiento.

El recuerdo del maratón permite prolongar las horas mágicas del ritual. Algunos se quejarán de la explotación comercial, otros dirán que el culto al autorrecuerdo es demasiado importante en nuestros días para dejar pasar una ocasión tan espléndida. El corredor, desde antes de la carrera, ha recibido multitud de folletos que le ofrecen una medalla en la que puede grabar su tiempo y la fecha de la carrera. La fotografía está perfectamente organizada. El corredor es informado de que se le harán fotografías, en particular en la meta. Se le aconseja, independientemente de su cansancio físico, que levante los brazos y sonría como un vencedor. Además de las fotografías, le tratarán de vender un vídeo y camisetas con su resultado impreso.

La conmemoración forma parte de los actos rituales. Cada corredor tiene algo de coleccionista, encantado de conservar el recuerdo de estos momentos importantes de su existencia: a los cincuenta años, tendrá un cajón lleno de medallas y un armario lleno de camisetas, y a veces una caja llena de uñas de sus pies, tributo que su cuerpo paga a la carrera.

*Fuente:* Segalen, Martine, 1994, *Les Enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Métailié, pp. 144-154.

### Actividades inclasificables con funciones rituales

Caza, tauromaquia, fútbol, carreras populares...; podríamos citar muchas más de estas actividades inclasificables, que son juego, ocio, deporte; actividades lúdicas, que afectan a cada individuo en su totalidad, ya que son una pasión. Cazadores, taurinos, hinchas de fútbol, corredores, reconocen un estado psíquico cercano a los estados mentales de lo sagrado, tal y como los define Durkheim. A la efervescencia colectiva responde un cambio de la personalidad. No es de extrañar que las nuevas clases medias de límites imprecisos se hayan apoderado de estos rituales: son precisamente los desarraigados, los nuevos rurales<sup>6</sup>, los «rurbanos», los empleados de identidad perdida y futuro impreciso que se implican en sus horas libres con su imaginario y encuentran en estas actividades espacios de una comunión colectiva de la que carecen en su vida cotidiana.

El rito vuelve a poner en juego, en escena, este cuerpo, a darle un uso que ya no tiene en la vida laboral, encajada entre la máquina y el coche, el teléfono y el ordenador. El cuerpo se convierte en una herramienta sensorial. Es lo que ocurre cuando se está acechando a una presa, y es la razón de que la ropa sea tan importante; el cuerpo no debe dejar olores que pueda identificar la caza: el cazador debe abstenerse de fumar, en general, la ropa debe estar poco lavada, y sobre todo no deben tocarla las mujeres, pues simbólicamente se asocian el olor masculino y el espacio salvaje y olor femenino y espacio doméstico, que se excluyen mutuamente (O. Vincent, p. 95). También entre los jugadores de fútbol, entre los toreros o los corredores, observamos un fetichismo corporal que los conduce a utilizar una ropa determinada, que supuestamente da buena suerte.

El cuerpo se utiliza hasta el extremo, en el combate contra el animal, en el maratón, hasta la muerte ficticia o real. Edmund Leach lo recuerda:

Los actos rituales de mutilación del cuerpo pertenecen al mismo orden de ideas que el sacrificio animal. Se trata de rituales de purificación [...] La suciedad que se retira con tanto cuidado para alcanzar la pura esencia del individuo limpio, debe ser al mismo tiempo la materia de la vida, la materia de la autoridad, la materia del poder de Dios<sup>7</sup>.

Todas estas actividades se superponen a actividades racionales. El mismo individuo pasa del taller o de la oficina a la plaza de toros, el estadio, la carretera, el campo, espacios al margen de la civilización. Quizá la caza sea la actividad que lleva más lejos la asociación con lo salvaje.

[La *Jagdfeber* es] un asombroso juego de eco que, a través del flujo salvaje «masculino» conecta al cazador con el animal perseguido, desvelando así la dimensión antropomórfica de la caza (p. 117).

Si reconocemos a la caza o a la tauromaquia las cualidades de rito, no será buscando una inmanencia cultural que convierta, por ejemplo, la tauromaquia en un rito «solar», «sacrificial», «sanguinario, un resurgir de las ceremonias antiguas del mundo mediterráneo, en las que el toro representa la virilidad, la fecundidad y la fertilidad» (F. Saumade, 1990 y 1994, p. 11), sino más bien explorando la esencia ritual, aquí y ahora, dentro del contexto de la modernidad que produce el rito.

Todas las actividades lúdicas no se prestan a las operaciones de simbolización que forman parte de la función ritualizante. Cuanto más tienden hacia el sector del ocio puro, cuanto mayores son sus elementos técnicos, más baja es su carga simbólica: el esquí, el tenis, no tienen capacidad para ofrecer metáforas. Como observaba Mauss, estas actividades se practican por practicarlas y no dicen nada al margen de ellas mismas, salvo que promueven una identidad regional a través del éxito de algunos grandes campeones.

Cuanto más antigua es la actividad, cuanto más afecta a fluidos corporales básicos, más fuerte será la carga simbólica. Aunque podemos relacionar la caza con algunos deportes que ofrecen los mismos signos rituales y son susceptibles del mismo análisis, como el fútbol o el maratón, es bien cierto que el juego con el animal se inscribe en un universo simbólico particular, que es el de la sangre, el sacrificio. En el corazón de todos estos rituales, se identifica una pasión por el sufrimiento físico, que no está lejos de algunas fórmulas del don sacrificial, al que quedan así asimilados. El análisis de las «resurgencias contemporáneas del don sacrificial» puede ampliarse al registro deportivo, en el que los hombres están sublimados en su contacto con el animal o en la prueba física extrema:

No hay muchos públicos que permanezcan insensibles ante la representación de estas situaciones límite. El sujeto más ajeno al heroísmo y la gratuidad no dejará de experimentar una turbación ambigua ante la puesta en escena de una situación contra la que no deja de protegerse, pero cuya posibilidad le obsiona (G. Nicolas, 1996, p. 125).

Cuanto más se acentúan los valores y los símbolos de la masculinidad, más tiende una actividad hacia el ritual

y la codificación y más excluidas están las mujeres. A la inversa, las actividades colectivas femeninas son escasamente portadoras de símbolos, tanto en las relaciones alrededor de la escuela como en las prácticas deportivas consideradas más bien femeninas, como la gimnasia o la natación, en las que el cuerpo es tratado en sus aspectos técnicos y no simbólicos. La sociedad moderna reproduce las grandes divisiones sexuales que hacen que en todo momento y lugar, los hombres como colectivo estén encargados de manifestar lo sagrado.

Finalmente, en todas las actividades descritas más arriba, la interpretación del ritual es construida desde el exterior por el etnólogo, como se hizo siempre, ya que la exégesis no suele ser producto del grupo. Sin embargo, al contrario de los grandes ritos africanos o amerindios, este tipo de rituales es muy poco expresivo sobre sí mismo y, como subraya Julian Pitt-Rivers, «hace más de lo que dice»<sup>8</sup>.

#### 4. Lo secular y lo singular: la función comunicativa del rito

Aunque existen sociedades que ignoran el hecho religioso, ¿existe alguna en la que no se dé el elemento sagrado? Durkheim tenía una concepción muy amplia de este término; un objeto se convierte en sagrado, decía, cuando es tratado como tal. Para tomar un ejemplo extremo, el culto al mausoleo de Lenin pertenece al ámbito de lo sagrado, al igual que todos los rituales implantados por el comunismo, aunque se trata de una sacralidad impuesta. También podemos admitir que existen ritos profanos sin elemento sagrado. Claude Rivière examina cómo el rito se aparta de lo sagrado en nuestras sociedades modernas, sin perder por ello su eficacia: «El rito profano encuentra su lógica en su efectuación y tiene suficiente con su intensidad emocional» (1995, p. 45). Efectivamente, muchas acciones ceremoniales no se adscriben a un pensamiento religioso o a una relación inmanente con lo sagrado, pero a causa de las pulsiones emotivas que ponen en funcionamiento, a causa de las formas morfológicas que revisten y de su capacidad para simbolizar, se consideran rituales, con todos los efectos que ello conlleva.

El debate entre lo profano y lo sagrado conduce a un callejón sin salida. Es más importante reconocer que el rito, a causa de su forma codificada, tiene poder para conferir un aspecto tradicional a los materiales sociales, sean antiguos o modernos. La idea de tradición se articula sobre comportamientos cuyo carácter repetitivo da un marco a la inteligibilidad compartida de los hechos. Un primer campo del ritual, así entendido, se refiere a la política y otro a la empresa. En la medida en que la comunicación es una característica fundamental, habrá que preguntarse también qué lugar deben ocupar en el campo del ritual algunos comportamientos que emanan de individuos y no de grupos.

### Fiesta, espectáculo y política

La política ofrece así un primer campo de investigación para estudiar los rituales seculares, lo que plantea de entrada la cuestión de las relaciones entre ritual y fiesta.

Algunos autores quieren limitar el rito exclusivamente a su categorización religiosa y relegar lo profano al campo de lo festivo: la fiesta se enfrenta al rito en la medida en que incluye un componente de diversión. No obstante, está claro que las fiestas presentan caracteres mixtos y siempre llevan asociado un aspecto sagrado o que sacraliza la diversión. En realidad, rito y fiesta se interpenetran, sin llegar a superponerse totalmente: se trata de campos secantes, caracterizados por su definición espacio-temporal.

François-André Isambert en *Le Sens du sacré* se esfuerza así por especificar la fiesta:

La fiesta es ante todo evidentemente –y no es posible olvidar este rasgo– un acto colectivo. Se rodea de representaciones, de imágenes materiales o mentales, que sólo le sirven de acompañamiento del elemento activo. Lo mismo se puede decir de los diferentes objetos materiales, decoración, comida, etc., que sirven para la acción de la fiesta. En segundo lugar, si no es total, al menos es compleja y pone en juego varios registros de la vida social. En este aspecto, la noción de fiesta va más allá de la noción de rito, e incluso de ceremonia, entendida como secuencia de ritos. Finalmente, esta acción es simbólica, en la medida en que evoca un ser, un hecho, un grupo. [...] La acción propia de la fiesta es simbolización. El carácter simbólico implica otro que sólo es uno de sus aspectos: para que el símbolo sea reconocible, tiene que ser relativamente estable. La fiesta reviste formas rituales, obligatorias, sin que el rito tenga aquí necesariamente el carácter religioso o la obligación tenga un valor moral (1982, pp. 161-162).

De la misma forma, Pierre Smith (1991) observa que

sin que exista una total exclusión, el rito se distingue de esas manifestaciones con carga simbólica que son las fiestas, las ceremonias, las celebraciones, etc., costumbres todas que corresponden a la etiqueta privada o pública. Si bien el rito se inscribe en tales manifestaciones, constituye generalmente el momento principal, alrededor del cual se organiza el conjunto del despliegue ceremonial, que puede ser calificado entonces de «ritual» (p. 639).

La línea divisoria es tenue, y quizá no sea deseable ni necesario trazarla de forma definitiva. Si está claro que faltar al oficio dominical tiene más consecuencias para un cristiano convencido que para un vecino de Villefranche-sur-Saône no participar en la fiesta de los quintos, es fácil en cualquier caso marcar las diferen-

cias entre los dos tipos de manifestaciones. Siempre hay grados diversos que van de la una a la otra. Estas definiciones y sus incertidumbres se aplican en particular a los ritos relacionados con el campo de lo político, que ensalzan a un héroe mítico o no, una potencia real casi divinizada, o incluso una entidad nacional, local o territorial.

Hablar de la fiesta es también hablar de un espectáculo. Se suele decir que la llegada de la sociedad de la comunicación es responsable del deslizamiento de las manifestaciones rituales hacia el espectáculo, contaminación que es evidente cuando se trata de los ritos deportivos (cf. capítulo 3), pero también perceptible en los ritos esencialmente privados como el matrimonio (cf. capítulo 5). En el caso de los ritos públicos que corresponden a una afirmación de lo político y que son consustanciales de un poder que debe afirmarse regularmente durante el transcurso de grandes ceremonias, no es posible relegar el ritual al campo de lo tradicional y el espectáculo al campo de la modernidad. La tentativa de implantar fiestas revolucionarias que pretendían ser verdaderas creaciones rituales ilustra claramente la antigüedad de la cuestión. Veamos algunos ejemplos antes de abordar la cuestión de los rituales políticos contemporáneos.

#### *Fiesta, política y revolución*

La voluntad revolucionaria de instaurar fiestas edificantes, tal y como se manifiesta en la voz de Mirabeau, es muy conocida. Se trata de crear las condiciones propicias para momentos de una intensidad emotiva adecuada para contribuir al nacimiento de hombres nuevos.

En 1791, el gran orador de la Constituyente proclama que hay que actuar sobre los sentidos de los hombres, pues cree en la virtud de estas manifestaciones públicas. Según Mirabeau: «El hombre, ser sensitivo, está gobernado por imágenes impactantes, grandes espectáculos, emociones profundas»<sup>1</sup>.

En un informe del 18 de Floreal, año II (7 de mayo de 1794), Robespierre precisa el objetivo de las fiestas nacionales:

Hay [...] algún tipo de institución que debe considerarse una parte esencial de la educación pública: me refiero a las fiestas nacionales. Siempre se habla con entusiasmo de las fiestas nacionales de Grecia [...] Grecia estaba ahí; si existía un espectáculo más grande que los juegos, eran los propios espectadores [...] ¡Cuánto más fácil sería para el pueblo francés dar a estas reuniones un objeto más amplio y de mayor carácter! Desde luego, un sistema de fiestas nacionales sería el vínculo más dulce de fraternidad y el medio más poderoso de regeneración. Tengamos fiestas generales y más solemnes para toda la República; tengamos fiestas particulares y para cada lugar, que sean días de descanso y que sustituyan a aquellos que las circunstancias han destruido. ¡Que todas tiendan a despertar los sentimientos generosos que constituyen el encanto y el ornato de la vida humana, el entusiasmo de la libertad, el amor a la patria, el respeto de las leyes!<sup>2</sup>.

La idea revolucionaria era erradicar las fiestas del Antiguo Régimen, pensadas para afirmar la gloria monárquica, y sustituirlas por nuevos símbolos lo bastante fuertes para que se asocie a ellos el pueblo. Estudiando estas tentativas de creación festiva, los historiadores han mostrado su diversidad: de la novedad radical al mantenimiento de fuertes vínculos con las fiestas rurales o

religiosas anteriores a la Revolución. Esta abundancia de formas ceremoniales impidió que se cristalizara un esquema formalizado; además, las fiestas revolucionarias no tuvieron tiempo suficiente para que se instaurase la fuerza de la repetición que las hubiera convertido en verdaderos rituales republicanos.

No obstante, Durkheim señalaba que las fiestas revolucionarias podían analizarse en términos de sacralidad. Siguiendo el camino abierto por el fundador de la sociología, el historiador Jean Deprun<sup>3</sup> analizó la fiesta del Ser Supremo, tal y como la quería Robespierre y tal y como la concibió David, de acuerdo con la matriz conceptual establecida por Hubert y Mauss en su *De la naturaleza y de la función del sacrificio* (1899), retomando a título metafórico el análisis relativo al sacrificante y el sacrificador. El 20 pradiel, una víctima es inmolada: el ateísmo; de sus cenizas surge lo sagrado, repentinamente visible; se define en el espacio una zona sagrada y todo París queda sacralizado. El sacrificante (el pueblo) y el sacrificador (Robespierre) se han purificado al máximo; los adornos florales e indumentarios desempeñan un papel importante a este respecto. La entrada y la salida de los actores sagrados están cuidadosamente codificadas. Los efectos que persigue el rito se dirigen más a los testigos que a los oficiantes. El advenimiento de este nuevo orden requiere una puesta en escena elaborada. A partir de la Revolución se plantea la cuestión de la relación entre fiesta política y espectáculo, pero sigue estando de actualidad.

Los historiadores se cuestionan sobre el nuevo imaginario que los revolucionarios deseaban implantar y sobre el vínculo mantenido con el teatro, es decir, con el simulacro. Ya que se trata de renovar las fiestas aboliendo

las antiguas figuras festivas, ¿cómo liberar a la fiesta del espectáculo, dado que el problema para muchas de estas fiestas es ofrecerse en espectáculo? En cambio, estas fiestas, según confiesan numerosos observadores, están vacías. La música constituye una de las fuentes de renovación, con el uso intenso de los instrumentos de viento, que predominan sobre los de cuerda cuando se trata de tocar al aire libre y producir volumen sonoro. Mona Ozouf<sup>4</sup> recuerda las exigencias de una «dramaturgia elemental» que presente los hechos, empujando a mirar y actuar, con el apoyo de los actores. Se trata de inventar puestas en escena, paradas, desfiles que puedan despertar una carga emocional.

Analizando las manifestaciones festivas en París durante la Revolución de 1848, Maurice Agulhon<sup>5</sup> observa «la tendencia a la solemnidad, incluso a la ritualización, en el momento más dramático, el más tenso, el más grave de la Revolución». Muestra cómo, en el París de la primavera de 1848, la experiencia y el movimiento revolucionarios tenían un aire festivo.

En primer lugar, es evidente que el entusiasmo y la alegría de la victoria se expresan, como en toda fiesta, por la comunión masiva en un decorado de luz y de ruido, de exuberancia y de libertad. Pero además, aunque no es tan evidente, incluso en los momentos dramáticos (desfile de los Cadáveres, insurrección de junio) o los más anárquicos (saqueo de las Tullerías, «saturnales», los niños por las calles), se experimenta la necesidad de organizar la expresión de acuerdo con los esquemas de un espectáculo o un ritual.

Se trata quizá de una necesidad social, se pregunta Maurice Agulhon: ¿cuánto tiempo podría prolongarse una explosión sin reglas ni estructuras? (p. 258).

Mary Douglas (1971, pp. 90-91) confirma esta observación, insistiendo en la recurrencia característica de los ritos que

permiten el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería en forma alguna. No exterioriza meramente la experiencia, haciéndola surgir a la luz del día, sino que modifica la experiencia al expresarla. [...] Hay cosas que no podemos experimentar sin el rito. Los acontecimientos que sobrevienen en secuencias regulares adquieren un significado a partir de su relación con otros que se encuentran en la misma secuencia.

Sea cual fuere la naturaleza de los ritos –en este caso los ritos políticos– la cuestión que se plantea es la de la sedimentación histórica y el contexto sociocultural de acogida<sup>6</sup>. Las fiestas revolucionarias no tuvieron tiempo suficiente para enquistarse en la sociedad francesa, pero tampoco tuvieron símbolos manipulados por los organizadores que permitiesen, según Mary Douglas, dar forma a la experiencia para dotar de un asidero a la emergencia de una emoción colectiva.

En cambio, si el sustrato cultural está dispuesto a aceptarlo, el rito se inscribirá rápidamente en lo social. Podemos citar a este respecto las ceremonias conmemorativas que los poderes públicos instauraron después de la Primera Guerra Mundial. Quedaron rápidamente inscritas en la experiencia común. El culto a los muertos ofrece una lección de civismo en un marco ritual siempre inmutable: reunión alrededor de un monumento, minuto de silencio, ofrenda floral, toque de corneta (A. Prost, 1976). La violencia de la guerra, el hecho de que haya afectado a la totalidad de la población francesa explican que estos nuevos ritos laicos se hayan enraizado tan bien.

UN RITO COTIDIANO EN EL ARCO DEL TRIUNFO:  
EL HOMENAJE A LOS CAÍDOS

Todas las tardes a las 18 horas, una asociación de excombatientes tiene el encargo, bajo el control del Comité de la Llama, de alimentar la llama que arde sobre la tumba del Soldado Desconocido.

Un texto codifica de la forma más explícita el ceremonial, integrando todos los elementos de una definición antropológica del ritual: el lugar, el tiempo, los símbolos, el aspecto colectivo, los gestos solemnes pensados para despertar la emoción, la creación de un vínculo intergeneracional a través del recuerdo.

En 1923, dos años después de la inhumación del Soldado Desconocido, 150 asociaciones de excombatientes se comprometieron a turnarse para mantener encendida la llama. Para organizar convenientemente estas ceremonias cotidianas se creó una asociación. El artículo 1 de sus estatutos es lo bastante claro para no necesitar más comentario:

«Art. 1. La unión de asociaciones denominada “La Flamme sous l’Arc du Triomphe”, fundada en 1925, tiene como objetivo reavivar diariamente, a la hora del crepúsculo, la llama sobre la tumba del Soldado Desconocido y en general mantener su memoria, es decir, la memoria de todos los combatientes franceses y aliados caídos en el Campo de Batalla.»

El gesto simbólico debe ser efectuado obligatoriamente por un excombatiente francés o aliado, o uno de sus derechohabientes (viuda, huérfano o descendiente de combatientes muertos por Francia), en nombre de y bajo la responsabilidad de las asociaciones pertenecientes a «La Flamme sous l’Arc du Triomphe».

El inicio del ritual se marca en el espacio, pues se crea una separación física con los turistas. El lugar que ocupa cada uno de los miembros está cuidadosamente codificado. Detrás de la tumba, los portaestandartes; los miembros de la asociación, que la rodean, depositan una corona an-



tes de alimentar la llama. Si sus medios se lo permiten, la asociación contrata una banda de cornetas y tambores que crean un ambiente sonoro apto para despertar la emoción. El ritual se cierra con la firma del libro de oro en la oficina situada al pie del Arco del Triunfo.

A partir de ese momento, los turistas pueden adueñarse de nuevo del lugar.

*Fuente:* Extractos de Claude Petit y André Delvaux, *Guide social des anciens combattants et victimes de guerre*, París, Lavauzelle, 1993, 5ª edición, pp. 324-329.

La ritualización de lo político es consustancial a toda sociedad, ya que en el corazón de estas manifestaciones se sitúa una lucha de poder. Ahora es más compleja, a causa de la influencia de los medios de comunicación.

#### *Ritos políticos contemporáneos*

En el plano metafórico, la obra de Jean de Brunhoff, autor de *Babar*, nos da un ejemplo de formalización de las relaciones de poder en un ritual político. La fundación de Villa Celeste, capital del Reino de los Elefantes, por Babar se cierra con un gigantesco desfile en el que todas las corporaciones desfilan por turnos, detrás del ejército y de la banda de música. El rey Babar coronado, con una capa roja orlada de armiño, montado en su caballo mecánico, observa desde lo alto de un promontorio. «Todos los elefantes que no desfilan –dice el texto–, contemplan este espectáculo inolvidable», que legitima para siempre el poder del nuevo monarca.

La cuestión del vínculo político obsesiona a los antropólogos, que se preguntaron durante mucho tiempo

sobre la forma en que podían funcionar estas sociedades consideradas «lejanas», sin poder central, sin Estado. Han mostrado que los rituales ocupaban un lugar central en el proceso de cohesión, pero éstos no son menos importantes en las sociedades contemporáneas y centralizadas. Observa Edward Shils<sup>7</sup>:

El ejercicio de una fuerte autoridad destinada a mantener el orden, a proteger y revalorizar la vida –sometida a grandes vicisitudes–, se sigue rodeando de ritos. La investidura de un presidente da lugar a ritos muy elaborados, incluso en países que creen haberse liberado de las secuelas de la etiqueta y del ceremonial aristocráticos.

¿Podemos utilizar esquemas de pensamiento elaborados en sociedades tan diferentes para estudiar el funcionamiento político de nuestras sociedades tan complejas y dominadas por instituciones centrales poderosas? Probablemente sí, con la condición de que sepamos manejar correctamente las escalas de observación, conectando el nivel local con el contexto más amplio de las formas de poder.

A partir de un análisis comparado de los terrenos políticos, Marc Abelès profundiza en la cuestión del ritual, que relaciona con la «comunicación política moderna» (1990, pp. 119-138). Efectivamente, se apoya en uno de los aspectos del ritual subrayado por Edmund Leach, que insiste en la comunicación. Los ritos se definen como

las conductas que forman parte de un sistema de señalización y sirven para transmitir información, no en razón de un vínculo mecánico entre los medios y los fines, sino a causa de la existencia de un código de comunicación culturalmente definido. Los llamamos conductas de comunicación [...]; conductas efi-

caces en ellas mismas, en función de las convenciones culturales de los actores, o que apelan a poderes ocultos. Se trata de conductas mágicas (Marc Abelès citando a Edmund Leach, 1990, p. 119).

Esta definición insiste en la importancia de las funciones de almacenamiento y de transmisión de la información del ritual, especialmente útiles en el caso de las sociedades sin escritura, en las que la recurrencia de significados desempeña un papel esencial en el nivel mismo del aprendizaje y de la transmisión de una cultura dada. Si cruzamos la dimensión de comunicación con las dimensiones sagrada y espacio-temporal, se hace patente el lugar que ocupan los rituales en la vida política, tanto para nuestros gobernantes como en general para personas emblemáticas de determinadas formas de poder, ya sea real o virtual.

Por ejemplo, Marc Abelès detalla los acontecimientos de una jornada presidencial bien cargada en Nièvre, con entrega de condecoraciones, inauguración de la estación de Nevers, de 27 viviendas sociales en La-Charité-sur-Loire, de una estela en memoria del fundador de una aldea infantil, etc.

Siguiendo las diferentes secuencias de la visita a Nevers de François Mitterrand, tenemos la sensación de asistir a la celebración de un ingente ritual en el que la combinación de las palabras proferidas, los gestos realizados, los objetos manipulados pone en juego el simbolismo de las relaciones entre el poder político y la sociedad civil. Observamos aquí la organización de un conjunto de comportamientos codificados, cuyo significado no puede ser ignorado por los diferentes participantes, alrededor de algunos «elementos focalizadores» que marcan los momentos clave de la jornada presidencial. Pierre

Smith pone de relieve una de las características del ritual: la dramatización, es decir, la puesta en escena de actos que persiguen la adhesión de un público. En el viaje de François Mitterrand, la doble dimensión del ritual aparece claramente: por una parte, un elevado grado de formalización, pues todos los actos están perfectamente codificados, desde la cinta que se corta a la ofrenda floral y la investidura de los nuevos caballeros de la Legión de Honor. Por otra parte, la combinación de estos comportamientos no deja de suscitar entre los participantes un elevado grado de emoción (1990, pp. 132-133).

Esta emoción colectiva sólo puede surgir si todo el mundo se reconoce en los gestos y símbolos manipulados. Así se explica la función de duplicación, de repetición de las manifestaciones que, aunque ralentizan el desarrollo del guión, como sugiere la teoría de los ritos de paso, establecen, a fuerza de experiencia, un marco cognitivo colectivo. Para que los gestos, los intermediarios materiales se conviertan en metáforas, deben ser objeto de un consenso. Sin participación colectiva simbólica no hay rito, podríamos decir. Dos ejemplos incitan a la prudencia en el uso extensivo del término, mediante demostraciones *a contrario*. Al analizar la visita del presidente Reagan a Alemania, en 1985, David Kertzer describe los errores ceremoniales de una visita al cementerio de Bitburg, donde están enterrados soldados alemanes muertos durante la Segunda Guerra Mundial. Reagan intentaba «disipar la persistencia lamentable de la herencia simbólica nazi en la percepción que tienen de sí mismos los alemanes y los estadounidenses de los alemanes»<sup>8</sup>. Esta visita tuvo muy mala acogida en Estados Unidos. ¿Podemos hablar, como hace el autor, de «ritos» y de manipulación del simbolismo? Todo lo contrario: dado que no hubo ninguna adhesión al símbolo que el gesto de

Reagan quería manifestar, tampoco hubo ningún rito o ritual, ya que se trata de una ocasión única, de la que Reagan hubiera prescindido gustoso, ya que su popularidad disminuyó en cuanto volvió a Estados Unidos.

También podemos aludir al relativo malestar que produjo la forma en que se celebró el bicentenario de la Revolución Francesa. Efectivamente, el público de los ciudadanos no se reconocía en el espectáculo dirigido por Jean-Paul Goude en los Campos Eliseos, espectáculo que no incluía ninguna referencia colectiva con la que unos y otros se pudieran identificar.

El ritual político debe apoyarse en referentes conocidos, ya sean motivos musicales, personajes míticos o históricos. Éstos pueden ser objeto de manipulaciones, como las que sufrió «Marianne», símbolo suficientemente plástico para encarnar tanto la República revolucionaria como la burguesa, como mostró claramente Maurice Agulhon (1979).

Dentro del marco de estructuras rituales relativamente estables, podemos captar no obstante cambios de sentido. Por ejemplo, la celebración del 1 de mayo en Polonia, estudiada por Zdzislaw Mach<sup>9</sup>, es el teatro de manipulaciones significativas. En los años 1960 y 1970, la flexibilización del régimen se puede observar en el desarrollo de los aspectos lúdicos de las manifestaciones (flores y globos, manifestaciones folclóricas), que la convierten en una gran fiesta auténticamente popular, relegando al segundo plano los eslóganes comunistas. La participación en el ritual festivo no se vivía como un acto de compromiso político. Las cosas cambiaron tras la imposición de la ley marcial, en diciembre de 1981, y el pueblo polaco tomó de nuevo conciencia de la carga política de la manifestación. Algunos se abstuvieron de asistir. La Iglesia

católica promovió un contrarritual ese mismo día, celebrando la fiesta de San José, patrón de los trabajadores, lo que dio a los opositores al régimen un escenario ritual para expresar valores diferentes de los encarnados en la fiesta estatal.

#### *Ritos festivos urbanos*

A finales del siglo xx, muchos ayuntamientos buscan acontecimientos que inscriban lo ritual en lo festivo, con el fin de ganar en notoriedad. Algunos recurren a formas modernas de puesta en escena de su realidad, organizando maratones, por ejemplo (cf. capítulo 3); otros refuerzan o revitalizan si es necesario tradiciones antiguas, de dominante religioso o laico: este último caso puede ilustrarse con el ejemplo de las ostensiones lemosinas, solemnidades religiosas que se repiten cada siete años en varias ciudades dependientes de la diócesis de Limoges, durante las cuales se exponen a la veneración de los fieles reliquias de santos que luego salen en procesión solemne por la ciudad (F. Lautman, 1983). Saint-Junien, en el departamento de Haute Vienne, ciudad de tradición política de izquierda, organiza fiestas fastuosas que atraen a numerosos visitantes: exposición de las reliquias del santo que dio su nombre a la ciudad, procesión por un recorrido florido en una ciudad totalmente engalanada con símbolos que recuerdan episodios de la vida del santo, procesión histórica (F. Lautman, 1983, pp. 367-394). Los personajes emblemáticos de estas fiestas son los cuatro guardias suizos que custodian la tumba abierta y las reliquias durante su exposición. Los poderes políticos no se privan de recordar el antiquísimo origen de estas cele-

braciones, cuyos aspectos religiosos se difuminan poco a poco en beneficio de la reivindicación de un ritualismo que ocupa cada vez más el primer plano.

Las reliquias han pasado de una posición central al papel de aval tradicional incuestionable, pero relegado a segundo plano en una fiesta que actualmente tiene un desarrollo autónomo (F. Lautman, p. 374).

La fiesta tiene una función política evidente, ya que permite superar las divisiones internas, en el seno de una ciudad escindida en el ámbito social, y presentar cada siete años una unanimidad local. El rito refuerza el vínculo social de la comunidad, tanto en la efervescencia de los largos meses de preparación, como en las procesiones en las que la ciudad aparece bajo el signo del consenso.

A falta de santos, otras ciudades optan por los emblemas laicos:

Una ciudad selecciona, para los festejos, un elemento constitutivo de su patrimonio cultural; en la mayor parte de los casos se trata de figuras (humanas o animales) relacionadas con una leyenda o un episodio histórico local de su fundación, su salvación o su transformación. El despliegue de estas fiestas originales, que utilizan una efigie singular propia del lugar tiende sobre todo a recordar, exaltándola, una historia imaginaria o real. Estas imágenes rituales espectaculares y solemnes tienen una función conmemorativa que las sitúa en el corazón de una historia colectiva. (M.-F. Gueusquin, 1992, p. 13).

Los rituales urbanos utilizan figuras emblemáticas diferentes en el norte y en el sur de Francia. En las ciudades septentrionales, un desfile muy formal, con gigantones;

en las ciudades meridionales, animales míticos, como la Tarasca de Tarascón, siembran el desorden entre la multitud. La emblemática urbana se inscribe en la modernidad. Por ejemplo, en la autopista del norte, la ciudad de Douai está señalizada por un cartel que habla de la «ciudad de Gayante», efigies gigantescas, una familia completa formada por el señor y la señora Gayante y sus hijos Fillon, Jacquot y Binbin, cuyo estrabismo le vale los besos y abrazos de todos los niños de la ciudad para prevenir ese mal (M.-F. Gueusquin, pp. 56 y 76-87).

Estas figuras, sea cual fuere su naturaleza o el período en el que desfilan, carnaval o fiestas estivales, sirven de soporte a los poderes políticos locales, que se revalorizan gracias a una puesta en escena diferente.

En el plano nacional, los ritos de conmemoración como el 14 de julio o el 11 de noviembre tienen la función de renovar el espíritu colectivo. ¿Qué ocurre con las instancias supranacionales de las que se están dotando los países europeos? Europa tendrá que inventar ritos inscritos en símbolos poderosos para poder dotar a los ciudadanos de estas naciones de un sentimiento de pertenencia colectiva, pues de momento no comparten ni el idioma ni un patrimonio histórico unívoco. No será posible construir la «comunidad europea» a golpe de euros únicamente, sino dotándola de manifestaciones que adquirirán una forma y un sentido rituales con el paso de los años.

#### *Ritos y medios de comunicación*

La llegada de la sociedad de la comunicación ofrece un campo a la dramatización y a la emoción colectivas en los rituales de naturaleza política; la retransmisión de la

coronación de la reina Isabel en 1953 marcó el comienzo de la tendencia, pero el público al que llegó era más bien modesto, ya que los televisores apenas empezaban a imponerse en Europa.

También se analizó el papel de la televisión como catalizador de emociones a escala planetaria con ocasión del matrimonio del príncipe Carlos y lady Diana, pero estas imágenes aparecen con la distancia como relativamente menos fuertes, si las comparamos con la teatralización de los funerales del rey Balduino, o los de lady Diana en septiembre de 1997. Habrá que preguntarse con qué comulgan, cada cual en su esfera privada, los espectadores del mundo entero ante su televisor. ¿Existe una comunidad televisiva? En el caso del entierro de lady Diana, se creó un vínculo especialmente fuerte, ya que todo el mundo, desde la tarde del sábado de los funerales, tenía algo que decir, bien para manifestar sus emociones o para asombrarse del fervor colectivo. Aunque sólo sea porque suscitó comentarios compartidos, aquel acontecimiento tenía un componente ritual.

Evidentemente, se trataba de un rito de paso, pero lo que realmente pertenecía al ámbito de lo ritual era la emoción colectiva internacional suscitada por esta muerte «que transformaba en destino lo que hasta entonces había sido una existencia y según la forma en que se interpretase su final, dotaba retrospectivamente a esta vida de sentido» (J. Cuisenier, 1998, p. 17). El fervor de los sentimientos se había manifestado, desde el anuncio del fallecimiento, por las toneladas de flores depositadas solemnemente ante las residencias de la princesa de Gales, o lanzadas al paso del cortejo fúnebre. Para los espectadores del mundo entero, los que pusieron en escena los funerales supieron exaltar el sentido político de este des-

tino. La emoción, la conmoción del público resultaban entonces subversivos, pues el silencio era una manifestación de hostilidad ante la familia real que, como una bandada de cuervos negros de alas replegadas, había salido de Buckingham para colocarse ante las verjas al paso del cortejo. En cuanto al elemento sagrado, no estaba en el carácter religioso de la ceremonia, en la gran abadía de Westminster. Residía ante todo en el sacrificio involuntario de la heroína y en la dramaturgia cuidadosamente orquestada y programada por el gobierno laborista. La sociedad de comunicación refuerza así el poder del ritual: en el caso de las exequias de lady Diana, el pueblo en cierta forma impuso su voluntad a los soberanos británicos.

A la inversa, algunas personalidades utilizan hábilmente los medios de comunicación para sus fines. Un personaje tan presente en ellos como el papa Juan Pablo II, cuyas visitas tuvieron una influencia notoria en el fracaso del poder comunista en Polonia, ha comprendido claramente el beneficio que se puede obtener del uso combinado de rituales elaborados y las retransmisiones televisivas. Por ejemplo, Daniel Dayan (1990) analiza «la presentación del papa como viajero», mostrando la forma en que ha sabido apoderarse de los rituales de los medios para hacer circular sus mensajes, lo que impone una nueva escenografía del parecer, con el fin de conquistar al público:

Está claro que la televisión no funciona como mero conductor, como un relé indiferenciado, un simple órgano de transmisión del acontecimiento: su técnica se combina con una retórica que pretende modelar la respuesta de los espectadores, de imponerles, si no unos contenidos precisos, al menos un cierto registro de experiencia, y de ofrecerles unos roles que, aunque

sean negociados, forman parte de la construcción o la definición de la situación presentada (D. Dayan, p. 20).

Aunque el espectáculo apela a una estética muy elaborada, los telespectadores no constituyen una masa pasiva, sino que comparten la recepción de imágenes profusamente comentadas que los sitúa, también en este caso, en situación de *comunitas*.

### La empresa y los ritos

Los ritos están menos relacionados con creencias fuertes que resurgen a través de ellos, como en las religiones, que con adhesiones lábiles, blandas o rutinarias, con una cultura o subcultura determinada, entendida como estilo de vida, como conjunto de valores y comportamientos. Indican, no tanto una participación en un sistema institucional, como la interiorización de un conjunto de creencias (C. Rivière, 1995, p. 75).

Los ritos de empresa se inscriben claramente en un campo que se cruza con el de la función cognitiva. Nadie podía librarse del entierro de lady Diana; en cambio, los ritos de la empresa son compartidos únicamente por sus miembros, como una forma de comunicación codificada que tienen libertad para aceptar o rechazar.

En la época en que los etnólogos discutían sobre la incompatibilidad entre ritos y modernidad, en un artículo consagrado a los «ritos emotivos en los organismos industriales», T. Paterson<sup>10</sup> (1971) estimaba que la función simbólica ritual ponía de relieve las necesidades del organismo social en su totalidad con respecto a las necesidades únicas del individuo, y que los rituales eran necesarios para los

procesos de decisión de los organismos sociales humanos, para que se pudieran adaptar a un medio en rápida evolución. Por ejemplo, las huelgas aparecen como un buen medio de resolver los problemas de forma colectiva. La prueba de la eficacia de los rituales estaría *a contrario* en la feroz ausencia de ritos en el plano internacional, que «podría conducir la especie a su pérdida» (p. 299).

Visto desde el ángulo abierto por Paterson, podemos admitir que se pueden establecer ritos en el seno de una organización (agrupación, empresa, servicio administrativo o público, grupo profesional, etc.) en cuyo seno se crea un lenguaje común de símbolos forjado por su historia. Un ritual de este tipo no se contenta con reflexionar sobre las condiciones sociales o las formas de pensamiento; puede contribuir a reorganizarlas o crearlas (S. Moore y B. Meyerhoff, 1977, p. 5). Es poco probable que una ceremonia laica se vincule a una ideología elaborada que trata de la vida y de la muerte, del comienzo y del fin de los tiempos. Posee una fuerza de demostración que pone en escena ideas, símbolos, relaciones de fuerzas<sup>11</sup>.

Veamos el análisis de Anne Monjaret (1997) de la fiesta de Santa Catalina, primero en medios rurales y después en medios urbanos, que ha pasado en treinta años de los ambientes relacionados con la moda a la empresa en general. Santa Catalina, patrona de las solteras, inicialmente celebrada en los pueblos para marcar el paso al estado definitivo de soltera cuando una joven alcanzaba la edad de 25 años, pasó así de patrona de las jovencitas casaderas a patrona de las modistas, una profesión a la que recurren las que salen del pueblo para trabajar en la ciudad, desde mediados del siglo XIX. Este ritual ha tenido distintas vicisitudes.

En los años 1920, todos los talleres de costura cerraban ese día para que las obreras pudieran celebrar la fiesta en los talleres, saliendo después de desfile por las calles de París, antes de dirigirse al «baile de las *catherinettes*». Estas fiestas, muy comentadas en la prensa, tenían un carácter relativamente subversivo, aunque sólo fuera por la presencia de mujeres por las calles. El día de Santa Catalina, relegado actualmente al ámbito de la empresa, y no sólo de los talleres de alta costura, se celebra en numerosos sectores de actividad, generalmente en el sector terciario, banca, seguros, administración, grandes almacenes, etc., siempre que una soltera de 25 años acepte prestarse a la puesta en escena. La fiesta siempre es «la ocasión de reunir al personal, o al menos a los compañeros de la muchacha que va a ser protagonista de la fiesta. La jornada se organiza alrededor de momentos colectivos particulares, de prácticas oficiales y más espontáneas: Entrega del sombrero<sup>12</sup>, cóctel, desayuno o merienda, a veces espectáculos, juegos o danzas que marcan el tono de la fiesta en los lugares de trabajo» (p. 149). La fiesta de Santa Catalina, cada 25 de noviembre, suprime momentáneamente las barreras de la jerarquía. «Los rituales de Santa Catalina se utilizan como marcadores identitarios del grupo. Permiten insistir en la pertenencia de cada individuo a un grupo singular, de provocar una vinculación a la empresa» (p. 159). Efectivamente, este día de ruptura con lo cotidiano, generalmente marcado por una comida mejor de lo habitual en el comedor de la empresa, con la tarde libre, siempre supone una cierta dosis de subversión: se organizan espectáculos que conllevan una crítica implícita de los «jefes». También es el día de la cohesión, pues la fiesta sirve de marco a la entrega de medallas del trabajo y a la celebración en la empresa a través de los discursos oficiales y la

presencia de los veteranos que asisten para encarnar la continuidad.

Este ritual asume una función de comunicación, y sabemos que la comunicación es una de las funciones vitales de las empresas modernas. El periódico interno de la empresa también se hace eco de estas manifestaciones.

#### ¿QUIÉN QUIERE SER CATHERINETTE?

Para que la fiesta se pueda celebrar, la condición indispensable es que una mujer se preste a ello. La antigua condición de virginidad deja de ser pertinente a causa de los nuevos comportamientos sexuales. El perfil más habitual es el de una joven de 25 años que vive en pareja, pero algunas veces las madres solteras son entronizadas como *catherinettes*, siempre que estén de acuerdo. La mujer tiene libertad para aceptar o rechazar. A veces, sus compañeros de oficina le piden que retrase un matrimonio programado hasta después de la fiesta. La fiesta puede adoptar dos aspectos: fiesta en la oficina, en el departamento, entre compañeros, que dan libre curso —dentro de los límites tolerados por el reglamento— a su inventiva; luego fiesta oficial con entrega del sombrero de *catherinette*. [...]

La fiesta también puede ser «objeto de reticencia y objeto de resistencia», que marca en el vacío la fuerza de comunicación del rito. Una *catherinette* empleada de banca rechaza la propuesta de su jefe de servicio de celebrar Santa Catalina, pues no le perdona que le haya negado una prima. Su oposición a la jerarquía adquiere así un carácter público. De la misma forma, una joven de 25 años rechaza el aspecto «oficial» del rito, se niega a ponerse el sombrero, pero invita a sus compañeros de departamento a tomar una copa.

Fuente: Anne Monjaret, 1997, *La Sainte-Catherine. Culture festive dans l'entreprise*, París, Éditions du CTHS, capítulo 6, «Une fête dans l'entreprise».

### ¿Comportamientos rituales o urbanidad?

¿Hasta dónde se debe extender la noción de rito secular? Junto a rituales importantes como los que hemos analizado hasta ahora, algunos gestos pueden calificarse de rituales menores, más bien cotidianos, pero rituales en cualquier caso, siempre que respondan a determinados criterios. Tienen que contar con un elemento repetitivo, ser colectivos, incluir una forma de imprecación y el mediador del ritual debe adoptar la forma de algo consumido en común, bebida o comida. Por ejemplo, la costumbre de tomar café en el seno de un equipo tiene una fuerte dosis de imprecación, y por lo tanto de integración. Lo mismo ocurre con el aperitivo que se sirve a los comensales extranjeros invitados a cenar. En ambos casos, estos gestos tienen fuerza de integración, en el seno de un equipo de trabajo, en el seno de un universo familiar. No es posible negarles una forma y una función, que los incluyen en la categoría del rito, alegando que no revisten el carácter imponente de las grandes manifestaciones descritas hasta ahora, que se sitúan en el seno de espacios más bien privados. Efectivamente, si consideramos, por ejemplo, el espacio del trabajo, la frontera entre estos gestos repetidos a lo largo de la semana, los relativos a la celebración de un nacimiento entre los protagonistas del grupo, y los gestos más importantes que marcarán el paso a la jubilación es imperceptible. Sólo la envergadura de lo que está en juego modifica el contenido ritual, cuyas formas y funciones permanecen estables.

Si bien podemos identificar sin duda alguna en el universo cotidiano estos microrritos seculares, podríamos cuestionar la calificación ritual de algunos com-

portamientos. «Ritual» se utiliza a menudo en lugar de «rito», en forma de sustantivo, en el mismo sentido genérico, lo que quizá acentúa la importancia de las ceremonias en cuestión; utilizado como adjetivo, «ritual» remite a actos que tienen lugar durante ceremonias que tienen estas características, es decir, hablamos de conductas o de comidas rituales. La forma adjetivada tiene también en cuenta, en la literatura sociológica, otro ámbito, el que designa los encuentros sociales, individuales o colectivos, en forma de saludos de un individuo a otro o de violencias entre bandas. Estos saludos o violencias obedecen a unas reglas, a unos códigos que también son formas de comunicación. ¿Debemos incluirlos en nuestro análisis? Los límites son bastante vagos.

Edmund Leach, uno de los antropólogos más iconoclastas de su generación, nos da algunas pistas para el análisis cuando define el rito como «un comportamiento esporádico que caracteriza a algunos miembros de una misma cultura»<sup>13</sup>, que tiene dos tipos diferentes: los comportamientos mágicos o eficaces en sí, según las convenciones culturales de los que los practican, y los que –definición innovadora– pertenecen a la «comunicación» en virtud de un código culturalmente determinado. Leach insiste en la dimensión de comunicación del rito, especialmente entre los analfabetos; en los ritos, palabra y comportamiento son indisolubles. El rito no verbal sólo es un sistema de señalización de un tipo diferente, menos especializado (E. Leach, p. 243). El lenguaje corporal acompaña a muchas ceremonias, especialmente a las de duelo, como en los Cárpatos:

Una madre, una hija, una esposa, trastornadas por la emoción, gritan, lloran, sollozan, gimen de dolor y angustia, lanzando



a los demás, con todo su cuerpo, señales que van más allá del lenguaje (J. Cuisenier, 1998, p. 15).

En otro artículo, consagrado a la utilización del simbolismo piloso en los rituales, Leach (1980) aporta otra distinción importante entre comportamientos simbólicos privados o públicos. Los primeros tendrán un significado afectivo, los segundos, un significado social:

Cuando unas personas pertenecen a la misma cultura, tienen en común varios sistemas de comunicación, que comprenden mutuamente. Un miembro de una cultura dada atribuirá el mismo significado a un rasgo particular de un «ritual» definido culturalmente (E. Leach, p. 323).

Así, la cabeza rapada de los grupos del Frente Nacional hace eco al cabello largo de los antiguos *hippies*, ahora cincuentenarios, las mejillas tersas de los jóvenes ejecutivos a las pilosidades universitarias (aunque sería admisible una barba de dos días durante el fin de semana), etc. El comportamiento ritual remite, no a manifestaciones que «hacen» algo, sino a formas de ser, formas de comunicación exterior entre dos o más individuos. Se convierte en lenguaje del comportamiento y un rasgo esencial de este tipo de lenguaje es que «sus símbolos unitarios tienen un significado común, tanto para el que los manifiesta como para su público» (E. Leach, p. 331).

Introduciendo una distinción entre simbolismo privado y público, Leach atribuye al ritual finalidades específicas: el simbolismo privado modifica el estado del actor, el simbolismo público actúa sobre la situación, la modifica (p. 333). En este último caso, estamos cerca

de los ritos de institución, tal y como los define Pierre Bourdieu (cf. capítulo 2).

En esta línea, concentrando su atención en los simbolismos situados en la articulación de lo privado y de lo público, situándose en el espacio público, pero en el seno de grupos restringidos, Erwing Goffman (1974) examina las *small behaviors*, los «pequeños encuentros cotidianos», acontecimientos que tienen lugar en virtud de la presencia conjunta de los actores. Estamos lejos de la confusión de géneros con las acciones solitarias; la cuestión está en examinar lo que ocurre en un encuentro durante el cual se trata de no «perder la cara» y de permitir que el otro no la «pierda»:

Empleo el término «ritual», —dice Goffman—, porque me refiero a actos por medio de cuyo componente simbólico el actor muestra cuán digno es de respeto 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 (p. 25).

Aunque estos comportamientos tienen como finalidad el individuo, están formados por o para las sociedades:

En todas partes, las sociedades, si en verdad son sociedades, deben movilizar a sus miembros como participantes autorregulados en encuentros sociales. Una forma de movilizar al individuo para tal fin es el ritual; se le enseña a ser perceptivo, a tener sentimientos vinculados con el yo y un yo expresado por medio de la cara; a tener orgullo, honor y dignidad, a mostrar consideración, a tener tacto y cierta proporción de aplomo (E. Goffman, p. 46).

Los pequeños saludos, cumplidos y excusas que puntúan las relaciones sociales pueden considerarse «rituales de posición» o «rituales interpersonales».

Con un espléndido razonamiento neodurkheimiano, Goffman establece un paralelismo entre los dioses de los primitivos y los dioses contemporáneos: nosotros mismos:

En este trabajo he sugerido que las nociones de Durkheim sobre la religión primitiva pueden traducirse a conceptos de deferencia y proceder, y que estos conceptos nos ayudan a entender determinados aspectos de la vida secular urbana. La inferencia es la de que en cierto sentido ese mundo secular no es tan irreligioso como se podrá pensar. Se han eliminado muchos dioses, pero el individuo se empeña en seguir siendo una deidad de considerable importancia. Camina con cierta dignidad, como destinatario de muchas pequeñas ofensas. Es cuidadoso del culto que se le debe y sin embargo, si lo aborda con el espíritu adecuado, está dispuesto a perdonar a quienes puedan haberlo ofendido. Es posible que el individuo sea un dios tan viable porque puede llegar a entender la importancia ceremonial de la forma en que se lo trata y, por su propia cuenta, responder dramáticamente a lo que se le ofrece. En los contactos con estas deidades no hacen falta intermediarios; cada uno de estos dioses puede actuar como su propio sacerdote (E. Goffman, pp. 88-89).

Ritos de evitación, ritos de presentación, mantenimiento de la distancia adecuada, permitirán a los actores que somos, en un teatro social permanente «mantener el tipo», afirmando nuestra propia condición, al tiempo que manifestamos una deferencia ante el otro. Existe una gradación entre lo que corresponde al ámbito de la urba-

nidad, «¡hola!», «buenos días-buenas tardes» o el y los intercambios verbales que van mucho más allá y que se pueden considerar ceremonializados.

Los primeros (el apretón de manos) tienen una fuerza de imprecación que revela su dimensión colectiva –aunque sólo estén implicados dos individuos– y los segundos corresponden a formas de intercambio en las que se trata de dominar a través de la palabra. Los primeros y los segundos responden a códigos culturales precisos. Por ejemplo, en Francia, el apretón de manos es un ritual cotidiano, cuya importancia aparece en el momento en que lo olvidamos, lo que hace aparecer a una persona como fría y distante; en Estados Unidos, por el contrario, el apretón de manos es más bien excepcional y sólo aparece en circunstancias consideradas solemnes.

En el segundo registro, el de los intercambios verbales, William Labov (1978) se interesa por los insultos rituales practicados por los jóvenes negros estadounidenses, que emprenden concursos de insultos y pullas. ¿Cómo distinguir los insultos rituales y los insultos personales?, se pregunta el sociolingüista. Colocándose directamente en la perspectiva de Goffman, Labov muestra que el insulto ritual no va seguido por una denegación, sino por otro insulto todavía más exagerado, y que ambos se intercambian ante un público que constituye el circo en estas justas verbales. David Lepoutre (1997) ha realizado una encuesta idéntica con jóvenes de los barrios franceses y observa a su vez que el «principio de las “pullas” descansa fundamentalmente en la distancia simbólica que permite a los interlocutores burlarse o insultarse mutuamente sin consecuencias negativas» (D. Lepoutre, p. 137). Este elemento lingüístico es característico de una cultura de barrio, tanto en Estados Unidos como en Francia, que da especial valor

a la elocuencia. Las pullas sólo tienen sentido inmersas en un juego que presupone público, rivalidad y réplica. «Este intercambio tiene una dimensión esencial de combate y de competencia.» Efectivamente existe una esencia ritual en la medida en que estas pullas, aunque sólo afectan a individuos, tienen lugar en público. El enfrentamiento de naturaleza casi agonística tiene lugar en el seno de un grupo social que comentará durante mucho tiempo los hechos, porque ponen en juego una gran dosis de emotividad.

Existen otras sociedades que practican este tipo de intercambios verbales competitivos: por ejemplo, podemos citar las justas oratorias que tenían lugar en Bretaña hasta los años 1850, en las bodas, entre el partido del novio y el de la novia. Los primeros llegaban a la puerta de la casa de la novia, que se quedaba encerrada mientras los poetas locales daban libre curso a sus dotes oratorias, que desplegaban orgullosos. La «justa» sólo cesaba cuando la comunidad se había cargado de emoción y había elegido al vencedor entre los dos campos en liza.

Como observa Isaac Joseph (1998)<sup>14</sup>:

El análisis de los ritos de interacción, en la medida en que elige simultáneamente como terrenos de observación los lugares públicos y el círculo de la conversación, tiene como programa la exploración de las formas intermedias de socialización, que se sitúan entre los dos extremos que constituyen las rutinas ordinarias del vínculo social y la multitud que se embala, oscilando entre la fusión y la anomia.

La calle sigue siendo el mejor terreno para observar los rituales seculares, desde las ceremonias políticas y las manifestaciones deportivas hasta las conversaciones instituidas.

## 5. Flexibilidad, polisemia, cambio social: el ejemplo del matrimonio

Existe un margen de maniobra en todo ritual, incluso en los más oficializados por autoridades superiores y exteriores a los individuos. A propósito de la primera comunión, que en Francia ahora recibe el nombre de «fiesta de la fe», Laurence Hérault (1996) indica que en el espacio limitado de algunos municipios de Vendée coexisten ceremonias «tradicionales» y otras de aires mucho más «modernos». Ahora bien, este rito «está gestionado por una institución cuyas tendencias normativas son bien conocidas» (p. 8). Los actores sociales reivindican la posibilidad de elegir entre uno y otro tipo de ceremonia. El carácter de la fiesta, según las parroquias, es solemne o espontáneo, los niños son meros ejecutantes o participan de una manera activa en la elaboración de algunas secuencias rituales, y pueden estar o no vestidos con una túnica; en ocasiones, las procesiones son numerosas y en otras no, etc. (L. Hérault, p. 134). Se trata, por tanto, de un ritual flexible.

## El matrimonio, entre tradición y cambio

### *Rito y «tradición»*

La cuestión de la variabilidad de los rituales no ha sido demasiado analizada por los autores clásicos, que siempre se han esforzado por identificar principios universales, tanto en las funciones como en las estructuras o los sentidos. Dan especial importancia a la recurrencia de las formas, necesaria para aportar un marco a la experiencia, para crear a fuerza de repeticiones un cierto lenguaje en el que todos compartan los símbolos. Contribuyen así a la asociación generalizada entre «ritos» y «tradición», reforzando de forma cruzada la idea de que este tipo de ceremonias, gestos, etc., vienen de la noche de los tiempos, con unas formas inmutables. Como explica Gérard Lenclud, en esta acepción, «el pasado se considera como algo constantemente reincorporado al presente, el presente se considera como una repetición» (1987, p. 111); además, la referencia a la tradición implica la existencia de una cierta forma de transmisión:

Lo que la caracteriza no es sólo el hecho de que sea transmitida, sino el medio por el que se transmite [...] el término «tradición» viene del latín *traditio*, que designa, no la cosa transmitida, sino el acto de transmitir (G. Lenclud, p. 112).

Los ritos convertidos en inmutables serían fruto de una continuidad de las generaciones, en la que los más jóvenes aprenden de los más mayores. Si aceptamos no obstante la idea de que la forma cambia, ¿podemos admitir que el contenido del mensaje cultural expresado por un ritual sigue siendo idéntico? En realidad, no. Los

actores sociales no siempre actúan como exégetas de la tradición. Son plenamente conscientes de los cambios, aunque no los reivindicquen, como en el caso de la modernización de las comuniones como «fiestas de la fe». En cambio, en otros ritos está más presente la tradición, en general los que rodean a las bodas.

El análisis del etnólogo o el sociólogo suele clasificar como acto ritual un conjunto de hechos sociales que sus protagonistas no habían percibido como tales (la reunión de los taurinos en la plaza, los saludos cotidianos, etc.); en cambio, las ceremonias que marcan los tránsitos sociales suelen ser reivindicadas como rito por los que las organizan o las viven. En el contexto actual de privatización de la relación de pareja, cuando una pareja decide oficializar el «paso» recurriendo a un rito, en general optará por un rito «tradicional». En cambio, los materiales culturales con los que se fabrica son muy diferentes de los de antes:

La fuerza [de la tradición] no se puede medir por el rasero de la exactitud en el ejercicio de la reconstrucción histórica. Se impone como «la verdad» incluso cuando no lo es, ya que no se trata tanto de corresponder con hechos reales, de reflejar lo que ha sido, como de enunciar las propuestas consideradas ciertas por consenso (G. Lenclud, p. 118).

La tradición del rito nupcial, al igual que la observancia de un rito considerado tradicional, constituyen, en palabras de Jean Pouillon (1975), un «punto de vista» que los hombres del presente elaboran sobre lo que les precedió:

No se trata de superponer el presente sobre el pasado, sino de encontrar en éste un atisbo de soluciones que creemos justas

actualmente, no porque hayan sido encontradas ayer, sino porque las estamos concibiendo ahora (p. 160).

La referencia a la tradición refuerza de múltiples formas la modernidad del matrimonio contemporáneo.

Los ejemplos anteriores han revelado la plasticidad de las formas y sentidos de los rituales, ya sean deportivos, políticos o festivos, pero ninguno expresa tan completamente las relaciones ambiguas entre rito y tradición, en el punto de intersección de los cambios de sentido, de formas, de modalidades de transmisión, como los ritos nupciales.

Poner de relieve la plasticidad de los ritos, preguntarse por las condiciones sociales de esta variabilidad es comprender mejor las causas de su pervivencia en la sociedad moderna.

#### *El matrimonio, objeto de estudio de la sociología*

La vida familiar ha estado marcada por cambios profundos desde los años 1970, especialmente con una privatización de las etapas que van marcando su ciclo de vida (cf. capítulo 2). De esta forma van desapareciendo algunos ritos, como el bautismo. Uno de los cambios más espectaculares afecta a la importante disminución en el número de matrimonios. Varias explicaciones de naturaleza socioeconómica o cultural se combinan para explicar el repliegue de la vida afectiva y conyugal fuera del espacio público: las nuevas expectativas sobre la pareja, el rechazo de la mirada del Estado en un compromiso contraído en pie de igualdad entre dos partes que se sienten libres para ponerle fin cuando lo deseen. La pareja se va

formando «paso a paso», en expresión de Jean-Claude Kaufmann<sup>1</sup>, sin el tránsito brutal de un lugar de residencia a otro, de un estado a otro. A partir de un estudio sobre las amonestaciones publicadas en los ayuntamientos, Jean-François Gossiaux (1985) subrayaba también que el matrimonio ya no marcaba el comienzo de la vida conyugal, ya que numerosos novios publicaban las amonestaciones en el lugar de su residencia común. Deduce de ello una posición diferente del matrimonio en el ciclo de la vida y un «control del ritual por parte de los novios» (p. 397), fenómeno nuevo que data de los años 1980. Las parejas de hecho son evidentemente un factor fundamental en la evolución del ritual del matrimonio. El rito parece haber desaparecido por falta de funciones, ya que la mayor parte de los matrimonios celebrados van precedidos por un período de convivencia, incluso a veces del nacimiento de hijos. Lo que marcaba el matrimonio en épocas anteriores, es decir, la transferencia de una mujer hacia una nueva vivienda, el acceso a la sexualidad, el acceso a la condición de adulto son etapas sociales que se han cruzado hace tiempo. ¿Está el ritual vacío de sentido? ¿Se ha convertido el matrimonio, celebrado en el ayuntamiento o en la iglesia, en una simple formalidad?

Michel Bozon (1992) identifica los efectos de la convivencia prematrimonial en los estilos y sentidos del matrimonio, comparando a un grupo que se casó entre 1960 y 1972 con un grupo que se casó entre 1973 y 1983. Distingue un primer tipo que califica de «tradicional», el matrimonio sin convivencia previa, asociado a unos esponsales y una ceremonia religiosa; los padres tienen un papel preponderante en la organización, en particular los padres de la novia, pues «matrimonio silenciado, nacimiento inesperado» (p. 413). Como había observa-

do Jean-François Gossiaux, estos matrimonios se suelen celebrar en el lugar de origen de la novia. Un segundo tipo está formado por los matrimonios que siguen a una convivencia prematrimonial. La pedida y la ceremonia religiosa son menos frecuentes; se celebran en la localidad de residencia de los novios, que se ocupan personalmente de organizarlo todo, en general con menos invitados. No obstante, algunas parejas de este grupo deciden celebrar una ceremonia religiosa. Es la manifestación de

un resuelto deseo de oficializar la unión por medio de un rito de gran fuerza simbólica, con un contenido social reconocido, apreciado por los ascendientes; el carácter informal y discreto del inicio de la vida de pareja produce como reacción esta necesidad de solemnidad conformista. A la inversa, la desaparición del matrimonio religioso en una minoría creciente de parejas de hecho coincide con una reducción del valor social y simbólico concedido a la institución matrimonial en su totalidad (M. Bozon, p. 419).

Finalmente, existe un tercer grupo de matrimonios «desritualizados»: aquellos en los que ya ha nacido un hijo y o al menos un cónyuge está divorciado:

Más modesta, la celebración se centra alrededor de los novios y sus amigos, se desarrolla sin ceremonia religiosa, en la localidad donde viven los dos cónyuges. Este tipo de boda se caracteriza por una cierta austeridad, una menor profusión ritual... Y sin embargo, este momento nunca es insignificante, ni siquiera para los novios más antiguos y las parejas de hecho más recalitrantes (M. Bozon, p. 429).

A pesar del aumento constante de los nacimientos fuera (o antes) del matrimonio (más del 30 % en Francia

en 1998), el hecho de que se sigan celebrando bodas invita a plantearse más ampliamente la cuestión de la polisemia de los rituales y su flexibilidad, un rasgo del que no se ocuparon los autores clásicos, que subrayaron, por el contrario, su carácter fijo y repetitivo.

Aunque muchos matrimonios en la actualidad ya no estén celebrando un tránsito, sí pertenecen a la categoría de los ritos en la medida en que ofrecen un espacio para la simbolización, constituyen pequeñas sociedades de efervescencia temporal que se alimentan del desarrollo de la sociedad como espectáculo, y también porque su forma es adecuada para sugerir la idea de una acción tradicional, principio que se sigue valorando en los años finales de un siglo XX socialmente incierto.

### Una misma partitura ritual, interpretaciones diferentes

#### *¿Cómo describir el ritual?*

Los ritos familiares, especialmente los nupciales, constituyen un objeto de estudio paradójico: el matrimonio es un rito complejo, a un tiempo trivial, por su repetición, y en cada ocasión, un hecho singular para los individuos, las familias y los grupos que participan en él. Campo de estudio predilecto de los folcloristas entre los años 1870 y 1950, las descripciones que han dejado son una decepción: sólo se ocupan de una etapa de la boda y no dicen nada del grupo social en el seno del cual se ha observado una secuencia ritual determinada, de modo que es imposible, contando con las fuentes folcloristas, conocer cuál fue el desarrollo de una boda, en el seno de

un grupo social determinado, en un lugar y en una época determinados. Hay que recurrir, por lo tanto, a encuestas cuantitativas o cualitativas que permitan describir todo el desarrollo nupcial, o bien recoger relatos y observaciones directos. Gracias al desarrollo del vídeo (aunque el soporte en cinta magnética se va degradando con el tiempo), los investigadores de generaciones futuras dispondrán de datos más sólidos que los que tuvieron los folcloristas para estudiar los ritos nupciales a partir de mediados de los años 1980. Sin embargo, nada puede sustituir al contacto directo con los actores a lo largo de todas las etapas del ritual, de su preparación a su culminación.

En lugar de alinearse sobre un modelo único y estático, los matrimonios presentan tres campos de variación: en el interior de un mismo espacio geográfico, en el tiempo y en el interior de las familias (fratrías y generaciones). Los marcos teóricos expuestos hasta ahora, especialmente el de los ritos de paso, alcanzan sus límites interpretativos y el problema metodológico permanece intacto:

- cómo poner orden en el desorden de la realidad, en el desorden de los gestos relatados u observados, en los discursos y las representaciones que constituyen su materia prima, en las imágenes de sí que se quieren destacar, dado que se trata de uno de los momentos más importantes de la vida en su articulación entre lo privado y lo público;
- cómo tratar de aprehender esta diversidad más allá de las meras ocurrencias de ausencia o de presencia de un gesto ritual determinado.

Son posibles varios procedimientos de trabajo. Podemos analizar un matrimonio que se ha celebrado

realmente, profundizando en todas las circunstancias familiares, las negociaciones del ritual nupcial, la presencia de los futuros aliados y sus posibles conflictos, los conflictos generacionales, etc. Como en la microhistoria, que parte de un caso singular para llegar al conjunto de la sociedad estudiada, hay que conectar los rasgos específicos del ejemplo analizado con unas consideraciones socioculturales más amplias. Un segundo proceso consiste en proponer un tipo ideal de matrimonio que integre en su gran diversidad todos los elementos del ritual, cargándolo con sentidos sociales y simbólicos: se trata de un matrimonio que no existe en la realidad, pero que presenta todas sus posibilidades virtuales sin hacer realidad ninguna.

Por ejemplo, Laurence Hérault (1992), a propósito de un trabajo de investigación sobre los matrimonios en Vendée, propone extraer modelos que se limiten a gestos ritualizados «mínimos» y modelos que desplieguen rituales «máximos» y confrontar después los matrimonios reales con estos marcos teóricos, buscando las causas sociológicas de las diferencias.

Se ha realizado una encuesta sociohistórica sobre tres generaciones de matrimonios (1930-1960; 1960-1980; 1980 a nuestros días) en varias zonas de Poitou, una región caracterizada por sus contrastes económicos, sociales y religiosos, ya que encontramos la presencia de una comunidad protestante y de librepensadores (M. Segalen y M. Salitot, 1995; M. Segalen, 1997; M. Salitot, 1997). Un corpus de este tipo nos permite medir las variaciones morfológicas que se han producido en su seno de una misma época, y también de una época a otra.

*Variaciones morfológicas de los matrimonios en los años 1930-1960 en Poitou*

Una primera categoría corresponde al registro cultural sin que se pueda explicar por qué esta etapa ritual se encarna en gestos diferentes en el seno de microespacios locales. Existen numerosos rasgos específicos locales, en lo que se refiere a la comitiva: en unos sitios, a lo largo de todo el recorrido, sillas cubiertas con servilletas blancas recibirán a los invitados con un ramo de flores o una botella de vino, a cambio de los cuales los novios entregarán una moneda; en otros, se escuchan gritos y aullidos guturales; en otros, la comitiva encontrará por el camino que va de la casa de la novia a la iglesia hogueras encendidas que los novios tendrán que saltar; se escuchan disparos de fusil al paso de la comitiva; se cuelga una corona de novia en la puerta de la casa de la que saldrá del brazo de su padre; en otros casos se levanta ante la casa de la novia un mástil o «árbol de la novia», un tronco de pino sin ramas que trae uno de los pajes, del que se cuelga una rueda con banderolas y botellas, que deben derribar los novios (una o dos botellas se enterraban al pie del mástil y se bebían cuando nacía el primer hijo), etc. Todos estos ritos procuran publicidad al acontecimiento, integran a la comunidad del vecindario, rodean al matrimonio con gestos propiciatorios, pero recurriendo a registros simbólicos diferentes.

Otra secuencia importante de la boda se refiere a los banquetes. Difieren también de una subregión a otra, o incluso en el seno de una misma región, en la misma época. Todas las comidas tienen lugar en la granja, generalmente en la casa de la novia, pero según las familias se puede optar por un granero limpio y decorado para la

ocasión; en otros casos se alquila una carpa. En el primer caso, la decoración quedará a cargo de los jóvenes que, en la víspera de la boda, prepararán el granero, mientras que la organización de las comidas descansa en el ama de casa, las vecinas y la cocinera. La carpa, que consiste en una plataforma cubierta con lona instalada en un campo cerca de la granja, sustituye la ayuda entre vecinos por una relación mercantil.

Uno de los ritos que marca el fin del día de las ceremonias varía de un lugar a otro de Poitou. En el este de la región implica dos momentos diferentes: se lleva a los novios, ya acostados en la cama, un brebaje sobre cuya composición varía la opinión de los más ancianos. Para algunos, el brebaje es un vino tinto caliente muy azucarado con trozos de pan tostados al fuego «para reconfortar al novio y darle valor y entereza»; llevan las sopas con azúcar los hombres, pues «una muchacha bien educada no participa en estas cosas». El brebaje se sirve en una ensaladera o sopera. Según otros relatos, en esos mismos años 1920-1930 se sirve vino espumoso en un orinal, con chocolate fundido en los bordes y un plátano o una zanahoria gorda flotando. Está envuelto en papel higiénico. La «juventud» irrumpe al alba con su brebaje en la habitación de los recién casados y todos beben tras ellos. Cuando se levantan, y antes de que se reanuden las fiestas el día siguiente, los recién casados y los jóvenes toman sopa de cebolla. Cuanto más se avanza al oeste y al sur de la región estudiada, el brebaje va tomando la forma de una sopa de cebolla, una sopa de verdad, servida en un orinal con una zanahoria y dos tomates, que también tienen connotaciones sexuales. Cuando se despiertan, los recién casados toman la sopa. En muchos casos, sólo se habla de sopa de cebolla, sin los símbolos sexuales, interpretada como



gesto de bienvenida (los vecinos también llevaban sopa de cebolla para recibir a los recién llegados). En cualquier caso, el consumo de la sopa de cebolla marca el principio de las secuencias llamadas «del día siguiente».

Estos ejemplos de variabilidad de las secuencias rituales implican una organización ritual compleja propia de una sociedad rural sólidamente organizada y jerarquizada. El sentido general de estos gestos es común: la comunidad local celebra en esos momentos el tránsito de los recién casados y también los vínculos sociales. Son gestos claramente diferentes que expresan la misma cosa.

#### *Las bodas pequeñas y grandes en Poitou*

Las variaciones morfológicas se combinan con variaciones de una naturaleza diferente que afectan a la amplitud del ritual, a la importancia del tiempo consagrado a las secuencias, al número de invitados, etc. Aunque en general las bodas agrupan a un centenar de personas, entre parientes, amigos y vecinos, en esta región también existen bodas «pequeñas» (*petits mariages*) con mucho menos énfasis ritual. Se trata de «bodas sencillas», bodas «sin ceremonia». Todo es más corto: la duración (un solo día), el número de comidas (una sola, comida o cena), el número de invitados que se limita a la familia más próxima (padre y madre, hermanos y abuelos), con un máximo de doce a quince personas. También se dice que es una boda tranquila: no hay baile. Se perfilan dos modelos, que a veces se combinan: los que están vinculados a diferencias religiosas, los que afectan a hechos de la vida privada.

Poitou es una región de gran diversidad sociológica y religiosa. Junto a la comunidad católica, existen regiones

protestantes y de «librepensadores». La boda protestante es una boda rural que se diferencia poco de las bodas católicas. No obstante, entre los protestantes es más frecuente que se den bodas sencillas en las que hay que ver la influencia de la educación, a través de los vínculos que mantienen los agricultores con el mundo urbano, de modo que esta boda «pequeña» será, siempre de acuerdo con el mismo modelo, relativamente más «formal» que la gran boda rural (sin canciones que pongan coloradas a las chicas, música más elaborada, etc.). Por otra parte, en épocas modernas, con mayor libertad para los matrimonios mixtos, se manifiestan conflictos rituales, especialmente cuando cede una rama de la familia, de modo que la boda es bastante tensa, pues ya no desempeña el papel de crisol entre las dos parentelas (ya que las dos ramas de la familia no se pueden entender). En ese caso se reduce a su más simple expresión ritual: paso por el ayuntamiento, comida sencilla.

En cuanto a los librepensadores, rechazan éstos toda la pompa de los católicos y de las costumbres rurales. Han ido definiendo un ceremonial prolijo para los entierros, pero para las bodas se contentan con una ceremonia civil, que es una forma de afirmar sus convicciones morales, y también su diferencia.

Sin embargo, en estos matrimonios de los que se habla poco, o de los que no se quiere hablar, las diferencias religiosas o políticas no constituyen el único motivo, aunque formen un contexto sociológico determinante. Otras variables las refuerzan, unas más secretas que otras. El matrimonio civil aparece, desde luego, en las familias «modestas», pero principalmente estas bodas «sin ceremonia» se celebran cuando la novia está embarazada, cuando ha puesto «el carro por delante de los bueyes»,

versión rural, o laica, de la expresión igualmente popular de «celebrar la Pascua antes del Domingo de Ramos». Hasta los años 1960, los embarazos prenupciales se consideran una deshonra y los novios se casan apresuradamente y sin ostentación. Pasan por la iglesia por la mañana temprano, sin tañido de campanas, y el banquete de bodas se reduce a su mínima expresión. Además, el problema se traslada a las bodas de los hermanos siguientes: ¿podemos hacer diferencias entre unos y otros? Efectivamente, todas las bodas se celebran con referencia a otras bodas de la misma familia y sería difícilmente aceptable en Poitou, región igualitaria, casar a un hijo modestamente y a otro con gran pompa. Debe reinar la equidad. De esta forma, las circunstancias familiares tienen un peso importante en la organización del ritual.

En cualquier caso, estas bodas en su diversidad geográfica, social, religiosa, son bodas preparadas por los padres, apoyándose en la comunidad local, que celebra el tránsito de los recién casados.

#### *Dinámica ritual de las bodas durante los años 1960-1970 en Poitou*

El tema más destacable de este período no es tanto la variabilidad sincrónica de los rituales como su dinámica. Ésta se caracteriza por una voluntad de modernización, patente tanto en los comportamientos económicos, como en los rituales a los que están vinculados. No se trata de hacer una boda «moderna», sino de representar, a través de la tradición del acto, la modernidad de la situación social de los protagonistas, especialmente la de los padres. En esos años, los padres siguen controlando

el ritual y dejándose ver a través de sus hijos. El agricultor moderniza su equipamiento agrícola, su casa y su forma de vivir. Por lo tanto, casa a sus hijos dentro de las normas de la sociedad de consumo.

Como ejemplo de transformaciones de la secuencia ritual vinculados a la modernidad, podemos citar: la adquisición de turismos, que contribuyen a la desaparición de las largas comitivas a pie, con las paradas ante las sillas cubiertas con servilletas blancas; el asfaltado en los pueblos, que ha hecho desaparecer los lugares en los que se puede plantar el mástil de la novia. Sobre todo, ha cambiado el lugar donde se celebra el banquete de bodas. Como el nivel de vida sube, se prefiere el menú sofisticado del restaurante a la cocina de los vecinos; es mucho más costoso, pero ahorra trabajo. Del alquiler de la carpa pasamos al restaurante; se aligeran los rituales y al tiempo se va reduciendo el papel de los vecinos. Este último rasgo coincide con la transformación profunda de los vínculos sociales a nivel local y la redefinición de la comunidad. El banquete de bodas en el restaurante contribuirá a reducir el número de invitados y a aligerar la fiesta nocturna, ya que se pide a los invitados que se marchen hacia las dos de la mañana. Y ahí se acaban las festividades. Se establece una dinámica más bien negativa, aunque existan creaciones rituales, como la decoración muy elaborada del coche de los novios.

Así se explica que los observadores de los años 1970 y 1980 hablen de desaparición de las «bodas tradicionales», como si las fiestas de antes estuvieran condenadas a desaparecer, evidencia que se refuerza con la aparición de las parejas de hecho entre los jóvenes. En el discurso de los más viejos, o en el de los participantes en las bodas de 1960, aparece un sentimiento de pérdida con respecto al período de 1930. No obstante, los valores morales siguen teniendo

peso: los matrimonios provocados por un embarazo son una vergüenza. Por otra parte, los padres siguen organizando y pagando las bodas. Seguimos celebrando el paso de una condición social a otra, de la de soltero a la de casado.

UNA INNOVACIÓN RITUAL DE LOS AÑOS 1970:  
EL «VINO DE HONOR»

Aunque algunos rituales van desapareciendo, también existen innovaciones y la más notable en Francia es el «vino de honor». En un principio, sustituyó a la ronda de los bares que tenía lugar a la salida de la iglesia. Toda la comunidad asistía a la ceremonia religiosa, incluso los que no estaban invitados a la comida. La ronda de los bares era una forma de agradecer su presencia y de asociarlos a la boda, compartiendo unas bebidas. Los cafés de pueblo han ido cerrando, signo de modernidad, y el vino de honor ha ocupado su lugar como nueva secuencia ritual entre la misa y la comida. Su aparición coincide con las profundas transformaciones sociales que marcaron las zonas rurales desde los años 1960: emigración, presencia de «rurbanos», distensión de los vínculos de la comunidad local. La inmediatez de una vecindad cercana desde el punto de vista espacial y social ha dado paso a un haz de relaciones sociales en red; las personas pertenecen a un sindicato, son miembros del consejo municipal, militan en la asociación cultural o en la asociación de padres de alumnos. Estas redes sociales asisten al vino de honor y la afluencia es signo de arraigo social de los padres. El vino de honor refleja y refuerza los nuevos tipos de vínculos sociales. Se trata de una invitación muy amplia. Una informadora dice: «¿Cómo hacer para no olvidar a nadie? Mandamos una notita con el cartero. No mandamos invitación a todo el mundo, no es posible hacer 250 invitaciones con sus 250 sellos, así que hicimos fotocopias de la invitación y le pedimos al cartero que la repartiese».

La celebración del vino de honor exige unos preparativos especiales, a causa de la afluencia, que puede llegar a las 500 personas en caso de una personalidad local, como un concejal: se pueden instalar mesas sobre caballetes en un prado cerca de la casa, o bien alquilar una carpa especial. La gente bebe de pie. Como en todo ritual, está marcado por la entrega de regalos a los novios, que se contentan con dar las gracias sin poder admirar lo que les dan, ya que todos los invitados llegan al mismo tiempo: «¡Era terrorífico!» recuerda una recién casada, dejando de lado momentáneamente los códigos. En el vino de honor se sirven vinos de la región y pastelitos de fabricación local. Este episodio es también la ocasión de celebrar la identidad regional: se consume el *broyé* de Poitou, o el *tourteau fromager*, el *coulonnais* en las marismas de Poitou y al oeste, en Charentes-Maritimes, el pastel charentés. A veces se da un episodio de reivindicación de la tradición, como encender hogueras.

Los participantes en el vino de honor se retiran y la boda puede seguir su curso.

Fuente: Martine Segalen, 1997, «Comment se marier en 1995? Nouveaux rituels et choix sociaux», en Bouchard Gérard y Segalen Martine, (dir.), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, París, Québec, La Découverte/Presses de l'Université Laval, pp. 152-153.

### Casarse en el año 2000

Las bodas actuales, cargadas de nuevos rituales, son algo muy diferente de «ritos de paso». ¿Cómo pensar que los ritos matrimoniales tengan el mismo sentido que antes, en el contexto contemporáneo de las relaciones familiares y conyugales? Nacidas de la voluntad de los jóvenes (o no tan jóvenes) protagonistas, que han accedido des-

de hace tiempo a nuevas condiciones sociales a las que antes se accedía únicamente a través del matrimonio –residencia, sexualidad, procreación– estas bodas son la expresión de un arreglo entre la pareja y la constelación familiar. Creaciones e inflaciones rituales, emergencia de nuevos actores sociales, desarrollo de la dimensión festiva que asocia el matrimonio a la preparación de un espectáculo, son las características más destacables de los ritos nupciales en la encrucijada del siglo XXI<sup>2</sup>.

#### *Creaciones e inflaciones rituales*

Entre la decisión de casarse y su realización, se inserta un período de tiempo cada vez más largo, sobre todo si nos basamos en la producción audiovisual que permite recordar (el tiempo que duran las cintas de vídeo) el acontecimiento. Si tomamos como punto de referencia las bodas de los años 1960, existe actualmente una verdadera dilatación del rito. La organización es mucho más compleja y requiere varios meses, o incluso un año de anticipación, cuando antes, en tres meses *todo* estaba resuelto.

De esta forma, los momentos del matrimonio se multiplican:

Mi hijo se casó tres veces –cuenta una informadora–, con la misma muchacha. Una vez en el ayuntamiento de su pueblo, donde pertenece al consejo municipal, una vez en la sinagoga de París y una vez en una capilla del sur de Francia, donde recibieron una bendición nupcial.

Los novios de Poitou reservan con meses –con un año, incluso– la sala polivalente más cercana a su lugar de residencia o al de sus padres; el restaurador elegido también

deberá estar disponible. Las familias acomodadas de París buscarán una mansión asequible en un radio de unos 60 km alrededor de París con seis meses de anticipación. Las familias burguesas que tienen raíces antiguas en el medio rural, lo que las convierte en «fuerzas vivas» de la zona en cuestión, organizarán la boda en la propiedad familiar.

Estamos lejos de las bodas de los años 1960 –es el precio de la modernidad y del aumento del nivel de vida– celebradas en un restaurante cualquiera, que terminaban por la noche, cuando el restaurante cerraba sus puertas, o lejos del modelo burgués urbano del cóctel en el que los novios recibían de pie la felicitación de sus parientes y de las relaciones sociales de sus familias, encantados de poderse tomar un canapé de pie antes de la dispersión final hacia las 22 horas.

En nuestros días están cristalizando nuevas secuencias rituales. Es lo que ocurre con las despedidas de soltero que se extienden en Poitou, al parecer a partir de una contaminación de las prácticas en Vendée, pero que son también una práctica de los medios burgueses de París, donde afectan a chicos y chicas. En Vendée, donde el ritual se observa con más frecuencia que hace veinte años, unas dos semanas antes de la boda el novio invita a cenar a sus amigos. Antes prepara un ataúd sobre ruedas, cargado de botellas, que debe arrastrar hasta la casa, en cuyo jardín lo enterrará. Durante todos estos episodios, los chicos se hartan de beber. Cuando nazca el primer hijo se desentierra el ataúd. El simbolismo está claro y conecta el paso a la condición de adulto con una paternidad futura (Laurence Hérault, 1987, pp. 44-45).

La despedida de soltero en medios burgueses adopta otras formas, que obligan al novio, entre otras cosas, a

disfrazarse de mujer y sus amigos, igual que en Vendée, lo tratan de emborrachar. Por la desposesión de la personalidad social y la inversión de los papeles, estas prácticas se asimilan a las novatadas en las grandes escuelas. Estas costumbres se extendieron a mediados de los años 1980 entre las chicas, que también han tenido una carrera amorosa y sexual antes de sentar cabeza. Adoptan formas similares a las de los chicos, incluidos los excesos con la bebida.

#### LA DESPEDIDA DE SOLTERA EN PARÍS EN 1998

Un grupo de amigas muy íntimas, generalmente desde la infancia, se reúnen a espaldas de la novia para organizar la velada y el itinerario, los accesorios, las preguntas... La novia da a una de sus amigas la lista de direcciones (si es que sus amigas no se conocen ya).

Se citan con la novia unos días antes de la boda, lo que marca realmente la apertura del ciclo de festividades nupciales. Una amiga íntima la lleva al lugar donde la esperan y felicitan todas, que se han puesto de acuerdo para vestirse igual (vaqueros y zapatillas, gafas de sol, disfraz asiático, etc.), y reforzar así el sentimiento de grupo.

Luego disfrazan a la novia: se la desviste (delante de todo el grupo, ¡o incluso en plena calle!), y se le pone ropa sexy, similar a la de una prostituta, con un maquillaje exagerado de acuerdo con los códigos en vigor: a lo largo de toda la velada es exhibida y festejada.

La velada incluye un itinerario –sembrado de trampas simbólicas– que lleva al grupo de bar en bar, de un restaurante a una discoteca, etc. La novia tiene que cantar, invitar a bailar a los hombres que le digan, obedecer las órdenes del grupo, que a un tiempo la expone y la protege. Tiene plena libertad para «echar una cana al aire», pues será la última vez. Además, se la incita a beber toda la noche.

La novia sufre un fuego cruzado de preguntas indiscretas sobre su vida personal pasada y actual, con el tema de la sexualidad. Debe responder y hablar con sus amigas de temas que suelen estar fuera de las confidencias femeninas.

El karaoke en París se consolida como lugar de fiestas de grupo (allí se suelen celebrar los cumpleaños y despedidas de soltera) ya que los grupos reunidos en mesas de diez o doce, que suben al escenario y son espectadores de los demás, crea una atmósfera distendida y festiva que ayuda al éxito de estas veladas.

*Fuente:* Encuestas Flore Thomas.

La mañana de la noche de bodas también es una etapa ritual nueva con respecto a los años 1960, período en el que el ritual nupcial se restringió considerablemente. La «mañana siguiente» remite a las bodas de antaño, celebradas en la granja, en una secuencia durante la cual los parientes más cercanos compartían los restos de la comida de la víspera. Ahora es una etapa en sí, que aparece como el reverso flexible de una fiesta que sigue contando con un aspecto inmutable, rígido, reivindicada como «tradicional». Todo el mundo lo dice: «es más informal», tanto en la ropa como en la comida. Los preparativos especiales, que implican mucho trabajo manual, permiten que se siga celebrando esa mañana, bien en la sala de banquetes alquilada, bien en casa de los padres o de uno de los novios, cerrando así, en el espacio privado, el ciclo espacial que se abre con el vino de honor.

En las bodas burguesas también se ha asentado esta nueva etapa. Los jóvenes y los invitados que duermen en algún hotel de las cercanías y vuelven a la casa familiar, donde se había celebrado la fiesta, para un desayuno tar-

dío y más tranquilo, en el que se reponen del cansancio y la falta de sueño y relegan los acontecimientos de la víspera al rango de recuerdos colectivos, que consolidan un grupo de parientes y de amigos.

Los regalos rituales han tenido un desarrollo considerable, al igual que el coste de las bodas (M. Segalen, 1998). En el modelo de los años 1930-1950, la boda se celebraba en la granja, con productos de la misma; los regalos de parientes y amigos solían ser materias primas alimentarias, que servían para confeccionar los platos en casa. Los novios, que se instalaban en casa de sus padres, recibían pocas cosas.

Desde los años 1970, la obligación ritual del regalo pasa por una situación inversa: ¿para qué hacer regalos, si la casa ya está montada? No obstante, los regalos siguen existiendo, dinero en efectivo, flores, objetos estrechamente vinculados al matrimonio. Toda participación en la boda, incluso en la forma mínima de asistencia al vino de honor, implica una obligación de regalo. Algunos se agrupan; se preparan sobres, regalos colectivos. Aunque el sistema de la lista de bodas funciona desde hace varios años en provincias, no se utiliza como en los medios urbanos de la burguesía. Los invitados quieren ver los objetos elegidos y los novios deben mostrar los regalos que han recibido. En Poitou, la exposición de los regalos sigue siendo un momento social al que los jóvenes, por mucho que se hayan independizado de sus padres, no se pueden sustraer.

Los regalos florales participan de la inflación generalizada de los intercambios matrimoniales: las flores y plantas aparecieron en los años 1960, sin que se haya observado una reducción de los envíos, incluso en regiones abundantemente provistas de jardines floridos. En cualquier caso, no se trata de enviar un ramillete de flores

sencillas como las que crecen en los jardines: se trata de flores de floristería. Como los regalos, las cestas de flores y las macetas son el barómetro del aura social de los novios, y sobre todo de sus padres<sup>3</sup>.

Es difícil decir si los regalos en medio burgués urbano están en expansión, pues desde siempre, en estos medios, las bodas han sido ocasión de importantes intercambios económicos. Con excepción de los parientes más próximos, que podrán entregar un cheque (como en Poitou, donde sólo los más allegados pueden entregar dinero), o un objeto decorativo especialmente elegido en un anticuario, la lista de bodas es la práctica más extendida. A veces hay dos listas, una en unos grandes almacenes de París especialistas en listas de bodas, donde se elegirán los objetos domésticos básicos, desde las cacerolas a la ropa blanca y el servicio de mesa; la otra en una tienda de regalos más refinada, donde los novios elegirán los objetos que desearían ver realmente adornar su casa. Al contrario de lo que ocurre en Poitou, donde la lista sólo sirve para orientar la elección de los invitados y los regalos se exponen realmente el día de la boda, las listas de bodas de los grandes almacenes en un medio burgués llevan a su punto extremo la desmaterialización de las transacciones económicas. El invitado agradece la invitación y se informa discretamente, con los padres de los novios o con amigos, o incluso con los mismos novios, del lugar en el que se ha abierto la lista de bodas. Basta una llamada indicando el importe que se desea regalar y el número de la tarjeta de crédito. Las apariencias sociales quedan salvas, pues los novios agradecerán impávidos la bonita ensaladera o el maravilloso juego de cama, aunque ninguna de las dos partes se llame a engaño<sup>4</sup>.

*Los actores sociales de la boda: novios y amigos de los novios*

Hasta los años 1960, los actores de la boda eran los padres de los novios y los vecinos. Aunque había libertad para elegir un cónyuge, la elección estaba socialmente orientada. En Poitou, sociedad agrícola y ganadera basada en la ayuda mutua entre comunidades locales, el matrimonio sella la alianza entre dos familias pertenecientes al mismo medio social, que en general se conocen. Los novios son mudos y pasivos, rodeados por sus padres y parientes que establecen una alianza: el lugar que ocupan en las comidas, precisamente en el centro de la mesa en U, rodeados por padres y padrinos, simboliza claramente este control familiar. Luego aparece un segundo grupo, el del vecindario, principalmente femenino, que ayuda a preparar el banquete. Finalmente, existe un tercer grupo socialmente visible, el de la quinta de los novios, que aparece sobre todo en el momento de preparar la boda, el viernes por la noche para barrer y decorar la sala. En el momento de la comida, entonan canciones y los invitados leen monólogos que parecen más propios de la generación de los padres de los novios.

Desde mediados de los años 1970, los novios fijan las reglas de juego, ya que la iniciativa de casarse parte exclusivamente de ellos. Ellos preparan la lista de invitados; los jóvenes de su grupo de edad organizan los acontecimientos festivos que tendrán lugar tras las ceremonias civil y religiosa. De la misma forma, en la burguesía parisina, hasta entonces poco acostumbrada a los grandes banquetes de bodas y a sus manifestaciones asociadas, la práctica de la comida con los invitados sentados abre un nuevo espacio de interacción social, desconocido hasta entonces en esos ambientes.

La lista de invitados es resultado de las negociaciones entre padres e hijos, expresión de la relación de fuerzas entre las dos generaciones. Según el grado de autonomía de los jóvenes, según su trayectoria social, la edad que tengan en el momento de casarse, su situación prematrimonial, dispondrán de un margen de maniobra variable para imponer su elección o someterse a la de sus padres. No siempre se imponen los antagonismos y la cohesión de las relaciones desemboca en una lista consensuada. Sin embargo, los parientes, aunque sigan formando el grueso de la lista de invitados, no son los más importantes. Los amigos de los cónyuges, a veces llegados de toda Francia, son los personajes activos.

Los amigos estarán presentes en una etapa esencial de la boda, a partir del final del banquete, en las fiestas de la noche. Actualmente, en Poitou los novios tienen costumbre de invitar a sus amigos y primos lejanos al postre. «Había previsto 30 postres», dice Catherine C., refiriéndose, no a los pastelillos y otros manjares encargados a un pastelero experto, sino a los amigos que se sumarían a los parientes invitados a toda la comida. Estos amigos, estos primos lejanos, son los que casan realmente a los novios durante las ceremonias paródicas presentes en todas las bodas, con faras cargadas de alusiones directas a la sexualidad y la procreación que parecen invenciones recientes. Todos los novios lo dicen: «No estaba al corriente». El principio es darles una sorpresa con cada parodia, a menudo muy elaboradas, lo que implica que estos amigos, que conocen bien la vida pasada de los novios, se reúnan anticipadamente para preparar los textos, elegir las músicas y los bailes. Los jóvenes organizan la fiesta bajo la dirección de una pareja de amigos o parientes de los novios, de su misma categoría de edad, que funciona como maestro de ceremonias.

El juego del «paquete» o del «bulto», invento ritual que aparece en todas las bodas de Poitou, en las observaciones o los relatos, ofrece varias pistas de interpretación. En el aspecto simbólico, las alusiones a la sexualidad y la fecundidad son directas. En el aspecto sociológico, este juego permite la fusión de las familias, ya que en su fórmula más corriente impone prendas a personas elegidas en las dos familias, cada vez que se retira un envoltorio de papel del paquete. En el fondo de la caja, que termina su circuito ante los novios, hay un rodillo de amasar, un biberón con dos tetinas, un chupete, un pan en forma de sexo «fabricado por un primo panadero muy habilidoso». Aunque antes las bodas no estaban exentas de alusiones sexuales, especialmente en las canciones, ahora las referencias son directas, sin disfrazar. Los jóvenes dominan este discurso, que antes pertenecía en exclusiva a los más viejos.

El hecho de que los novios se casen cada vez más tarde les deja muchos años para vivir su juventud, aunque estén en pareja; los amigos y parientes de su misma edad se entretienen evocando episodios poco gloriosos del pasado y sus cumplidos y sus gestos más parecen novatadas que comentarios amables. En las bodas burguesas los jóvenes también pasan a primer plano, una vez pronunciados los discursos de los padres. Los hermanos y hermanas de la novia, los compañeros de estudios, o del equipo de rugby preparan discursos no siempre amables para los novios.

#### *Espectáculo y memoria*

El lenguaje de la boda muestra que se ha convertido en un espectáculo: los novios, por ejemplo, hablan de «animación»; la fiesta sólo puede ser un éxito o un fracaso. Entre

#### ¿EL TRAJE DE NOVIA ES «TRADICIONAL»?

En las bodas, los hombres y mujeres siempre se ponen sus mejores galas para marcar la solemnidad del acontecimiento. Durante el siglo XIX se utilizaban trajes regionales. Cuando no existían, en las regiones bajo la influencia de París las novias utilizaban un traje negro, el mismo que servía para todas las fiestas familiares y con el que serían enterradas. Luego aparecieron la flor de azahar, en el moño y formando una corona, el velo blanco, a finales de 1880, y después el traje blanco, si lo permitían los medios de la familia. Desde entonces las formas de los trajes no han dejado de cambiar y de seguir la moda. Confeccionados por modistas locales suscritas a las revistas de moda y a los catálogos, se cortan copiando modelos y se realizan con tejidos a la moda de París. Podemos fechar con bastante precisión las fotografías de los grupos de boda, en función de la longitud del traje de novia, el tipo de tejido utilizado, el estilo, etc.

A partir de 1970 los trajes de novia se disocian de la moda. Se observa la influencia de los trajes que aparecen en la prensa o en las bodas retransmitidas por televisión (modelo «Grace Kelly»). Durante unos años, una capelina sustituyó al velo, como si se tratase de rechazar públicamente la virginidad. Desde entonces, el traje de novia se ha liberado totalmente de la moda, cuyos estilos también son menos definidos, y parece imponerse un modelo diferente: traje de ensueño, traje de estrella o de muñeca Barbie, traje de «princesa», traje para un día, confeccionado en tejidos y formas que a veces se acercan al traje histórico o de teatro. El velo y los adornos florales, sobre un peinado muy elaborado, contribuyen a dar a la novia un aspecto espectacular.

*Fuente:* Encuestas Martine Segalen.



jóvenes de una misma categoría de edad que se casan en el espacio de varios años reina una fuerte competencia. Se trata cada vez más de un problema social: que se recuerde como una fiesta divertida, sin pifias rituales, en la que sea posible aguantar toda la noche hasta que se despierten los novios, que todo el mundo guarde en la memoria, especialmente gracias a las fotografías y los vídeos. Esta fiesta espectacular, en el sentido literal de la palabra, sufre la influencia de los programas de variedades de la televisión. Desde hace tiempo se utilizan amplificadores, se instalan micrófonos que los jóvenes manejan con gran habilidad. A veces se contrata una orquesta, o simplemente un *disc-jockey*, como en las discotecas, para animar la fiesta.

El traje de novia contribuye a crear el ambiente espectacular: elegido con mucho tiento, debe adecuarse al estilo de la boda. Tiene una función doble: participa de la eficacia del ritual creando emoción mediante la modificación del cuerpo de los pies a la cabeza; participa también en la reconstrucción de la virginidad, que se refuerza además por el hecho de que los dos jóvenes no duermen bajo el mismo techo la víspera de la boda y son invitados a una «noche de bodas» en un hotel de la zona<sup>5</sup>.

Los novios de los años 1980 y 1990 conservarán siempre en la memoria este espectáculo, en el que la novia aparece como una reina. La boda espectáculo aporta una nueva dimensión a los rituales: la de la autocelebración en la que el vídeo y la fotografía desempeñan un papel muy importante. Clara Gallini (1992, pp. 124-125) describe cómo se articulan los significados del ritual eclesiástico y el ritual audiovisual:

El álbum de fotos o el vídeo nupcial se inscriben con coherencia en un imaginario elaborado y distribuido por los medios de co-

municación, en los que se selecciona un tema determinado (el amor triunfante) para elaborarlo y someterlo a sus finalidades propias. El momento social de la «lectura» de estas imágenes, regularmente exhibidas ante parientes y amigos, ya no sirve únicamente para repetir simbólicamente el rito nupcial, fundador de la nueva célula familiar. Es una de sus finalidades, pero también hay otras, profundamente diferentes y nuevas. Lo que los recién casados representan durante todo el día ante el objetivo es una breve acción dramática que transforma definitivamente a los sujetos en actores profesionales, que trabajan en una historia de amor para un público potencialmente infinito... Es como si los nuevos ritos audiovisuales estuvieran invadiendo y haciendo suyo el espacio de prácticas más antiguas y ahora menos afianzadas.

### *La referencia a la tradición*

Los novios contemporáneos tienen un discurso elaborado sobre el ritual elegido y reivindican en primer lugar el recurso a la tradición, aunque reconocen que disponen de algún margen de maniobra. Casarse de blanco, de acuerdo con unas formas ceremoniales remite al imaginario de «siempre se ha hecho así» y permite anclar la acción en el tiempo, dando así al compromiso público posibilidades de durar. El pasado es una reserva de acción para el presente, como decía Jean Pouillon.

Invocar el recurso a la tradición —cuando los encuestados dicen «aquí siempre se ha hecho así»— es hacer referencia a un doble registro, el de la cultura familiar o el de las costumbres locales portadoras de la identidad: aquí, en esta familia, en esta región. La boda es un medio de afirmar estas dobles raíces.

En las bodas de Vendée parece existir algún «patrimonio ceremonial familiar que no se transmite de generación en

generación, sino en el seno de una parentela, en una época y para una generación dadas»; no obstante, aunque algunas secuencias se transmiten, como las comidas, otras son el fruto de intervención de esa generación, en particular la despedida de soltero (L. Hérault, 1997, p. 169).

Lo que actualmente se llama «tradiciones» debe mucho más a una contaminación horizontal en el seno de una generación, que vertical, de padres a hijos. Retomando los argumentos de Laurence Hérault sobre la ausencia de codificación escrita y la falta de prácticas de referencia —argumentos basados en los análisis de Jack Goody<sup>6</sup>—, observamos que el matrimonio, especialmente ahora que lo organizan los jóvenes, depende de la inserción de los novios en un grupo de edad más o menos consolidado. El modelo no es la boda de los padres, sino la de los primos y los amigos, celebrados en los años anteriores.

Ritos como «la estaca» o «el mástil»<sup>7</sup> en Vendée, la hoguera de la novia, el paseo del primogénito en una carretilla si su hermano menor se casa antes que él en Poitou, son gestos rituales que exigen los novios o su grupo de edad para que una boda sea «tradicional». En Poitou, podemos atribuir la recuperación de formas rituales antiguas a los grupos folclóricos (que han provocado un efecto de red sobre la región). La reaparición de gestos concebidos como pertenecientes a la tradición se debe a grupos sociales reunidos alrededor de una categoría de edad o de expertos de la tradición. Las bodas parecen sufrir un proceso de incorporación al «patrimonio», similar al que se observa alrededor de las técnicas artesanales en vías de desaparición, que aparecen como depositarias de los valores de autenticidad. Actualmente, son el centro de recuperaciones culturales, en especial en el ámbito de la danza y la música local. La marcha nupcial

de Mendelssohn es sustituida por una coral vasca o un grupo musical bretón.

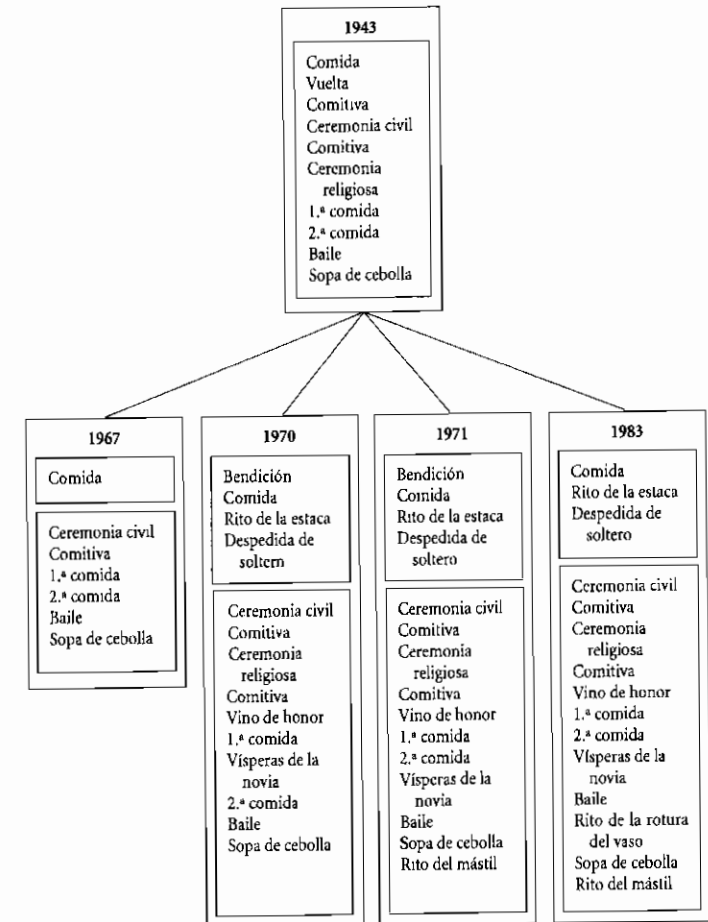
No obstante, al no existir una codificación como la que ofrece la liturgia religiosa, los novios pueden desechar algún elemento festivo considerado tradicional. La observación «aquí se hace así, pero nosotros no quisimos hacerlo» muestra la autonomía reciente que han adquirido las parejas jóvenes con respecto a algunas secuencias rituales, especialmente las que tienen que ver con la sexualidad. Antes, las novias debían escuchar canciones con alusiones sexuales; a partir de los años 1960, la subasta de la liga de la novia, creación ritual, se ha extendido a las bodas populares en Poitou. Actualmente, se rechaza esta práctica, no tanto por su carácter licencioso, que ya no choca a nadie, sino por el juego que lleva aparejado, que impone a los participantes una contribución financiera. Aunque el marco ritual es cada vez más flexible, aunque existe un margen de maniobra y de innovación importante, no se pueden cruzar todos los límites.

La variabilidad de los rituales contemporáneos remite dos órdenes de problemáticas: por una parte, el desplazamiento de lo sagrado, por otra parte, la adscripción social de los ambientes familiares. En los años 1960, por la contracción de los ritos que rodean el matrimonio (una sola comida en lugar de tres, medio día en lugar de tres, etc.), la ceremonia religiosa volvió a ocupar un lugar central; ahora bien, de todos los elementos rituales, es el más codificado, en el que el sacerdote constituye una autoridad y se apoya en textos establecidos. No quedaba lugar para la innovación y la personalización, tanto en los aspectos religiosos como en los profanos.

Actualmente, la ceremonia religiosa no sólo es una mera etapa en un proceso ritual que se abre con la despedida de soltero (aunque no sea necesaria), sino que además lleva injertadas numerosas secuencias personalizadas, que van más allá de los elementos religiosos obligatorios. Después de la ceremonia religiosa, el ritual adquiere envergadura, sin más guía que la forma de actuar vigente en el grupo de edad, aunque los padres sigan teniendo alguna influencia. El matrimonio contemporáneo presenta la particularidad de irse haciendo a medida que se prepara, lo que, dicho sea de paso, choca con la definición canónica de los rituales, que insiste en el marco más o menos inamovible, repetitivo de la ceremonia. La definición de Varagnac es la que mejor describe la situación contemporánea: el ritual «coloca al sujeto actuante, no ante un modelo que debe copiar, sino frente a la realidad que debe dominar, gracias al ejemplo de éxitos anteriores. Lo esencial no es repetir, sino lograr un éxito» (A. Varagnac, 1948, p. 303).

Otro elemento contemporáneo que explica esta variabilidad, y posiblemente el contagio de un modelo a otro, es la dificultad que existe para delimitar los grupos sociales. Las bodas en Poitou en los años 1960 vinculan a familias rurales de agricultores, de un mismo nivel de vida, de educación, de cultura. Actualmente, la movilidad social y geográfica, el nivel de instrucción, liberan los horizontes sociales, unen a jóvenes y familiares procedentes de medios diferentes. Aunque las familias burguesas a las que hemos aludido podrían representar un caso extremo de ambiente cerrado, los ejemplos de las familias de Poitou muestran claramente las incertidumbres y los deslizamientos sociales que avalan los préstamos tomados de la franja superior y de la inferior.

CAMBIO DE ESTRUCTURA DE LAS BODAS DE UNA GENERACIÓN  
A OTRA EN EL SENO DE LA FRATRÍA



Bodas de la familia Suadeau (Vendée, Haut-Bocage)

Fuente: Laurence Hérault, 1997, p. 171.

No hay un rito nupcial, sino ritos nupciales. A propósito del «lenguaje de las flores» en Europa, Jack Goody denuncia las ilusiones inducidas por este singular generalizador: sus estudios etnográficos sobre las ocasiones en las que se regala un tipo u otro de flores, lleva a «plantearse los fenómenos rituales desde dos dinámicas opuestas de diversificación y de convergencia»<sup>8</sup>. Lo mismo se puede decir de las bodas (en plural) contemporáneas que, como vectores de difusión de unas formas de hacer, desembocan en una paradoja: son a un tiempo vehículos de expresión de identidades regionales, familiares y sociales singulares y también agentes de una normalización general del esquema.

## Conclusión

«Novatadas, el fin de las tradiciones», titula *Le Monde* del 12 de septiembre de 1997. Las escuelas aludidas, aunque rechazan lo que estas prácticas tienen de excesivo, piensan que la creación de un «delito de novatada» se deriva de una incompreensión de la esencia fundamental de la práctica ritual. El presidente de la Sociedad de Ingenieros Arts et Métiers, tras el bautismo de la promoción de 1997 al finalizar la «conformación» habitual, realiza un análisis antropológico: «Como todo cuerpo social, la comunidad de Arts et Métiers necesita reafirmar la cultura que la caracteriza». «Les trad's mourront quand mourront les gadz'arts» [«Las tradiciones morirán cuando muera el último de la escuela de Arts et Métiers».] (*Le Monde* del 2 de diciembre de 1997).

Pueden sacarse varias conclusiones de esta controversia de las novatadas. En primer lugar, los ritos son evidentemente menos marginales de lo que se piensa, y revelan algunos elementos contemporáneos de interés relativos a la forma de integración en una sociedad basada en «las solidaridades orgánicas», como dice Durkheim.

En segundo lugar, la controversia de las novatadas plantea el problema de la interpretación del rito. Percibir la flexibilidad de los rituales nos lleva a rehabilitar el sentido que les da cada uno de los protagonistas. A fuerza de insistir en los aspectos formales, por definición estables, del ritual, podríamos concluir que los ritos crean sentido para los actores por efecto de la repetición. Por ejemplo, Pierre Smith (1991, p. 639) piensa que «el rito se propone cumplir una tarea y producir un efecto representando ciertas prácticas para capturar el pensamiento, llevando así a “creer”, más que a analizar su sentido». Por el contrario, a la luz de la observación de la fabricación de nuevos ritos nupciales o mortuorios, por tomar algunos ejemplos de la vida privada, creemos que los individuos saben qué sentido dan a los ritos que ejecutan. La acción ritual no se realiza mecánicamente, las vivencias del actor también tienen importancia (cf. J.-H. Déchaux, 1997, pp. 62-63).

Finalmente, el examen de las novatadas, como el de las bodas, pone de relieve la plasticidad de las estructuras rituales. Aunque estén asociados a la idea de tradición, lo que les confiere un sentido de inmutabilidad, los ritos son el producto de las fuerzas sociales en las que se inscriben, de las temporalidades específicas que los ven nacer, transformarse o desaparecer. Incluso algunos pueden resurgir. El renacimiento de los carnavales ladinos en los Dolomitas es un buen ejemplo. Tras varios decenios de olvido a causa de la fuerte emigración que sufrieron estos valles, un sacerdote reorganizó los festejos de carnaval: el carnaval renació, basándose en el conocimiento de los antiguos adaptado a las nuevas condiciones socioeconómicas, con el objetivo principal de atraer a numerosos turistas. Por ejemplo, los aspectos más vio-

lentos de la mascarada se difuminaron, el calendario se ajustó para adecuarse a los imperativos de la temporada de esquí y el acceso al uso de máscaras, antaño reservado a los solteros, se extendió a todo el mundo. Este carnaval aparece a los ojos de los militantes de la cultura ladina como una reserva de autenticidad y, siguiendo su ejemplo, varios valles más han recuperado su celebración, aunque en gran medida reinventada (C. Poppi, 1992). Existía un sustrato social preparado para recibir estos rebrotes rituales, confeccionados a partir de elementos heterogéneos.

Así es como se dan circunstancias en las que el rito «liga», como se dice de una salsa que incorpora diferentes elementos heterogéneos para convertirlos en un producto emulsionado y diferente de sus componentes originales. La adopción de Papá Noel en Francia está en este caso, ya que precipita un conjunto de creencias presentes en la sociedad desde hace tiempo. Claude Lévi-Strauss (1952) comenta una polémica en la prensa: «Ante los niños de los hospicios, Papá Noel fue quemado en el atrio de la catedral de Dijon», el 24 de diciembre de 1951. «Las autoridades religiosas deploran que se haya distorsionado el sentido cristiano de la conmemoración en beneficio de un mito sin valor religioso, denunciando la pagанизación de la Navidad.» «No todos los días encuentra un etnólogo la ocasión de observar en su propia sociedad el crecimiento súbito de un rito, e incluso de un culto», escribe Claude Lévi-Strauss (1952, p. 1575). La celebración de la Navidad ha tenido un desarrollo prodigioso tras la Segunda Guerra Mundial, como resultado directo de la influencia y del prestigio de Estados Unidos. Reconocer la influencia de este país no siempre basta para explicar semejante desarrollo, ya que lo adoptaron incluso los

medios obreros comunistas: la renovación de la fiesta se basa en un fondo ritual antiguo. La fiesta tuvo gran fuerza desde la Edad Media al siglo XIII y después cayó relativamente en el olvido. En nuestra cultura existen signos que serán la materia prima del sincretismo de la Navidad, estimulado por la influencia estadounidense: el tronco que arde durante la noche; las velas de Navidad; los adornos en los edificios; el papel de las luces en las sociedades de la sombra y de la noche. «Se toman viejos elementos y se mezclan y revuelven, se introducen otros nuevos, se encuentran fórmulas inéditas para perpetuar, transformar o revitalizar costumbres antiguas» (*ibid.*, p. 1579).

A partir de la Segunda Guerra Mundial, nuevos espacios sociales contribuyen a reforzar la celebración de los ritos, especialmente los ritos calendarios. Ahora se festeja la Navidad en todas las empresas, se instalan árboles de Navidad en los vestíbulos de los grandes edificios. La escuela es la institución que más contribuye a la transmisión de estos gestos rituales. Ha dejado de «repartir premios», y en este sentido desritualiza la institución, pero por otra parte, enseña a los niños a celebrar la Navidad y otras fiestas laicas del calendario, como el día del padre y de la madre.

La demostración también funciona en sentido inverso: si el sustrato social no es fértil, si la sedimentación histórica no es lo bastante larga, a veces los ritos mueren. Se han documentado casos de pérdida de ritos por las migraciones: los migrantes no siempre se llevan su cultura pegada a las suelas de sus zapatos. Por ejemplo, los que marcharon de Poitou (de cuya riqueza ritual ya hemos hablado) olvidaron sus ritos nupciales al llegar a Quebec (G. Bouchard y M. Segalen, 1997). En el Nuevo Mundo, los ritos nupciales se dispersan y fragmentan, hasta el

punto de que es imposible identificar un desarrollo nupcial mínimo, lo que contrasta con la relativa estabilidad del «guión» en Poitou.

Cada manifestación ritual siempre es fruto del contexto específico de su desarrollo y también resultante de negociaciones entre los protagonistas. Este rasgo se puede acentuar en contextos de población relativamente reciente, generalmente marcados por una cierta desorganización social: el tejido sociocultural es más frágil, las necesidades de la supervivencia suponen un repliegue de las solidaridades en los islotes familiares. [...] Por otra parte, debemos añadir la inevitable cuota de adaptación y de invención típica de las sociedades «fronterizas» (p. 30).

Los rituales contemporáneos, algunos de los cuales están viviendo una expansión notable, los derivados del deporte, de la política, de la empresa, e incluso de la vida privada, tienen algunas características que los convierten en acontecimientos de su época. Son vectores de nuevas formas de identidad, ya sean identidades locales, rurales o urbanas, o incluso reivindicativas. Su dimensión festiva está a menudo en expansión con respecto al núcleo duro en el que se basan, por lo que incluso se recusa su validez. Los antropólogos que estudian las sociedades no europeas también se extrañaban de que algunos «grandes rituales» se celebrasen en una atmósfera tan poco solemne, llena de familiaridad y distensión. Efectivamente, los primeros análisis habían asociado los rituales a manifestaciones de miedo intenso. Mary Douglas cita a Audrey Richards, una africanista que frecuentó durante mucho tiempo a los bamba y relata el comportamiento desenvuelto de las muchachas en los ritos de iniciación:

El antropólogo espera observar que los ritos se celebrarán al menos con reverencia. Su papel es semejante al del turista agnóstico en San Pedro de Roma, escandalizado ante el alboroto irrespetuoso de los adultos y de los niños que juegan a la perra gorda sobre el pavimento (Douglas, 1971, p. 14).

En realidad, si el ritual es aceptado, compartido, se organiza con actitudes distendidas, incluso lúdicas; solamente cuando es impuesto implicará marcas de distancia y de respeto por las convenciones, como ocurría con los héroes del panteón comunista. La alegría y la algazara siempre acompañaron a los grandes rituales. ¿Por qué rechazar ahora ese aspecto?

Las procesiones religiosas en Bretaña van seguidas por una visita a la verbena. En Portugal, tierra de emigración muy antigua hacia América del Sur, muchas fiestas religiosas asocian procesiones de rodillas con desfiles en los que los grupos folclóricos, vestidos con ropas pesadas, se codean con bailarinas medio desnudas de las escuelas de samba, que recuerdan justamente a las culturas brasileñas que forman parte de la cultura portuguesa actual. Allí, como en toda Europa, los rituales se presentan como amalgamas tomadas del calidoscopio de las referencias sociales, identitarias, religiosas o neosagradas. Cada individuo los puede vivir en función de su sistema de valores, haciendo una síntesis de sus diferentes adscripciones. No existen rituales «nuevos», únicamente rituales «contemporáneos», porque la base de referencias simbólicas en las que beben es infinita, y también porque siempre suponen una estructura con un principio y un final.

## Notas

### Introducción

1. Huxley, Julian (dir.), 1971, *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard.
2. Moore, Sally F. y Barbara G. Myerhoff, 1977, «Introduction. Secular ritual: forms and meanings», en Sally F. Moore, y Barbara G. Myerhoff (dirs.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, pp. 3-24.
3. Goody, Jack, 1977, «Against "ritual": loosely structured thoughts on a loosely defined topic», *ibíd.*, pp. 25-35.
4. Shils, Edward, 1971, «Les rites et l'état de crise», en Julian Huxley (dir.), *op. cit.*, pp. 307-311.
5. Legendre, Pierre, 1996, *La Fabrique de l'homme occidental*, Arte-Éditions Mille et une Nuits, p. 12.

### 1. El rito, lo sagrado, el símbolo

1. Malamoud, Charles, 1994, «Presentation: oubli et remémoration des rites. Histoire d'une répugnance», *Archives de sciences sociales des religions*, n.º especial, 39, 85, enero-marzo, p. 5.
2. Durkheim, Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan. Edición en español: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1982. Los números de página de las citas corresponden a la traducción española. [N. de la T.]

3. Hubert, Henri y Marcel Mauss, 1968 [1906], «Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux», en Marcel Mauss, *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Éditions de Minuit, pp. 3-39. Edición en español: *Lo sagrado y lo profano: Las funciones sociales de lo sagrado*, traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, 1970. Todas las indicaciones a números de página corresponden a esta última edición.
4. Hubert, Henri y Marcel Mauss, 1968 [1906], «De la naturaleza y de la función del sacrificio», en Marcel Mauss, *ibid.*, pp. 143-249 de la edición española.
5. Marcel Mauss, 1968 [1909], «La oración», en Marcel Mauss, *ibid.*, pp. 93-142 de la edición española.
6. *Propre*: "adecuado" y también "limpio". De ahí los dos sentidos, figurado y literal [*N. de la T.*].
7. Las citas, así como los números de página correspondientes, remiten a la traducción española que se indica en la bibliografía [*N. de la T.*].
8. Dumont, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, p. 77. [Edición en español: *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, traducción de Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1970, p. 70.]
9. Turner, Victor, 1971, «Syntaxe du symbolisme d'une religion africaine», en Julian Huxley (dir.), *op. cit.*, p. 76.
10. Bromberger, Christian y Gérard Lenclud, 1982, «La chasse et la cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique», *Études rurales*, julio-diciembre 87-88, p. 11.
11. Fortes, Meyer, 1971, «Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires», en Julian Huxley (dir.), *op. cit.*, p. 255.

## 2. La cuestión de los ritos de paso

1. *Rites*, p. 127, citado por Nicole Belmont, *op. cit.*, p. 75.
2. *Rites*, p. 275, citado por Nicole Belmont, *op. cit.*, p. 75.
3. Nicole Belmont, p. 79.
4. Hertz, Robert, 1970 [1907], «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», *Année sociologique en Sociologie religieuse et folklore*, París, PUF, pp. 1-83.
5. *Rites*, p. 276, citado por N. Belmont, p. 77.
6. Turner, Victor, 1977, «Variations on a theme of liminality», en Moore, Sally F., y Barbara G. Myerhoff (dirs.), *Secular Ritual* Amsterdam, Van Gorcum, pp. 36-52.

7. Dianteill, Erwan, «La presentación y exaltación de la Fallera Mayor. Un rite de transmission symbolique», *Ethnologie française*, XXXIV, 4, pp. 718-727.
8. Agulhon, Maurice y Jean Cuisenier, 1997, «Libre dialogue sur nos identités et sur la citoyenneté», *Ethnologie française*, XXVII, 3, p. 319.
9. Des Aulniers, Luce, 1997, «Bruit du temps jusqu'à silence de mort», en Marie-Frédérique Bacqué (dir.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, París, Odile Jacob, p. 208.
10. Besanceney, Jean-Claude, 1997, «Évolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles», *ibid.*, p. 170.
11. Laburthe-Tolra, Philippe y Jean-Pierre Warnier, 1993, *Ethnologie anthropologie*, París, PUF. [Edición en español: *Etnología y antropología*, traducción de Mar Linares, Madrid, Akal, 1998.]
12. Turner, Victor, 1967, «Three symbols of passage in Ndembu circumcision ritual», en Gluckman, Max (dir.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, p. 173.
13. Le Goff, Jacques, 1985, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Seuil, p. 89. [Edición en español: *Los intelectuales en la Edad Media*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 109.]
14. Como por ejemplo en las sociedades amerindias de los guayaki de Paraguay, donde «en el ritual iniciático, la sociedad imprime su marca sobre el cuerpo de los jóvenes [...] donde el cuerpo es memoria». Clastres, Pierre, 1974, *La Société contre l'État*, París, Editions de Minuit.
15. Frias, Anibal, 1992, *Les Traditions étudiantes au Portugal*, reprografiado, Universidad de Paris-X-Nanterre, departamento de etnología, memoria de DEA.

## 3. Hombres, deportes, ritos

1. Bozon, Michel, Chamboredon, Jean-Claude y Fabiani, Jean-Louis, 1980, «Chasse et chasseurs en France. Évolution récente. Transformations de la pratique», en *Universalia* 79, Encyclopedia Universalis, p. 87.
2. Chamboredon, Jean-Claude, 1982, «La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural», *Études rurales*, julio-diciembre 87-88, p. 245.
3. Pelosse, Valentin y Anne Vourc'h, 1984, «Un jeu avec le sanglier», *Ethnologie française*, XIV, 4, pp. 343-354; Vincent Odile, 1987, «Chasse et rite», *Terrain*, 8, abril, pp. 63-70; Bucher, Bernadette, 1982, «Ri-



- tes et stratégies d'adaptation: la chasse a courre en bocage vendéen», *Études rurales*, julio-diciembre, 87-88, pp. 269-286.
4. Christian Bromberger señala que en un partido clasificatorio del Mundial de Fútbol, el público femenino representaba del 10 al 15 % de los espectadores.
  5. Nash, Jeffrey E., 1971, «Decoding the runner's wardrobe», en James P. Spradley y David W. McCurdy (dirs.), *Conformity and conflict. Readings in cultural anthropology*, Boston, Toronto, Little, Brown and Company, pp. 172-185.
  6. De *rurbain*, perteneciente al espacio rural urbanizado. [N. de la T.]
  7. Leach, Edmund, 1980, «Cheveux, poils, magie», en *L'Unité de l'homme et autres essais*, París, Gallimard, p. 309.
  8. Pitt-Rivers, Julian, 1986, «La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine», *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, t. XCIII, 1984-1985, p. 60.
4. Lo secular y lo singular: la función comunicativa del rito
1. Citado por Louis Trenard, 1977, «Les fêtes révolutionnaires dans une région frontrière: Nord et Pas-de-Calais», en *Les Fêtes de la Révolution*, coloquio de Clermont-Ferrand (junio 1974), actas recopiladas y presentadas por Jean Ehrard y Paul Viallaneix, París, Société des études robespierristes, p. 191.
  2. Soboul, Albert, preámbulo en *Les Fêtes de la Révolution*, *ibid.*, p. 4.
  3. Deprun, Jean, 1977, «Robespierre, pontife de l'Être suprême. Note sur les aspects sacrificiels d'une fête» (1794), en *Les Fêtes de la Révolution*, *ibid.*, pp. 485-492.
  4. Ozouf, Mona, 1977, «Le simulacre et la fête révolutionnaire», en *Les Fêtes de la Révolution*, *ibid.*, pp. 323-354.
  5. Agulhon, Maurice, 1977, «Fête spontanée et fête organisée a Paris, en 1848», en *Les Fêtes de la Révolution*, *op. cit.*, pp. 243-272.
  6. Ya lo hemos observado respecto a los relativos al ciclo de la vida familiar (cf. capítulo 2).
  7. Edward Shils, 1971, «Les rites et l'état de crise», en Julian Huxley (dir.), *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, París, Gallimard, pp. 307-308.
  8. Kertzer, David, 1992, «Rituel et symbolisme politique dans les sociétés occidentales», *L'Homme*, XXXII, 121, enero-marzo, p. 81.
  9. Mach, Zdzislaw, 1992, «Continuity and change in political ritual. May Day in Poland», en Jeremy Boissevain (dir.), *Revitalizing European Rituals*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 43-61.

10. Paterson, T.T., 1971, «Les rites émotifs dans les organismes industriels», en Julian Huxley (dir.), *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, *op. cit.*, pp. 291-299.
  11. Es algo que se puede observar en las manifestaciones de los excluidos, que son conscientes de la transformación imposible de la sociedad y se esfuerzan en sus demostraciones, que adoptan las formas de un ritual, por negar la perpetuación de una realidad insostenible (P. Bouvier, 1996, p. 251).
  12. El ritual incluía la confección en los talleres de sombreros extravagantes, que se ofrecían después a Santa Catalina para encontrar marido. De ahí la expresión «coiffer Sainte Catherine», que se aplicaba a las muchachas cuando cumplían los 25 años sin haberse casado. [N. de la T.]
  13. Leach, Edmund, 1971, «La ritualisation chez l'homme par rapport a son développement culturel et social» en Julian Huxley (dir.), *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, *op. cit.*, p. 241.
  14. Joseph, Isaac, 1998, *Erwing Goffman et la micro-sociologie*, París, PUF, p. 42. [Edición en español: *Erwing Goffman y la microsociología*, traducción de Marta María García Negroni, Barcelona, Gedisa, 1999.]
5. Flexibilidad, polisemia, cambio social: el ejemplo del matrimonio
1. Kaufmann, Jean-Claude, 1993, *Sociologie du couple*, París, PUF, col. «Que Sais-je ?», p. 57.
  2. Nuestras encuestas sobre bodas contemporáneas se realizaron en Poitou y en medios burgueses parisinos, un grupo social que suele casarse fuera de París.
  3. La modesta cesta de flores de los años 1960, presente a lo largo de toda la boda, desde la salida de la novia hasta su llegada a la iglesia, seguida por su exhibición central en la foto del grupo de la boda, para volver a aparecer en el banquete, se ha visto sustituida por la abundancia de creaciones florales elaboradas que permanecen un tiempo en casa de la madre de la novia y después se trasladan a la casa de los recién casados.
  4. En 1997, el importe medio de una lista de bodas en la Tienda Blanca de los almacenes Le Printemps de París estaba entre 25.000 y 30.000 francos (unos 4.000 euros).
  5. Bouchet, Cécile, 1997, «Étude d'un objet "traditionnel" du rituel de mariage: le costume de la mariée, aujourd'hui, a Paris», mé-

moire de maîtrise, Université de Paris X-Nanterre, bajo la dirección de Martine Segalen.

6. Goody, Jack, *La Raison graphique*, Éditions de Minuit, 1977.
7. La estaca (*la cheville*) consiste en una estaca de madera con un vaso, de madera también, del que beben novios e invitados antes de plantarla a la puerta de la casa. El mástil (*le brandon*), es una cucaña de la que cuelgan diversos objetos, a cuyos pies se enciende una hoguera la noche de la boda. [N. de la T.]
8. Goody, Jack, *La Cultures des fleurs*, París, Seuil, 1994, p. 639.

## Bibliografía

### TEXTOS ESENCIALES

- BELMONT, Nicole, 1974, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, París, Payot.
- 1986, «La notion de rite de passage», en Pierre Centlivres, y Jacques Hainard, (dirs.), 1986, *Les Rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausana, L'Âge d'homme, pp. 9-17.
- BOURDIEU, Pierre, 1982, «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, p. 43.
- CENTLIVRES, Pierre, 1986, «Rites de passage: changement, opposition et contre-culture», en Pierre Centlivres, y Jacques Hainard, (dirs.), 1986, *Les Rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausana, L'Âge d'homme, pp. 192-205.
- y, HAINARD, Jacques, (dir.), 1986, *Les Rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausana, L'Âge d'homme.
- CUISENIER, Jean, 1998, «Cérémonial ou rituel», *Ethnologie française*, XXVIII, 1, pp. 10-19.
- DOUGLAS, Mary, 1971, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, París, Maspéro. Edición en español: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, traducción de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI de España, 1973.
- Ethnologie française*, 1996, XXVI, 2, «La ritualisation du quotidien».

- GLUCKMAN, Max, 1962, «Les rites de passage», en Max Gluckman, (dir.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, pp. 1-52.
- (dir.), 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
- ISAMBERT, François-André, 1979, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éditions du Cerf.
- 1982, *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit.
- LEACH, Edmund, 1980, «Cheveux, poils, magie», en *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, pp. 321-361.
- LENCLUD, Gérard, 1987, «La tradition n'est plus ce qu'elle était», *Terrain*, 9, pp. 110-123.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1952, «Le Père Noël supplicié», *Les Temps modernes*, 77, pp. 1572-1590.
- MOORE, Sally F. y MYERHOFF, Barbara G. (dirs.), 1977, *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum.
- POUILLON, Jean, 1975, «Tradition: transmission ou reconstruction», en Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, pp. 155-173.
- «Oubli et remémoration des rites. Histoire d'une répugnance» 1994, n.º especial, *Archives de sciences sociales des religions*, 39, 85, enero-marzo.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, «Taboo», *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., Free Press. Edición en español: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, traducción de Ángela Pérez, Barcelona, Península, 1996.
- SMITH, Pierre, 1979, «Aspects de l'organisation des rites», en Michel Izard, y Pierre Smith (dirs.), *La Fonction symbolique, essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard. Edición en español: *La función simbólica*, traducción de Adolfo García Martínez, Madrid, Júcar, 1989.
- 1991, «Rite», en Pierre Bonté, y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 630-633. Edición en español: *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Madrid, Akal, 1996.
- LEUEN, 8, abril 1987, «Rituels contemporains».
- LEUEN, Victor, 1990 [1979], *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF. Edición en español: *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, traducción de Beatriz García Ríos, Madrid, Taurus, 1988.

- VAN GENNEP, Arnold, 1909, *Les Rites de passage*, Paris, Émile Nourry. Edición en español: *Los ritos de paso*, traducción de Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1986.
- VARAGNAC, André, 1948, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel.

### Una buena síntesis

- «À quoi servent les rites?», *Sciences humaines*, 58, febrero de 1996.

### EJEMPLOS DE ANÁLISIS DEL RITUAL

#### Campo político

- ABELES, Marc, 1990, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin.
- AGULHON, Maurice, 1979, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion.
- GUEUSQUIN, Marie-France, 1992, «Introduction» *Cités en fête*, catalogue d'exposition, Musée national des arts et traditions populaires, 24 novembre 1992-19 avril 1993, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- PROST, Antoine, 1976, *Les Anciens Combattants et la société française, 1914-1939*, Paris, Presses de la FNSP.
- LAUTMAN, Françoise (dir.), 1983, «Les ostensions limousines», *Ethnologie française*, XIII, número especial 4.
- 1983, «Toujours plus belle la fête! Les ostensions de Saint-Junien», in Françoise Lautman, (dir.), 1983, «Les ostensions limousines», *Ethnologie française*, XIII, número especial 4, pp. 369-394.

#### Ritos del ciclo de vida

- ARIES, Philippe, 1977, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil. Edición en español: *El hombre ante la muerte*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983.
- AUGÉ, Marc (dir.), 1995, *La Mort et moi et nous*, Paris, Éditions Textuel.

- BACQUÉ, Marie-Frédérique (dir.), 1997, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris, Odile Jacob.
- BOZON, Michel, 1992, «Sociologie du rituel de mariage», *Population*, 2, pp. 409-434.
- BROQUA, Christophe, Loux, Françoise, Prado, Patrick (dirs.), 1998, «Sida: deuil, mémoire, nouveaux rituels», *Ethnologie française*, XXVIII, 1, enero-marzo.
- DÉCHAUX, Jean-Hugues, 1997, *Le Souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.
- GOSSIAUX, Jean-François, 1985, «Le choix de la mairie. Variations statistiques sur les publications de mariage», *Ethnologie française*, XV, 4, pp. 395-405.
- HÉRAULT, Laurence, 1987, «La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles et de mariage dans le haut bocage vendéen», *Terrain*, abril, 8, pp. 42-51.
- 1992, *L'Espace de la variation. Étude des variations et des transformations de deux rites de passage dans le Haut-Bocage vendéen*, tesis doctoral de etnología, Université de Provence, 3 vols.
- 1996, *La Grande Communion. Transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée*, Paris, Éditions du CTHS.
- 1997, «Transmettre ou construire un rite? ou comment rendre compte de l'évolution des pratiques rituelles», en Gérard Bouchard y Martine Segalen 1997 (dirs.), *Une langue, deux cultures. Dynamiques symboliques en France et au Québec*, Laval y Paris, PUL/La Découverte, pp. 167-176.
- SEGALEN, MARTINE (en colaboración con Josselyne Chamarat), 1981, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault.
- , y SALITOT, Michelle, 1995, «Comment étudier et expliquer les variations des rituels de mariage? Le cas du Poitou», en Gérard Bouchard y Martine Segalen (dirs.), *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, IREP, Chicoutimi, pp. 183-200.
- 1997, «Comment se marier en 1995? Nouveaux rituels et choix sociaux», en Gérard Bouchard y Martine Segalen (dirs.), *Une langue, deux cultures. Dynamiques symboliques en France et au Québec*, Laval y Paris, PUL/La Découverte, pp. 150-166.
- 1998, «Où est déposée la liste? Une enquête sur les cadeaux de mariage», *Ethnologie française*, XXVIII, 4.

### A propósito del deporte

- BOZON, Michel, 1982, «Chasse, territoire, groupements de chasseurs», *Études rurales*, 87-88, pp. 335-342.
- BOZON, Michel y CHAMBOREDON, Jean-Claude, 1980, «L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de sa pratique», *Ethnologie française*, X, 1, pp. 65-88.
- BROMBERGER, Christian y LENCLUD, Gérard, 1982, «La chasse et la cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique», *Études rurales*, julio-diciembre 87-88, pp. 7-35.
- HAYOT, Alain y MARIOTTINI, Jean-Marc, 1987, «Allez l'OM! Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et à Turin», *Terrain*, 8, abril, pp. 8-41.
- , con la colaboración de HAYOT, Alain y MARIOTTINI, Jean-Marc, 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la MSH.
- BUCHER, Bernadette, 1982, «Rites et stratégies d'adaptation: la chasse à courre en bocage vendéen», *Études rurales*, julio-diciembre, 87-88, pp. 269-286.
- FAURE, Jean-Michel, 1987, «L'éthique puritaine du marathonnier», *Esprit*, Le «nouvel âge du sport», abril, pp. 36-41.
- HELL, Bertrand, 1985, *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Paris, Éditions de la MSH.
- PELOSSE, Valentin y VOURC'H, Anne, 1984, «Un jeu avec le sanglier», *Ethnologie française*, XIV, 4, pp. 343-354.
- SAUMADE, Frédéric, 1990, «Culte du taureau ou culture des taureaux», *Cahiers ethnologiques*, II, pp. 77-87.
- 1991, «Le mythe de l'histoire dans une société du spectacle tauromachique», *Ethnologie française*, XXI, 2, 21, pp. 148-159.
- 1994, *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris, Éditions de la MSH.
- SEGALEN, Martine, 1994, *Les Enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Métailié.
- VINCENT, Odile, 1987, «Chasse et rituel», *Terrain*, 8, abril, pp. 63-70.
- YONNET, Paul, 1982, «Joggers et marathoniens. Demain, les survivants?», *Le Débat*, 19, pp. 76-94.

*Ritos seculares*

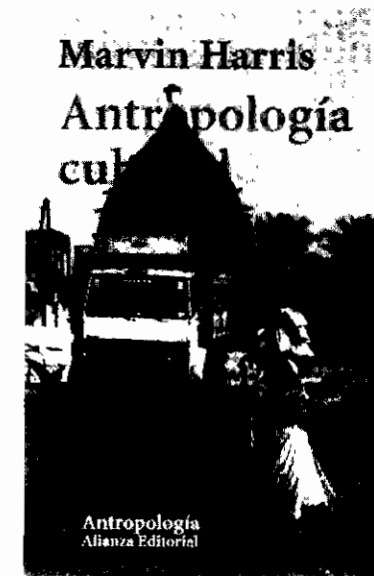
- BOISSEVAIN, Jeremy, 1984, «Ritual escalation in Malta», en E.R. Wolf, (dir.) *Religion, Power and Protest in Local Communities*, Nueva York, Mouton.
- BOISSEVAIN, Jeremy (dir.), 1992, *Revitalizing European Rituals*, Londres y Nueva York, Routledge.
- 1997, «Ritual, tourism and cultural commoditization in Malta: culture by the pound?», en T. Selwyn (dir.), *The Tourist Image*, Colchester, John Wiley and Sons.
- BOUVIER, Pierre, 1996, «Citoyenneté et exclusion», en «La ritualisation au quotidien», *Ethnologie française*, número especial, XXVI, 2, pp. 248-254.
- CUCHE, Denys, 1988, «La fabrication des Gadzarts, esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs des Arts et Métiers», *Ethnologie française*, XVIII, 1, pp. 42-54.
- DAYAN, Daniel, 1990, «Présentation du pape en voyageur. Télévision, expérience rituelle, dramaturgie politique», *Terrain*, 5, pp. 13-28.
- GALLINI, Clara, 1992, «Le rituel médiatique», en Gérard Althabe, Daniel Fabre y Gérard Lenclud, (dirs.), *Vers une ethnologie du présent, Cahier Ethnologie de la France*, 7, París, Éditions de la MSH, pp. 117-126.
- GOFFMAN, Erwing, 1974, *Les Rites d'interaction*, París, Éditions de Minuit. Edición en español: *Ritual de la interacción*, traducción de Floreal Mazia, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1967.
- LABOV, William, 1978, *Le Parler ordinaire*, París, Éditions de Minuit.
- LARGUEZE, Brigitte, 1996, *Masque ou miroir: le changement d'apparence dans le bizutage*, informe mimeografiado, París, Ministère de la Culture, mission du patrimoine ethnologique.
- LEPOUTRE, David, 1997, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, París, Odile Jacob.
- LORQUIN, Claire, 1993, «Albums de bébé», en Martine Segalen y Béatrix Le Wita, (dirs.), *Objets et décors: des créations familiales? Autrement*, 137, mayo, pp. 182-196.
- MONJARET, Anne, 1997, *La Sainte-Catherine. Culture festive dans l'entreprise*, París, Éditions du CTHS.
- NICOLAS, Guy, 1996, *Du don rituel au sacrifice suprême*, París, La Découverte, MAUSS.

- PITT-RIVERS, Julian, 1986, «Un rite de passage de la société moderne: le voyage aérien», en Pierre Centlivres, y Jacques Hainard (dirs.), *Les Rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausana, L'Âge d'homme, pp. 115-130.
- POPPI, Cesare, 1992, «Building difference. The political economy of tradition in the Ladin Carnival of the Val di Fassa», en Jeremy Boissevain (dir.), *Revitalizing European Rituals*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 113-136.
- RIVIERE, Claude, 1995, *Les Rites profanes*, París, PUF.

## Índice

Introducción .....	7
1. El rito, lo sagrado, el símbolo .....	13
Émile Durkheim: el rito es sagrado.....	14
Sacralidad, sacrificio y eficacia del ritual: de Marcel Mauss a Mary Douglas .....	22
De una sociedad a otra .....	30
2. La cuestión de los ritos de paso .....	40
La obra de Arnold van Gennep .....	41
Revisión de los ritos de paso.....	49
De la cuna a la tumba .....	58
De las novatadas como iniciación .....	67
3. Hombres, deportes, ritos .....	75
Hombres y animales.....	76
El fútbol y la hinchada .....	83
Las carreras populares, sus ritos y sus símbolos .....	86
Actividades inclasificables con funciones rituales .....	96
4. Lo secular y lo singular: la función comunicativa del rito .....	101
Fiesta, espectáculo y política.....	102
La empresa y los ritos.....	120

¿Comportamientos rituales o urbanidad? .....	124
5. Flexibilidad, polisemia, cambio social: el ejemplo del matrimonio .....	131
El matrimonio, entre tradición y cambio .....	132
Una misma partitura ritual, interpretaciones diferentes .....	137
Casarse en el año 2000 .....	147
Conclusión .....	165
Notas .....	171
Bibliografía.....	177



Marvin Harris  
**Antropología  
cultural**

CS 3002

ANTROPOLOGÍA CULTURAL proporciona una perspectiva global y comparativa que nos ayuda a entender el origen y el porvenir del mundo moderno. Tocando desde los fundamentos biológicos y evolucionistas de la cultura hasta los aspectos infraestructurales, estructurales y superestructurales de los sistemas socioculturales, MARVIN HARRIS explica por qué las costumbres y creencias difieren de una sociedad a otra y por qué, a pesar de todas las diferencias, existen enormes semejanzas en la forma en que viven los seres humanos, aun estando en las más distantes partes del globo.