

Ritos inequívocos: Metáfora y acción en culturas sin misterio

Dieter GOETZE

Universidad de Regensburg

I. El análisis del fenómeno ritual por lo general no se contenta con aceptar los hechos observables - tanto el antropólogo como el sociólogo sienten la necesidad de realizar, más allá de la descripción, una interpretación de lo observado, subrayando frecuentemente que la visión de los actores implicados en el acto ritual es solamente una de las perspectivas posibles. Bien puede ser legítima, pero no es suficiente y no puede satisfacer al antropólogo social que se siente llamado a explicar los hechos según ciertos cánones de convención científica. Carmelo Lisón alguna vez lo ha expresado así: “El actor puede no ser consciente ni responsable de todos sus deseos, interrelaciones y consecuencias, lo que quiere decir que el significado de una acción no se agota necesariamente en las intenciones del actor (...). Una ulterior interpretación ajena, sobredeterminada por contextos y referentes objetivados puede desenmascarar las intenciones conscientes o inconscientes del actor, su fuerza motivacional”¹. Este es el camino que necesariamente lleva al establecimiento de criterios que desde K. Pike nos hemos acostumbrado a llamar criterios “etic”².

Desde luego, no es el único camino. También hay la posibilidad -junto a la solución “emic” radical- de reconstruir cuidadosamente la trayectoria histórica de un fenómeno ritual concreto, apoyándose en las relaciones anteriores y contemporáneas, realizando una interpretación antropológico-histórica. Ello puede resultar

¹ C. Lisón Tolosana: *Los loci de la antropología social*. En: idem.: *Antropología social: Reflexiones incidentales*. Madrid 1986: 151.

² Cf. K. Pike: *Language in relation to a unified theory of the structure of human behaviour*. The Hague 1967 (2ª ed.).

Véase también: D. Kaplan/R.A. Manners: *Culture Theory*. Englewood Cliffs 1972: 22 et seq.

muy fructífero, como ha demostrado Julio Caro Baroja, que se ha encargado de descifrar lo que él ha llamado “ritos equívocos”, extrayendo su significado socio-antropológico³.

Sin embargo, la verdadera vía “etic” es la tradición que se remonta a la posición proclamada por E. Durkheim en su estudio de las formas de la vida religiosa, donde constata que “...les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l’homme doit se comporter avec les choses sacrées”⁴. El carácter supraindividual, colectivo de la acción ritual es expresado por estas fuerzas sagradas que viven en el mundo mental de los creyentes. Con esto se abre -según Durkheim- la posibilidad de un análisis positivo, es decir: racional, del rito y de la religión e igualmente quedan asentados algunos elementos básicos del proceder estructuralista.

II. Ello también significa la despedida, por varios decenios, de la posición intelectualista de E.B. Tylor para el cual ideas religiosas, incluyendo prácticas mágicas y actos rituales son intentos de explicación de fenómenos naturales y/o sociales. Ciertamente Tylor -en contra de muchos reproches críticos- no había abogado por la recepción simple y pura del punto de vista del actor nativo, pero la posición durkheimiana es claramente contraria a su modo de ver la cuestión. Tanto M. Douglas como E. R. Leach, por mencionar solamente a dos de sus posteriores representantes, se han proclamado en este sentido: “Ritual acts are to be interpreted in the context of belief: they mean what the actors say they mean. This common-sense approach clearly has its attractions. Yet it may be argued that if culturally-defined behavior can only be interpreted by the actors, all crosscultural generalization is impossible, and all attempts to make a rational analysis of the irrational must necessarily be fallacious (...) In contrast, I, along with other Durkheimians, continue to insist that religious behavior cannot be based upon an illusion.”⁵

Con ello el misterio del rito (no importa si mágico o religioso) queda desplazado: ya no se trata del misterio del significado del rito para los actores sociales implicados, que el antropólogo se propone explicar, sino que se trata de explicar lo que se halla “detrás” del rito, lo que significa más allá de la versión nativa. Este ya no es el verdadero problema, que a su vez es redefinido en términos teóricos, más o menos ajenos a la acción concreta de los actores sociales y su intencionalidad manifiesta. Según esta perspectiva simbolista el rito es expresión de una estructura sociocultural, la cual es el verdadero misterio a explicar por el antropólogo. La lógica de las oposiciones dicotomizantes, que ya había introducido desde un principio Durkheim, al distinguir lo “sagrado” de lo “profano”, es reforzada por la aportación de C. Lévi-Strauss, el cual -apoyándose en los teoremas lingüísticos y las distinciones de Saussure- establece definitivamente los modelos dicotómicos

³ Cf. J. Caro Baroja: *Ritos y mitos equívocos*. Madrid 1974.

⁴ E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1968 (5ª ed., orig. 1912): 56.

⁵ E.R. Leach: Art. 'Ritual'. En: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York 1968. Vol. 13: 525.

para explicar acontecimientos rituales e ideas mitológicas como modos de ordenamiento cultural⁶. Esta preocupación por los principios del ordenamiento, por la estructura, tiene sin embargo una consecuencia que para la programática de la antropología -explicar y comparar las dimensiones socioculturales del comportamiento del hombre - puede resultar fatal: significa deshauciar el actor social y a la dimensión histórica de la explicación y del análisis. Con la expulsión del actor social también se expulsa el momento de la intencionalidad y esto es uno de los conflictos constituyentes del debate entre posturas “etic” y “emic” que durante varios años ha conseguido dividir bastante infructuosamente a los profesionales de la antropología social.

III. Desde entonces ha habido varios intentos de encontrar un modo de compaginar las diferentes perspectivas, demostrándose que -como correctamente ha resaltado C. Lisón- “...no siempre, ni mucho menos, es fácil desenmarañar el tinglادillo etic-emic”⁷. Sin embargo, también hay aportaciones antropológicas que pueden resultar ser iniciativas valiosas. Una de ellas es la programática de M. D. Sahlins, el cual en un amplio estudio, intenta demostrar que se puede reconciliar el análisis estructural con la historia, el evento y la acción⁸.

Su proceder se basa en el axioma de que la eficacia histórica de personas, objetos y eventos resulta de su significación cultural -en el doble sentido de su “significado” (“meaningfulness”) y su “importancia”. El material que analiza procede de la historia de Hawaii o Islas Sandwich en el período comprendido desde la primera visita del capitán Cook en el 1778 hasta el último intento de un rey hawaiano, Kamehameha, de desafiar en un rito simbólico la cristianización de su reino en el 1834.

Sahlins demuestra, cómo los incidentes de la vida y muerte del capitán Cook son en muchos aspectos metáforas históricas de una realidad mítica. Su llegada se corresponde con el comienzo de la gran festividad ritual llamada Makahiki, la cual representa la tradición real hawaiana de la usurpación del poder por el rey-dios Lono que al mismo tiempo instala un nuevo culto religioso. Al finalizar el ciclo ritual Lono parte otra vez hacia sus tierras ancestrales. Desde la perspectiva hawaiana, Cook es una clase de Lono, mientras que el jefe nativo que más tarde reclama de forma ritual haber causado su muerte es Ku, el dios que alterna con Lono al desaparecer éste

No es posible, ni de la forma más breve, dar aquí un resumen de todo el argumento y de todo el material que analiza Sahlins. Pero sí es posible señalar de forma sucinta lo que quiere demostrar: que la lógica del sistema de descendencia hawaiano y su significación cosmológica se presta a una reproducción estereotipada y por ella se establece una repetición cultural -la reproducción de una estructura

⁶ Cf. C. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. Paris (T. 1: 1958 y T. 2: 1969) e idem: *Mythologiques*. T. 1-4. Paris 1964-1971.

⁷ C. Lisón: *Los loci de la antropología social*, op cit.: 152.

⁸ M.D. Sahlins: *Historical Metaphors and Mythical Realities*. ASAO Special Publication N° 1. Ann Arbor 1981.

a través de la historia. Al mismo tiempo tiene la capacidad de absorber el cambio generado por la aparición de nuevas fuerzas sociales, religiosas y rituales dentro de las mismas categorías, ya que no son más que ejemplares particulares dentro de una clase genérica. El trayecto inicial de Cook encajaba perfectamente dentro de las expectativas del circuito ritual de Lono. Sin embargo, al verse obligado a regresar a destiempo a la isla, debido a una avería de la “Resolution”, Cook-Lono infringió un tabú. Como demuestra la interpretación que da Sahlins de los hechos relatados, tampoco la muerte de Cook, no premeditada por parte de los hawayanos, fue un accidente: más bien fué Makahiki en forma histórica, la sustitución de un rey-dios por otro rey-dios, su sucesor dentro del ciclo ritual. Cook fué sacrificado históricamente como un rival por su “sucesor” Kalaniopuu y, años después, recuperado ideológicamente por el posterior rey Kamehameha, que en la siguiente época hizo todo lo posible por fomentar la expansión británica en la política de las islas y se convirtió en un elemento esencial de su soberanía. Todavía a comienzos del siglo XIX los huesos de Cook son llevados por sacerdotes del dios Lono en los ritos anuales de Makahiki.

Pero no sólo es cierto que, en las palabras de Sahlins “the content of the system changes but not its norms”⁹. Su análisis demuestra que en el proceso de la reproducción del contacto con los europeos en sus propios términos, la cultura hawayana ha cambiado radical y decisivamente. La estructura transmitida ha entrado en una relación dialéctica con la práctica y ésta interacción es un proceso significativo (“meaningful”). La práctica en cuestión se refiere a las consecuencias que tuvieron las acciones de hawayanos e ingleses - realizadas dentro de sus respectivas definiciones culturales - y cuyos significados luego resultaban no estar previstos tradicionalmente. Aquí basta señalar -como un ejemplo- la manipulación pragmática por los jefes hawayanos en el intercambio de productos con los ingleses. Ello significó una decisiva subversión del sistema ritual, que luego vió igualmente quebradas sus normas por la gente común, muy especialmente las mujeres hawayanas al no atenerse ellas a la prohibición de la comensalidad con los hombres (en este caso, los marinos británicos). Lo que en un principio comenzó como la reproducción de un orden estructural termina en su transformación por la actuación de actores sociales que por su acción, orientada por su interés en los signos culturales, cambian el sentido de estos mismos signos.

Sahlins así consigue establecer una relación entre estructura y acción, en base de la diferencia entre la realización del signo por el actor social y su constitución en la sociedad: “Powered by disconformities between conventional values and intentional values, between intersubjective meanings and subjective interests, between symbolic sense and symbolic reference, the historical process unfolds as a continuous and reciprocal movement between the practice of the structure and the structure of the practice”¹⁰. Así, por lo menos en el caso analizado por Sahlins, se resuelve el misterio del rito y de su transformación.

⁹ M.D. Sahlins, op. cit.: 31.

¹⁰ M.D. Sahlins, op. cit.: 72.

IV. Ahora bien, lo que en este caso se refiere a una situación de contacto intercultural, ¿sirve también para analizar otros casos? Yo supongo que es así y quiero intentar demostrarlo, aplicándolo a una dimensión ritual de uno de los “topoi” centrales de la antropología social: la “comunidad”. No tengo porqué explicar aquí la centralidad de este topos antropológico; basta con hacer referencia al hecho que es uno de los momentos donde más directamente se palpa el interés antropológico por “lo social”. Carmelo Lisón en su listado analítico lo califica como “el primer (...) locus ontológico de nuestra disciplina”¹¹. Al mismo tiempo la “comunidad” es considerada como una estructura perenne que más allá de diferencias formales -se nutre del apriorismo de que expresa una necesidad básica humana: “. la pequeña comunidad es el locus ontológico de la tradición, de la permanencia, de la raíz individual y compartida, de la especificidad e identidad personal-colectiva”¹². La particularidad se expresa en la diferencia de los demás: no ser como las otras comunidades define a la comunidad: “Si alguna urdimbre misteriosa engarza a todos los grupos humanos es la heterogeneidad de sus modos de vida: todos coinciden en ser y/o pensarse diferentes”¹³. El acto social más llamativo en el que se expresa esta diferencia de la comunidad particular es el rito de delimitación que recalca la unidad de la comunidad¹⁴ - sociólogos lo llaman “integración” -y no es ninguna casualidad que en su día R.K. Merton utilizara el análisis de un rito comunal para acuñar la diferencia entre funciones “manifiestas” y “latentes”¹⁵. Al mismo tiempo esta conexión entre “rito” y “comunidad” parece ser particularmente frecuente en el análisis de las mal llamadas “culturas tradicionales”, bien sean las “peasant cultures” en Europa y/o Ultramar, bien sean las cultura exóticas, extra-europeas, cuyos modos de pensar han sido enjuiciados o bien como “primitivos” (por F. Boas) o bien como “salvajes” (por C. Lévi-Strauss). Son culturas que disponen de fórmulas adecuadas para aceptar los misterios vitales y ubicarlos dentro de un ciclo ritual que marca los procesos sociales. Por lo tanto son “culturas misteriosas” que con los modos de acción que ofrecen consiguen reconciliar las diferentes dimensiones existenciales y transcendentales. Para el antropólogo son “culturas misteriosas” por excelencia, ya que las interpretaciones cotidianas que le son conocidas de su propia cultura de procedencia rara vez son utilizables ni como entrada al contexto al cual se ve expuesto, lo que le obliga a aplicar modelos de explicación y de acción de índole científica, que a su vez tiene que convalidar en el proceso de observación. Una de las claves preferidas para descifrar tales “culturas misteriosas” es la conexión establecida entre el “rito” y el fenómeno de la “comunidad” supuestamente expresado por aquel.

¹¹ C. Lisón Tolosana: *Los loci de la antropología social*, op. cit.: 136.

¹² idem.: *La singularidad plural*. En: idem.: *Antropología social y hermenéutica*. Madrid 1983: 88.

¹³ idem.: 87.

¹⁴ La delimitación de la comunidad (étnica) es -desde F. Barth- tema central de la investigación antropológica en este terreno. Cf. F. Barth (ed.): *Ethnic groups an boundaries*. Bergen 1969.

¹⁵ Cf. R.K. Merton: *Social theory and social structure*. New York 1968: 118 et seq.

V. En vivo contraste con ellas se encuentran nuestras propias sociedades, las sociedades modernas y contemporáneas. Están caracterizadas por un momento desmitificante arrollador. No sólo los largos ciclos de la racionalización instrumental analizados por Weber y una secularización que penetra en el último ámbito existencial llaman la atención, sino también la autonomización de las diferentes áreas culturales. Comparándolas con las “culturas misteriosas” se trata de “culturas sin misterio” en un sentido paradigmático, ya que la difuminación, el desplazamiento, la disolución y a veces hasta la negación sistemática de lo misterioso están profundamente arraigados dentro de la autodefinición de estas culturas. Todo se puede averiguar sin la necesidad de tomar referencia a legitimaciones transcendentales, que ya no facilitan la aceptación de lo misterioso, sino que frecuentemente se convierten en obstáculos para la autosostenida esclarecimiento de los misterios que, sin embargo, siguen surgiendo y resurgiendo en los contextos más imprevistos. No se trata pues, de que en estas culturas no existan misterios -más bien ellas producen continuamente misterios a la vez que están en condiciones de ampliar las áreas sometidas al conomiento y a la manipulación científica. Antes bien se trata de que estas “culturas sin misterio” tienen como eje fundamental la autodefinición y auto-legitimación por el postulado del permanente desciframiento y de montaje del misterio como programática cultural. La autorreferencia se ha convertido en el emblema característico de las sociedades que se rigen por estas culturas y los significados culturales, también en los diferentes subsectores sociales, son autoproducidos sin intervención de un referente externo, que ha quedado arrinconado y maltrecho por múltiples olas de racionalización, secularización y desmitificación. Son -en las palabras de N. Luhmann¹⁶ -culturas “autopoieticas” por excelencia.

Tanto más llama la atención la persistencia, a pesar de estas transformaciones fundamentales, de la “comunidad”. Lo que en “culturas misteriosas” es una clave para el análisis de su construcción sociocultural, sigue siendo en “culturas sin misterio” un importante punto de referencia de la acción social. No es, ni mucho menos, una casualidad, que M. Weber en su célebre yuxtaposición de “*vergemeinschaftung*” y “*Vergesellschaftung*” como dos tipos ideales de conceptualizar la relación social, previera explícitamente la posibilidad de la coexistencia de los dos modos en un mismo contexto social¹⁷. La “comunidad”, pese a todos los procesos desmitificadores, ha quedado como “fait social” aparentemente inamovible y por medio de la imparable sociologización del lenguaje cotidiano, esta noción -más allá de cualquier cambio formal- ha penetrado igualmente en el vocabulario de la comunicación social y política como un lugar común de uso generalizado. Su persistencia (por lo menos aparente) se expresa en el mantenimiento real y fáctico de ritos definidos como comunales que expresan la particularidad y la diferencia de una comunidad frente a otras y esto a todos los niveles.¹⁸

¹⁶ Cf. N. Luhmann: *Soziale Systeme*. Frankfurt/M. 1984; idem.: *Soziologische Aufklärung*. Vol. 4 Opladen 1987.

¹⁷ M. Weber: *Wirtschaft un Gesellschaft*. Colonia 1964. T. 1: 29 et seq.

¹⁸ Cf. C. Lisón: *La singularidad plural*. En: idem.: *Antropología social y hemenéutica*. Madrid 1983: 99.

Una forma muy aceptada entre antropólogos de explicar esta persistencia es el recurso a la antropologización de la “comunidad”, declarándola una experiencia primordial, tan humana que ir más allá necesitaría una explicación del porqué del ser humano en sí. Turner, por ejemplo, arguye que lo que él llama “*communitas*” es “a spontaneously generated relationship between leveled and equal total and individuated human beings, stripped of structural attributes”¹⁹. “The bonds of *communitas* (...) are undifferentiated, equalitarian, direct, extant, nonrational, existential (...) relationships. *Communitas* is spontaneous, immediate, concrete -it is not abstract”²⁰. C. Lisón también llama la atención sobre “una singularidad radical, de base ontológica, que identifica a la persona con su familia y lugar de nacimiento. Esta experiencia primordial y religación primaria -*communitas*- tiende a crear un círculo de solidaridad intenso, afectivo, cathético. La biología y la localización territorial, el pueblo o la pequeña comunidad con sus recursos ecológicos y sus celebraciones simbólico-rituales, han constituido los loci originarios de la estructuración de una diferenciación inicial pero profunda”²¹.

VI. Frente a este argumento yo quiero llamar la atención sobre otra vertiente social del fenómeno de la “comunidad”, apoyándome en algunas sugerencias de Sahlin. Concretamente, quiero demostrar que, más allá de expresar una “experiencia primordial” y, contrariamente a su supuesta persistencia, “comunidad” es una metáfora estructural, la cual bajo la constante reproducción histórica del momento comunitario (“*communitas*”) abre paso a la transformación del papel de los actores sociales. Lo que en “culturas misteriosas” está rodeado de “ritos equívocos” con significados polivalentes sufre en las “culturas sin misterio” un profundo cambio de su significado a través precisamente de la acción social intencional. Y no sólo cambia el significado del signo “comunidad”, sino que en un proceso dialéctico, también ayuda, con sus consecuencias, a transformar de forma masiva las posibilidades y las áreas de acción de los actores sociales involucrados en este proceso. Frente a la persistencia de la denominación, “comunidad” es, consiguientemente, uno de los momentos centrales del cambio de “culturas misteriosas” a “culturas sin misterio” y esto se puede demostrar en el carácter de los ritos comunales: de “ritos equívocos” ellos se transforman en “ritos inequívocos”.

Uno de los momentos centrales de la comunidad en la vertiente social interna, y complementario a la aseveración de la diferencia frente a otras comunidades, es el elemento del espacio vital de las personas normalmente consideradas como miembros de la comunidad. Este es el elemento que permite establecer la conexión entre la identidad individual y la identidad colectiva. Esta conexión no es obvia, ya que el concepto de identidad de por sí es un concepto individual y personal. Para ser más que una mera circunlocución, su trasposición al nivel colectivo necesita una experiencia concreta y común, y ésta la ofrece el elemento del espacio vital

¹⁹ V. Turner: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca 1974: 202.

²⁰ idem.: 274. Igualmente, Turner distingue así a la '*communitas*' existencial o espontánea de la '*communitas*' normativa y de la '*communitas*' ideológica. Cf. V. Turner: *The Ritual Process*. London 1969: 132.

²¹ C. Lisón: *La singularidad plural*, op. cit.: 97.

disponible. Este espacio vital - expresado en el momento comunal y delimitado de forma ritual por los símbolos correspondientes - sin embargo tiene dos aspectos: el del control autónomo y el de la accesibilidad. Como categoría “emic”, como “experiencia primordial” “comunidad” intenta expresar precisamente la coincidencia de ambos aspectos: el espacio vital accesible tanto al individuo como al colectivo es proclamado idéntico con el espacio dentro del cual es posible ejercer control en el sentido de tener buenas perspectivas de ver coronada por el éxito una acción intencional.

En “culturas misteriosas” ambos aspectos típicamente coinciden. Control y accesibilidad del espacio vital se encuentran en los mismos límites de la comunidad y marcan claramente el área real e ideal dentro del cual es posible moverse sin riesgos incalculables. Sin embargo, control y accesibilidad pueden variar de forma independiente y es precisamente esto lo que ocurre en sociedades caracterizadas por “culturas sin misterio”. Una de las consecuencias más llamativas de éstas es la constante expansión, tanto real como supuesta, del espacio vital accesible. Las áreas que se sustraen a la accesibilidad por parte del pensamiento y la acción humana se reducen constantemente -lo impensable se hace si no factible, sí al menos pensable. Los misterios vitales se disuelven paulatinamente uno tras otro: el misterio de la vida es sometido a la manipulación de la muerte es retado por la técnica de la transplatación de órganos o artefactos de creación humana. A los nuevos misterios que surgen por doquier inmediatamente se les somete al cerco de la acción investigadora, negándoseles la posibilidad de asumirlos e integrarlos. De igual importancia es la experiencia cotidiana de la accesibilidad de múltiples áreas ecológicas y geográficas, de todo el medio ambiente por una movilidad social y horizontal sin paralelo en la historia humana: del pueblo diminuto, de la comarca reducida, el espacio accesible se ha disparado hasta coincidir con los límites de la nación-estado y aún más allá. Frente a todo este movimiento expansivo de personas, de mercancías y de ideas se ha mantenido sin embargo incólume el signo referencial de la “comunidad”, propiciando la acción humana dentro de sus categorías y aún allí donde parecía obsoleto se presta a un pronto renacimiento, bien a resultados de una acción política, bien a resultados del surgir de un discurso ideológico.

Por el otro lado el control del espacio vital ha sufrido un acentuado movimiento en sentido contrario: con la expansión de la accesibilidad contrasta vivamente la constante reducción del espacio realmente sometido al control autónomo. Se generaliza la experiencia de que hasta la propia reproducción individual se sustrae a este control y culmina en que - por lo menos en ciertas situaciones - hasta la estructura interna de la propia persona puede ser penetrada por momentos de control por parte de agentes externos. M. Foucault nos ha demostrado, cómo estos dispositivos del poder llegan a someter hasta los ámbitos más íntimos de las personas: en la transformación del régimen penal, en la psiquiatría, en la salud, en la sexualidad, etc²².

²² Cf. Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris 1964; idem.: *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*. Paris 1963;

Consiguientemente, dentro de la estructura de la “comunidad” como signo invariable, aún con las implicaciones de una experiencia vital singular, la acción humana ha puesto en marcha dos procesos diametralmente opuestos en la vertiente social: frente a una constante expansión de la accesibilidad del espacio vital señalado por este signo estructural, una constante reducción del espacio controlado de forma autónoma.

Los ritos comunales reflejan precisamente este proceso, como quiero demostrar muy brevemente con un ejemplo. Según Turner, la experiencia de la comunidad es especialmente acentuada en situaciones liminales - la liminalidad como condición en la cual “*communitas*” espontánea es establecida y experimentada por los actores sociales²³. Una de las situaciones liminales más importantes es la muerte, acompañada del rito funeral, como correspondiente acción social de los miembros supervivientes de la comunidad. Mi breve comparación se refiere a tres casos ejemplares: el rito funeral de la comunidad feudal, el rito funeral de la comunidad campesina - como ejemplares de sociedades con “culturas misteriosas”- y el rito funeral de la comunidad del estado-nación, este mismo característico de las sociedades con “culturas sin misterio”.

En su magnífico estudio sobre “Guillaume le Marèchal”, el historiador francés G. Duby²⁴ nos relata cómo en la puesta en escena de la muerte y la celebración del funeral del caballero Guillaume, gran paladín del rey francés, en el año 1219, no sólo se refleja el orden feudal y su relación temporal y extratemporal, sino también dentro de lo que a primera vista parece completa falta de espontaneidad y absoluta normatividad se cristaliza una “comunidad” en la que hay relaciones concretas, íntimas, no racionales de una común experiencia de los límites colectivos del espacio vital. Es accesible a todos y controlado por acción consciente, cuya iniciativa yace en este momento completamente dentro de la competencia del caballero moribundo. Accesibilidad y control del espacio vital coinciden y la comunidad se afirma en esta experiencia singular y apoteósica del rito funerario.

En la sociedad campesina de la selva Bávvara y del Alto Palatinado hasta los años treinta de nuestro siglo era uso generalizado que cada adulto encargara al carpintero del pueblo hacer su “tabla de muerto”, que luego conservaba en su casa hasta el momento de morir. Una vez muerto, el cuerpo se amortajaba en esta tabla durante la vigilia y posteriormente al entierro la tabla del muerto se instalaba a la entrada del pueblo, junto a las de sus antepasados y vecinos, con una inscripción en la que los supervivientes hacían referencia a sucesos durante la vida del difunto, cualidades personales o demás características peculiares. Las tablas no se cuidaban, se dejaban a la intemperie, conservándose así la memoria de los muertos hasta que los elementos acababan destruyendo las tablas²⁵. Aquí, igualmente, parece fal-

idem.: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. París 1975;

idem.: *Histoire de la sexualité*. París (T. 1: 1976; T. 2: 1984; T. 3: 1984).

²³ Cf. V. Turner: *The Ritual Process*, op. cit.: 94 et seq.

²⁴ G. Duby: *Guillaume le Marèchal ou le Meilleur Chevalier du Monde*. París 1984.

²⁵ Cf. H. Fähnrich: *Totenbretter in der nördlichen Oberpfalz*. Tirschenteuth 1988.

tar la espontaneidad, pero la experiencia comunitaria en este rito es palpable: establece una relación entre vivos y muertos de igualdad ante la muerte, relación comunal directa y personal que crea una “communitas” valorativa y especial, en la cual el acto ritual sirve como referente de la dimensión de la valoración del individuo por un lado, del espacio vital accesible y controlado por el otro, marcando el área de la aldea, reducido, pero en completa coincidencia.

En ambos casos estamos frente a ritos liminales que también son formas de operar sobre una realidad con calidad misteriosa -”numinosa” en las palabras de R. Otto²⁶-, una realidad que se sustrae a la acción humana y que por lo tanto mediante el rito comunal erige a la comunidad en símbolo referencial en el cual se expresan ambiciones limitadas, pero concretas. Estos momentos contrastan vivamente con el rito funeral del estado-nación por antonomasia: el funeral del Soldado Desconocido. Aquí la “cultura sin misterio” llega a su máxima expresión: el rito se refiere a la comunidad (comunidad-nación) misma, autorreferencia en su lógica más pura²⁷. Al mismo tiempo es radicalmente igualitaria, es no racional, indiferenciada hasta el extremo de negar cualquier individualidad fuera de la absoluta identificación con la comunidad que exigió la vida. El espacio vital, por el otro lado, queda claramente marcado precisamente por la radical expansión de su accesibilidad hasta los límites de la nación, más de lo que jamás fué posible en el ámbito feudal o campesino. Mientras, el control autónomo del espacio vital ha quedado reducido hasta el máximo: en el transcurso de la liquidación de cualquier misterio cultural ha quedado solamente la documentación del poder absoluto de la comunidad abstracta del estado-nación, la cual al muerto le prometió todo y ni siquiera le dejó la muerte individual.

Así la estructura “comunidad” por medio de la acción humana ha mantenido su posición con relación a su importancia y su significado cultural. Pero la misma acción humana, la “praxis”, reproduciendo la “comunidad” ha transformado efectivamente su contenido en la dimensión social. Refiriéndose continuamente a la “comunidad” como metáfora ha transformado los radios de la acción humana, los ha ampliado en la accesibilidad programática del espacio vital, minimizando a la vez el control real de este mismo espacio por los actores sociales. El cambio ritual señala el sendero de estas transformaciones.

²⁶ Cf. R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau 1920 (4ª ed.);

idem.: *Das Gefühl des Überweltlichen: Sensus numinis*. München 1932 (5ª ed.).

²⁷ Véase para ello también el excelente trabajo de B. Anderson: *Imagined Communities*. London 1983 y compárese también el argumento de E. Hobsbawm en: E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.