

Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales

KSENIA SIDOROVA*

Partiendo de la premisa de que el ritual y la ceremonia integran de una manera indisoluble los haceres y los decires, el artículo pretende establecer la legitimidad y la importancia del análisis antropológico del lenguaje a la par con las acciones y símbolos subyacentes a los rituales y ceremonias. A pesar de que uno de los primeros intentos de dar una interpretación antropológica del lenguaje ritual—efectuado por Bronislaw Malinowski—se traza en 1935, el estudio de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales ha tendido a ser relegado al segundo plano. El foco de interés de los antropólogos ha sido los símbolos y las acciones. En el artículo se revisan varios trabajos que han resaltado la presencia, la especificidad, usos y funciones de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. Su análisis lleva a la conclusión sobre la relevancia del estudio antropológico del lenguaje ritual y la comunicación verbal en estos contextos.

¿Por qué lenguaje ritual?

El propósito del ensayo consiste en analizar la relevancia y el valor antropológico del estudio de los usos del lenguaje en los contextos rituales y ceremoniales.¹ El interés por realizar una investigación de esta naturaleza radica en la falta de consenso entre los antropólogos sociales respecto a la importancia del aspecto auditivo (música, sonidos, silencios) y de la comunicación verbal (conjuros, fórmulas mágicas, canciones, diálogos rituales) en el estudio de los rituales, por lo que han privilegiado la investigación de la comunicación no verbal en estos mismos contextos. Como señala Rodrigo Díaz Cruz en su obra *Archipiélago de rituales*, en las primeras teorías del ritual que abarcan los programas intelectualista (Tylor y Frazer), simbolista (Robertson-

Smith y Durkheim) y pragmático (Malinowski), sobresalen dos modelos de argumentación constitutivos de las teorías del ritual:

- 1) El de instaurar una radical dicotomía entre creencias y acciones; una dicotomía, sin embargo, que los rituales tienen la capacidad de disolver. Es decir, acompasadamente, los rituales integran y resuelven, sintetizan y hacen converger en su ejercicio la creencia y la acción, o bien algunas de sus transformaciones operativas: pensamiento/comportamiento, razón/movimiento, código/actuación (o *performance*), competencia/conducta, representaciones colectivas/efervescencia colectiva, normatividad/acción social. De este modo los rituales son acciones pensadas o pensamientos actuados.

* Alumna del posgrado de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

¹ En el ensayo se hará referencia a estudios antropológicos en los cuales sus autores utilizan los conceptos *ritual* y *ceremonia*. Los estudios evidencian tanto la falta de acuerdo respecto a lo que cada autor entiende por ritual y ceremonia, como la indefinición de criterios que permitan distinguir el uno de la otra. En el trabajo se respetará el uso de los dos términos (ceremonia y ritual) tal como cada autor los emplea.

2) La otra dicotomía presente es la que se establece entre el decir y el hacer —entre *legomenon* y *dromenon*—, entre mito y rito, entre la comunicación verbal y la no verbal que los rituales se encargan también de congregar: por ellos habla la tradición (Díaz Cruz, 1998: 307).

Mientras que el autor infiere, a partir de un examen concienzudo de los tres programas mencionados, que el ritual “congrega o reintegra —suscitando una suerte de unidad, pues disuelve en sí las dicotomías señaladas— las creencias y las acciones, los decires y los haceres” (Díaz Cruz, 1998: 307-308) —es decir, los rituales constituyen acciones pensadas y pensamientos actuados—, los antropólogos estudiosos del ritual a menudo ignoran este punto de vista. La acción ritual, altamente simbolizada y significativa, es la que se ha convertido en el foco de interés dentro de la investigación antropológica, mientras que el estudio de los decires rituales ha sido considerado más bien complementario al de los haceres.²

Esta discriminación, poco justificable, ha preocupado a algunos antropólogos. En su artículo “The sounds of silence: cross-world communication and the auditory arts in African societies”, Philip Peek, al referirse a los estudios etnográficos sobre las sociedades ágrafas de África, lamenta que mientras que:

African societies thrive in a world full of sounds —of and verbal art, of song and music— the scholarship about their cultures is strangely quiet. The continent of Africa may no longer be “dark”, but it is still “silent” due to the relative deafness of Africanist scholars (Peek, 1994: 475).

El argumento que se desarrolla en el artículo señalado gira sobre un eje fundamental. El caleidoscopio de rituales —con sus objetos, plantas y animales sagrados, un mosaico de máscaras, las danzas y los cuerpos pintados en movimiento— satura los estudios etnográficos sobre las sociedades africanas producidos hasta la fecha. El simbolismo, rico y sugerente, de los rituales de iniciación, curativos, de aflicción, entre muchos otros, ha sido estudiado con gran minuciosidad. Se han producido tipologías de los símbolos rituales. Se ha postulado que la acción, el simbolismo ritual y las exégesis nativas pueden dar pistas al an-

tropólogo —inconsolable en su búsqueda de los significados subyacentes en las culturas que estudia— de cómo estos significados son construidos y por qué. Lo que parece haber escapado al antropólogo social es el aspecto oral y auditivo de los rituales y ceremonias, una falla grave, ya que como sugiere Charles Adams citado por Peek (1994: 475), “‘aurality’, sounding and hearing, is necessary condition of becoming conscious and the principle mode for the production of significant interpretation of the circumstances of living”. El mismo Peek no omite señalar que lo que él denomina *spirit speech* (discurso de espíritu) o *sounds of silence* (sonidos de silencio) “is essential to this world, for it establishes the foundation upon which meaning is made” (1994: 475).

El comentario de Peek es altamente sugerente. Recuérdese, por ejemplo, la célebre *Selva de los símbolos* de Victor Turner, en la cual el autor propone un esquema nítido para el estudio de los rituales ndembu. Para este autor, los símbolos rituales, sean dominantes o instrumentales, constituyen la quintaesencia de los rituales. Son fuerzas vivas —en tanto significativas para los practicantes de los rituales— que, instigando a la acción, nutren y cooperan en la labor diaria de la tribu —afligida por conflictos entre linajes, entre los hombres y las mujeres— de mantener y recrear la costumbre, la continuidad y la tradición tribales. Al resolver el rompecabezas que presentan las discrepancias entre lo que los nativos hacen con los símbolos rituales y lo que dicen sobre ellos, y al estudiar el contexto más amplio en que el ritual está inserto, el antropólogo, según Turner, está en condiciones de comentar sobre el significado subyacente de los símbolos y del ritual.

El estudio de los rituales, tal como lo propone efectuar Turner, es indudablemente valioso. No obstante, el ritual, por dinámico y vivo que aparezca en la interpretación turneriana, es, como diría Peek, extrañamente callado (*strangely quiet*). Mientras que el lector se entera de las riñas que surgen durante la escenificación de los rituales (por ejemplo, la lucha simbólica por el cucharón de cazabe y habas en el ritual de la pubertad de las muchachas *nkang'a*), de las posiciones y de las conductas de los participantes, de los símbolos que se emplean, es decir, de las formas no verbales de la comunicación que establece el ritual, al lector no

² Sin embargo, existen en la tradición antropológica ejemplos de argumentación que privilegian el aspecto auditivo de los rituales, postulando la supeditación incondicional de los haceres rituales a los decires rituales. El ejemplo clásico está representado en el segundo tomo de *Los jardines del coral* de Bronislaw Malinowski (1977 [1935]), donde por injustificablemente radical que sea su rechazo a la importancia de las acciones rituales, el autor llamó la atención —por primera vez en la tradición antropológica— sobre la relevancia —indiscutible— del lenguaje mágico en los contextos rituales, abriendo el camino para su estudio antropológico.

se le presenta la oportunidad de “oír” las voces, las palabras y las canciones nativas, ni de “escuchar” los sonidos de los múltiples instrumentos musicales tan extensamente empleados en los rituales africanos. El autor únicamente se limita a mencionar que durante los ritos de aflicción se procura expulsar al espíritu del pariente fallecido que aflige a la víctima; mientras transcurre el ritual de la pubertad de las muchachas, las mujeres cantan las canciones y se burlan de los hombres; al celebrar los rituales de la circuncisión de los muchachos (*mukanda*) se les transmite el conocimiento secreto, mismo que poseerán y guardarán —necesariamente— en secreto (es decir, van a callarlo) toda su vida. Estos datos etnográficos, que no parecen suscitar mayores preocupaciones ni dudas en el autor, no pueden darse por sentados. En primer término, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo se logra la comunicación con los espíritus de los muertos que afligen a los vivos?, ¿se trata exclusivamente de la comunicación no verbal con los espíritus, o también se establece comunicación verbal? y ¿es efectiva tal comunicación y por qué? En segundo término, ¿qué dicen los textos de las canciones rituales y por qué se cantan durante ellos? Por último, ¿cómo, y por qué de esta manera, se transmite el conocimiento secreto a los novicios en el *mukanda*?, ¿por qué los iniciados tienen que guardarlo en secreto y callarlo? ¿en qué radica su fuerza “secreta”?

Como puede apreciarse, las interrogantes planteadas se relacionan con el aspecto que el antropólogo escocés desdeñó en su análisis extensivo de los rituales ndembu, a saber: el papel del lenguaje y del aspecto auditivo de los rituales. Éstas remiten a otras tantas que no han sido resueltas unívocamente en la literatura antropológica: qué papel juega el lenguaje en los rituales; cuáles son sus usos más comunes (en el contexto ritual); difiere (y si lo hace, en qué) el lenguaje ritual del lenguaje común; cuál es la relación entre los decires y los haceres rituales; qué papel tienen la comunicación verbal y la no verbal en los contextos rituales. La indagación sobre dichos problemas, a su vez, podría contribuir a una discusión antigua de qué es el ritual, pero no por antigua irrelevante e inútil: cuáles son los *media* utilizados en los rituales; qué mensaje(s) conlleva el ritual.

De esta manera, partiendo de la hipótesis de que el aspecto verbal-auditivo de los rituales constituye una parte integral indispensable de los mismos y de que sin un análisis de éste el estudio de los rituales quedaría incompleto, en las siguientes líneas se examinarán algunos de los estudios antropológicos que han enfatizado la importancia de los múltiples usos del lenguaje en los contextos rituales, destacando sus usos más significativos. En todo caso, es necesario reconocer que la preferencia que se brinda a los medios de comunicación —verbal y no verbal— empleados en los rituales varía, dependiendo de los fines y propósitos de cada ritual:

The ratio of words to actions may vary between rituals in the same society (or between societies). At one extreme is the case of rituals performed with words alone, and at the other the case where actions dominate though perhaps words are not excluded. Most rituals fall in between, yet may show distinct differences in the proportion of words to acts. Thus, a healing ritual or an initiation rite may emphasize words whereas a collective rite in which there is mass participation may rely less on auditory communication and more on the display of conspicuous visible material symbols (Tambiah, 1985: 18).³

De esta manera, no es el propósito de este trabajo establecer una supremacía de los decires sobre las acciones rituales, sino más bien llamar la atención sobre la presencia del lenguaje (y la importancia de tal presencia) y de la especificidad de la comunicación *verbal* que se establece en los contextos rituales y ceremoniales.

La comunicación con lo invisible e inhumano. La fuerza ¿mágica? del lenguaje ritual

La primera pregunta sugerida con base en la lectura de la *Selva* turneriana se vincula con un aspecto recurrente en varios tipos de rituales —por ejemplo, los curativos y los de aflicción—, a saber: la necesidad y la capacidad de establecer la comunicación con los seres trascendentales (espíritus de los muertos, los demonios, las deidades, etcétera).⁴ Como señala Peek

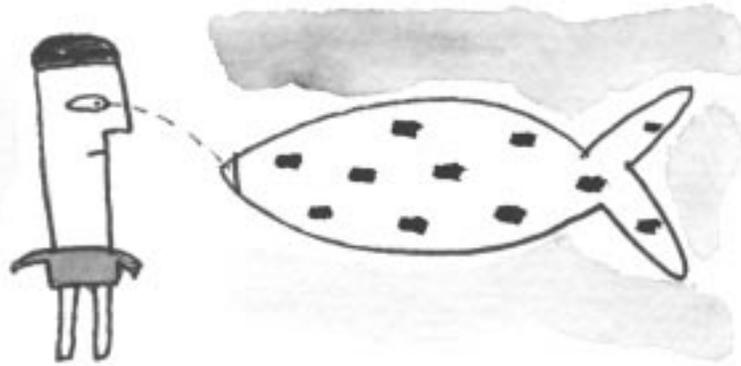
³ Como se verá en la última parte del ensayo *Los silencios rituales*, algunos antropólogos, Peek (1994) entre ellos, sostienen que los ritos de iniciación y los ritos de paso, entre otros, se caracterizan, al contrario, por las restricciones en comunicación verbal. La discrepancia señalada —respecto a los usos de los medios verbales y no verbales en los rituales— demuestra que tanto formas como significaciones de los rituales varían de sociedad en sociedad; también son diferentes su lectura e interpretación, así como el peso y la importancia atribuidos por los antropólogos que los estudian.

⁴ La necesidad que existe en ciertos tipos de rituales de establecer comunicación con los seres trascendentales no quiere decir que durante los rituales no se dé la comunicación verbal ritual entre los hombres y que esta comunicación carezca de interés antropológico. La comunicación verbal ritual que no implica a los seres trascendentales o no humanos como interlocutores se analizará más adelante.

(1994: 478-9), "Ritual acts must first establish grounds for dialogue: human and otherworldly beings must both hear and reply to each other." Según este autor, no son las acciones sino los sonidos rituales (la voz, la canción, la música) los que permiten este diálogo.

Aún más, "Not only do most rituals begin with sound, but the first evidence of spiritual attendance is usually auditory" (1994: 478-9). Adicionalmente, es conveniente puntualizar que en los contextos mencionados las reglas de comunicación verbal, establecidas para la comunicación dialógica cara-a-cara tal como la conocemos y usamos en la vida cotidiana, tienen que ser descartadas o, por lo menos, modificadas. Si para entablar el diálogo cara-a-cara es necesaria la presencia de dos interlocutores quienes, por un lado, deben reconocerse e identificarse como tales y, por el otro, compartir ciertos conocimientos (reglas y normas) respecto a los medios verbales y no verbales que son relevantes para este contexto particular de aquí y ahora; en el caso de los diálogos, conjuros y otros tipos de comunicación verbal establecidos en el curso de los rituales y ceremonias, la identidad y presencia en el evento comunicativo verbal de los participantes espirituales invisibles —que además no comparten el mismo contexto temporal y espacial con los practicantes de los rituales—, no pueden ser siempre presupuestos ni garantizados (Keane, 1997: 50). ¿De qué manera, entonces, se consigue el involucramiento de los seres inhumanos e invisibles?

Los datos etnográficos revelan que, generalmente, la comunicación con los seres invisibles se establece a través de la adivinación que, aunque está dirigida a individuos específicos, rara vez está expresada en el lenguaje mundano. El establecimiento de esta comunicación se encuentra en manos de especialistas religiosos, quienes transmiten los mensajes a los seres trascendentales y escuchan e interpretan sus respuestas, transfiriéndolas a los simples fieles. Como lo



demuestra Malinowski en *Los jardines del coral* (1977 [1935]), refiriéndose a los procedimientos mágicos de los trobriandeses del Pacífico Occidental, para entablar la comunicación con lo invisible o no humano, se necesita 1) el conjuro (o sea, el conocimiento de la fórmula mágica; extendiendo la

idea a los contextos rituales más amplios, el lenguaje específico entendido por los seres trascendentales), 2) el contexto propio para pronunciarlo (mismo que, según Malinowski, establece el rito) y 3) la persona "autorizada" para pronunciar el conjuro (en el contexto de los rituales de aflicción o curativos, ésta será la persona —especialista religioso, brujo o mago— que "domina" el lenguaje —tanto las reglas, como su uso práctico— comprendido por los espíritus o deidades a quienes se convoca).⁵

De esta manera, el lenguaje ritual empleado para la comunicación con lo invisible y lo inhumano no sólo es peculiar en su forma y significado, sino que también tiene reglas de uso diferentes a las de los lenguajes comunes (profanos). Los análisis del lenguaje ritual a menudo destacan su formalidad, el carácter metafórico, así como la presencia elevada de palabras raras "sin sentido", lo que favorece conclusiones de pobreza e ininteligibilidad de las fórmulas verbales rituales y, consecuentemente, la inutilidad de su estudio. No obstante tales argumentaciones en "The Magical Power of Words", el primer capítulo de su libro *Culture, Thought and Social Action*, Stanley Tambiah demuestra que el lenguaje ritual, rico en su capacidad expresiva dado su carácter metafórico —y, por tanto, altamente evocativo—, tiene una lógica —por específica que sea— que cumple con los requerimientos del lenguaje como sistema de comunicación. Los conjuros mágicos pueden ser presuntamente ininteligibles para los simples fieles, participantes del ritual, y contener palabras arcaicas, palabras en otros idiomas (por ejemplo, *yaks_b_s_va*, el "lenguaje de demonios" de las *mantras* cingaleses, cuenta con palabras en tamil, pali, persiano y otros

⁵ La manera en que la persona —el chamán, el mago o el brujo— adquiere el conocimiento de y la autoridad para emplear el lenguaje sagrado constituye el tema de una investigación separada. El trabajo se limita a señalar que los modos más "comunes" de recibir tal conocimiento son los sueños, los ritos específicos, durante los cuales pueden ingerirse sustancias narcóticas, una enseñanza especial. El conocimiento del lenguaje sagrado puede recibirse del especialista religioso o chamán de la tribu, de los espíritus ancestrales, de los animales considerados sagrados, etcétera (para mayor información sobre el tema puede consultarse, entre otros, Eliade, 1986).

idiomas), formas onomatopéyicas, jitanjáforas, etcétera. Sin embargo, lo que importa, en última instancia, no es su capacidad de ser entendido por los seres humanos, sino la de ser recibido y entendido por los seres trascendentales a los cuales está dirigido. De hecho, las palabras rituales constituyen una fuerza única capaz de reunir los mundos de los vivos y los muertos, de los seres trascendentales y los seres humanos.

Los primeros intentos por explicar en qué radica la capacidad específica ¿mágica? del lenguaje ritual (la de servir de medio de comunicación entre los vivos y los muertos y entre las deidades y los seres humanos) —una capacidad obviamente ausente en el lenguaje profano, empleado en la vida diaria—, remiten a la obra de Malinowski. El antropólogo polaco, interpretando las exégesis nativas sobre los procedimientos mágicos, postula —erróneamente— que los indígenas confunden sus deseos y sus habilidades reales, la imaginación y la realidad externa, atribuyendo a los conjuros la capacidad de dotar de cualidades deseables a los objetos inanimados. Por lo tanto, el significado de las palabras de los conjuros pronunciados en contextos propios y por las personas autorizadas se convierte para los trobriandeses, según Malinowski, en los efectos que esperan producir en los objetos, por ejemplo, las canoas o los jardines: "...the effective force of such verbal acts", sostiene el antropólogo, "...lies in directly reproducing their consequences" (en Tambiah, 1985: 30). Y más adelante agrega: "Meaning is the effect of words on human minds and bodies and through these on the environmental reality as created or conceived in a given culture" (Tambiah, 1985: 30).

Los antropólogos que se han ocupado de la fuerza mágica de las palabras sagradas, siguiendo a Malinowski (Tambiah, 1985; Díaz Cruz, 1998; McCreery, 1998, entre otros), han preferido explicar la fuerza de estas palabras basándose en la teoría del habla de John L. Austin, quien distingue entre dos clases de enunciados: descriptivos (*descriptive utterances*) y realizativos (*performative utterances*); los últimos se dividen en locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios (véase Austin, 1970). Según esta teoría, los conjuros y las fórmulas mágicas corresponden a enunciados realizativos ilocucionarios; es decir, son formas de hacer cosas. En términos de Díaz Cruz "consisten en hacer algo por el acto de decir algo" (1998: 137). Desde esta perspectiva, el mago trobriandés, al decir: "The

insects I blow away [from the garden]", en efecto, expulsa a los insectos del jardín. No obstante, a diferencia de Malinowski, para quien las palabras se convertían en sus efectos esperados, es decir tenían una fuerza perlocucionaria, otros antropólogos (Tambiah, 1985; Díaz Cruz, 1998; McCreery, 1995) advierten que es necesario tener presente que el resultado que se desea del conjuro no es algo garantizado y predecible; por lo tanto, sería incorrecto atribuir una fuerza perlocucionaria a las palabras rituales.

Un estudio sugerente que ilustra cómo funcionan los conjuros mágicos en tanto enunciados realizativos ilocucionarios, es "Negotiating with demons: the uses of magical language" de John L. McCreery. En el rito curativo (*chêngó-kúi*) que analiza el antropólogo, Ong, mago taoísta, se dirige a los demonios, invoca a los dioses, consagra al fetiche, adivina la respuesta de los demonios y pronuncia el exorcismo. La fuerza ilocucionaria de las palabras mágicas se efectúa tanto sobre los seres invisibles no humanos (demonios y dioses), con los cuales establece comunicación el mago y hasta negocia, como sobre el objeto inanimado que él consagra. El propósito del rito es convencer a los demonios de liberar a la paciente de los males que padece, relegando sus enfermedades a un sustituto. El discurso ritual que emplea Ong está constituido de los enunciados realizativos ilocucionarios⁶ que, según Austin, tendrán el efecto esperado si "(1) ...the speaker is properly qualified, (2) ...he correctly follows a certain procedure, and (3) ...this procedure is appropriate for the situation in which he speaks them" (en McCreery, 1995: 155). De esta manera, si Ong, quien es una persona autorizada para llevar a cabo el rito curativo, realiza correctamente todos los procedimientos necesarios del rito, tendrá la capacidad de curar a la paciente de sus males.

Sin embargo, como se ha mencionado líneas arriba, la fuerza ilocucionaria de las palabras mágicas no garantiza los efectos deseados. Por lo tanto, al considerar la fuerza mágica de las palabras sagradas, es necesario asumir que el propósito del ritual puede no ser logrado. Desde este punto de vista, Webb Keane señala que "If ritual speech is a form of social action, it must entail the prospect of failing, and may even require that such failure be imaginable" (en McCreery, 1995: 153). Esta tesis remite a un aspecto cuya argumentación posee suma importancia: la eficacia del lenguaje ritual y el significado de los posibles resultados que se

⁶ Como ejemplo de los actos ilocucionarios empleados por Ong pueden servir los siguientes enunciados dirigidos al fetiche: "The disciple's head is sick; the sickness goes to your head. / Her heart is sick; its sickness goes to yours. / Her organs and viscera are sick; their sickness goes to yours. / Her hands are sick; their sickness goes to your hands. / Her legs are sick; their sickness goes to your legs. / Your left shoulder carries away the harmful spirits. / Your right shoulder carries away the hateful demons" (McCreery, 1995: 152).

logren con la ayuda de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales.

La eficacia del lenguaje ritual

El problema de la eficacia de las palabras mágicas o la falta de ella ha sido tratado con menor rigurosidad y entusiasmo por los antropólogos interesados en las cuestiones de los usos del lenguaje en los contextos rituales. Los estudios que han destacado este aspecto (McCreery, 1995; Keane, 1991) revelan que las palabras especiales (discursos rituales, conjuros, fórmulas mágicas) pronunciadas durante los rituales no son tan infalibles u omnipotentes. La posibilidad de fracaso por conseguir los efectos que se esperan producir con la ayuda del lenguaje, prevista por los rituales, demuestra que estos últimos no son espectáculos con guiones rígidos. Al contrario, cada ritual es un acto único y significativo que requiere de una participación activa de la gente que lo celebra y cuyo resultado “feliz”⁷ no es garantizado ni predecible, sino más bien situacionalmente condicionado. De hecho, el tratamiento adecuado del aspecto de la falacia de las palabras rituales puede llevar a conclusiones sugerentes respecto a la significación social que las prácticas rituales tienen en la vida de una sociedad dada.

Un ejemplo de la posibilidad del fallo, prevista por el ritual, lo provee el texto de John McCreery (1995). Como sugiere el nombre mismo de su artículo, el mago, en el curso del *chèngó-kúi*, un rito curativo, está *negociando* con los demonios el resultado deseado. La mera pronunciación del conjuro no produce efectos inmediatos “felices”. El mago necesita adivinar la respuesta de los demonios que pueden satisfacer o rechazar su petición. Para este propósito, echa los objetos adivinatorios (*divining blocks*), que indicarán la disposición o indisposición de los demonios para concedérsela. Si la lectura de los objetos adivinatorios muestra la indisposición de los demonios, el mago les ofrece más dinero ritual, invitándoles, de esta manera, a aceptar el pacto. Como señala McCreery, “Divining the demons’ response is the pivotal act in *chèngó-kúi*... This moment in *chèngó-kúi* is often tense, especially if it takes many tosses to get three positive replies in a row” (1995: 153).

Ahora bien, es importante señalar que la comunicación verbal con los demonios, tal como la describe McCreery, no puede separarse de las acciones rituales que acompañan los conjuros. Por lo tanto, es preciso subrayar que es difícil que la comunicación no verbal (los símbolos y las acciones rituales) y la verbal (los conjuros, exorcismos, negociaciones, etcétera) serán comprensibles y efectivas la una sin la otra. Ciertamente, según el argumento de Díaz Cruz, “el ritual congrega o reintegra... las creencias y las acciones, los decires y los haceres” (1998: 307-308), tal como se demuestra en el estudio de McCreery.

Webb Keane (1991) desarrolló la idea de la importancia *social* de la posibilidad o riesgo del fallo del discurso ritual en su estudio de las ceremonias de la petición de la novia, practicadas en Anakalang, en la isla Sumba (Indonesia). A diferencia de McCreery, su investigación no analiza la comunicación verbal entre los seres trascendentales y los humanos, sino entre los hombres, lo que no priva a su estudio de interés e importancia.

Como muestra Keane, la felicidad de la ceremonia⁸ durante la cual las partes (la que pide y la que entrega a la novia), que pertenecen a diferentes linajes, negocian las condiciones del matrimonio, depende —en absoluto— de su capacidad para lograr un acuerdo mediante el diálogo ceremonial. Los linajes cuyos miembros contraen el matrimonio son, generalmente, aliados por generaciones y mantienen un contacto diario amigable. Una legítima pregunta sería, entonces, cuál es el propósito de esta negociación, dura y altamente formalizada, que puede interferir en la relación que existe entre los linajes.

Keane argumenta que la ceremonia de petición de la novia, en efecto, se convierte en lo que él denomina *the scene of negotiation*, “the locus for identifying and ratifying social ties that are always in the process of shifting, growing, or diminishing” (1991: 313). De esta manera, las partes no solamente contraen el matrimonio, sino que definen y reafirman las identidades grupales y las relaciones entre linajes. La amenaza de que el matrimonio no se lleve a cabo, que el discurso ceremonial falle en establecer las bases para éste es, entonces, un medio para poner de manifiesto el valor y la importancia de las relaciones entre linajes, man-

⁷ La evaluación de los enunciados realizativos, con los conjuros como una de sus posibles manifestaciones, se realizará en términos de “felicidad”/“infelicidad”, y no en función de su validez, es decir “corrección”/“incorrección”. Esta propuesta fue introducida por John L. Austin en su libro *Cómo hacer cosas con palabras* (para una discusión más extensa de esta propuesta también puede consultarse Díaz Cruz 1998: 136)).

⁸ El autor del estudio analizado a continuación emplea el término *ceremonia* para referirse a *horung*, la petición y negociación de la novia, y el *diálogo ceremonial* para hablar de los diálogos que se entablan durante *horung*. El autor no explica qué es lo que entiende por discurso ceremonial y discurso ritual (término que también aparece en el trabajo). En la exposición de su trabajo se preservará la terminología utilizada por el autor.

tenidas y renovadas a través de negociaciones ceremoniales. Si ocurre de esta manera, el papel que juega el diálogo ceremonial no es el de un simple medio para conseguir el propósito de la ceremonia, sino que se convierte en parte de su resultado (Keane, 1991: 312-313).

Un aspecto importante que introduce Keane en su argumentación se relaciona con las causas reales que pueden producir el fracaso en la negociación. Debido a que es un asunto de suma trascendencia para el mantenimiento de las relaciones entre dos linajes, el discurso ceremonial no puede ser una iniciativa privada. Es una expresión del deseo de *todo* el linaje que el matrimonio se realice y, de esta manera, se reafirmen las relaciones intergrupales. Por lo tanto, los portavoces de las partes que participan en la ceremonia procuran pronunciar el discurso que exprese las aspiraciones de los miembros del linaje como un grupo. En tales términos, puede decirse que la voz (del portavoz) y la agencia que ésta representa son separadas. La voz, o sea la autorización para transmitir el mensaje, está delegada al portavoz por la agencia que representa a todo el linaje. El no distinguir entre la voz y la agencia del linaje que representa el portavoz provocaría la ruptura en las negociaciones, así como cismas o conflictos dentro de su partido. Como asume Keane, “Here is an example of how solidarity *internal* to each party is maintained in part by the interaction between them” (1991: 324). Y más adelante:

Effective ritual speech depicts relationships as the outcome of exchanges, not only material but also verbal, between two parties engaged in successive turns of talk. Each side is performatively depicted as a single agent capable of successfully recognizing and interacting with another single agent to construct an authoritative event. By implication, it is the group that has agency, acting effectively above the contending interests of its constituent members (Keane, 1991: 325-6).

La idea de la separación entre la voz y la agencia como característica clave de los discursos ceremoniales

está claramente articulada en el *ihĩ mrèrè*, discurso ceremonial practicado por los xavante de Brasil central. Como en el caso de Anakalang estudiado por Keane (1991), los diálogos ceremoniales pronunciados durante los consejos de los ancianos (*warā*) en la sociedad xavante (véase Graham, 1993) son fenómenos extraindividuales, producciones colectivas de múltiples voces, delegadas a los representantes de las numerosas facciones de la sociedad xavante que se congregan en la plaza central para discutir los asuntos del pueblo. Graham (1993) coincide con Keane (1991) en que el discurso ceremonial sirve para mantener y reafirmar la solidaridad dentro del grupo (en el caso de los xavante) y la intergrupala (en el caso de los indígenas de Anakalang) y sostiene que:

The discursive practices of *warā* meetings physically and acoustically blur the boundaries between individuals to promote social cohesiveness and counteract the factionalism that constantly threatens to tear the community apart; *warā* discursive practices thus continually reproduce and reinforce egalitarian relations among senior male participants, effectively holding the community together (Graham, 1993: 718).

En los estudios realizados por Keane (1991) y Graham (1993) puede apreciarse que el discurso ceremonial es una producción extraindividual y, por ende, difiere del discurso cotidiano, que representa —en la mayoría de los casos— una iniciativa individual.⁹ La extraindividualidad del lenguaje ritual y ceremonial se logra con la ayuda de estrategias lingüísticas dirigidas a la máxima nivelación de la individualidad del locutor. Entre estas estrategias destacan la gran formalidad del discurso, el uso de palabras arcaicas, de los *clichés*, las versificaciones, las fórmulas, etcétera. Todas éstas se aprenden en el curso de los rituales o ceremonias (o en otros contextos especiales) y sirven para despersonalizar el discurso público,¹⁰ sea ritual o ceremonial, siendo la negación del “yo” (también conocido como el “principio de negatividad”) una de las condiciones importantes de legitimación del discurso. El incumplimiento

⁹ Como lo demuestra Graham en otro estudio sobre los xavante (1994), en algunas ceremonias y rituales el discurso individual es aceptable y, aún más, indispensable. Por ejemplo, en la ceremonia *da-ño?re* (“a collectively performed combination of song and dance” [Graham, 1994: 726]) los jóvenes xavante recién iniciados comparten las canciones —escritas por ellos mismos— que son inspiradas por los sueños en los cuales se comunican con los espíritus ancestrales. Sin embargo, aunque la creatividad es altamente apreciada por los xavante adultos, lo que importa más es el *acto de compartir* que realizan los jóvenes, contribuyendo con sus canciones al mantenimiento y reafirmación de la tradición tribal, de la experiencia común de la sociedad xavante. (Un dato interesante sobre el propio ritual de la iniciación de los jóvenes entre los xavante es que durante ella les perforan las orejas a los novicios para facilitarles la “recepción” de los mensajes de los antepasados. A partir del momento de la perforación están en disposición de establecer comunicación en sus sueños con sus ancestros).

¹⁰ Los rituales y ceremonias (por ejemplo, en los rituales de iniciación ndembu —*nkang’a* y *mukanda*—, las ceremonias *warā* y *horung*) destacan, generalmente, por su carácter público. El rito curativo, descrito por McCreery (1995) ofrece una exclusión de la regla.

de esta regla —por ejemplo, si el portavoz de un linaje prefiere defender sus propios intereses en el curso de la negociación— perjudicará o producirá un resultado infeliz en toda la ceremonia, suscitando tensiones y conflictos inter- o intragrupal.

Los datos etnográficos proporcionados por McCreery (1995), Keane (1991) y Graham (1993), demuestran que en el análisis del lenguaje ritual y ceremonial es preciso tomar en consideración tanto los factores que permiten la comunicación feliz entre los participantes y los seres trascendentales y entre los participantes entre sí, como los que obstaculizan tal comunicación. También, si esto fuera posible, debe indagarse sobre las causas, los efectos y el significado social de los fallos o “felicidad” de dicha comunicación.

Ahora bien, al tratar sobre la significación de las palabras pronunciadas en los contextos rituales y ceremoniales, debe recordarse que la palabra puede no solamente ser hablada sino también cantada. Desde esta perspectiva, debe comprobarse que el hecho de que sea cantada, no la priva de su capacidad de ser un medio de transmisión de mensajes significativos y, por lo tanto, el estudio de las canciones rituales puede proporcionar datos valiosos para la comprensión de los rituales y su significación en una sociedad dada.

La canción ritual

Una de las dudas que surgen a partir de la lectura de *La selva de los símbolos* de Turner tiene que ver con la significación de la canción ritual. Ahí menciona que las mujeres durante el *nkang'a* cantan y bailan; pero se desconoce qué cantan y qué significado poseen (y si, en efecto, poseen —o probablemente no— algún significado) sus canciones rituales. El afán personal por conocer la importancia de la canción en el contexto ritual surgió con la lectura del trabajo “Lyric, history and allegory, or the end of headhunting rural in upland Sulawesi”, de Kenneth M. George, quien realizó su estudio antropológico entre los ilongotes en Indonesia. Analizando el célebre ritual de la caza de cabezas, el antropólogo se detuvo en el problema de la significación de las canciones rituales cantadas al final de cada celebración. Su conclusión era bien radical: la canción, dice George, es “a crucial form of native discourse about headhunting (are) song lyrics... voice some of the most crucial ideas, representations, and interpretations of ritual violence” (1993: 697) ¿Cómo llega el antropólogo a esta conclusión?

El estudio que realiza George es comparativo. Las dos comunidades donde estudia el ritual son Saludengen, con una historia antigua de dieciséis generaciones, y la de Salutabang, de tradición reciente, contando con unas seis generaciones. Hace mucho que en las dos comunidades se celebra el ritual de la caza de cabezas “pacíficamente”, como una memoria de los tiempos en que los jóvenes se volvían cazadores cazando la cabeza real, cuando la caza de cabezas era un verdadero rito de paso.

La idea principal que hay detrás del ritual es “to bring an end to *public* mourning for those who have died during this year” (George, 1993: 699). Durante el ritual se cantan alrededor de veinte canciones, los textos de las canciones varían de comunidad en comunidad. Al grabar una canción que nunca antes había escuchado,¹¹ George pide su interpretación a los nativos de Saludengen, donde la había grabado, y a los de Salutabang, recibiendo explicaciones discrepantes. Mientras que para los primeros la canción representaba una lamentación y protesta contra las invasiones de las tribus costeras que amenazaban hacia siglos su integridad interna, para los segundos la canción versaba sobre las relaciones entre hombres y mujeres en una comunidad. El análisis más amplio de las dos comunidades le permitió al antropólogo explicar las diferencias que resultaron ser de suma importancia para la comprensión de la lógica profunda de las dos comunidades.

George descubre que la comunidad de Saludengen, que goza de una historia y tradición antiguas, privilegia el principio de la unidad interna, manteniendo estrechos lazos comunitarios. La comunidad de Salutabang, al contrario, es una comunidad individualista, donde un buen matrimonio garantiza una posición social más alta y otros beneficios de carácter personal. Además, casi la mitad de los varones que residen en ésta última proceden de otras comunidades, así que los lazos comunitarios no se mantienen con rigurosidad. Por lo tanto, mientras que para los nativos de Salutabang las relaciones entre las mujeres y los hombres suelen ser un aspecto crucial, las preocupaciones de los habitantes de Saludengen son más bien de carácter comunitario, ya que la unidad de la comunidad es la que se procura mantener y defender.

Las exégesis indígenas de las canciones rituales explicitan las diferencias entre ambas comunidades. Las canciones, tal como las entiende George, son en efecto *reflexiones* tanto sobre el ritual de la caza de ca-

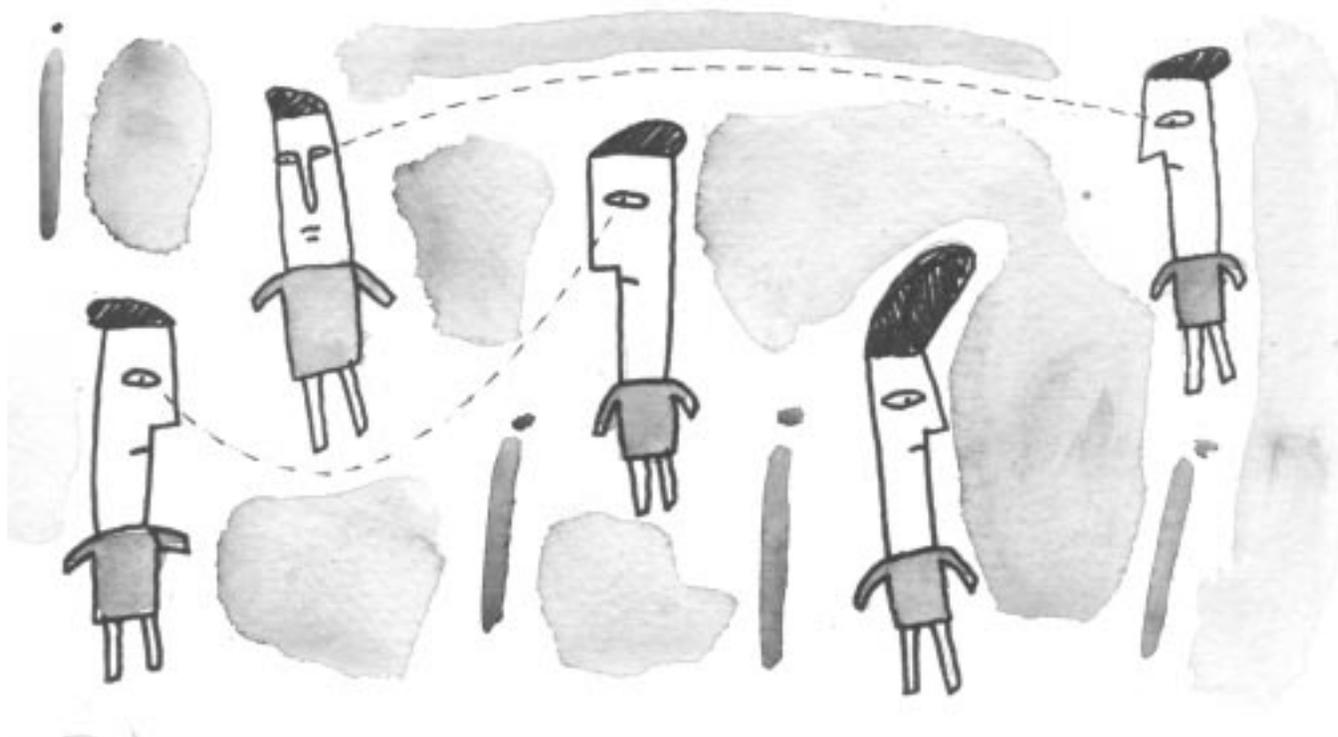
¹¹ El texto de la canción es el siguiente: “*Naposarokam Bugi' / natenakan ToMinanga / loe taama ri uai*” (Made workers for the Bugis / we're fed handouts by the Mandar / it falls down into the water”) (George, 1993: 702).

bezas como sobre la vida de la comunidad, real e imaginaria. En este sentido, es válido recordar la propuesta de Díaz Cruz (1997) quien postula que el ritual abre a los practicantes horizontes, la posibilidad de realizar la reflexión sobre su propio “ser” y “estar” en el mundo. Según George, son las canciones rituales las que le brindan la oportunidad a los cantantes y oyentes, al final de cada celebración ritual, de efectuar este acto de reflexividad sobre su pasado y presente, mismo que puede convertirse en el proyecto de un futuro posible. Para los nativos de Saludengen, sus canciones rituales no son solamente las recordaciones de su pasado, sino las fuerzas que instigan a la acción, en el sentido turneriano. Para los indígenas de Salutabang representan la manifestación de su estadio presente.

¿Qué tan importantes son estas reflexiones sonoras? Como postula Díaz Cruz los momentos de reflexividad son, para los participantes de los rituales, aquellos en los “que se busca definirse a sí mismos y ante los demás, dada la naturaleza del proceso dramático, conflictivo, en el que están participando. Mediante la reflexividad se elabora una visión sinóptica de la totalidad que subyace a las acciones y a sus sentidos, a los agentes y a los contextos prácticos de los dramas sociales” (Díaz Cruz, 1997: 11). Si se entienden las canciones rituales como discursos nativos que favorecen la experiencia de la reflexividad en los practicantes del ritual de la caza de cabezas, es preciso atribuir a estas canciones un valor antropológico destacado. Son ele-

mentos del ritual que permiten a los hombres y a las mujeres, descentrándose y separándose de ellos mismos, conocerse en el mundo, definirse, erigirse y transformarse como sujetos activos (Díaz Cruz, 1997: 11). Las canciones rituales no solamente son explicaciones de las vivencias significativas de los hombres, sino también fuerzas transformadoras. En otras palabras: “Traditions of ritual singing hold enormous potential for representing, negotiating, reworking, affirming, and, at times, denying the historical forces that shape a community.” (George, 1993: 698). Desde esta perspectiva, es legítimo insistir en que, sin sobreestimar el papel que juegan las canciones en los rituales, los antropólogos, en los análisis de los rituales, deben prestar una atención especial a las expresiones del arte sonoro, ya que un examen concienzudo de las canciones rituales puede dar pistas importantísimas respecto a los significados subyacentes, encerrados en las sociedades que desean conocer.

Ahora bien, en los contextos rituales y ceremoniales las canciones no son los únicos medios que hacen posible la reflexión sobre nosotros mismos, o sea, una metarreflexión ritual. El último problema que se aborda en este trabajo con respecto al aspecto verbal y auditivo del ritual, tiene una estrecha conexión con lo expuesto arriba. Se trata de los momentos de reflexividad que posibilitan los rituales; con el tratamiento de este problema, en efecto, hay un acercamiento a la misma esencia del ritual, su significación profunda.



Los silencios rituales

Cuando Turner menciona en *La selva de los símbolos* que el conocimiento secreto que se transmite a los novicios durante el *mukanda* debe callarse fuera de él, el antropólogo hace un descubrimiento valioso sobre la naturaleza del ritual como auténtico espacio de revelación. Según las mismas exégesis de los nativos, los rituales hacen visibles las cosas que son invisibles, revelando lo que no se ve ni se piensa en la vida diaria de los ndembu. Los ndembu utilizan el término *kusolola*, “hacer visible”, “revelar” para referirse a los rituales y a los símbolos empleados en ellos. A partir de la interpretación de las exégesis nativas, el antropólogo afirma que el propósito del ritual es “hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones que no pueden ser directamente percibidos” (Turner, 1997: 55). Turner explica esta idea en *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, donde analiza el principal ritual de los ndembu *Chihamba*. En este culto de aflicción se hace conocido lo oculto a través de la comunicación con lo sagrado. Las agencias sagradas proporcionan el conocimiento que fuera del contexto ritual no está disponible. De esta manera, en el rito de aflicción, así como en los ritos de paso, a los hombres (afligidos o novicios, respectivamente) se les revela el conocimiento secreto en el sentido de “verdadero”, “auténtico” a través de la comunicación con lo divino e invisible.

Las verdades reveladas por las agencias sagradas difícilmente pueden ser aprehendidas por el lenguaje común. La incapacidad del lenguaje de expresar el puro acto, es decir, el acto de una comunión intensa con lo sagrado, induce a los hombres a pensarlo, en otras palabras, a *reflexionar* sobre él. Tal momento de reflexividad, que facilita el ritual, es, por lo tanto, el momento callado. Pero este silencio ritual no es ausencia de sonido. En el momento de reflexividad el silencio se vuelve elocuente: presupone la recepción, la reflexión sobre y la asimilación por el hombre del mensaje divino. Es por esta razón que, como postula Peek, “Rites of passage, most frequently burials and funerals, initiation ceremonies, and parts of the agricultural cycle, are marked off by restrictions of speech.” (1994: 478). Refiriéndose a los silencios elocuentes de los rituales africanos, Peek agrega que “True knowledge is secret—the more secret, the more powerful” (1994: 478). En este sentido, es justo preguntar ¿no será por esta misma razón que los novicios en el *mukanda* no deben hablar de lo que les fue revelado, guardando en silencio ¿elocuente? el conocimiento sagrado?

La indagación sobre los silencios rituales, los *sonidos de silencio*, como los llama Peek —ya que el mensaje transmitido en silencio antes de ser guardado, debe

ser “oído” y adecuadamente interpretado por los practicantes de los rituales—, y sus significados representan una veta rica y sugerente para la investigación antropológica. Por lo tanto, el antropólogo o lingüista, estudiosos del lenguaje ritual, deben considerar tanto las palabras y los sonidos, como la falta o restricciones de ellos, el silencio entendido como un lenguaje “negativo” propio del ritual, en el cual se establece la comunicación con lo completamente otro, lo sagrado, lo trascendental y que rompe con el discurso cotidiano.

Según Barbara Babcock, “todo sistema religioso es implícitamente reflexivo” (en Díaz Cruz, 1997: 11-12). Debe agregarse que también es reflexivo explícitamente. Las canciones rituales, los rezos y meditaciones proporcionan el contexto en el que los hombres articulan, dicen o callan lo que están reflexionando. Si los ilongotes cantan sobre su pasado y su presente es porque son agentes activos y responsables de lo que representa su sociedad y, por lo tanto, se sienten capaces de actuar sobre ella.

No obstante, el poder y el conocimiento de los hombres sobre el mundo natural y significativo no son absolutos. Por este motivo, requieren de la ayuda de las agencias sagradas que poseen el poder y el conocimiento indisponibles a los seres humanos. La comunicación con las fuerzas sagradas, como ha procurado demostrarse en el trabajo, se efectúa en un lenguaje especial, en los contextos particulares que establecen los rituales. El conocimiento obtenido a través de tal comunicación es verdadero en el sentido de “divino” (“sagrado”) y, por lo tanto, debe ser guardado en secreto. El lenguaje humano, incapaz de expresar este acto de comunión con lo divino, trascendental e invisible, se calla para que los mensajes sagrados se transmitan en silencio— el contexto propio para ejercitar la reflexividad.

Por último, es necesario insistir en que el antropólogo estudioso de los rituales no debe olvidar que el lenguaje, la comunicación verbal, los sonidos, la música y los silencios son partes integrales y significativas de las celebraciones rituales. Desde esta perspectiva, el papel del antropólogo es el del adivino que oye las palabras, los sonidos y silencios, los interpreta y transmite al público no enterado. El estudioso del hombre y de la sociedad, el antropólogo, dotado del aparato conceptual adecuado, tiene que saber no solamente ver, sino participar en e interpretar las acciones rituales, haciendo “visibles” para el lector los rituales que éste no está en condiciones de presenciar. Es también tarea del antropólogo hacer “oíbles” y sólo entonces inteligibles las celebraciones rituales, ya que como lo postulan los hausa de Nigeria septentrional, con solamente ver no se logra el conocer: “to hear” is “to know” (Richie en Peek, 1994: 475), *oír* es conocer.

Bibliografía

- AUSTIN, JOHN L.
1970 *Cómo hacer cosas con palabras*, Piados, Buenos Aires, 217 p.
- DÍAZ CRUZ, RODRIGO
1997 "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología y la experiencia", en *Alteridades*, núm. 13, año 7, pp. 5-15.
1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/UAM, Barcelona, 333 p.
- ELIADE, MIRCEA
1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 484 p.
- GEORGE, KENNETH M.
1993 "Lyric, history and allegory, or the end of head-hunting rural in upland Sulawesi", en *American Ethnologist*, vol. 20, núm. 4, pp. 696-716.
- GRAHAM, LAURA
1993 "A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante", en *American Ethnologist*, vol. 20, núm. 4, pp. 717-741.
1994 "Dialogic dreams: creative selves coming into life in the flow of time", en *American Ethnologist*, vol. 21, núm. 4, pp. 723-745.
- KEANE, WEBB
1991 "Delegated voice: ritual speech, risk, and the making of marriage alliances in Anakalang", en *American Ethnologist*, vol. 18, núm. 2, pp. 311-330.
1997 "Religious Language", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 45-71.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
1977 *Los jardines del coral*, Labor, Barcelona [1935].
- MCCREERY, JOHN
1995 "Negotiating with demons: the uses of magical language", en *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 1, pp. 144-164.
- PEEK, PHILIP M.
1994 "The sounds of silence: cross-world communication and the auditory arts in African societies", en *American Ethnologist*, vol. 21, núm. 3, pp. 474-494.
- TAMBIAH, STANLEY J.
1985 *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press, Cambridge.
- TURNER, VICTOR
1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
1997 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 455 p.