



Un modelo para el análisis de las mediaciones rituales y su relación con los procesos de cambio social

A Model for the Analysis of Ritual Mediations and Their Relation With the Processes of Social Change

Rodrigo Moulian Tesmer^(*)
Universidad Austral de Chile - Chile

Resumen

El artículo propone un modelo para el estudio de las mediaciones rituales que asume un doble desafío: a) articular las múltiples dimensiones de la acción ritual de un modo flexible, conservando su complejidad y variedad y b) dar unidad a su diversidad fenomenológica, preservando sus diferencias. El concepto de "mediación" se propone por su versatilidad y perspectiva, que le permiten actuar como común denominador de las diversas articulaciones que presentan los sistemas rituales con los elementos de su entorno sociocultural y natural. Éste se orienta a explicar el trabajo ritual a partir de sus relaciones con los elementos del contexto y las situaciones comunicativas donde

Abstract

This article proposes a model for the study of the ritual mediations that assumes a double challenge: a) to articulate the multiple dimensions of the ritual action in a flexible way, preserving its complexity and variety and b) to unify its phenomenological diversity, preserving the differences. The concept of "mediation" is proposed because of its versatility and perspective. These characteristics allow the mediation to act as a common factor of the diverse articulations that the ritual systems present with its sociocultural and natural environment. This one is oriented to explain the ritual work from its relations with the elements of the context and the communicative situations

ejecuta el rito y seguir su dinámica de transformaciones en el marco de procesos históricos.

Palabras clave: *mediación, rito, cambio social, comunicación, contexto sociocultural.*

where it executes the rite and follows its dynamic of transformations in the frame of historical processes.

Keywords: *mediation, rite, social change, communication, sociocultural context.*

Pese a estar asociados a una memoria de larga duración, de tener fama de conservadores, presentarse como ejemplos de raigambre y paradigmas de la tradición, los rituales son sensibles al devenir sociocultural y partícipes de las dinámicas históricas. Como testigos o protagonistas, los ritos están vinculados al cambio. Al igual que el resto de las instituciones, se encuentran expuestos a procesos de transformación interna y sustitución a lo largo del tiempo, cuyo correlato son las mutaciones del campo social. Las fracturas o tendencias evolutivas del entorno habitualmente se expresan en la modificación de las formas simbólicas de los tipos rituales que registran en su textura el cambio; la sustitución de ellos pone en evidencia la permutación de las matrices culturales que los sostienen. En el primer caso, éstos aparecen como instancias de reflexividad que informan de las transformaciones sociales; en el segundo pueden actuar como instrumentos que potencian o refuerzan estos procesos. No obstante, los ritos viven su propia temporalidad, de ritmo más lento que el de las dinámicas sociales. De allí que sus formas expresivas aparezcan estables y por su arraigo y continuidad se los identifique como prácticas tradicionales. Los rituales son sistemas de codificación de información, donde habitualmente se reproduce el orden cosmovisionario, se socializan los valores sagrados y se modela la conducta de los integrantes del grupo. Por su tendencia a la perseverancia, sus alteraciones resaltan como un claro indicador de las transformaciones socioculturales y son un espacio que invita a pensar el cambio. Entre los principios de ritualización predominantes se encuentran la prescripción del comportamiento de acuerdo a cánones consuetudinarios, la enunciación de patrones expresivos preestablecidos, la actualización de representaciones ancestrales, la puesta en escena de modelos textuales transmitidos de generación en generación. De allí que se les considere mecanismos de reproducción social a través de los que se preserva el orden establecido. No obstante, ellos pueden adoptar un estilo innovativo, tener una vocación refundacional, adherir a un programa revolucionario y ser un factor incisivo en los procesos de cambio sociocultural. Esta doble articulación muestra a los ritos como instancias de mediación.

El modelo que aquí presentamos se ha desarrollado en un estudio de casos contrastante sobre transformaciones rituales, que analiza la evolución de un ritual ancestral williche, una de las identidades regionales de la etnia mapuche, asentada en el sur de Chile, y la irrupción de cultos

evangelistas carismáticos en sus comunidades¹. La metamorfosis ritual tiene aquí como correlato intensos procesos de transformación sociocultural que incluyen la subordinación política y económica, la reducción territorial, la aculturación lingüística y la incorporación de su población al mercado del trabajo. El comportamiento de los tipos rituales es analizado desde la teoría de la mediación, en un modelo que se caracteriza por: a) explicar el trabajo ritual en su relación con los elementos del contexto sociocultural y natural donde opera el rito, y b) explicar los cambios rituales en su articulación con las transformaciones experimentadas por los elementos contextuales que permiten el funcionamiento ritual. El concepto de mediación lo tomamos de Martín Serrano (1977), para quien éste alude a la articulación de elementos que pertenecen a diversos planos de la realidad, de modo de introducir en ellos un modelo de orden, un principio de integración y/o ajuste. Así ocurre en los ritos donde los elementos cognitivos, simbólicos, sociales, psicobiológicos y/o medioambientales encuentran una expresión sintética.

Si bien el concepto de mediación no tiene un sitio reconocido en el campo de los estudios rituales, éste se encuentra implícitamente contenido en buena parte de los enfoques que configuran esta área de estudio. Los rituales han sido persistentemente considerados mecanismos que permiten la disolución de las discontinuidades, instancias vinculantes y articuladoras de la vida social, espacios de integración de los problemas psicológicos y colectivos y síntesis de diversas dimensiones de la vida social. De allí que Mauss (1971), en su estudio del kula como ritual de intercambio de dones, elabore el concepto de “hecho social total” para calificar a las manifestaciones donde el conjunto de las instituciones convergen y se manifiestan. Y que Díaz (1998) compare al ritual con el Aleph de Jorge Luis Borges, por ser un lugar que contiene a todos los lugares a la vez. Este carácter multifacético se presenta bajo una enorme diversidad fenoménica, en términos tanto formales como funcionales. Ello ha inspirado multiplicidad de lecturas teóricas, desarrolladas generalmente a partir de estudios de casos específicos o intereses disciplinarios delimitados. El cuadro muestra la heurística de la investigación, pero pone en evidencia la necesidad de avanzar hacia modelos que integren las diferencias.

¹ Esta investigación se ha desarrollado con el apoyo de Fondecyt, a través del proyecto 1050309 “Mediaciones sociales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal”.

Cada cual recorre la geografía múltiple del ritual para levantar cartografías de sus particulares trayectos, argumentando el carácter general de la toponimia que funda. Nos encontramos ante múltiples mapas que, no obstante, tienen en común el trazado de dimensiones que se intersectan. Para el estructural funcionalismo, los ritos son eventos que conjuntan los requerimientos institucionales de la vida colectiva y los valores que orientan el comportamiento de los individuos hacia la satisfacción de éstos. Durkheim (1995), por ejemplo, describe a los ritos como actos efervescentes, en los que las representaciones de la sociedad cobran vida y ésta refuerza su sentido de integración. En la misma línea, Radcliffe Brown (1986) plantea que los rituales se encargan de la reproducción de los valores sociales fundamentales para el mantenimiento de la estructura social. En la perspectiva marxista se definen como expresiones ideológicas que articulan los intereses económico-políticos, la conciencia y la acción social. Éstos actúan bien como mecanismos de mistificación, que legitiman el orden establecido (Bloch, 1986) o como medios de expresión de los intereses de clase (Worsley 1980, Lanternari, 1965), orientados a la crítica social. Para el funcionalismo son espacios donde los requerimientos vitales se anudan simbólicamente a las prácticas institucionales orientadas a satisfacerlos. Malinowski (1994) los considera conductas reductoras de la ansiedad, que permiten el manejo de las actividades y situaciones donde se expresan las necesidades humanas. Para el intelectualismo (Tylor, 1981 y Frazer, 1961) son espacios de objetivación del pensamiento, donde los modelos cognoscitivos prevaecientes se proyectan en la acción social. Su tesis es representacionista. Para Sperber (1988) y Boyer (1994), situados en el cognitivismo, son instancias que invitan a pensar, en tanto exigen la movilización de diversos campos de representación para la interpretación de las situaciones, lo que define una posición generativista.

El inventario es pródigo en la identificación de relaciones y aco- plamientos. En la perspectiva psicoanalítica se consideran espacios de expresión de las fuerzas instintivas del inconsciente y acción de las presiones normativas del superego (aparato moral), que introducen su interdicción para hacer posible la vida social (Freud, 1997) o bien mecanismos orientados al manejo de los conflictos internos (Reik, 1949 y Bettelheim, 1974). En una línea psicogenética, Erikson (1989) plantea que la ritualización es el medio por el cual se desarrollan las bases actitudinales de las instituciones sociales y el yo se ajusta a la sociedad. Desde una posición biogenética d'Aquili, Laughlin, McManus (1979) plantean que los rituales sirven a la coordinación de las funciones corporales y la comunicación entre los

miembros de la especie con propósitos adaptativos. En términos simbolistas, Geertz (2000) los analiza como sistemas significativos de acción que proporcionan modelos sobre mundo y modelos para la acción social, donde se articulan el ethos y la cosmovisión. Por su parte, Turner (1986a) señala que los rituales constituyen modalidades de reflexividad social y que en ellos se vertebran los componentes cognitivos, emotivos y volitivos de la experiencia (1986b).

Una y otra vez, los diversos enfoques afirman que los ritos no son hechos gratuitos orientados al goce puramente estético o la expresividad formal, sino por el contrario se vinculan a diversos aspectos de la vida social o la existencia humana. Por lo mismo, postulamos que el concepto de mediación proporciona un principio de síntesis teórica que permite comprender la mayor parte de estas perspectivas. El mérito de los enfoques previamente mencionados consiste en haber destacado las vinculaciones del rito con diversos problemas de la existencia humana, lo que implica su relación con distintos sistemas externos a él; la limitación de estas orientaciones es no haber podido conjugar en un modelo único sus distintos modos de operación y la diversidad de articulaciones que ellos vertebran. En nuestro trabajo intentamos avanzar hacia la formulación de un modelo general de las mediaciones rituales. Éste debe ser capaz de enfrentar un doble desafío: a) articular las múltiples dimensiones de la acción ritual de un modo flexible, conservando su complejidad y variedad y b) dar unidad a su diversidad fenomenológica, preservando sus diferencias. Para nosotros, el concepto de mediación satisface los requisitos de común denominación y plasticidad, lo que le permite constituirse en una matriz integradora capaz de contener la particularidad y diversidad de las manifestaciones rituales.

MEDIACIONES EN LA COMUNICACIÓN RITUAL

La teoría la mediación tiene sus precedentes en la tradición dialéctica que desde Hegel (2000a y 2000b) es recepcionada críticamente por el materialismo histórico. En la obra del primero la mediación se perfila como el principio de integración o síntesis de elementos opuestos en un movimiento orgánico, que se desarrolla en la historia y permite comprender la unidad de las transformaciones del ser y el conocer. Aunque la categoría aparece eludida en la obra de Marx y Engels, será reivindicada por Lukács (1985), como categoría central del marxismo, sin la cual no es posible pen-

sar la totalidad. En esta perspectiva, la mediación se plantea como principio de integración que permite comprender la relación entre los elementos sociales particulares y el marco general del sistema social y situar a los acontecimientos en el curso de los procesos históricos. Otro de sus antecedentes se encuentra en la tradición semiótica que remonta a Peirce (1965), donde la mediación refiere a la articulación en los procesos de significación de los planos de la expresión, la conciencia y el mundo, de modo que -como apunta Morris (1985)- la semiosis se define como “una consideración mediada” y los signos como mediadores. Estudios de estos mediadores que alimentan nuestro modelo se encuentran en la psicología social de Vygotski (2000, 2001) y su análisis de los instrumentos sgnicos, en la teoría de los códigos de Bernstein (1989) y en la investigación sobre los textos de Lotman (1996, 1998). El despliegue de la teoría de la mediación se produce luego en el campo de la comunicación, orientada al estudio de los mecanismos de producción y reproducción social del sentido a través de o en interacción con los medios de comunicación y la cultura (Martín Serrano 1977, 1994, Martín-Barbero, 1993).

En el trabajo del primero de estos autores encontramos la intersección de las tradiciones precedentes. Martín Serrano hace confluír elementos de la orientación dialéctica y la semiótica para el estudio de las mediaciones de los sistemas de comunicación. Ello configura un marco teórico con la potencialidad para explicar los fenómenos comunicativos, tanto en una perspectiva sincrónica (sistémica) como diacrónica (histórica), que ha devenido en paradigmático. La teoría de la mediación se propone como un modelo de análisis apropiado para el estudio de aquellas prácticas, sean comunicativas o no, en donde la conciencia, la acción social, las instituciones y los objetos se encuentran en relaciones de interdependencia. En las palabras de Martín Serrano (1994: 21): “El investigador no puede recurrir en estos casos a modelos meramente cognitivos, exclusivamente de comportamiento, o solamente de producción. La necesidad de un enfoque basado en la mediación se hace sentir cuando el manejo de la información, de los actos, de las materias, se manifiesta como una actividad que no puede ser disociada ni analizada en partes”. A diferencia de Martín Serrano, quien aplica esta perspectiva al estudio de los sistemas de comunicación pública, en nuestra investigación lo empleamos para el estudio de los procesos de comunicación, como sugiere Martín-Barbero (1993), y particularmente los de comunicación ritual.

La multidimensionalidad y complejidad son rasgos recurrentes en la fenomenología del ritual. Parafraseando a Saussure (1986), los rituales se muestran como el lenguaje, un fenómeno heteróclito, montado entre múltiples dominios. En ellos se integran lo social y lo cultural, lo simbólico y lo cognitivo, la acción social y el pensamiento, lo emocional y performativo; en ellos se encuentran el individuo y el colectivo, aspectos normativos precodificados y diversos usos sociales de la acción. Las dimensiones sincrónica y diacrónica de la vida colectiva se plasman en ellos; los rituales registran tanto la memoria común como el cambio social; tienen aspectos textuales y procesuales; se encuentran circunscritos por elementos contextuales (conjunto de conocimientos que regulan su ejecución, permiten su interpretación y hacen posible su funcionamiento) y son modelados por las situaciones por las que atraviesan las comunidades e individuos que los ejecutan. Su conceptualización como proceso de comunicación e instancia de mediación permite comprender estas diversas dimensiones.

Consideramos a los ritos como procesos comunicativos dotados de capacidad performativa, de carácter repetitivo y estereotipado, que emplean múltiples elementos expresivos de códigos diversos, a través de los que se actualizan las representaciones colectivas y se produce la mediación entre los distintos componentes y dimensiones de los sistemas socioculturales. A fin de explicitar los alcances de esta conceptualización, desglosaremos sus diversos rasgos constituyentes y elementos implícitos. El lector encontrará los precedentes de ella en los trabajos de Leach (1966, 1979, 1993), Rappaport (1979, 2001) y Tambiah (1985). Al respecto cabe señalar que:

a) Planteamos que los rituales son procesos de comunicación, es decir, modalidades de interacción social en las que los participantes comparten información y el sentido general de la acción. Si bien, igualmente, es posible su ejecución en solitario, se trata de manifestaciones derivadas de su uso comunicativo, cuyo origen y naturaleza no es la conducta individual. El ritual es un espacio de comunión, es decir, de comunicación, en la acepción etimológica de este concepto (Winkin 1987). Sus protagonistas habitualmente presentan relaciones de identidad cultural y solidaridad social, poseen un marco común de conocimientos contextuales que regulan el funcionamiento de la acción ritual y permiten que éste desarrolle su eficacia pragmática. Gracias a estos conocimientos compartidos, los congregados pueden realizar las mismas o similares interpretaciones de los hechos, coinciden en sus connotaciones y, en ocasiones, comparten una misma

experiencia emocional, de modo que el rito puede realizar el cometido previsto.

b) Los ritos se caracterizan por sus propiedades performativas o realizativas, en el sentido austiniano del término (Austin 1998). Lo propio de ellos no es tanto comunicar unos contenidos como realizar una acción convencional, una acción comunicativa que produce hechos sociales y transforma simbólicamente el estado de las cosas en el mundo.

c) Se trata de procesos de comunicación dotados de propiedades formales distintivas. En ellos la comunicación se presenta altamente estructurada, regulada por una serie de reglas precodificadas, que ponen en escena unos comportamientos repetitivos y estereotipados que se ejecutan periódicamente (Rappaport, 1979).

d) Los ritos constituyen un proceso de comunicación multimedia. Quienes participan en ellos se comunican simultáneamente a través de múltiples medios expresivos (canto, danza, oraciones, el manejo de símbolos, la alimentación), emplean códigos distintos (lingüísticos, proxémicos, kinésicos) para producir colaborativamente un mensaje (Leach, 1993).

e) Los ritos son textos vivos, es decir, sistemas de interacción. El conjunto de los elementos expresivos y formas simbólicas del ritual configuran un conjunto sógnico coherente, dotado de unidad de sentido y de propósito. En términos semióticos, ellos constituyen unidades textuales, que pueden ser adscritas a diversos géneros. No obstante, éstos se particularizan porque su textura se constituye y extingue en los procesos de interacción social comunicativa. Los ritos son textos interaccionales, textos en proceso, que se configuran y terminan en la enunciación.

f) Como todo proceso de comunicación, los ritos operan en un contexto y situación comunicativa, entendiendo por contexto al conjunto de los elementos que permiten y condicionan su funcionamiento, y por situación, las circunstancias específicas bajo las que opera. Dependiendo de este contexto y situación, los ritos pueden manifestar usos y sentidos diversos a los previstos, generar malos entendidos o, eventualmente, fracasar.

g) El funcionamiento textual del rito -su eficacia simbólica- supone la movilización de diversos elementos del contexto en una situación comunicativa específica, especialmente la actualización de las representaciones colec-

tivas. En los rituales, éstas se ven escenificadas en la acción social, adquieren manifestaciones concretas directamente perceptibles, son vividas como experiencias, se vuelven hechos sociales.

h) Expuesto en términos semióticos, los textos rituales son mediadores entre los elementos del contexto y los componentes de la situación comunicativa donde se realizan. En términos antropológicos, los ritos son mediadores de y entre sistemas biopsíquicos, socioculturales y ecológicos. A través de sus procesos comunicativos, la acción social y el pensamiento, las emociones y las representaciones, el simbolismo y la cognición, la sociedad y la cultura se ven articulados en una expresión sintética.

El modelo de mediación que aquí adoptamos requiere distinguir con nitidez los conceptos de texto ritual, contexto y situación comunicativa del rito. Por texto entendemos a las entidades semióticas relativamente autónomas, dotadas de unidad de propósito y de sentido, “un conjunto sígnico coherente”, como lo definen Lotman y los miembros de la escuela de Tartu (en Lozano *et al.*, 1986). Esta caracterización se aplica a cualquier tipo de expresiones comunicativas, independientemente del código y medio que empleen, y se adecúa perfectamente a los ritos, considerados como unidad de acción simbólica. Los textos poseen clausura, en tanto se mueven desde un punto de partida a uno de cierre y presentan codificadas en su interior las claves que permiten su interpretación. De allí que se plantee la autonomía como uno de sus atributos. Se trata, no obstante, de una autonomía relativa, puesto que su funcionamiento comunicativo depende de que el intérprete conozca los códigos que permiten su lectura.

Para los fines del análisis, debemos igualmente distinguir entre “tipos” y “ejemplares” textuales. Toda unidad textual presenta características únicas e irrepetibles que lo dotan de singularidad, pero a la vez reproduce las características formales, semánticas o pragmáticas de otros textos. La evidencia de estas regularidades permite postular la existencia de modelos textuales culturalmente determinados, que regulan la forma y especifican la identidad de los textos particulares (Álvarez, 1996). Considerado como tipo, el texto deja de ser un objeto individual que lleva las marcas de la situación comunicativa específica, única e irrepetible; se define como un modelo o prototipo que organiza la producción textual y sirve de principio clasificador. No obstante, cada tipo ritual se presenta como un haz de transformaciones o variantes empleadas en las comunidades en diversas situaciones en las que se concreta el modelo. Lo que el investiga-

dor de campo observa son manifestaciones particulares (ejemplares textuales) de un modelo ritual. Los tipos rituales son, por lo tanto, los objetos abstractos de análisis, los ejemplares rituales los objetos empíricos susceptibles de observación.

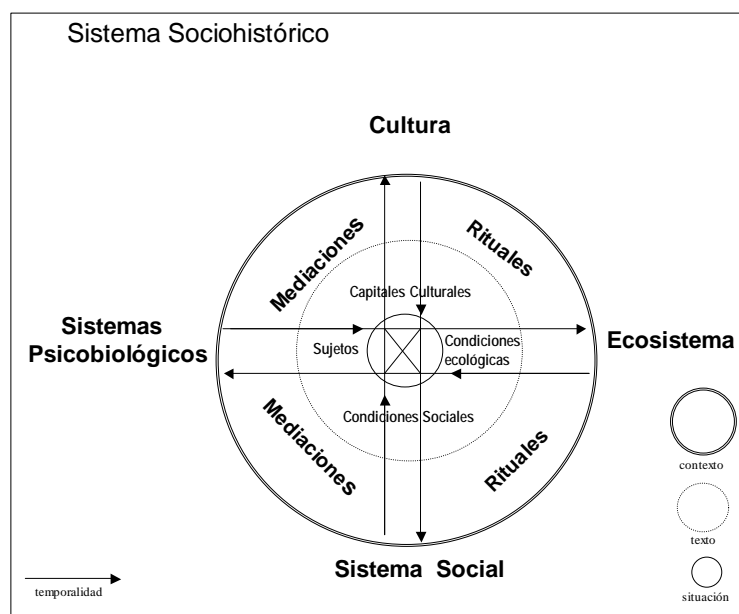
La noción de contexto, que etimológicamente significa “lo que está junto al texto”, designa al conjunto de los elementos que permiten y/o condicionan el funcionamiento de las unidades textuales. En el caso de los tipos rituales, su ejecución requiere conocimientos y competencias, presupone relaciones sociales, implica necesidades individuales y/o colectivas, involucra insumos materiales y el marco de constricciones ecológicas en que se desenvuelve la vida social. Dicho de otro modo, el funcionamiento ritual compromete una serie de sistemas externos a él: individuos participantes con su estructura de necesidades biológicas y sus condicionamientos psicológicos; la cultura, que aporta los marcos sociales de conocimiento, los códigos y normas; la sociedad con su estructura de relaciones sociales y económicas, y el medioambiente como fuente de recursos y restricciones. Los ritos trabajan en la encrucijada entre la naturaleza y la cultura, en la que se verifican los procesos de adaptación y modelación social del entorno. Como apunta Dartiguenave (2001), los rituales participan del proceso de culturización de la naturaleza y naturalización de la cultura. Su capacidad institucionalizadora reviste a la naturaleza de cultura, sus propiedades performativas tienen una función reificadora, en tanto objetivan la cultura, naturalizando su semanticidad. El ritual opera en la intersección del soma y el sema, cuya co-participación exige.

Por lo mismo, el análisis de la estructura del contexto de la acción ritual debe considerar, a nuestro entender, al menos cuatro grandes dominios intervinientes que modelan o motivan el trabajo textual: la cultura, el sistema social, el sistema psicobiológico de los individuos y el ecosistema. Estos campos fenoménicos convergen en la acción ritual y constituyen puntos cardinales para el análisis de sus mediaciones, como se ilustra en el modelo que aquí ofrecemos. El esquema presenta una serie de tres círculos concéntricos, que representan sucesivamente los niveles del contexto, el texto y la situación comunicativa del rito. El contexto corresponde al círculo de mayor perímetro, al interior del cual se desarrolla la acción ritual, en cuyos puntos radiales se definen los dominios participantes de ésta. Su despliegue hacia los niveles del texto y la situación, describe un par de ejes perpendiculares cuyos vectores expresan la relación de continuidad, interacción y complementariedad entre los ámbitos concursantes. Cultura y

sociedad forman el eje vertical. Sistema psicobiológico y ecosistema componen el eje horizontal. La contraposición e intersección de los ejes esboza la dialéctica entre cultura y naturaleza, que aparecen no sólo confrontadas sino articuladas circularmente. Las coordenadas de la cultura y la sociedad actúan, por lo general, como modelantes; las del sistema psicobiológico y ecosistema como motivantes de la acción ritual².

Para dotar de contenidos específicos a las coordenadas del contexto debemos definir nuestra posición en el tiempo y en el espacio y delimitar el sistema sociohistórico que actúa como marco general de un tipo ritual. Éste corresponde a las formaciones sociales particulares donde las dimensiones del contexto encuentran materialidad y espesor histórico. En tanto, para el estudio empírico de las prácticas rituales debemos acceder a las situaciones comunicativas en las que se enuncian los ritos. La noción de situación comunicativa refiere a aquí a las circunstancias variables y contingencias bajo las que se desarrollan las ejecuciones rituales concretas, que por definición son únicas e irrepetibles: unos sujetos específicos que actúan en el marco de ciertos capitales culturales, bajo determinadas condiciones sociales y ecológicas dominantes en un momento y espacio. Entendemos que las mediaciones rituales son las articulaciones entre las diversas coordenadas y niveles de la comunicación que se representan en el siguiente esquema. No pretendemos plantear con esto que la totalidad de los componentes se encuentren mediados en cada acción ritual, sino de señalar que habitualmente hay elementos pertenecientes a algunos o varios de estos dominios que participan del funcionamiento de distintos tipos rituales, cuyas mediaciones le corresponde especificar al investigador.

² Lo decimos en términos tendenciales, puesto que los componentes de la naturaleza y cultura pueden actuar como modelantes tanto como motivantes de la acción ritual.



De acuerdo a nuestro modelo, el texto ritual media entre los elementos del contexto y la situación comunicativa del rito. Las mediaciones rituales son la capacidad del texto de articular diversos elementos contextuales y movilizarlos en ciertas situaciones sociales específicas o de implicar coherentemente los elementos de la situación en el marco del contexto. De allí que los ritos posean tanto propiedades reproductivas de los sistemas socioculturales, como de redefinición de las situaciones sociales. Texto y contexto ritual mantienen una relación de mutua imbricación. El contexto permite el funcionamiento ritual y éste reproduce los elementos del contexto. Dicho de otro modo, los ritos son elementos constitutivos y/o regulativos de los sistemas socioculturales (Tambiah, 1985). A través de la acción ritual se reproducen y renuevan las representaciones colectivas, se socializan las emociones y las actitudes, se refuerzan las relaciones y los valores sociales, se regulan las actividades tecno-económicas y el uso de los recursos medioambientales. Su funcionamiento dentro de los cánones contextuales incluye las capacidades del rito de transformar las situaciones sociales. Esto es lo que Bourdieu (2001) ha denominado la capacidad de instauración del ritual, que a través de la acción convencional redefine los

límites sociales o, en nuestros términos, resemantiza las situaciones. Los ritos no sólo permiten la reproducción del contexto, sino son instrumentos al servicio de la resolución de los problemas y la consecución de los intereses humanos en situaciones sociales definidas. No obstante, dada la naturaleza interaccional de los textos rituales, que compromete la acción y actividad interpretativa de los participantes, es posible que la apropiación de los ritos por parte del conjunto o algunos de los asistentes sobrepase los márgenes de la tradición. Los participantes pueden apoderarse creativamente del texto, renovando la costumbre, o realizar un ejercicio de contextualización diverso al presupuesto idealmente por el texto, apelando a componentes del contexto marco diferentes de los preestablecidos. Dicho de otro modo, en la situación comunicativa, los participantes pueden activar campos de representación imprevistos y atribuirle a la acción otro sentido al preestablecido, experimentar distintas emociones, comprometerse de un modo diferente y darle usos inesperados a la acción ritual.

Las mediaciones rituales, por lo tanto, pueden asumir una modalidad reproductiva (señalada en el modelo por flechas que van desde los elementos del contexto a la situación) o generativa e instrumental (señalada en el modelo por flechas que van desde los componentes de la situación al contexto). En el primer caso el texto ritual refiere, apela, implica o moviliza a elementos de los diversos dominios contextuales y los despliega en el plano de la situación. El estudio de las mediaciones reproductivas se verifica a través del análisis textual del rito, especificando las marcas o contenidos en los que se reproducen los elementos del contexto o a través de los que se verifican redefiniciones de la situación de un modo tradicionalmente pautado. Éstas también pueden estudiarse a través del análisis de los elementos de contexto que resultan necesarios para el funcionamiento textual y, por lo tanto, se encuentran comprometidos en él implícita o explícitamente. En el caso de las mediaciones generativas, los participantes realizan un proceso de apropiación de sentido del rito que sobrepasa los marcos de la tradición, tendiente a integrar los elementos de la situación en el marco contextual plausible. Su estudio es posible por la vía del contraste entre las normas y las experiencias rituales, por la comparación entre los presupuestos pragmáticos y los usos concretos de la acción ritual. También se pueden abordar en la lectura de los contenidos indexales de la comunicación expuestos en los textos rituales, es decir, los contenidos que refieren a la situación.

Como se advertirá, el estudio de las mediaciones rituales presupone que los ritos son una instancia de reflexividad social, esto es que los textos y los procesos de comunicación ritual informan de las características de los entornos del contexto y situación. De acuerdo a los dominios contextuales y los ámbitos de la situación implicados es posible distinguir, al menos teóricamente, diversos tipos de mediaciones rituales: cognitivas, sociales, psicobiológicas y ecológicas. En muchos casos, sin embargo, las mediaciones ocurren en el vértice de dos o más dominios, de modo que el ritual articula diversas dimensiones de los sistemas socioculturales en una expresión sintética. Los ritos además pueden operar varias mediaciones a la vez y actuar de manera distinta para los diferentes participantes. No obstante esta pluralidad, siempre es posible distinguir una mediación dominante especificada por la articulación más marcada en la comunicación ritual y una mediación general discernible en el análisis de la relación entre el ritual y el sistema sociohistórico. En este último caso, se trata de establecer el lugar que el ritual ocupa en la sociedad y en el marco de los procesos de transformación histórica específicos en que se realiza la acción ritual.

La perspectiva de las mediaciones rituales no sólo nos provee de un marco analítico para discernir los diversos tipos de articulaciones posibles entre los planos del contexto, el texto y la situación comunicativa del rito. Ésta se propone, igualmente, como un enfoque capaz de abordar las afectaciones mutuas entre los cambios de los diversos niveles mediados. Dicho de otro modo, proporciona un modelo de explicación para la transformación de las prácticas rituales. Para su análisis, previamente nos parece importante distinguir las formas y grados de la metamorfosis. En primer término, encontramos las variantes rituales. Debemos retomar aquí las nociones de tipo y ejemplar textual, aplicadas al dominio ritual. Los tipos rituales constituyen modelos idealizados que regulan la producción e interpretación de las ejecuciones rituales concretas. Éstas se presentan como un sistema de transformaciones del modelo abstracto, que acepta un rango de variaciones, que puede incluir diferencias estructurales o expresivas, modulaciones alternativas de la intensidad de la acción ritual, opciones temáticas y estilísticas, que operan dentro del mismo patrón cultural. Éstas son las variantes rituales, que se pueden presentar como variaciones sincrónicas, pero también pueden expresarse diacrónicamente. Un segundo grado de transformación lo constituyen los cambios rituales. Ellos se definen por la introducción en las variantes expresivas de elementos que claramente no pertenecen al

modelo original. Se trata de la incorporación de elementos externos o desviaciones evolutivas que se alejan del modelo de referencia sin que esto altere el tipo ritual. Un tercer grado son los cambios en los tipos textuales. En este caso, las modificaciones se hacen extensivas al tipo textual, presentándose en sus manifestaciones expresivas y en su sentido o propósito. Puede darse que el tipo ritual mantenga su identidad, pero cambie sustantivamente su forma, o que mantenga su forma y se transforme en sus significados y funciones, o que evolucione hacia un nuevo tipo textual. En cuarto grado, encontramos la sustitución de los tipos rituales. No se trata aquí de la transformación interna de un tipo ritual o de su evolución, sino de su reemplazo por otro totalmente distinto.

Como se desprende del análisis anterior, también resulta necesario distinguir los elementos que varían en la acción ritual. Podemos encontrar modificaciones en los aspectos formales de la comunicación (en la estructura del texto o en los elementos expresivos). Éstos se pueden denominar cambios sintácticos, entendiendo que el dominio de la sintaxis refiere no sólo a la relación de las unidades significativas entre sí, sino igualmente al aspecto signifiante (soporte expresivo) de ellas (Smith, 1972). Del mismo modo, pueden darse modificaciones en el sentido de los textos (cambios semánticos) o en sus propósitos o funciones (cambios pragmáticos). Expuesto en nuestros términos, podemos distinguir entre los cambios en los elementos mediadores (aspectos sintácticos) y en las mediaciones (aspectos semánticos y pragmáticos). Se trata de niveles independientes. El cambio ritual puede afectar a los mediadores, sin que ello afecte a las mediaciones; o a la inversa, manifestarse en las mediaciones y sin que implique a los mediadores, porque unos actos expresivos que se mantienen estables pueden adquirir nuevas interpretaciones o funciones. Esto nos lleva a considerar el cambio de los textos rituales en relación a los niveles comprometidos en su funcionamiento. Dicho de otro modo, los cambios rituales deben analizarse en su relación con las transformaciones del contexto y las variantes circunstancias de la situación donde operan.

Siguiendo a Martín Serrano (1977, 1994), empleamos un modelo explicativo de tipo articular para analizar las relaciones entre los niveles mediados. De acuerdo a éste, el texto mantiene con los niveles del contexto y la situación relaciones de interdependencia y autonomía relativa. La interrelación texto-contexto se expresa, por una parte, en la

necesidad del contexto para el funcionamiento textual pleno, por otra en la participación del texto en la reproducción o administración del contexto. El ritual requiere de elementos contextuales (la cultura, la sociedad, los sistemas psicobiológicos, los ecosistemas) sobre los que, a su vez, actúa. La imbricación texto-situación se manifiesta, de un lado, en la necesidad de los elementos de la situación para la producción textual y, del otro, en la capacidad del texto para redefinir las situaciones. El ritual se ejecuta siempre en situaciones sociales concretas por sujetos con identidades y necesidades definidas, a las que contribuye a transformar o a confirmar y se expresan en su textura. En tanto, la autonomía relativa del texto se muestra en la existencia de principios de producción y regulación textual precodificados, situados, por lo tanto, fuera de los ámbitos del contexto y la situación actuales. Los textos rituales se encuentran abiertos a la interacción con los niveles del contexto y de la situación desde el punto de vista de su funcionamiento y utilización, pero relativamente cerrados desde el punto de vista de su estructura y reglas reproductivas. Los ritos poseen su propia temporalidad, más lenta o de largo alcance, resguardada por la repetición de los patrones expresivos, lo que hace a sus principios regulativos relativamente autónomos. Por lo mismo, la dinámica de los cambios del nivel del texto y las del contexto y situación no son directamente correlativas, aunque muchas veces muestran convergencia. Entre la primera y las segundas no hay relaciones de determinación, pero sí asociación e interdependencia. Así, los cambios en cada uno de los niveles mediados pueden influir, pero no garantizan los cambios en el otro.

Esto da lugar a cuatro proposiciones teóricas que registran las diversas formas en que se puede resolver el juego de mediaciones entre las transformaciones de los textos rituales, su contexto y situación: i) la transformación de los rasgos del contexto inciden probabilística, pero no necesariamente, en el cambio en los tipos rituales, así como las variaciones de la situación se plasman en sus ejemplares. Cuando así ocurre, nos encontramos con una “mediación expresiva” de los cambios en el ritual. En este caso, los cambios en el texto ritual reflejan o expresan los cambios contextuales y las circunstancias de la situación. No obstante, de acuerdo a esta hipótesis, no todos los cambios en el contexto y la situación deben obligadamente traducirse en modificaciones del nivel textual del rito. ii) El cambio en o de los tipos rituales puede contribuir a la transformación de los contextos socioculturales así como la alteración de las variantes textuales puede incidir en la modificación de las situaciones. Cuando así

ocurre, nos encontramos con una “mediación estructurante” del cambio social en el rito. En este caso, el movimiento de los textos rituales promueve o refuerza el cambio contextual o situacional. iii) Parte de las transformaciones de las prácticas rituales pueden deberse a factores vinculados con la ritualización, es decir, selección de los rasgos para la producción y reproducción textual del rito. iv) Los elementos textuales del rito pueden permanecer inalterados pese a los cambios contextuales y situacionales, pero en ese caso probablemente cambian las mediaciones rituales. En otras palabras, aunque los aspectos formales del ritual permanezcan inalterables, pueden cambiar los elementos engarzados (referidos, implicados, activados o regulados) por la acción ritual.

Este modelo explicativo ha sido empleado para explicar la metamorfosis ritual que se advierte en comunidades williche de sur de Chile, en el marco de los procesos de cambio social. Con el título de “metamorfosis ritual” rotulamos un doble campo de transformaciones que se expresan en la modificación de la ritualidad ancestral y la explosión del evangelismo carismático que reconfigura el campo religioso. Aunque no sea el propósito ni tengamos el espacio para demostrarlo aquí, el comportamiento de estos tipos rituales contrastantes muestra el sistema de proposiciones teóricas previamente enunciados. La rogativa indígena registra en su textura, a través del cambio de sus formas expresivas (castellanización, sincretismo, incorporación de símbolos de la cultura dominante) las transformaciones experimentadas por la sociedad williche. Encontramos en la rogativa indígena una mediación expresiva del cambio (proposición [i]). El desarrollo del culto pentecostal no sólo expresa las transformaciones culturales de la sociedad williche, sino a la vez es un catalizador de éstas porque difunde un sistema de valores y actitudes que son funcionales para la integración de los fieles a la sociedad nacional. Vemos en el culto pentecostal una mediación estructurante del cambio (proposición [ii]). No obstante, las numerosas variantes expresivas de la rogativa indígena tanto como del culto pentecostal muestran cómo las transformaciones rituales en muchas ocasiones dan cuenta de la lógica interna de la acción ritual (proposición [iii]). Pese a las modificaciones que hemos destacado, la estructura profunda de la rogativa indígena permanece inalterada. En medio de las intensas transformaciones que rediseñan la sociedad williche, el tipo ritual persiste, pero en este caso se modifican sus mediaciones (proposición [iv]).

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, G. (1996): *Textos y discursos. Introducción a la lingüística del texto*. Universidad de Concepción.

AUSTIN, J. (1998): *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.

BERNSTEIN, Basil (1989): *Clases, códigos y control (I). Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Madrid: Akal.

BETTELHEIM, B. (1974): *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso*. Barcelona: Barral.

BLOCH, Maurice (1986): *From Blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of Merinda of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. (2001): "Los ritos de institución", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

BOYER, P. (1994): *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkley y Los Angeles: University of California Press.

D'AQUILI, Eugene, LAUGHLIN, Charles y McMANUS, John (1979): *The spectrum of the ritual. A biogenetic structural analysis*. New York: Columbia University Press.

DARTIGUENAVE, Jean-Yves (2001): *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*. Paris: L'Harmattan.

DÍAZ, Rodrigo (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. España: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

DURKHEIM, Emile (1995): *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.

ERIKSON, Eric (1989): "Ontogénesis de la ritualización", en *Sociedad y Adolescencia*. México: Siglo XXI.

FRAZER, James (1961): *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

FREUD, Sigmund (1997): "El malestar en la cultura", en *Obras completas*, Volumen 8. Madrid: Biblioteca Nueva.

- GEERTZ, Clifford (2000): *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- HEGEL, G.W.F. (2000a): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G.W.F. (2000b): *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LANTERNARI, V. (1965): *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.
- LEACH, E. (1966): "Ritualization in man in relation to conceptual and social development", en HUXLEY (dir.): *A Discussion on ritualization of behaviour in animals and man, Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, series B, vol. 251, n° 772, pp. 403-408, London.
- LEACH, E. (1979) [1968]: "Ritual", en SILLS, D. (dir.): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 9. España: Aguilar, pp. 383-388.
- LEACH, E. (1993) [1976]: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid: Siglo XXI.
- LOTMAN, Iuri (1996): *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- LOTMAN, Iuri (1998): *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, el texto, de la conducta y el espacio*. Madrid: Cátedra.
- LOZANO, J; PEÑA-MARÍN, C. y ABRIL, G. (1986): *Análisis del discurso*. Madrid: Cátedra.
- LUKACS, Georg (1985): *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Orbis.
- MALINOWSKI, B. (1994): *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍN SERRANO, M. (1977): *La mediación social*. Madrid: Akal.
- MARTÍN SERRANO, M. (1994): *La producción social de la comunicación*. México: Alianza.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1993): *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.

MAUSS, Marcel (1971): "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en MAUSS, M.: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

MORRIS, Charles (1985): *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.

PEIRCE, Charles Sanders (1965): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds.). The Belknap Press of Harvard University Press.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginal (1986): *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.

RAPPAPORT, R. (1979) [1974]: "The obvious aspects of ritual", en *Ecology, meaning and religion*. Berkeley, California: North Atlantic Books.

RAPPAPORT, R. (2001) [1999]: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

REIK, Theodor (1949): *Il rito religioso. Studi psicanalitici*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

SAUSSURE, Ferdinand (1986): *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

SMITH, Alfred (1972): *Comunicación y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SPERBER, D. (1988): *El simbolismo general*. Barcelona: Anthropos.

TAMBIAH, S. (1985) [1979]: "A performative approach to ritual", en *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. London: Harvard University Press.

TURNER, Victor (1986a): *The anthropology of the performance*. New York: PAJ Publications.

TURNER, Victor (1986b): "Dewey, Dilthey, and drama: An essay in anthropology of experience" En Turner, V. y Bruner, E. *The anthropology of experience*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

TYLOR, Eward Burnett (1981): *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

VYGOTSKI, L.S. (2000): “Problemas del desarrollo de la psique”, en *Obras escogidas III*. Madrid: Machado Libros.

VYGOSTKI, L.S. (2001): “Pensamiento y lenguaje”, en *Obras escogidas II*. Madrid: Machado Libros.

WINKIN Y. (1987): “El telégrafo y la orquesta”, en WINKIN, Y. (comp.): *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.

WORSLEY, P. (1980): *Al son de la trompeta final*. Madrid: Siglo XXI.

PARA CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

MOULIAN TESMER, Rodrigo (2007): “Un modelo para el análisis de las mediaciones rituales y su relación con los procesos de cambio social”, *Mediaciones Sociales. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, nº 1, segundo semestre de 2007, pp. 271-292. ISSN electrónico: 1989-0494. Universidad Complutense de Madrid.

Disponible en: <http://www.ucm.es/info/mediars>

(*) El autor

Rodrigo Moulian Tesmer es periodista, antropólogo, magister en ciencias de la comunicación y candidato a doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja como académico del Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile. Su actividad como investigador se inscribe en el campo de los estudios rituales, donde se ha abocado al análisis de la eficacia simbólica y el cambio ritual. Es autor de los libros *Magia retórica y cognición* y *Tiempo de lepiün*.