

La palabra y el ritual: un acercamiento

*Víctor M. Franco Pelletier **

Oralidad y ritual

El gran avance que en las dos últimas décadas ha tenido el estudio de la ecuación oral-escrito (*cfr.* Havelock, 1995) ha propiciado un gran interés por los estudios sobre el oralismo y la transición a las sociedades de cultura escritura, y ha puesto en discusión y evaluación viejos temas y esquemas de análisis en la antropología y otras ciencias humanas. Trabajos fundamentales en la historia de la ecuación oralidad-escritura fueron los de Parry y Lord, y luego los de Havelock.

Se ha insistido mucho en que fue a partir del interés por la escritura y los efectos de su introducción en las sociedades iletradas, que se llegó a reflexionar sobre los mecanismos de la oralidad. Una pregunta que resulta siempre inquietante es: ¿cómo las sociedades sin escritura desarrollaban sus conocimientos y lograban reproducirse culturalmente a través de largos periodos de la historia? Las investigaciones sobre la oralidad han reconocido también los antecedentes y momentos clave a partir de los cuales ciertos descubrimientos en el campo de la poesía griega antigua permitieron dirigir la mirada hacia el mundo oral “primario”, es decir, al mundo anterior a la invención del alfabeto.

La relevancia de esos estudios se puede mostrar rápidamente en algunos conceptos clave como la métrica y rítmica de los poemas homéricos, las mnemotecnias de la palabra oral, el estilo oral formular y la repetición estilística, entre otros que ha precisado el estudio de las técnicas basadas en la oralidad.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Debe mencionarse asimismo, en lugar preponderante, la forma de la reproducción oral para almacenar saberes durante siglos.

La trayectoria del oralismo lleva a plantear la relación entre la tecnología oral y ciertas prácticas cultural-simbólicas estrechamente vinculadas a la oralidad, es decir, a las clásicas manifestaciones orales y narrativas estudiadas por la antropología, como son los mitos y los ritos. Observamos que en torno a muchas prácticas sociales, especialmente de carácter simbólico, la oralidad no es simplemente un mecanismo interpretador, sino parte misma de tales prácticas. Ejemplo claro es el de los procesos rituales.

En términos generales, el ritual se inscribe en la vida social por el retorno de circunstancias que apelan a la repetición de su realización. Los procedimientos rituales aparecen como paradójicos y muchas veces sin explicación visible, ya que el rito se propone completar una tarea y producir un efecto de representación de ciertas prácticas sociales con el fin de capturar el pensamiento, produciendo un efecto de sentido simbólico, de creencia, antes que una significación (*cfr.* Smith en Bonte *et al.*, 1991). Otro aspecto frecuentemente asociado al rito es la separación entre el sentido sagrado y las manifestaciones profanas, distinción que muchas veces sólo gradúa el impacto ceremonial del ritual sin dejar en claro su estatuto o proceso total. En estas concepciones, si bien medulares en las teorías antropológicas, la palabra *oral* ha estado presente de forma interpretativa o accesoria, es decir, en función del significado de las palabras y no tanto de la forma y del mensaje mismo.

El rito, así visto, es un conjunto de comportamientos y signos, acompañado en algunas ocasiones de cierto tipo de expresiones verbales, las cuales son tratadas de forma suplementaria. La relación palabra y conjunto de actos no orales en un ritual se convierte así en un punto de reflexión. El rito y otras formaciones de carácter simbólico como el mito, la magia, la religión, las narraciones y creencias, ofrecen sin duda similitudes en el tipo de efecto de significación que producen; pero es claro que cada una se diferencian en la forma específica de producir sentido.

Entre el ritual y otras materialidades simbólicas se reconoce una interrelación mediada por el soporte de la oralidad, sobre todo por las exigencias culturales que impone una sociedad de dominancia oral a sus expresiones simbólicas. El ritual, lejos de apartarse de la palabra hablada y pertenecer al mundo de los actos no orales, se encuentra inmerso en las condicionantes de elaboración y transmisión de los conocimientos y valores sociales vinculados a una profunda labor de enseñanza y de ordenación del mundo cultural. El ritual puede

considerarse como garante de comportamientos y valores sociales por el mismo hecho de hacerlos presentes, de representarlos y de escenificarlos para el conjunto de la sociedad.

En una sociedad con escritura estos actos de cohesión social, pedagógicos e identitarios, pueden verificarse con un inventario de reglas o normas escritas en que se acuerden y recuerden los valores que una sociedad persiga. La potencialidad de la escritura: codificar y almacenar, hará visibles los acuerdos y compromisos sociales, o al menos será fuente de consulta para dirimir conflictos. En el caso de sociedades sin escritura, estos acuerdos, implícitos y explícitos, se presentan, se acuerdan y se recuerdan, en buena medida, por la ejecución de ritos en donde se utilizan todos los elementos disponibles por el grupo para imponer un modelo de reproducción social. El carácter repetitivo del ritual y los mecanismos propios de la oralidad, también repetitivos, refuerzan este tipo de pactos en las sociedades de base oral.

Las sociedades estrictamente orales, "primarias" según Ong (1987), corresponden a formas culturales donde la escritura es desconocida; hoy en día no hay sociedad que esté completamente al margen de contactos con la escritura. Evidentemente se trata de sociedades que los antropólogos consideran "primitivas", "tradicionales", o precisamente "sociedades sin escritura". Sin embargo, el número de sociedades tradicionales de alta preponderancia oral sigue siendo mucho mayor al de sociedades de cultura escrita.

Podría decirse que las sociedades de dominancia oral se encuentran vinculadas de múltiples formas a las sociedades de dominancia escrita, recibiendo de éstas gran variedad de influencias; es necesario reconocer las relaciones entre sociedades ágrafas, que no han desarrollado ni adoptado ningún sistema de escritura, y las sociedades de cultura escrita. Éstas tienden a imponer los usos culturales escritos, no sólo por vías alfabetizadoras, sino también por las mismas formas de transmisión oral, produciéndose combinaciones intermedias. Estas relaciones, que pueden ser de carácter muy variado de subordinación, dejan huella en los propios comportamientos orales y rituales de las sociedades sin reproducción escrita, de tal modo que la llamada "oralidad primaria" (Ong, 1987) no es la única forma de existencia de culturas orales, sino que por lo común actualmente encontramos sociedades que comparten formas de cultura oral y escrita, enmarcadas en las relaciones llamadas "interfásicas" por Goody (1987).

Dado nuestro interés de vincular la oralidad y el ritual, es conveniente reflexionar sobre los componentes rituales, considerando al mecanismo oral

como el medio mismo del mensaje presente en la ritualidad, o al menos como una parte de ésta. En una primera impresión resulta relativamente fácil observar un ritual por el comportamiento de las personas participantes en él. Fácilmente se distinguen los actos verbales y los no-verbales. Los componentes no-orales se expresan en movimientos corporales, empleo de objetos, manejo de espacios y de la temporalidad ritual, y realización de actos especiales, entre otros. Estos elementos del ritual parecen muy cercanos a las culturas de reproducción oral, pues relacionan estrechamente el empleo y control de la voz, manteniendo y apoyando a la memoria, por ejemplo con balanceos corporales, palmadas y pisadas rítmicas. No puede soslayarse que el uso del cuerpo y el movimiento surgen también como dispositivos mnemotécnicos por sí mismos y de apoyo a la palabra oral, así como otros apoyos de características visuales, como la disposición de objetos rituales o la misma colocación de los agentes rituales en un escenario. En un ritual se articulan diversos códigos puestos en juego: el movimiento corporal, el lenguaje musical y dancístico, y la voz.

En un primer momento podemos encontrar más o menos inmediatamente los componentes orales del ritual en expresiones conocidas como oraciones, plegarias, rezos, cantos, fórmulas mágicas, etc. Estas expresiones pueden estar vinculadas a comportamientos individuales y/o colectivos, inteligibles y no inteligibles. Asimismo, en los actos rituales se pueden observar los momentos específicamente orales (de producción verbal-oral), realizados por ejemplo en ceremonias y ritos de paso.

La parte oral esencial de un ritual es el mensaje mismo elaborado y transmitido oralmente; si bien el código se soporta en la lengua, el acto de comunicación se establece por el mensaje oral. No es extraño que las técnicas orales se encuentren vinculadas estrechamente a la “función poética” del lenguaje (Jakobson), pues el propio medio oral se constituye en el mensaje. La estructura de la poesía oral, de la épica o del mito no tienen ningún otro soporte de realización, más que componer su lógica a través del propio mensaje transmitido por la voz, y de ahí que la tecnología oral sea fundamental.

Ahora bien, si se sostiene la idea de que la oralidad produce su propio mensaje, es necesario repasar las condiciones en que esto sucede. Destaquemos simplemente algunas ideas. Las propiedades que la palabra llega a desarrollar se basan fuertemente en el propio ritmo de la voz. El ritmo modula no sólo la respiración, sino las condiciones de transmisión, conservación y emisión de un mensaje consagrado a ser reproducido. La base rítmica está apoyada en la necesidad de la repetición como uno de los apoyos mnemotécnicos más

fuertes. La propia estabilidad del mensaje emitido requiere del apoyo métrico, rítmico, rimado, de la aliteración y otras técnicas que imponen al mensaje oral formas específicas. Esa materialidad transmite de forma diferencial el mensaje sonoro.

Al retomar los elementos de repetición y ritmo, la idea de fórmula ha estado en el centro de la discusión de los estudios sobre la oralidad. La fórmula homérica estudiada por Parry y Lord inicialmente nos revela el fondo de la emisión oral. Los poemas homéricos, contruidos en hexámetros con dáctilos, revelaron las técnicas de construcción métrica y rítmica empleadas en la oralidad de la antigua Grecia. El vocabulario de locuciones “hexametradas”, el manejo repetitivo y sustitutivo de epítetos y verbos, y sobre todo la incidencia de la repetición oral, llevaron a fundamentar la idea que la oralidad está basada en un lenguaje formular.

El panorama diverso de la oralidad deja en claro que las estructuras formularias de tipo versificado apropiadas para la épica no son las únicas formas de emisión oral. Lo sonoro y lo rítmico encuentran diversas posibilidades de realización. La conservación y transmisión oral de conocimientos y saberes se observa en aspectos tales como los estilos orales y auditivos que poseen secuencias acumulativas y poca subordinación, las formulaciones redundantes y circulares, y las emisiones homeostáticas en donde lo arcaico se reaviva (*cfr.* Ong 1987).

El mensaje oral-ritual

Si bien podemos partir de la base de que un ritual es una mezcla de elementos orales y no-orales, faltaría proponernos la explicación sobre la vinculación entre la palabra oral y el rito en términos de la elaboración del mensaje. Cabe preguntarse el por qué de ésta vinculación, qué se puede encontrar en esta relación y cómo los estudios oralistas pueden aportar interpretaciones distintas sobre los rituales orales; es necesario reflexionar sobre la relación del ritual con diferentes tipos de manifestaciones orales. Ahora bien, las características del lenguaje proferido en un ritual, divergente de otras manifestaciones orales, están basadas en primer lugar en la propia vía de las palabras; la emisión es oral y la recepción aural: ¿cómo se refleja este hecho en la estructura del mensaje?

En cuanto a la comunicación y el mensaje resalta el artículo *Le folklore, forme spécifique de création* de Jakobson (1973), donde aporta un sugerente

concepto para comprender el funcionamiento de la poesía oral, el folklore o la oralidad: la censura preventiva. Jakobson considera que toda obra artística o poética surgida de la lógica de la oralidad (se refiere al folklore) existe en tanto es aceptada y sancionada por la comunidad; dice:

el poder absoluto de la censura preventiva hace abortar todo conflicto entre la obra y la censura, crea un tipo particular de participantes de la creación poética y constriñe la personalidad para abandonar toda tentativa por dominar la censura (pp. 65).

Dado que es el auditorio quien otorga y recibe la veracidad del relato, ¿cuál es el papel del poeta o del cantor respecto a la verdad? Los especialistas de la palabra, oradores en el pleno sentido, no sólo despliegan el poder de sus técnicas de composición, también conducen al auditorio a asumir valores establecidos e identificarse con la verdad cultural. Por eso es que se les puede considerar como “maestros de la verdad” (Detienne, 1979). El orador se coloca del lado de la memoria y no del olvido, de la alabanza y no de la censura, posee el don de ser depositario de la verdad del grupo social. El narrador transmite el mensaje por medio del cual coloca el mundo de las creencias culturales (mágico-religiosas, míticas, de rivalidad entre los miembros del grupo, etc.) como verdades del mundo. Se trata del mismo mensaje que la comunidad espera y prevé recibir por parte de los especialistas de la palabra. La realización de mensajes orales supone la presencia de un público para quien se realiza el ritual, sean auditorio y espectadores (escuchas y observadores), o incluso participantes. Es decir, nos referimos a la presencia de especialistas en la realización del rito y participantes comunes, generalmente espectadores.

Los especialistas (frecuentemente identificados en los eventos rituales como sacerdotes, oficiantes, brujos, maestros de ceremonia, danzantes, recitadores, curanderos, etc.) cultivan el manejo de ciertas técnicas particulares orales y no-orales: hablas especiales, uso corporal especializado, manejo de objetos especiales (acomodo y desplazamiento de objetos), escenificación adecuada, etc. En general, compilan mnemotécnicamente los conocimientos del grupo social para reproducirlos en ocasiones especiales donde se expresa el saber guardado y mantenido largamente. El saber es parte de lo que Havelock (1991) llama la “enciclopedia” del grupo; es sostenido en la oralidad a base de repetirlo y estructurarlo con cierta tecnología oral-aural. En la oralidad la repetición, que nunca es idéntica, juega un papel central y el ritual se realiza a base de repetirlo; la repetición oral se encabalga en la repetición ritual.

La *censura preventiva de la comunidad* confirma que no puede haber rito sin sanción social y que la objetivación de un ritual transmite un mensaje esperado, basado en la propia emisión organizada de la voz. A partir de esto puede pensarse en una estilística oral: los géneros orales, tales como la épica, la poesía y la narrativa mítica, revelan la existencia de estructuras diversas de la oralidad.

Antropología, ritual y oralidad

La literatura antropológica sobre los procesos rituales es extensa: prácticamente todos los antropólogos y sociólogos connotados han estudiado el tema; los etnolingüistas y sociolingüistas también se han preocupado por el habla ritual. Es por ello pertinente discutir la relación oralidad y ritualidad desde el enfoque de algunas teorías antropológicas. Un primer punto de encuentro entre rito y palabra es la polémica, establecida desde hace varias décadas, sobre la relación rito-mito. Esta polémica es de especial interés, dado que en el campo de la oralidad no existen aún suficientes planteamientos para armar una discusión. En tanto se considere al mito como una expresión oral (que no es la única expresión del mito) o un relato, se pueden aprovechar los argumentos de esta discusión para plantearlos como una relación oral-ritual.

No podemos descartar que los mitos no provengan de transmisiones escritas, ya que gran parte de la tradición épica y religiosa se ha conservado en textos que se han convertido en literarios o sagrados y en muchos casos han seguido reproduciendo mitos y ritos tradicionales (*cf.* Kirk, 1970).

Uno de los argumentos que llevaron a la exageración de asociar a los mitos rituales fundadores fue el interés teológico de algunos estudiosos de la Biblia, puesto que ello permitía pensar en explicaciones ya desaparecidas, conservadas sólo en forma de mitos; sin embargo, era evidente la dificultad de relacionar mito y rito basándose solamente en una comparación de formas parecidas, para adjudicarle a cualquiera la preeminencia.

Otra posición exagerada que llegó a plantear la relación entre la narración mítica y el ritual fue la de equiparlos a una relación entre lo dicho y lo realizado. Se pensaba, por un lado, en el rito como acción "tangible": un acontecimiento donde el lenguaje articulado no está presente, y por otro lado, en el acto mítico correspondiente a la parte oral intangible. Esta fue también una discusión larga, pues era difícil abandonar la idea de que la realidad del mito o de una narración estuviera fuera del mundo real. Se quiso ver en los hechos tangibles la prueba

La *censura preventiva de la comunidad* confirma que no puede haber rito sin sanción social y que la objetivación de un ritual transmite un mensaje esperado, basado en la propia emisión organizada de la voz. A partir de esto puede pensarse en una estilística oral: los géneros orales, tales como la épica, la poesía y la narrativa mítica, revelan la existencia de estructuras diversas de la oralidad.

Antropología, ritual y oralidad

La literatura antropológica sobre los procesos rituales es extensa: prácticamente todos los antropólogos y sociólogos connotados han estudiado el tema; los etnolingüistas y sociolingüistas también se han preocupado por el habla ritual. Es por ello pertinente discutir la relación oralidad y ritualidad desde el enfoque de algunas teorías antropológicas. Un primer punto de encuentro entre rito y palabra es la polémica, establecida desde hace varias décadas, sobre la relación rito-mito. Esta polémica es de especial interés, dado que en el campo de la oralidad no existen aún suficientes planteamientos para armar una discusión. En tanto se considere al mito como una expresión oral (que no es la única expresión del mito) o un relato, se pueden aprovechar los argumentos de esta discusión para plantearlos como una relación oral-ritual.

No podemos descartar que los mitos no provengan de transmisiones escritas, ya que gran parte de la tradición épica y religiosa se ha conservado en textos que se han convertido en literarios o sagrados y en muchos casos han seguido reproduciendo mitos y ritos tradicionales (*cfr.* Kirk, 1970).

Uno de los argumentos que llevaron a la exageración de asociar a los mitos rituales fundadores fue el interés teológico de algunos estudiosos de la Biblia puesto que ello permitía pensar en explicaciones ya desaparecidas, conservadas sólo en forma de mitos; sin embargo, era evidente la dificultad de relacionar mito y rito basándose solamente en una comparación de formas parecidas, para adjudicarle a cualquiera la preeminencia.

Otra posición exagerada que llegó a plantear la relación entre la narración mítica y el ritual fue la de equipararlos a una relación entre lo dicho y lo realizado. Se pensaba, por un lado, en el rito como acción "tangible": un acontecimiento donde el lenguaje articulado no está presente, y por otro lado, en el acto mítico correspondiente a la parte oral intangible. Esta fue también una discusión larga pues era difícil abandonar la idea de que la realidad del mito o de una narración estuviera fuera del mundo real. Se quiso ver en los hechos tangibles la prueba

en la sociedad, aunque no sea sagrada; dice: “Es posible que los mitos se reciten en determinadas ocasiones, o en los momentos en que los hombres se hallan libres del trabajo; pero tal hecho constituiría difícilmente un rito” (Kirk, 1970:42).

La ejecución o realización de los mitos o cualquier otra formulación narrativa u oral indican en realidad la importancia que las sociedades sin escritura otorgan a todo acontecimiento oral. Es claro que a ello hay que agregar elementos de diversa índole que sitúan y condicionan la expresión oral en relación a rituales, ceremonias, ritos de paso, liturgias religiosas, o simplemente entretenimiento pedagógico. Sin duda, uno de los planteamientos donde las formas simbólicas tienen impacto total y múltiple lo encontraremos en Marcel Mauss. Su teoría de la oración y la relación sagrado-profano representa un punto de interés para la perspectiva de la oralidad relacionada con la teoría del “acto total”. La oración, nos dice Mauss, transita por diversas formas:

alternativamente, rogativa y constrictiva, humilde y amenazadora, seca y abundante en imágenes, inmutable y variable, mecánica y mental [...] unas veces es una exigencia brutal, otras, una orden, según el momento, un contrato, un acto de fe, una confesión, una súplica, una alabanza o bien un “¡hosanna!” (1970:95).

Para Mauss, el contexto de la oración como forma histórica está en relación con las creencias religiosas:

En primer lugar, la oración es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada, un acto realizado cara a las cosas sagradas (*ibid.*).

Sobre la cuestión del rito, argumenta que éste sólo encuentra su razón de ser cuando se descubre su sentido, es decir, las nociones que son y han sido su base, las creencias a las que corresponde. En este punto el vínculo con el mito se hace necesario, sin regresar a las posiciones ritualistas del origen del mito por el rito, sino más bien en una orientación cercana al acto oral de la plegaria. El mito entra en juego, para Mauss,

sólo a partir del momento en que se ha dicho de qué movimientos, de qué ritos es solidario, y cuáles son las prácticas que ordena. Por una parte, el mito apenas tiene realidad si no lo ligamos con un hábito determinado del culto; y, por otra parte, un rito casi no tiene valor si no implica el juego de ciertas creencias (*ibid.*, 96).

Su teoría de la oración puede sintetizarse así:

La oración, al igual que un mito, está cargada de sentido; a menudo es tan rica en ideas y en imágenes como una narración religiosa. Está llena de fuerza y de eficacia, como un rito; con frecuencia, es tan poderosamente creadora como una ceremonia simpática. Al menos al principio, cuando se la inventa, no tiene nada de ciega; es todo lo contrario a la pasividad. En este sentido, un ritual de oraciones constituye un todo, en el que vienen dados los elementos míticos y rituales necesarios para comprenderla (*ibid.*, 96).

En la teoría de la oración hay elementos que permiten pensar en el vínculo entre rito y palabra, puesto que se trata de fundamentar la idea de rito ligada a creencias, que en el caso de la oración establece una conjunción solidaria entre los dos órdenes de forma total. Dice Mauss: “El aspecto ritual y el aspecto mítico son rigurosamente, en el caso de la oración, las dos caras de un único e idéntico acto. Aparecen a la vez y son inseparables” (*ibid.*, 97). El párrafo siguiente permite pensar sobre los distintos tipos de oralidad en distintas sociedades, así como en las relaciones de interfase entre oralidad y escritura que sin duda han afectado la forma de la oración:

En la oración, estos dos procesos están particularmente dibujados. La oración ha llegado a ser, además, uno de los mejores agentes de esta doble evolución. Al principio era totalmente mecánica, y actuaba sólo a través de sonidos proferidos, y ha acabado siendo enteramente mental e interior. Ha terminado por ser únicamente pensamiento y efusión anímica, cuando en sus comienzos el pensamiento constituía un mero atisbo. Al principio era estrictamente colectiva, recitada en común o al menos siguiendo formas fijadas con extraordinario rigor por el grupo religioso, a veces, incluso, prohibida, y luego se ha transformado en el dominio de la libre conversación del individuo con Dios. Si ha podido plegarse de tal manera a esta doble transformación, es debido a su naturaleza oral (*ibid.*, 99).

Después de Mauss no es nada difícil llegar a Lévi-Strauss y su teoría estructural como un terreno ineludible en el que la reflexión sobre la oralidad y el estructuralismo implica sugerentes acercamientos.

A pesar de que Lévi-Strauss no ha separado de forma especial su pensamiento respecto al rito de otras manifestaciones simbólicas (totemismo, mitos, parentesco, máscaras), se trata de una teoría en la que no podrían soslayarse las relaciones entre las distintas formas de simbolismo, obligada en el campo del pensamiento estructural. La interdependencia de estructuras es, sin duda, una

de las aportaciones importantes de este autor. Su forma de relación puede verse enriquecida si se enfoca la función simbólica desde su materia oral propiamente dicha. *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss es la obra sobre la que puede reflexionarse a la luz de los resultados mostrados por la oralidad, para tratar de poner en relación el pensamiento concreto con la tecnología oral. No se trata de establecer una comparación para sustituir ciertos principios del pensamiento concreto por técnicas de la memoria, sino de correlacionar la significación estructural con el mensaje oral. La relación estructural entre diferentes espacios de la cultura, como es sabido, es la base del pensamiento de este autor. Las relaciones que ha establecido en sus estudios dejan ver perfectamente que entre las distintas estructuras simbólicas de la cultura humana hay cadenas de relación y asociación estructural que las vinculan, haciendo de unas el resultado de las otras.

Manteniéndose también sobre una fuerte relación entre ritual, mito y otros procesos sociales, Edmund Leach, otro pensador de corte estructural, nos introduce a relaciones simbólicas múltiples e interrelacionadas, en relación a su “lógica de los símbolos”. En torno a una teoría de las conexiones de símbolos plantea su tesis: “La comunicación humana se realiza por medio de acciones expresivas que funcionan como *señales, signos y símbolos*”. Desarrolla este conjunto de expresiones sígnicas con el fin de analizar las distintas relaciones simbólicas procedentes de distintos aspectos sociales que sin embargo, en ésta lógica de símbolos, están interrelacionadas y se intercambian a pesar de ser tipos distintos.

Uno de los ejemplos privilegiados donde Leach aplica su teoría de la transformación de los símbolos de la comunicación, es la discusión de espacio y tiempo en los ritos de paso, que lo lleva a plantear la noción de *zona limítrofe*, donde la intersección es sagrada e implica el momento liminal del ritual:

Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social *normales, temporales, bien delimitadas, centrales, profanas*; pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límite son también *anormales, intemporales, ambiguos, marginales, sagrados* (1989:48).

Leach llega así a considerar el *contexto ritual* conectado al mito: la parte espacial que sirve de representación de ideas y de mitos. En este contexto debe entenderse el vínculo que establece entre mito como complemento del rito y viceversa. Es claro también el por qué de la asociación que hace entre el ritual y la creencia en el contexto de la conexión simbólica. Encontramos en su teoría

elementos sugerentes sobre el ritual y la comunicación simbólica. La pertinencia de relacionar la oralidad con este contexto puede probarse en la propia estructura de transformación de la comunicación simbólica dada en el ritual.

La teoría de Víctor Turner engloba resultados de las concepciones rituales anteriores, proponiendo conceptos nuevos; retoma las sucesivas fases de los ritos de paso, haciendo énfasis en la “fase liminal” y el tránsito a la fase de reincorporación en donde

el sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones [...] de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones (1988:102).

Efectúa este vínculo con dos nociones fundamentales: la *liminalidad* y la *communitas*. Sobre la primera dice:

Los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (“gente de umbral”) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural (*ibid.*, 102).

La noción de *communitas* sintetiza la contradicción entre dos tendencias o “modelos” que se expresan de forma yuxtapuesta:

El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de “más” o “menos”” El segundo, que surge de forma reconocible durante el periodo liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual (*ibid.*, 103).

La idea de *communitas*, mantenida en la propia voz latina para diferenciarla de la idea general de “comunidad”, resulta central para comprender los procesos rituales:

Esta diferenciación entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida entre “secular” y “sagrado” o a la existente, por ejemplo, entre política y religión. En

las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen *muchos* atributos sagrados; de hecho, cada posición social tiene *alguna* característica sagrada. Pero este componente “sagrado” es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los *rites de passage*, a través de los cuales cambiaron de posición. Con ello se trasmite algo del carácter sagrado de esa humildad y ejemplaridad pasajeras, a la vez que se modera el orgullo de quienes ocupan posiciones o cargos superiores [...] La liminalidad implica que el que está arriba no podría estar arriba de no existir el que estuviese abajo, y que quien está arriba debe experimentar lo que es estar abajo (*ibid.*, 103-104).

Desde esta perspectiva, el tránsito por un ritual deja definitivamente de ser un asunto individual, el paso de un sujeto ritual a otro estatuto social. Quien en verdad se transforma y reproduce por ese tránsito es la *communitas*. Esto viene a apoyar la idea de la “censura preventiva” de Jakobson en el sentido de que en la realización de rituales se elabora un proceso que compete al todo del grupo social.

En este contexto podemos postular la hipótesis acerca de que la oralidad abarca no sólo a los especialistas en la palabra ni a los “pasajeros” directos del rito, sino que a través de la memoria oral se pone en juego un proceso ritual de implicaciones para todo el conjunto social.

Consideraciones finales

Con base en estas consideraciones generales, emanadas de algunas de las teorías antropológicas más relevantes sobre el ritual, cabe preguntarse: ¿cuándo la palabra se vuelve rito y cuál es la eficacia de la palabra en un proceso ritual? La reflexión sobre la forma en que la oralidad interviene en los procesos rituales no se resuelve fácilmente, y menos aún si se quiere responder a la cuestión sobre la relevancia de la palabra en procesos rituales, en los cuales la expresión oral corresponde a formas especiales de elaboración ritual.

La singularidad de los rituales evita que enunciemos un tipo de patrón correspondiente estrictamente a rituales de tipo oral. En diversos enfoques se ha visto que la intervención de la oralidad en rituales tiene diversas vías de acceso. Sin embargo, su propia formulación depende de las distintas formas de empleo de técnicas orales. Las interconexiones de la oralidad con el mito y el rito, las fases de transición en los ritos de paso, la combinatoria entre estructuras simbólicas, los componentes orales y no orales del rito, las formas orales típicas

del ritual como la oración, la relación entre sujetos individuales y *communitas* han sido discusiones que permiten orientar posibles enfoques. Todas ellas convergen en la idea de mostrar cómo opera el mensaje oral en los procesos rituales.

La oralidad, concebida como un amplio espectro que atraviesa la vida social, nos lleva a responder a la pregunta: ¿la emisión oral es equiparable a un catálogo o a la “enciclopedia oral” (Havelock 1963) de costumbres y valores de una sociedad oral? La respuesta a tal cuestión nos lleva a afirmar que es en la construcción del mensaje que el propio medio de la palabra oral requiere de un estilo técnico para ejercerse, recordarse y por supuesto apoyarse en otras técnicas ligadas a la oralidad, como los recursos visuales, kinésicos, objetuales, etc. La articulación concreta de este conjunto de tecnología oral y no-oral produce, entre otros espacios sociales, el contexto ritual. Nuestro interés central nos lleva entonces a plantear la estrecha relación entre la oralidad y el ritual en tanto una especial forma de organización de conocimientos del grupo social.

En un nivel más específico, las técnicas orales se localizan en muchas formas de organización de conocimientos: las taxonomías, las genealogías, los cultos sagrados, las prácticas mágicas y curativas, y seguramente muchos tipos más. Estos rituales ejercidos bajo la tecnología oral envuelven un mundo de saberes sociales dominados por los especialistas de la oralidad, saberes que por lo demás no dejan de estar vinculados con el poder y los valores sociales.

En un nivel más general, la oralidad se hace presente en los mecanismos de socialización y formación de valores del grupo, en las formas míticas y narrativas, en las prácticas pedagógicas y por supuesto en las formas rituales que se convierten en espacios de reproducción social. El mensaje oral se produce desde el ritual especializado hasta el conocimiento generalizado. Es decir, en los procesos rituales los conocimientos puestos en juego (las creencias, los comportamientos, prohibiciones, mandatos, etc.) no dejan de adquirir sentido, no sólo por su propia representación, sino también por su realización oral en el grupo social. La oralidad es así la educadora de la sociedad, pero ciertamente no es la única, ni lo es por sí misma.

Se puede pensar que la oralidad, como un conjunto de técnicas de la voz, tiende a homogeneizar, a identificar “miméticamente” prácticas simbólicas diferentes. En una sociedad oral el propio medio de comunicación oral constituye la herramienta básica para construir las relaciones sociales; permite, además, relacionar campos simbólicos y efectuar superposiciones de distintos

lenguajes sociales. Es claro, sin embargo, que no se trata de homogeneizar totalmente la oralidad a los sistemas simbólicos: en efecto, canto, poema, mitos, rituales, taxonomías, reglas sociales de sistemas de intercambio, etc., tienen su propia lógica según su propia eficacia. Pero su “mano de obra”, su material básico, es la palabra organizada.

El aspecto de la oralidad como una acción ritual o el rito como una acción oral, hace presentes diversas maneras en que los actos rituales son fundamentalmente orales; el mismo ritual consiste en la ejecución oral, como puede ser la forma del “canto oral”, entre otras posibilidades sonoras. Otros ejemplos de ello se encuentran desde el canto épico griego hasta las diversas formas en que la voz participa en los rituales. El ritual oral puede tener por objetivo ofrecer una interpretación relacionada con el mismo ritual o una parte de éste. Al exponer su tesis sobre la Grecia antigua, Havelock se refiere a la posibilidad de que en el mismo hecho de recitar los poemas homéricos se escenificara una representación ritual oral. La escucha y recitación de los mitos, narraciones épicas, costumbres, etc., por parte de los bardos, es decir, la oralidad en ejercicio, eran eventos rituales sostenidos fundamentalmente por la propia “poesía oral” o la representación teatral. Las implicaciones desprendidas de este caso histórico han sacudido fuertemente la concepción misma de la historia antigua y sus posteriores desarrollos hacia la cultura escrita. Es por eso que cuando abordamos el estudio de una sociedad que conserva y se conserva a través de prácticas orales, sea muy atractivo recurrir a tales fuentes de inspiración.

Bibliografía

Oralidad

- Detienne, Marcel (1979). *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*. 3a. ed., François Maspero. París.
- Finnegan, Ruth (1976). “What is oral literature anyway? Comments in the Light of Some African and Other Comparative Material”. En Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (comps.). *Oral literature and the Formula*: 127-176.
- Goody, Jack (1968). “The Consequences of Literacy”. En *Literacy in Traditional Societies*: 27-68, Cambridge University Press. Inglaterra.
- (1977). *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press. Inglaterra.

- (1987) *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press. Inglaterra.
- Goody, Jack (comp.) (1968). “Introducción”. En *Literacy in Traditional Societies*: 1-26, Cambridge University Press. Inglaterra.
- Havelock, Eric A. (1963). *Preface to Plato*. Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge.
- (1976). *Origins of Western Literacy*. Ontario Institute for Studies in Education. Toronto.
- (1978). *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Harvard University Press. Cambridge.
- (1986) *The Muse Learns to Write*. Yale University Press. New Haven.
- (1995). “La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”. En D. Olson y N. Torrance (comps.), *Cultura, escrita y oralidad*.
- Havelock, E. y J. P. Hershben
(1981). *Arte e Comunicazione nel Mondo Antico*. Editori Laterza. Bari, Italia.
- Kiparsky, Paul (1976) “Oral poetry: some linguistic and typological considerations”. En Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (comps.), *Oral Literature and the Formula*:73-106.
- Lord, Albert B. (1960). *The Singer of Tales*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- (1976) “The traditional song”. En Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (comps.), *Oral Literature and the Formula*:1-29.
- Olson D. y N. Torrance (comps.) (1995). *Cultura, escrita y oralidad*, Gedisa, España.
- Ong, Walter J. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Parry, Milman (1971). *The collected papers of Milman Parry* (Adam Parry, Comp.). Oxford University Press.
- Peabody, Berkley (1975) *The Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works an Days*, State University of New York Press, Albany.
- Russo, Joseph A. (1976) “Is ‘Oral’ or ‘Aural’ Composition the Cause of Homer’s Formulaic Style?”. En Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (comps.), *Oral Literature and the Formula*:31-71).
- Stolz, Benjamin A. y Richard S. Shannon (comps.) (1976). *Oral Literature and the Formula*. Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies. Ann Arbor, Michigan.
- Tannen, Deborah (comp.) (1982) *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. Ablex Publishing Corporation, Norwood, Nueva Jersey.
- Zumthor, Paul (1991) *Introducción a la poesía oral*, Taurus (Humanidades), Madrid.

Antropología

- Bonte, Pierre y Michel Izard (eds.) (1991) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Press Universitaires de France, París (Rito por Pierre Smith).
- Kirk, G. S. (1990). *El mito*, 2a. reimp., Paidós, Barcelona.
- Leach, Edmund (1971) *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, Barcelona.
- (1989) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 4a. ed. Siglo XXI, Madrid.
- Lévi-Strauss, Claude (1962.) *Le Totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, París.
- (1972) *El pensamiento salvaje*, 2a. reimp., Fondo de Cultura Económica, México.
- (1979) *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, vol. II, Siglo XXI, México.
- Malinowski, Bronislaw (1954) "Myth in Primitive Psychology". En *Magic, Science and Religion*, Doubleday Anchor Books, New York.
- Mauss, Marcel (1970). "La oración (1909) Libro I". En *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral Editores, Barcelona.
- Van Gennep, Arnold (1972). *The rites of passage*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Turner, Víctor W. (1988). *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.