EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

ENSAYO DE UNA TEORIA ANTROPOLOGICA DE LAS CEREMONIAS

GUSTAVO BUENO
Oviedo

Introducción: Presentación de materiales

igura 1. Preparación de una almáciga.

«La manera de formar una almáciga es ésta. Hacer un surco hondo a manera de una acequia; si la tierra fuera templada, sea hondo hasta la rodilla; si fuere seca, algo más hondo, y si fuera húmeda, no tanto, porque el mucho y demasiado humor ahoga la planta por lo más bajo y así la pudre y seca del todo. Y allí en aquel surco póngase los sarmientos, que se han notado y escogido, tan altos y tan hondos que a lo menos queden cinco yemas so tierra, un poco verdeados, que hagan asiento cuanto un palmo, porque de aquellos salen muy bien las raíces ...»(1).

Figura 2. Misa de San Secario.

«También los campesinos gascones creen que para vengarse las malas personas de sus enemigos inducirán en ocasiones a un sacerdote a decir una misa llamada de San Secario. Son muy pocos los sacerdotes que conocen esta misa y las tres cuartas partes de los que la saben no la dirán ni por amor ni por dinero. Nadie, sino un sacerdote perverso, se atreverá a ejecutar la ceremonia horrenda y puede estarse muy seguro que tendrá que rendir una cuenta muy pesada en el día del juicio. Ningún cura ni obispo, ni siquiera el arzobispo de Auch puede perdonarle: este derecho sólo pertenece al papa de Roma. La misa de San Secario sólo puede decirse en una iglesia en ruinas o abandonada, donde los buhos dormitan y ululan, donde los murciélagos se mueven y revolotean en el crepúsculo, donde los gitanos acampan por la noche y donde los sapos se agazapan bajo el altar profanado. Allí llega por la noche el mal sacerdote con su barragana y a la primera campanada de las once comienza a farfullar la misa al revés, desde el final hasta el principio y termina exactamente cuando los relojes están tocando la medianoche. Su concubina hace de monaguillo. La hostia que bendice es negra y tiene tres puntas; no consagra vino y en su lugar bebe el agua de un pozo en el que se haya ahogado un recién nacido sin cristianar. Hace el signo de la cruz pero sobre la tierra y con el pie izquierdo. Y hace otras muchas cosas que ningún buen cristiano podría mirar sin quedar ciego, sordo y mudo para el resto de su vida. Más el hombre por quien se dice la misa se va debilitando poco a poco y nadie puede saber por qué le sucede ésto; los mismos doctores no pueden hacer nada por él ni comprenderlo. No saben que se está muriendo lentamente por la misa de San Secario» (2).

Figura 3. Leucotomía prefrontal.

«Por lo general, trazo una incisión de dos a tres centímetros de larga, cuyo centro está situado en un punto colocado a tres centímetros por detrás del borde lateral de la órbita y a cinco o seis centímetros por encima de la apófisis cigomática. Se profundiza la incisión hasta alcanzar el hueso, colocando un separador que proporcione una amplia abertura de las partes blandas y un campo operatorio libre de sangre. Se practica después un orificio de un centímetro en la sutura coronal y una incisión cruciforme en la duramadre. Para realizar la sección de la sustancia blanda se emplea el instrumento menos traumatizante de los que se pue-

(1) Anónimo: *Agricultor práctico*, Madrid, Librería Americana, s. a. (hacia 1820). Libro II, Cap. VII.

(2) Frazer, *La rama dorada*. Cap. IV: «Magia y Religión». Trad. esp. de la edición abreviada por el autor en F. C. E., México, 1956, pp. 80-81.

© 1984. EL BASILISCO nº 16 (Apartado 360/E-33080 OVIEDO)

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

den utilizar, o sea, una aguja de cerebro corriente con un ojo lateral en la proximidad de su punta roma y un estilete firmemente adherido. Se introduce este instrumento de tal forma que avance muy cerca y por delante de la prolongación anterior del ventrículo hasta una profundidad suficiente para llegar casi hasta la sustancia gris de la cara lateral interna del lóbulo frontal. Se retira el estilete y se hace bascular la aguja desde el punto de entrada en el cerebro, de tal manera que su extremo romo se dirija en el interior del cerebro, hacia arriba, en dirección de la superficie superior del lóbulo frontal. A medida que el extremo romo de la aguja realiza este movimiento, se hace penetrar aquella más y más en pleno tejido cerebral, para que la línea seguida por la misma vaya paralela a la hoz del cráneo y no vaya distanciándose cada vez más de ella, como ocurriría de no hacerlo así. Cuando la aguja haya llegado lo bastante cerca de la cara superior del hemisferio se la retira, para volver a introducirla por el mismo punto con objeto de actuar sobre las fibras que proceden de la porción inferior del lóbulo frontal. Con este fin se dirigirá la punta de la aguja hacia abajo, guardando también el mismo paralelismo que antes se indicó y llevándosela después, en sentido lateral, a través de la fosa anterior del cráneo y en el mismo plano vertical del ala menor del esfenoides, hasta que alcance un punto muy próximo a la cara lateral del cráneo. Mientras se efectúa esta última maniobra se irá retirando progresivamente la aguja para evitar las lesiones de la sustancia gris de la cara orbitaria del lóbulo frontal» (3).

Figura 4. Preparación del arroz murciano.

«Se corta el magro en pedacitos, se reoga en aceite y se reserva. En la misma sartén se frien los ajos y se sacan, se echan los pimientos cortados en tiras y los tomates, previamente escaldados y quitada la piel. Se deja sofreir un poco y se añaden los ajos machacados con el perejil y el azafrán, se agrega un poco de agua y la carne y se deja cocer todo unos veinte minutos. Cuando se ha consumido el caldo se añade el arroz, se rehoga bien y se agrega agua hirviendo, a razón de dos tazas por taza de arroz; se sazona de sal y se pone a la lumbre viva para que rompa a hervir; entonces se mete en el horno y se deja cocer una hora con calor moderado» (4).

Figura 5. Presentación a Moctezuma.

«Sus audiencias no eran fáciles ni frecuentes; pero duraban mucho y se adornaba esta función de grande aparato y solemnidad. Asistían a ellas los próceres, que tenían entrada en su cuarto: seis o siete consejeros cerca de la silla, por si ocurriese alguna materia digna de consulta; y diferentes secretarios (con aquellos símbolos que les servían de letras) las resoluciones y decretos, cada uno según su negociación. Entraba descalzo el pretendiente y hacía tres reverencias, sin levantar los ojos de la tierra, diciendo en la primera *Señor*, en la segunda *Mi Señor* y en la tercera *Gran Señor*. Hablaba en acto de mayor humillación y se volvía después a retirar por los mismos pasos, repitiendo sus reverencias, sin volver las espaldas y cuidando mucho de los ojos; porque había ciertos Ministros que castigaban luego los menores descuidos y Moctezuma era observantísimo en estas ceremonias» (5).

(3) Mckissocky Fleming, en *Journal Me. Science*, 1943. *Apud* W. Sargant y Eliot Slater, *Métodos somáticos de tratamiento en psiquiatría*, Trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, 1947, pp. 207-208.

(4) Delegación de la Sección Femenina: *Manuel de cocina. Recetario*. Madrid, Almena, 1976, pp. 320.

Figura 6. Impresión del cálculo de un programa.

«En la ejecución del cálculo de un programa, la operación inicial de la tecla S que pasa el programa al primer paso, no hace que aparezca nada escrito en el papel. La escritura tiene lugar al volver a operar otra vez la tecla S y la tecla J para avanzar el programa que se ha parado debido a una instrucción de parada (E, J, EJ). En este caso es impreso el contenido desplegado en este momento y si, a una instrucción de parada, se efectúa una entrada y se oprimen las teclas S y J, dicha entrada aparecerá escrita en el papel y el programa avanzará automáticamente a los pasos siguientes, o saltará al paso especificado una vez escritos los datos de entrada» (6).

¿Qué tienen de común, sin perjuicio de su heterogeneidad, las situaciones descritas por estos relatos? Sin duda muchas cosas, pero aquéllo que aquí queremos destacar, mirando más que a los resultados obtenidos, al flujo de los procesos operativos mismos que en todas ellas aparecen regulados, es su condición de «figuras del hacer humano». Ante todo, en el sentido de figuras de acciones ya ejercitadas (otra vez: figuras reproducibles de acciones, no sólo de los resultados desprendibles de esas acciones) que nos son recordadas (*anamnesis*) pero también en el sentido de figuras que han desempeñado (o pueden seguir desempeñando, en algún caso) el papel de programas operatorios (*prolepsis*) de la acción de los hombres. Flujos canalizados cada uno de los cuales está constituido como una composición (concatenación, coordinación) de operaciones, aplicadas a determinados objetos o valiéndose de determinados instrumentos, según una pauta o figura que se ha formado y consolidado en el curso de una experiencia práctica reproducible.

Este es el punto de vista que permite salvar las diferencias indudables que median entre figuras operacionales dadas en contextos mágicos (la misa de San Secario) y figuras dadas en contextos científicos (la técnica de la leucotomía prefrontal o la impresión del cálculo de un programa), o entre figuras que se desenvuelven entre individuos personales, de modo «convencional» (las audiencias de Moctezuma) y figuras que suponen el desencadenamiento de procesos naturales o automáticos (la germinación de los sarmien-

(5) Antonio Solis y Rivadeneyra: *Conquista de la Nueva España*, Libro III, Cap. XV. Barcelona, Thomas y Ferrer, 1771, tomo primero, pp. 411-412.

(6) *Cannon, manual de explicaciones*. Printer unit P-1, 1972, pp. 11.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

tos en la almáciga o el avance automático del computador a estados subsiguientes). Porque, en cuanto figuras secuenciales operatorias, todas ellas han resultado de la composición sintética dada en el concurso de determinadas operaciones, técnicas, maniobras, seleccionadas entre otras competidoras, y que no proceden en ningún caso de las cosas mismas o de los objetos de la naturaleza (φυσις), aunque versen sobre ellos, sino más bien, por decirlo así, proceden de la historia, de las «costumbres» (θέσις). Por reales y tangibles que sean los resultados de los programas tecnológicos, no está en la naturaleza que las semillas hayan de disponerse a través de una cuerda tensada; tan convencional es esta disposición como las reverencias practicadas por los súbditos de Moctezuma. Y hay quizá más arbitrariedad en la secuencia de las operaciones del quirófano que en las secuencias de las operaciones de la misa de San Secario, porque estas secuencias (fruto de la *exacta fantasía*, en el sentido de Leonardo) están ya minuciosamente prefijadas, en negativo, por el orden canónico de la misa ordinaria.

1. Quaestio nominis

γίγνωσκε δ'οὓς... etc. «*Debes conocer a qué ritmo estan sometidos los hombres*» (Arquiloco, fragmento 66 de Bergk)

1. Las «ceremonias» son figuras del hacer humano, *modi operandi* institucionalizados. Pero el «hacer humano» es tan solo uno de los contenidos del «material antropológico». No queremos aquí entrar en cuestiones de prioridad, porque tanto si al *hacer* se le considera subordinado al *ser* (*operari sequitur esse*) como si se considera la relación recíproca (al modo de la llamada «filosofía de la acción») o en cualquier otra hipótesis, lo que si parecerá evidente es que el hacer humano (las ceremonias, por tanto) debe ser enmarcado, aunque sea en el terreno puramente fenomenológico, junto a los restantes contenidos del material antropológico.

Y en efecto, el adjetivo «humano» se predica, y no en un sentido unívoco, de términos que pertenecen a tres clases diversas, muy bien diferenciadas desde el punto de vista intensional, pero con múltiples intersecciones extensionales que limitan dialécticamente su misma distinción:

A. La clase de los organismos de la especie *Homo sapiens sapiens*, es decir, la clase de los individuos personales, de las *personas*. No es fácil establecer los límites de esta clase, ni en la perspectiva ontogenética (¿es humano, o al menos personal, un embrión de una semana procedente de gametos humanos?) ni en la filogenética (¿es humano el *Australophitecus afarensis*, es persona un ejemplar de *Homo erectus*?). Sin embargo, hay una región dentro de esta clase cuyos miembros, los «sujetos operatorios», reciben indiscutiblemente el adjetivo humano (y ello aunque jurídicamente, caso de los esclavos de la República romana, quede bloqueada la aplicación del adjetivo). Gramaticalmente es coordinable, por exclusividad, con los pronombres personales de los lenguajes que los poseen. En el contexto del presente ensayo es pertinente subrayar que estos sujetos pueden recibir el adjetivo humano incluso cuando figuran como inmóviles, es decir, aun cuando no actúen o se muevan operatoriamente: un organismo puede ser humano (y estar protegido por las leyes, como tal) aunque esté en coma, incluso muerto (la «forma cadavérica humana»). La práctica totalidad (émica) de los ordenamientos jurídicos actuales así lo reconocen, aunque también es verdad que, en estos casos, los organismos humanos o partes suyas (por ejemplo los esqueletos de los museos anatómicos) pueden pedir ser incluidos en la clase B, es decir,

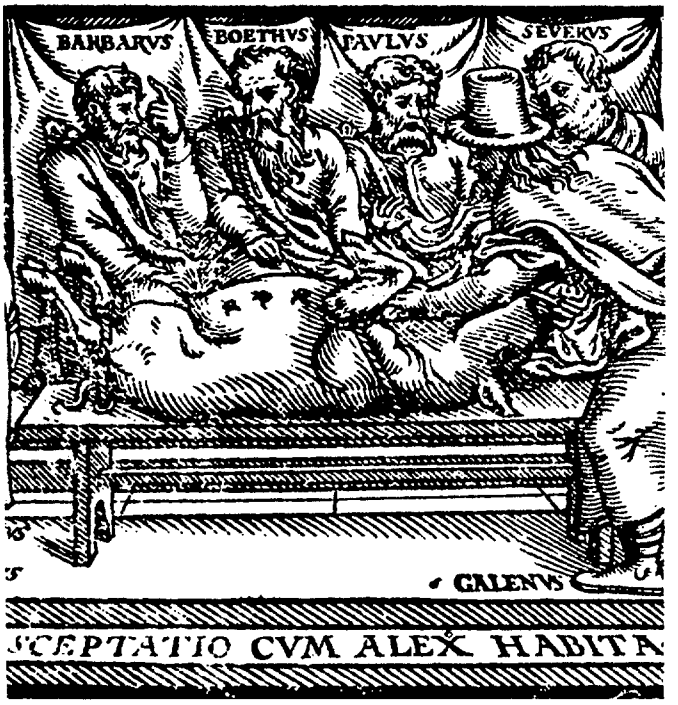
B. La clase de las cosas o estructuras impersonales, generalmente extrasomáticas, que forman parte de la *cultura espiritual* (una sinfonía, una red de alcantarillado, una computadora). Tampoco es fácil siempre establecer los límites de esta clase. Todavía Ulises Aldrovandi, a mediados del siglo XVII, veía a las hachas prehistóricas como si fuesen formaciones naturales (no culturales) originadas por mezcla «de un cierto vaho de trueno y rayo con sustancia metálica, especialmente en las nubes negras, que se coagula por la humedad circunfusa...» (7). Sin embargo, hay un amplísimo conjunto de sustantivos que inequívocamente serán incluidos en los lenguajes actuales como designadores de esas «cosas» (lanza, vasija, casa, automóvil...). Generalmente se suele sobreentender que estas estructuras impersonales son humanas en cuanto *obras* (inmediatas o mediatas) de los hombres, de los términos de la clase A, aunque también cabría defender la relación inversa («el fuego inventó al hombre»). Hay aquí un círculo vicioso implícito: ¿por qué es humano el lenguaje? (no por ser lenguaje, puesto que los primates o los delfines también hablan sino por ser obra del hombre, es decir, por ser humano en el sentido de C).

(7) *Apud* Glyn Daniel, *El concepto de prehistoria*. Trad. esp., Barcelona, Labor, 1968, pp. 33.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

C. Por último, la clase de las acciones o categorías del hacer humano (movimientos operatorios, conducta, praxis) atribuidos a los términos de la clase A. A esta clase pertenecen, sin duda, todas las figuras y actividades que han sido presentadas en la introducción. Los términos de esta clase se corresponden con un extensísimo conjunto de verbos como «trabajar», «hablar», «cazar», «tejer», «caminar», «saludar», «calcular», «rezar», «torear», «escribir», «pasear», «reir». Tampoco están siempre claras las fronteras de esta clase de *entidades humanas*. A veces se dice que una computadora («un sistema impersonal») de la clase B calcula; otras veces acciones o movimientos ejecutados por términos de la clase A no se llaman propiamente humanos (actos humanos) aunque sean actos del hombre (respirar, digerir..., pero también cazar, saludar, incluso reír o tejer), puesto que corresponden al hombre en tanto que organismo zoológico. Demócrito llamaba a los hombres discípulos de los animales, de la araña en el tejer y zurcir, de la golondrina en el edificar y de las aves canoras, del cisne y del ruiseñor, en el cantar (8). Sobre todo en muchas situaciones es casi distinción de razón la separación entre los términos de C y los de B: el hablar es a la vez acción.

El esquema más cerrado de interconexión entre las tres clases A, B y C de términos del material antropológico es probablemente el siguiente: los términos de las clases A y B se interconectan por la mediación de los términos de la clase C. Pues las acciones y operaciones C de los organismos A son los que producen las obras o términos de B. Y a este flujo de operaciones, de manipulaciones u operaciones quirúrgicas (en el sentido etimológico: χειρουργέω, trabajar de mano, fabricar) del movimiento de los músculos supralaríngeos, o de la lengua, es a lo que más aproximadamente cuadra el nombre de «vida humana». *Vida* como actividad, conjunto de acciones y operaciones de organismos humanos entretejidos en la cooperación o en la lucha. No puede, en todo caso, afirmarse que la actividad viviente, el *vivir humano*, vaya siempre y en todo momento dirigido a la construcción o *producción* de obras, estructuras o superestructuras de la clase B, salvo que en esta clase se incluyan también a los propios organismos o conjunto de organismos en lo que tengan de «impersonal» (por ejemplo, la figura de parada de un batallón). Pero es de aquí, sin duda, de donde brota la distinción clásica de las categorías del hacer en dos grandes grupos: del *facere* (que se resuelve en obras o estructuras de la clase B) y el *agere*, que se resuelve en términos de la clase A o en términos de la clase C. El castellano ha disuelto esta distinción en el concepto del hacer. Y con esto, si bien por un lado el castellano ha perdido una distinción muy importante, por otro lado ha recuperado una unidad antropológicamente esencial, la unidad del *hacer* humano, que se mantiene tanto en lo agible como en lo factible, tanto en el saludar como en el edificar.



2. Nos atenemos, en este ensayo, a la consideración de la vida humana como un *hacer* característico de los individuos o personas socialmente entretejidos. No se trata de un concepto nuevo en filosofía, pues seguramente corresponde a lo que Suárez llamaba *costumbre* (consuetudo) en su segundo sentido, porque en el primer sentido, las costumbres se corresponden con las personas, o con las cosas, es decir, con los términos de la clase A y con los de la clase B. En su segundo sentido, en efecto, dice Suárez, hablamos de costumbre cuando ella versa sobre los hechos de los hombres (*circa facta hominum*). Suárez nos dice además que esta división la tocó la tercera Partida, explicándola con ejemplos: la costumbre de pagar los diezmos de un campo o de una viña versa sobre cosas y como que les impone una carga; y la costumbre de pagar o no pagar diezmos personales o de pagar un tributo personal, versa sobre la persona; en cambio la costumbre de ayunar o de orar versa únicamente sobre acciones humanas (*circa humanas actiones*) (9).

(8) Fragmento 154. Es doctrina que pasa a los epicúreos (Lucrecio, 1379, 1381).

(9) F. Suárez, *De legibus*, Libro VII, III, 2. Edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1968, tomo IV.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

Este hacer humano es sin duda esencialmente aquello que se designa también como *praxis*, aun cuando las connotaciones que este término ha contraído históricamente (A. von Cieszkowski, Marx, Gramsci) lo orienta en una dirección que no siempre es pertinente a los efectos del presente ensayo. Muchas veces se le llama conducta; pero cuando conducta se contempla fuera del contexto moral (buena conducta, mala conducta), al modo de los etólogos y psicólogos, entonces la denominación es ya metafórica, en el primer sentido de Aristóteles (aplicación del nombre del género a la especie, *Retórica*, 1457 b) porque también los animales tienen conducta pero no praxis.

El horizonte en que se mueve el presente ensayo es el horizonte del hacer humano que transcurre en el tiempo, la pululación prácticamente infinita de movimientos (acciones, operaciones) que brotan de los organismos humanos y se resuelven o no se resuelven en obras extrasomáticas. Este ir y venir de los movimientos entretejidos (y en la trama hay también hilos sueltos, o hilos que se sueltan) no son siempre caóticos, fluidez e indeterminación pura. Por el contrario, esta actividad incesante de los hombres, que constituye el tejido de la vida humana, se desarrolla, si no en todo, sí en una gran parte, siguiendo ritmos cíclicos, describiendo trayectorias que poseen una figura pautada, de tal manera que el hacer humano, en su mismo fluir viviente, nos ofrece el aspecto de un conjunto de incontables cursos que se cierran en su mismo desarrollo temporal, como bucles de una corriente que sigue manando a modo de fondo sobre el cual se organizan aquellas figuras. Podríamos considerar a estas figuras, en lo que tienen de pautado, como un caso más de las estructuras impersonales de la clase B. Y esta es la perspectiva que adoptan, seguramente, muchos sociólogos o antropólogos que hablan de pautas o patrones de conducta (10). Pero cuando nos atenemos ante todo al movimiento mismo, según pautas, antes que a las pautas de estos movimientos, entonces podremos decir que estamos de lleno sumergidos en una cierta estructuración interna del hacer, de la praxis, en una estructuración que afecta a la vida humana en general y cuyo análisis corresponderá también a la antropología general.

¿Cómo denominar al hacer humano en tanto que aparece estructurado según estas figuras cíclicas, institucionalizadas, recurrentes? Sin duda hay muchas palabras que designan el hacer humano, así estructurado, cuando se contrae a contenidos determinados: así *tarea, función* (las operaciones cíclicas del funcionario o los movimientos de la función del teatro), *acto* («el acto ha terminado», dice el presidente de la sesión). Pero, ¿cómo designar a todas estas formas del hacer estructurado en toda su generalidad antropológica? Por asombroso que sea, no disponemos de una denominación general, lo que demuestra que no está formalizado el concepto correspondiente que, sin embargo, se utiliza de un modo u otro. Acaso se echa mano, para estos servicios, del término rito (o ritual); pero este término, o bien conserva demasiado intensamente las huellas de su origen litúrgico-religioso (y, por tanto, su generalización arrastra siempre una connotación irónica o crítica), que es el que acataron los fundadores de la etnología (Lang, Robertson, Smith, Frazer o, después van Genep), o bien se utiliza de modo neutro a la manera de los etólogos y entonces desborda el campo de la antropología, o bien en cualquier caso conlleva efectos inequívocamente reduccionistas. Precisamente con la intención de acuñar y formular un concepto antropológico general que mantenga sus distancias con los conceptos etológicos, hemos apelado al término «ceremonia», que también tiene probablemente un origen litúrgico (en la ciudad etrusca Caere habían depositados los romanos sus objetos sagrados cuando la invasión de los galos en el siglo IV a. de C.), aunque algunos no descartan una etimología más abstracta (sánscrito *Kārmon*, «la cosa hecha»). En todo caso, lo cierto es que «ceremonia», fijada en el lenguaje cristiano de los primeros siglos para designar secuencias puntuales litúrgicas (públicas), pasó a designar muchos otros cursos propios de la vida civil (ceremonias militares, ceremonias de protocolo cortesano, ceremonias académicas). Por ejemplo, entre las construcciones del Colegio Mayor de Santa Cruz de Cañizares, de Salamanca (1527), figuran al lado de los Estatutos (que regulan relaciones jerárquicas entre personas, bienes, etc.), las *Ceremonias* (un extracto, según dice su editor, de las del Colegio Mayor de Cuenca), que regulaban el comportamiento de las personas (colegiales) y no sólo, por cierto, en lo referente a sus operaciones (v. g., n.° 20: «el nuevo que está esperando a la puerta se ha de quitar el bonete entrando en el zaguán y no cubrirse hasta que haya pasado un cuerpo delante»), sino también a su indumentaria o cosmética (n.° 2: «todos los colegiales están obligados a andar vestidos honestamente y con mucha decencia y la costumbre tiene interpretado que ninguno traiga barba larga ni bigotes...») (11). Las ceremonias cultuales se fueron transformando poco a poco en ceremonias culturales al ritmo mismo según el cual el reino de la gracia iba secularizándose en la forma del reino de la cultura.

3. Sería un grave error pensar que un concepto antropológico general tan extenso como lo es el de ceremonia que proponemos no pudiera ser, en virtud de su misma generalidad, un concepto riguroso. Si no llega a serlo, ello no será debido a su amplitud, sino a otros motivos internos, intensionales. Los conceptos topológicos son mucho más generales que los métricos y no por ello dejan de ser menos rigurosos.

Por lo demás, la visión ceremonial de la vida humana —por lo menos de las grandes áreas del hacer ceremonializado— no constituye un tipo de abstracción distinto a aquel que nos permite considerar a la vida orgánica como consistiendo, en una gran medida, en un complejo tejido de movimientos cíclicos, de rutinas y subrutinas recurrentes, que se repiten periódicamente (sin perjuicio de sus variaciones constantes) o incluso a aquel otro tipo de abstracción que nos ofrece la imagen del mundo astronómico o del microfísico como una realidad no del todo caótica, sino «cósmica», en tanto es un fluido ordenado de movimientos cíclicos, una agitación en cuyo seno funcionan no sólo los relojes solares, sino también los relojes atómicos. Y estas consideraciones «cósmicas» (en el sentido de Anaximandro) no son inocuas en el momento de disponernos a analizar el concepto de «ceremonia» ni, menos aún, tienen la pretensión de «prólogo en el cielo». Pretenden sencillamente conjurar la tendencia a reducir las ceremonias antropológicas a la condición

(10) Talcott Parsons, *The social System*. New York, The Free Press of Glencoe, 1959. Caps. III y IV.

(11) *Apud* Luis Sala Balust, *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, ed. crítica, vol. I, Salamanca, 1962, p. 358.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

de meros rituales zoológicos, o de ritmos biológicos. Porque así como los «ritmos circadianos» no se reducen a los ciclos planetarios (aunque tengan, incluso causalmente, que ver con ellos), así tampoco las ceremonias salutatorias se reducen a los rituales de saludo de mamíferos o de aves, aunque tengan, incluso causalmente, que ver con ellos. No estamos ante ejemplares de una misma especie, ni siquiera, acaso, ante especies de un mismo género, sino ante géneros y aun órdenes o reinos diferentes de realidad (microfísica, astronómica, orgánica, etológica, antropológica), que sin embargo convienen en algunas estructuras análogas e incluso mantienen, de vez en cuando, nexos causales que, en todo caso, no son suficientes para resolver la estructura en la génesis.

2. El concepto de ceremonia como categoría antropológica

1. Designamos con el nombre de «ceremonia» a toda figura práctica teleológica que, constituida por secuencias efímeras de operaciones humanas, está delimitada sobre un «fondo procesual» por una apertura y una clausura identificables. Al decir «efímeras» queremos significar (12) que la distancia entre los límites de la secuencia ceremonial tiene las dimensiones del día terrestre (desde los submúltiplos —minutos, horas, pero no segundos o nanosegundos— hasta los múltiplos —triduos o semanas, pero no años, o siglos, o cronos—). No hay ceremonia que cien años dure, pero tampoco hay ceremonia (salvo alguna excepción: ceremonias de saludo, en ciertas condiciones) que quepa en el lapso de un segundo. Por ser efímeras las ceremonias no son materia para la Historia, sino para las efemérides. Un funeral, una boda o un desfile militar son ceremonias y satisfacen la definición propuesta y también son ceremonias un paseo solitario por el campo, la visita a un museo o la declamación de un discurso político. Serán también ceremonias, de acuerdo con la definición, la tarea normalizada de reparar el generador de un automóvil, cocinar un plato según recetas, o la caza cooperativa, al acoso, de una fiera. No son ceremonias, en cambio, la muerte de un individuo (ni siquiera la de Augusto: *plaudite amici commedia finita est*), el matrimonio o una batalla; ni es una ceremonia la senda, las cerámicas o los cráneos que descansan en las vitrinas, o el tumulto que pueda resultar del discurso político. Tampoco es una ceremonia el motor de explosión (ni siquiera cuando está funcionando a su ritmo regular), ni son ceremonias los alimentos cocinados o la pieza cobrada. Comprobar una definición por la «prueba del 9» fue durante años una ceremonia escolar, pero no ceremonia la igualdad que gobierna esta prueba, ni tampoco los automatismos de la calculadora que la realiza. Puede ser ceremonia, en cambio, la utilización escolar de esa calculadora.

2. ¿Qué tienen de común, en cuanto a la estructura profunda de la praxis, procesos tan heterogéneos, de contenido tan diverso? Sin duda, podemos agrupar todos estos procesos en una definición convencional (como pueda serlo, al parecer, la que contiene como nota intensional la dimensión del día), pero también podríamos construir definiciones convencionales tomando como intervalo los semestres, los siglos o los milenios. No se trata sólo de que una colección de situaciones indefinidas satisfaga una definición convencional, capaz de separar esta colección de otras colecciones también definidas con precisión convencional. Se trata de que los intervalos de actividad humana definidos tengan una figura interna, no sean un mero segmento acotado artificiosamente (sin menoscabo de la utilidad que esa acotación pueda reportar), o dicho de otro modo, que represente una estructura interna de la praxis.

¿Y cómo podría decirse que tienen una estructura práctica interna similar cursos de actividades tan diferentes como la misa solemne o una danza (constituidas por secuencias originariamente «gratuitas» o «subjetivas», producto al parecer de la fantasía estética o de la inspiración creadora) y el curso de las operaciones de cálculo aritmético o el de la reparación de un motor, determinados por la propia «tozuda realidad objetiva» de los números o del sistema mecánico? A lo sumo, la unidad que podría convenir a cosas tan heterogéneas sería acaso una unidad puramente externa, algo así como la que conviene a un envolvente o marco, como pueda serlo la unidad «formal» de la estructura *libro* respecto de las materias que contiene (tanto una novela, como una colección de versos o un tratado de mecánica puede agruparse, como se agrupan en la librería o en la imprenta, bajo la rúbrica de «libros»). ¿No ocurrirá otro tanto con las ceremonias tal como las hemos definido? La definición propuesta ¿no debe ser reducida a la condición de un mera formalidad externa, que sólo muy lejanamente autoriza a asociar, como ejemplares de una misma clase antropológica, a materiales tan diversos como puedan serlo la sesión chamánica y una operación de estómago, la pesca con red y un discurso político? Sin duda habrá semejanzas entre todas estas cosas, pero también hay semejanzas impresionantes entre las circunvoluciones de un cerebro, distribuido entre sus dos hemisferios, y las circunvoluciones de una nuez, distribuidas entre sus dos lóbulos. ¿Y no sería engañoso sugerir siquiera una estructura morfológica común entre el cerebro de un vertebrado (dentro de su cráneo) y la nuez (dentro de su cáscara)? Una tal semejanza morfológica, lejos de revelar una estructura profunda común no hace más que encubrir la verdadera naturaleza del cerebro y del fruto. ¿No habrá que decir lo mismo de la estructura de la ceremonia?

No necesariamente, como tampoco son necesariamente encubridoras de la realidad las semejanzas que en otros tiempos parecían tan lejanas y aún procaces entre las flores y los órganos genitales de los mamíferos, o las semejanzas entre el ritmo estructural del crecimiento de un depósito bancario y el de un bosque de abetos (según la estructura de la función exponencial $y=e^x$), o la semejanza entre la estructura arquitectónica de roble y la torre Eiffel (13). La cuestión estriba en determinar si la definición aparentemente formal de ceremonia, por medio de la cual hemos dibujado su concepto antropológico, penetra más profundamente en las materias más heterogéneas de su dominio de lo que penetra la figura común en la nuez y en el cerebro. Y sólo podría darse esta penetración si el formalismo de la definición fuese aparente, si la definición formal general contuviese ya ella misma (como corresponde ya a toda forma

(12) H. Fränkel: «Ephemeros», en *Transactions of the American Philological Association*, 1946, 77, pp. 131-145.

(13) D'Arcy W. Thomson: *On Growth and Form*. Cambridge University Press., 1963 (reedición). Vol. II, p. 66.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

real) elementos materiales precisos. Así es, en efecto, a nuestro juicio.

3. El alcance antropológico material de la definición general de ceremonia quedará puesto de manifiesto a lo largo de los cuatro puntos siguientes, que pretenden desarrollar los componentes principales de la definición de ceremonia con la intención de constatar en qué medida ellos penetran en el interior mismo de los contenidos que hemos propuesto como referencia. Analizaremos, en los términos más breves:

I. El concepto de «figuras prácticas teleológicas», lo que nos obligará ineludiblemente a tomar posición ante la idea de finalidad.

II. El concepto de «prolepsis» y de causalidad proléptica, característica en las ceremonias.

III. El concepto de «figura secuencial», en cuanto tiene límites objetivos que requieren un «fondo» definible.

IV. El significado antropológico de la dimensión del intervalo temporal entre los límites de la ceremonia.

* * *

I. Las ceremonias son, ante todo, figuras prácticas teleológicas, figuras del hacer humano. El componente «figura práctica» (figura de la praxis de los sujetos humanos y, acaso también, de la conducta de ciertos animales) podría quizá ser admitido por muchos mecanicistas, al menos como concepto descriptivo (figura como segmento de la conducta animal o humana, resultado de un «despedazamiento» o «segmentación»). Sin embargo, admitirlo sólo en estos términos parece más bien una evasiva o aplazamiento de las verdaderas cuestiones, porque no todos los despedazamientos o segmentaciones son igualmente significativos y lo que nos interesa son aquellos que siguen «las junturas naturales». Y esto nos lleva a la teleología de la figura, como característica constitutiva de la estructura interna de los «segmentos» de la conducta práctica. En cierto modo cabría decir que el añadir «teleología» a «conducta práctica» es redundancia. Nosotros creemos, sin embargo, que no hay redundancia porque «figura práctica» puede entenderse como un concepto puramente descriptivo, epistemológico —segmento—, mientras que «figura práctica teleológica» ya pide una intención ontológica. Por lo menos, cuando hablamos de teleología de las secuencias prácticas o conductuales creemos hacerlo con sentido ontológico y no meramente fenomenológico, y ello sin perjuicio de que en muchas ocasiones las finalidades atribuidas sean aparentes, engañosas. Los billetes falsificados no excluyen a los auténticos, sino que, por el contrario, los presuponen.

Y es precisamente la pretensión ontológica del finalismo de los movimientos conductuales o prácticos la que suscita las principales dificultades iniciales, desde el punto de vista filosófico-gnoselógico en el momento de definir las ceremonias como figuras teleológicas. Porque las causas finales han sido desterradas hace siglos de los campos roturados por el método científico. Esto se debe, sin duda, a que la finalidad va asociada, desde Anaxágoras, a la doctrina del *Nus*, que fue introducida en filosofía precisamente como

principio ordenador y que, aun cuando en un principio no pretendió asumir funciones demiúrgicas —tendía a comportarse más bien a la manera como Maxwell, veinticuatro siglos después, quiso que se comportase su *demonio clasificador*— las asumió de hecho una y otras. Ahora bien, un demiurgo cósmico, dotado de conciencia intencional, capaz de proponer planes (fines) y de ejecutarlos (aplicándolos a un material preexistente o creado al efecto) es una construcción antropomórfica que con razón fue desmoronándose a medida que avanzaba la astronomía, la física y, en general, la moderna ciencia natural.

Sin embargo, nosotros supondremos aquí (atendiéndonos a las conclusiones de un análisis de la idea de finalidad realizado en otra ocasión) que la finalidad, en cuanto significa algo preciso, asociada al supuesto de un demiurgo, a una conciencia proléptica, a una facultad de desear en el sentido kantiano, pero que subsiste en Marx y en otros muchos pensadores (14), constituye tan sólo una acepción *específica*, muy importante, pero que hay que considerar

(14) «Vida es la facultad de un ser de obrar según las leyes de la facultad de desear. La facultad de desear [*das Begehrungsvermögen*]es la facultad de ese mismo ser de ser, por medio de sus representaciones [*seine Vorstellungen*], causa de la realidad [*Ursache von der Wirklichkeit*] de los objetos de esas representaciones» (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, nota 4. Ed. Cassirer, Band V, p. 9). «Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*» (Marx, *El Capital*. Tomo I, Sección III, Cap. V, 1) pp. 130-131 en la traducción W. Roces, México, F. C. E., 1964.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

siempre tejida dentro de una acepción *genérica*, por la cual la idea de finalidad comienza a tener que ver con la constelación de la identidad (substancia, esencia, semejanza, igualdad, etc.). La idea de finalidad, en su significado más genérico, podría considerarse como un modo o como una modulación de la idea de identidad y aquí reside ya su primer contacto con la idea de causalidad, propia de los procesos secuenciales-temporales. La finalidad, en su acepción más general, diría identidad entre un proceso y su resultado (causal o no) cuando éste se nos muestra como condición necesaria para que el propio proceso pueda desarrollarse como tal, y, por tanto, «autosostenerse» o re-producirse. Esta conexión es la que suele expresarse, de manera mitológica, diciendo que, en la finalidad, el objeto futuro (el resultado) es el que hace posible que el proceso que conduce a él tome precisamente su rumbo y no otro («el futuro tira del presente»). Y se supone que este absurdo quedaría salvado mediante la introducción *ad hoc* de una conciencia, principio cognitivo o mente definida precisamente por su capacidad de configurar (planear, pro-ponerse) objetos futuros intencionales, fines que luego ella misma, o sus potencias subordinadas, pondrán en ejecución. El fin es primero en la intención, y lo último en la ejecución. «Los utensilios de piedra más antiguos —dice Narr— implican una producción normalizada que supone conocer los intereses del futuro» (15).

Pero no hay ninguna mente infinita (una mente infinita no es una mente) capaz de tomar del futuro, es decir, de lo que no existe, un objeto como plan, modelo o fin de su actual facultad de desear. No es necesario que el resultado (el futuro) sea condición del proceso que conduce a él para que pueda decirse que, sin embargo, él es condición de este mismo proceso y aún idéntico o semejante. Es suficiente que la identidad o semejanza se mantenga, no ya entre el resultado y el proceso sino entre éste y un contenido isomorfo, de la misma clase (especie, género) que aquél, entre el resultado objetivo y el proceso como reproducción lógica, total o parcial de aquél. *El Escorial* real y efectivo no se edificó en virtud de que las manos de sus demiurgos imitasen su futura fábrica, la que habría sido prevista por Toledo, Bergamasco o Herrera, porque lo que ellos imitaban era los planos presentes que, a su vez, imitaban, combinando y transformando, otras construcciones pretéritas.

Ahora bien, las clases (los universales) suponen una conciencia lógica, un *demonio clasificador*. Y según la posición que ocupe esta conciencia lógica respecto de las clases constituidas por los modelos del resultado y los modelos del modelo, así podremos diferenciar dos modos de la idea de finalidad:

A. Ante todo, determinaremos la posibilidad de una posición no causal (aunque no por ello pasiva) de la conciencia lógica respecto de los procesos teleológicos, en el sentido de que a ella no le corresponda ninguna función causal de nexo entre el proceso y el resultado. A esta posición le asignaremos el modo de la *finalidad lógica*. La conciencia lógica se limita ahora a tomar el resultado en cuanto pueda considerarse como elemento entre los elementos de la clase del modelo que conduce a él, como «atractor», sin intervención directa de las operaciones constructivas. El fin (límite, atractor) de los términos de la sucesión $S = n/[2(n + 1)]$ es el valor 1/2. No hay ningún antropomorfismo en la expresión: «los términos de la función S tienden a 1/2 al crecer n», pues lo que se afirma es que cada término de S, cuando es considerado como fase del desarrollo de una sucesión de términos ordenados (entre las varias posibles, «equifinales») sólo cobra significado en su valor por medio del límite final. Al margen de este límite el proceso se perdería en una caótica (desordenada) multiplicidad de valores. En situaciones parecidas estaría tanto la tendencia del rayo luminoso a reflejarse según un ángulo de reflexión igual al de incidencia, la orientación de un sistema termodinámico aislado hacia el estado de equilibrio definido por la distribución de Maxwell, como la teleología de los sistemas mecánicos con retroalimentación negativa (la negatividad es el dispositivo que rectifica el proceso de desviación del sistema respecto de un estado de equilibrio o de un ciclo definido).

B. Pero también, en segundo lugar, determinamos la posibilidad de que la conciencia lógica se sitúe de forma tal que quepa afirmar que a ella le corresponde algún tipo de participación en la acción causal del modelo del resultado sobre el resultado (parte o todo respecto de aquel). A esta posición corresponde el modo de la *finalidad proléptica*, que asociamos a la antigua causa final, a la finalidad como causa. Ocurre, sin embargo, que este modo de la finalidad no se nos configura como una relación entre el sujeto operatorio (su plan, intención o propósito, su proyecto) y el resultado, sino entre el modelo del resultado y el resultado a través, sin duda, del sujeto operatorio, que es un sujeto manual, un *demiurgo*, como pueda serlo un individuo del hombre de Neanderthal al que hacemos autor de un hacha musteriense. Pues la fabricación de un hacha musteriense incluye procesos de causalidad proléptica (intencional, final), a diferencia de la formación de un canto rodado a partir de causas naturales. Esta diferencia es la que hace que la prehistoria no sea un capítulo más, como lo era aún en el siglo XVII, de la ciencia natural. Hay sin duda analogías entre ambos procesos desde una perspectiva causal: en ambos casos se parte de un núcleo inicial, un peñasco sin desbastar y sobre el cual actúan fuerzas físicas exteriores, que pueden cifrarse en el golpear de otros peñascos sobre el núcleo dado. Pero en el caso del canto rodado, la acción de las causas exteriores es mecánica (aunque el resultado sea un ovoide homogéneo) y entre los diferentes cantos rodados sólo hay una relación de semejanza distributiva; en el hacha paleolítica, la acción de las causas exteriores está dirigida por las manos del hombre de Neanderthal, y la semejanza del hacha a otras no es meramente distributiva, porque hay un sujeto operatorio intercalado entre los elementos de la clase en virtud del cual puede decirse que uno dirige la formación del otro. ¿Qué añade esta dirección? ¿Acaso los procesos físicos del golpear no han de ser los mismos? Podríamos considerar como un epifenómeno la supuesta idea interior (plan, fin, propósito, proyecto, intención) del Neanderthal. Sin embargo sería absurdo pretender dar cuenta de la formación del hacha a partir de los golpes dados al azar por unas manos que manejan piedras. Pero esto no significa que estas manos deban a su vez estar subordinadas a la *idea interior* concebida por el hombre de Neanderthal, en nuestro ejemplo, a la idea que anticipa o prevee un hacha que precisamente no existe. Si queremos mantenernos en un terreno objetivo, será preciso relacionar el hacha de piedra, no ya sólo a las otras piedras que la golpean (como al canto roda-

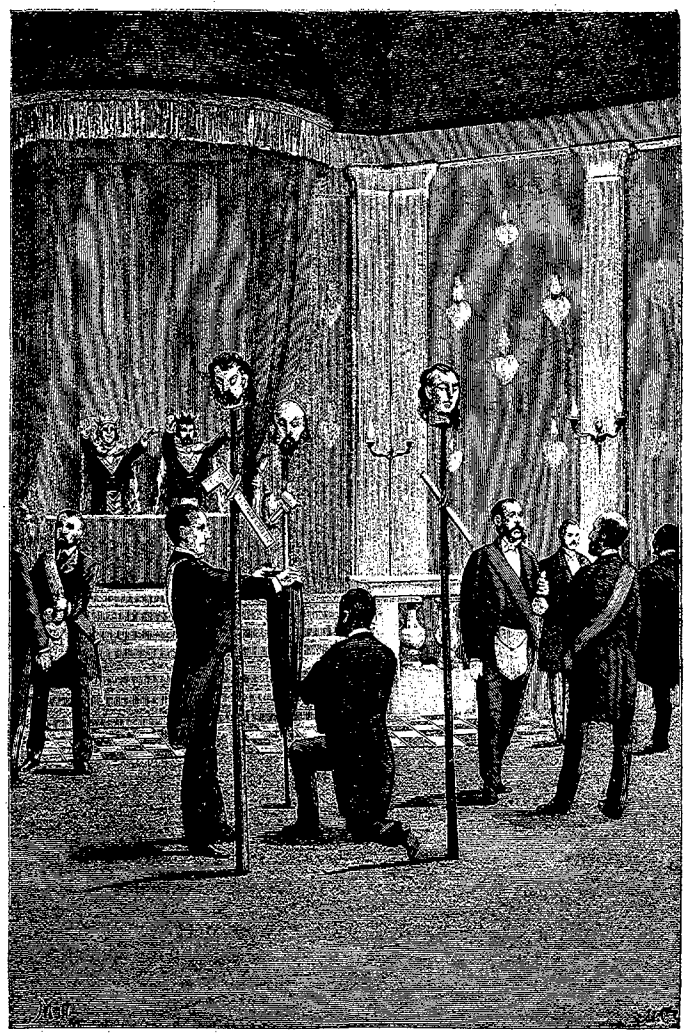
(15) *Apud* Gadamer (editor), *Antropología*. Trad. esp. de Ediciones Omega. Tomo IV, p. 14.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

do) sino a otro hacha pretérita y, en el caso de la primera hacha, a un cierto peñasco manejado, que tiene ya un tamaño oportuno, por relación al acto manual de aprehenderlo. La diferencia lógica entre el canto rodado y el hacha musteriense la establecemos como una diferencia diamérica en la propia relación de identidad de clases: el canto rodado se relaciona con otros cantos rodados por simple semejanza o analogía distributiva, mientras que el hacha paleolítica se relaciona con otro hacha incluyendo una cierta causalidad o diátesis entre los elementos de la clase: un hacha ha contribuido a la formación de otra y esta contribución ha tenido lugar por intermedio de un sujeto operatorio, de un demiurgo, un obrero, en nuestro caso, un hombre de Neanderthal.

Según esto, en la teoría filosófica de la causalidad final el sujeto operatorio deberá entenderse, en primera instancia, no ya como el manantial creador, de cuyo seno íntimo brotan las ideas directivas (planes, fines) sino como el «mecanismo intercalado» que lleva a efecto la influencia del hacha pretérita sobre la ulterior, dado que no admitimos la acción apotética de lo semejante sobre lo semejante. El hacha anterior ejerce su influjo sobre la posterior a través de las manos del sujeto operatorio. Dirige sus manos (como causa ejemplar) y hay que decir, en el más estricto rigor, que es el hacha anterior la que de algún modo moldea a la posterior, con las variaciones pertinentes.

Es evidente que el influjo del hacha pretérita a través del sujeto operatorio o demiurgo supone la consideración de este sujeto como un organismo capaz de percibir el hacha; como un organismo dotado además de un sistema nervioso que determina el movimiento dirigido de sus manos. Hay que contar, sin duda, con toda la compleja serie de procesos que van desde la percepción del hacha anterior hasta la movilización de los músculos estriados que controlan el movimiento de las manos. Pero ni siquiera estos procesos pueden enfocarse, en la teoría filosófica de la finalidad, como si fuesen procesos de un organismo individual, idéntico a otro de su especie, por ejemplo un hombre que ha *aprendido* desde hace millones de años a utilizar sus manos. Estos enfoques (propios de las teorías del aprendizaje) nos devolverían de nuevo a la disociación entre *lo interno* y *lo externo* en el análisis de la causa final. El enfoque adecuado creemos que tiene que incorporar también a las relaciones filogenéticas. El hecho mismo de tener manos nos remite hacia atrás, hasta las primeras especies de primates (Mivart forjó este concepto, hace ya más de un siglo, atendiendo precisamente a las manos de estos mamíferos). Ahora bien, el poder *aprehender* objetos corpóreos, configurándolos como unidades discretas, tales como son las frutas, las ramas cortadas, las piedras, etc., delata capacidades orgánicas teleológicas (en el sentido del primer modo genérico) anteriores a todo tipo de intención mental, «adaptaciones» orgánicas que son precisamente las premisas sobre las cuales podrán fundarse después las figuras apotéticas de origen óptico. Si ulteriormente aparecen las composiciones operatorias con los objetos manipulables, ello será debido a que son las mismas manos las que están ya adaptadas (teleológicamente) a los objetos dados a una cierta escala y forma, y recíprocamente, y no a que broten de un interior «proyectos mentales» que las manos pueden poner después en ejecución. En cualquier caso parece evidente que no es necesario inventar el «hacha ideal» (el hacha mental o cognitiva representada por el hombre de Neanderthal) como duplicado del hacha pretérita. No es posible eliminar los procesos



internos constitutivos del hacer del sujeto, pero no es cierto, y en este punto estamos con Skinner, contra los cognitivistas o los filósofos mentalistas de la acción, incluyendo aquí a von Wright (16), que haya que hablar de esquemas, planes o representaciones almacenadas como duplicados mentales del hacha para explicar el proceso de la acción. «Estar en posesión de los hechos no es tener los hechos dentro de nosotros mismos, sino haber sido afectados por ellos» (17). Cuando investigamos causas del hacha musteriense miramos sobre todo a otras hachas más que a los procesos psicológicos internos del hombre de Neanderthal («el musteriense de hachas de mano proviene del acheulense superior, cuya tradición morfológica y técnica prolonga»).

La causa proléptica, como causa final, es, pues, más bien una causa eficiente dada en una disposición peculiar, en tanto está combinada con otras formas previas a través de un sujeto operatorio, que se regula por ella a la manera como el lápiz que traza una recta se regula por la regla.

II. La situación causal que de un modo inmediato es preciso considerar para construir el concepto adecuado de

(16) Georg Henrik von Wright: *Explicación y comprensión*. Trad. esp. en Alianza Editorial, Madrid 1979. Cap. III.

(17) B. F. Skinner, «Por qué no soy un psicólogo cognitivo», *apud* A. Pérez y J. Almon, *Lecturas de aprendizaje y enseñanza*. Zero-Zyx 1980. P. 60.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

ceremonia es, sin duda, la situación en la cual el determinante causal es el propio organismo humano y los efectos (directos y coefectos) tienen lugar en materiales apotéticos (objetos del mundo entorno, otros organismos) y, como caso particular límite, en el propio organismo, pero en tanto él está insertado de algún modo como un eslabón más de la cadena de sus objetos apotéticos. Esta situación describe aproximadamente al sujeto operatorio, al demiurgo, cuyo órgano operatorio son las manos y los músculos supralaríngeos, ampliamente interrelacionados en su desarrollo con las operaciones estrictamente «quirúrgicas». Gracias a la operatoriedad abierta por las manos y por los músculos supralaríngeos, el homínida ha podido despegar progresivamente de las estructuras impuestas por el medio geográfico y social, alcanzando a la vez la posibilidad de construir o producir estructuras nuevas relativamente sólidas y permanentes y la posibilidad de *delirar* según estructuras rituales o míticas cuya debilidad o fugacidad no puede *a priori* establecerse. Entre el delirio y la construcción objetiva no hay diferencias claras *a priori*; fenoménicamente todo se confunde una y otra vez y es el propio proceso histórico dialéctico aquello que puede discriminar unas cosas de otras y sólo en casos particulares, nunca en general.

Pero es necesario distinguir dos tipos de operaciones que corresponden también a dos niveles distintos de la conducta operatoria, la que corresponde a la conducta del ave «componiendo» su nido (o a la del chimpancé Sultán enchufando las cañas) y la que corresponde a la conducta del hombre de Neanderthal que talla piedras «normalizadas». ¿Cómo formular estas dos situaciones operatorias (puesto que no nos parece posible dejar de ver a Sultán como un sujeto operante) de modo no metafísico o tautológico, con petición de principio (diciendo, por ejemplo, que el chimpancé que utiliza instrumentos «no se representa sus objetos», no actúa teleológicamente sino por reflejos desencadenados, mientras que el hombre de Neanderthal «se representa» el hacha con un fin y, por ello, la talla)? La diferencia, si es tan profunda como nos parece, debe arraigar en la misma estructura de las operaciones (y no en una conciencia *ad hoc* sobreañadida como un epifenómeno a la misma operación animal), pero al propio tiempo debe haber algo común en ambos tipos de operaciones para que sea legítimo hablar en ambos casos de conducta operatoria.

Lo que sería común, según nuestros puntos de vista, entre las acciones del chimpancé Sultán enchufando cañas y las operaciones del hombre de Neanderthal tallando hachas, sería, ante todo, la conducta operatoria y teleológica. Porque en ambos casos se da una re-presentación del objeto, si bien esta representación no sea una imagen mental (del objeto futuro) cuanto el objeto apotético sobre el cual el sujeto va a actuar operatoriamente, «separando y aproximando» objetos o partes de un objeto. Hay acciones causales del animal que no son operatorias, como pueda serlo la acción térmica de un organismo a menor temperatura. Y hay acciones causales del animal cuya operatividad es muy dudosa, puesto que si bien modifican el medio, no parece que pueda hablarse de acciones sobre objetos apotéticos (el caso de la construcción por las abejas de las celdillas hexagonales).

La conducta operatoria no sería siempre proléptica, al menos en el sentido estricto de las prólepsis humanas. Habría que distinguir la conducta operatoria puramente apotética (podíamos hablar de prólepsis en un sentido amplio) y la conducta que además es proléptica en su sentido estricto y que sería la que propiamente es teleológico-causal, con «representación del fin». Una representación que, según hemos dicho, no puede serlo del fin en cuanto referido a objeto futuro, que no existe, pero sí de un objeto apotético presente de la misma clase y que ya ha sido percibido (*anamnesis*). La *prólepsis* la ponemos en el mismo momento en el cual el objeto apotético enclasado, para ser reconstruido, como un plan, tiene que segregar a otros objetos que intersectan necesariamente con los de su clase. Esta *segregación* hace que el plan se constituya internamente como *norma*. El concepto de *prólepsis* humana o estricta se nos da así como un concepto ligado inmediatamente al concepto de *norma* o *regla*. *Toda prólepsis humana es normativa*, aunque lo sea en diferentes grados. En las operaciones tecnológicas, es aceptado por todos los primatólogos que los chimpancés (por ejemplo el *Pan satyrus schweinforthi*, de Goodal) cogen ramas y las preparan, partiéndolas, quitándoles hojas, etc., antes de utilizarlas en los termiteros; pero también es cierto que no cabe equiparar la conducta instrumental de los primates y la de los hombres, y las experiencias de 1964 del soviético Jrustov mostraron ya que el chimpancé es incapaz de utilizar un bifaz paleolítico que se le puso delante cuando se disponía a romper un trozo de madera. Los antropólogos suelen establecer gradaciones que, aunque tienen un apoyo empírico indudable, están formuladas desde premisas mentalistas y «futuristas». Así, la conocida de Vallois entre *uso* de instrumentos (inmediato y «deliberado»), *modificación* de instrumentos (para uso inmediato o para eventualidades futuras) y *fabricación* de instrumentos (*ad hoc*, y fabricación cultural) (18). Sin duda esta seriación tiene un fundamento; lo que discutimos es que pueda presentarse como un proceso derivado de los grados de incremento en la capacidad de «planear el futu-

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

ro» que va configurándose en la subjetividad interior de ciertos organismos. La transición del uso a la modificación, y de ésta a la fabricación procede (en los animales con manos, en los primates) de un desarrollo simultáneo de la «pinza de precisión» (pulgar e índice) y de la memoria, como capacidad cerebral. Es la anamnesis, por tanto, los propios objetos previamente organizados, presentes en la operación actual, reiterándose y a la vez alterándose en los nuevos materiales, aquello que determina la transformación y modificación de los objetos. Y es aquí en donde cabe distinguir una gradación en las operaciones apotéticas según la longitud de las anamnesis (a la longitud de sus secuencias corresponderá la de sus reproducciones-transformaciones en lo que se llama el futuro), la profundidad de la transformación (función de la autonomía de la anamnesis operatoria respecto de las operaciones presentes) y sobre todo la composición de diversas secuencias operatorias. Es en esta composición en donde ha de aparecer la necesidad de bloquear o reprimir otras composiciones o secuencias operatorias virtuales. Y es en este bloqueo, que tiene que ver con el conflicto entre diversas secuencias operatorias reiteradas automáticamente por grupos sociales diferentes que entran en contacto, el que puede dar cuenta de la génesis de las normas. Génesis que tiene lugar según una dialéctica inmanente (diamérica) entre series automáticas diversas y en conflicto. De estas series automáticas de operaciones (diríamos: de una realidad operatoria, de un *ser* conductual efectivo) brotarán las normas (*el deber ser*) en el momento en que se oponen las unas a las otras. El *deber ser* no procede, cierto, del *ser* de una secuencia operatoria, pero sí de la confluencia (diamérica) de dos o más secuencias operatorias. Las normas no proceden de series automáticas aisladas, erigidas en ideales, ni las series automáticas ejecutan normas ideales, llovidas del cielo. Sólo cuando una anamnesis recurrente se desarrolla como enfrentándose a otros cursos posibles (realizados por otros individuos o grupos) se dibuja como *norma*, más o menos formalizada, en ejercicio (por ejemplo, la construcción *normalizada* de hachas paleolíticas). Sólo entonces se puede alcanzar aquel mínimo grado de desprendimiento que hace posible utilizar las *normas* como *prólepsis*.

Los conceptos recién esbozados quizá nos permitan dar su justo alcance al significado ceremonial de las secuencias operatorias que conducen a la fabricación de un objeto. Pues el punto principal de la dificultad que las tecnologías presentan como elemento del concepto general de *ceremonia*, acaso sea el siguiente: si en las tecnologías hay un camino óptimo, «impuesto por la misma conexión causal de los objetos», ¿por qué llamar ceremonial al curso de las secuencias operatorias que ejecutan esas conexiones causales objetivas? Porque toda ceremonia encierra siempre una normativa que parece tener algo de arbitrario, de artificial, no natural, algo subjetivo, que se transmite por aprendizaje. Este es el caso incluso en las secuencias tecnológicas más sobrias, tal como las hemos entendido. Porque esas secuencias siempre se dan en un sistema de alternativas que, o bien por caminos más o menos sencillos, o lo que es lo mismo, complicados, torcidos, «supersticiosos» en el sentido de Skinner, conducen al objetivo, o bien entre otros que nos alejan de él. Ahora bien, aun en el supuesto de que la secuencia última sea única objetivamente (lo que es muy dudoso en concreto, porque siempre hay secuencias «equifinales» que es muy difícil optimizar), la selección de esta secuencia como norma seleccionada de entre el conjunto de alternativas posibles para establecer el *modus operandi*, requiere la confluencia, neutralización, conflicto de múltiples anamnesis y la fijación y automatización de estos *modi operandi*.

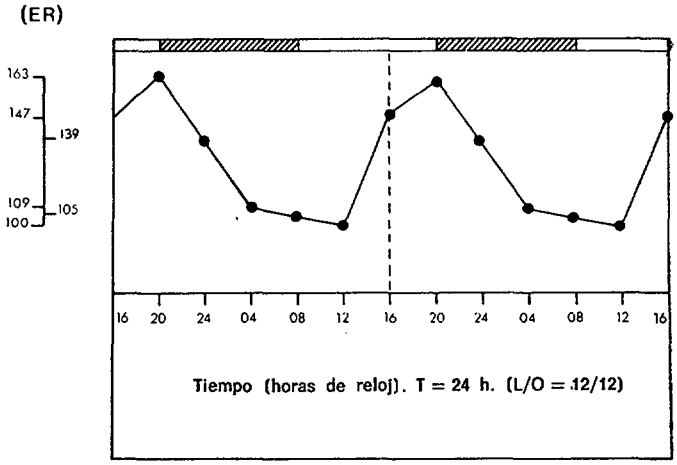
III. «La ceremonia es una figura secuencial cuyos límites temporales se recortan sobre un fondo viviente». La razón de referirnos a este fondo, al hablar de las ceremonias como figuras de la praxis, no es muy distinta, en principio, que las mueve a los termodinámicos a postular un *medio* para el sistema cerrado, o la que movió a los teóricos de la *Gestalt* a establecer el concepto de Forma. Si la forma o el sistema tienen límites y éstos no se pueden trazar en el vacío, será preciso contar con un material o medio (un fondo) en el cual se dibujan y sobre el cual se destacan. Por lo demás este fondo o medio habría que atribuirlo a cada ceremonia en particular, no a la ceremonia en general. El fondo de la totalidad de las ceremonias no tiene por qué ser homogéneo, y el fondo de una ceremonia puede estar constituido por otras de diferente género o especie. Además, las ceremonia, en tanto son normativas, habrán de conformarse sobre materiales que virtualmente pueden componerse de otro modo. El conjunto de estas virtualidades sobre las cuales se determina una ceremonia dada, podría denominarse el fondo característico de cada una de ellas. Consideraciones parecidas podrían aplicarse al fondo de las figuras perceptuales de límites finitos, manipulables, del espacio práctico (martillos, vasos, mesas, libros...). Cada una de ellas se presenta sobre un fondo de características propias, un fondo que tampoco es una materia amorfa (como para Hjemslev lo era la «sustancia del contenido») sino una materia compuesta en gran medida por otras formas. Las ceremonias son formas secuenciales efímeras: corresponden, en el tiempo viviente, a lo que los objetos manuales cotidianos representan en el espacio viviente.

Sin embargo, estas consecuencias no resultan del todo aceptables y ello es debido, por un lado, a que las ceremonias son figuras secuenciales (temporales) y difícilmente se comprende cómo puedan destacarse sobre un fondo en el que otras figuras persistan. Por otro lado las ceremonias son figuras conformadas «desde el interior mismo de sus partes» (su designio, su plan, su fin o programa), no son formas perceptuales ante terceros, como puedan serlo las figuras oculadas formadas en las alas de las mariposas *Caligo*, tal como se aparecen a su depredador. Son figuras reales, conformadas con la masa misma de la materia viviente que fluye temporalmente, son determinantes de su desencadenamiento y resolución en el flujo temporal de la vida. Si subrayamos este componente de las ceremonias (el ser secuencias operatorias que se cierran internamente, desde su propia configuración) es porque puede tener algún significado real la analogía del flujo temporal con la corriente del río que en su avance o desarrollo describe meandros, incluso bucles que forman parte interna del propio proceso fluyente, pero que se destacan sobre el fondo de la trayectoria virtualmente recta del conjunto de la corriente. También el fondo de las formas perceptuales ópticas tiene una cierta homogeneidad, aunque no sea más que la derivada del grado mínimo de iluminación. ¿Tiene sentido referirnos a al-

(18) Jrustov, H. F., *Formation and highest frontier of the implemental activity of anthropoids*. VII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Moscú, 1964. Vallois, H. V., «Le problème de l'hominisation», en Colloques Internationaux du C. N. R. S., pp. 207-213, París 1958.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

gún fondo homogéneo, uniforme, de la corriente de la vida humana sobre el cual y en el cual se configuren las ceremonias? No serían éstas episodios exteriores a la corriente de la vida, sino desarrollos internos suyos; pero desarrollos que podían considerarse como abriéndose en un flujo cuyo ritmo, de algún modo, ha de ser, si no ya interrumpido, sí incorporado a una figura específica e individualizada que, en su conclusión, nos devuelva el ritmo homogéneo de fondo. En cualquier caso, este ritmo homogéneo del tiempo viviente debiera estar marcado por algo más que por las notas de un concepto abstracto, debiera ser una «magnitud» identificable. Acaso este ritmo homogéneo de fondo en el que se dibujan las ceremonias sea un promedio resultante de múltiples ritmos operatorios socialmente concurrentes, pero podía compararse al ritmo homogéneo, continuo y permanente, marcado por la circulación de la sangre y por la respiración de los vertebrados. En realidad deberíamos regresar aún más atrás de la conducta de los vertebrados, para hablar de los ritmos animales o ritmos de vivientes en general. Nos referimos a los llamados «ritmos biológicos» cuya periodicidad («relojes biológicos») está determinada por factores endógenos, engranados sin duda a otros factores exógenos manipulables en la experimentación. «Un rayo luminoso desprovisto no sólo de información temporal, sino incluso de información de periodicidad, basta para desencadenar un ritmo con periodicidad tipificable» (experiencia de C. S. Pittendrigh con drosófilas: los nacimientos de estos dípteros criados experimentalmente en condiciones invariables de temperatura y oscuridad no presentaban ninguna periodicidad aparente; pero si se proveía a la población de dípteros de una señal luminosa muy breve, 1/2.000 seg., aparecía un ritmo de nacimientos de período objetivable) (19). Ahora bien: cuando los ritmos biológicos (por ejemplo, los llamados «ritmos circadianos») se desarrollan a niveles próximos a los operacionales (a los niveles de la conducta operacional, en la que figura la «manipulación» de las extremidades del animal sobre el medio o el propio organismo), entonces tiene sentido decir que las figuras que ellos forman (y que son ya de la escala de los *estereotipos* o *rituales*, en el sentido etológico) vuelven a dibujarse sobre una línea de fondo, un ritmo permanente marcado por la circulación y la respiración. Valga como ejemplo la llamada «conducta de aseo» de ratones *swiss-albino*, analizada en el siguiente cronograma elaborado por C. Poiriel (20):



(19) C. Poirel, *Los ritmos circadianos en psicopatología*, Madrid, Alhambra, 1981, p. 8.

No podemos llegar a afirmar que las ceremonias sean figuras conductuales dibujadas directamente en el rítmico fluir viviente de la respiración y circulación de los hombres que la ejecutan, aunque sería difícil negar que este ritmo permanente de la vida (cuyo nivel de base tampoco es un concepto resultante de un mero artificio estadístico, puesto que puede considerarse realizado en el sueño circadiano) careciese de toda significación en la configuración del fondo homogéneo de las ceremonias. Según esto, tan legítimo como decir que el sueño es el estado por el cual los hombres reparan la fatiga producida por las actividades de la vigila, sería decir que la vigilia (que se resuelve en gran medida en el cumplimiento de una vida ceremonial) constituye un desarrollo, configuración o moldeamiento destacado sobre el fondo de las actividades primarias que subsisten amorfas (por lo que a la vida social se refiere) en el sueño.

En cualquier caso, nuestra insistencia en subrayar el significado de un fondo viviente de las ceremonias tiene como principal objetivo el sugerir que las ceremonias no son figuras sobreestructurales, una espuma sobreañadida a la corriente de fondo de la vida, ni tampoco son «segmentaciones» artificiosas de la vida real, practicadas con el fin de describirla con mayor comodidad, sino que las ceremonias son trayectorias o cursos efectivos realizados con la misma materia de la vida real, que, es cierto, no se agota en ellas. En realidad, si es posible hablar de algo que sea común (homogéneo) a la diversidad tan heterogénea de las ceremonias, será porque es posible hablar, de algún modo, de un fondo homogéneo sobre el cual las ceremonias destacan. La homogeneidad de las más heterogéneas ceremonias quedaría asegurada entonces, por lo menos, «formalmente», a saber, en tanto todas ellas son «bucles» de la corriente trazada por ese fondo común.

IV. El significado de las dimensiones «efímeras» (del orden de un día) que hemos atribuido a las ceremonias es más profundo que el que correspondería a una longitud convencional escogida por motivos metodológico-descriptivos y tiene, desde luego, un alcance antropológico. Se advierten ya los términos de este significado antropológico si tenemos en cuenta que a medida que descendemos en el tamaño de las unidades cronológicas (segundos, centésimas de segundo, nanosegundos, etc) perdemos de vista las figuras antropológicas (sin perjuicio de que a esa escala aparezcan otras figuras rítmicas, relojes celulares, etc.), pero también a medida que ascendemos en el tamaño de estas unidades (años, décadas, siglos, milenios...) se nos desdibujan las figuras ceremoniales (sin perjuicio de que a esta escala macrotemporal aparezcan otras figuras de alcance histórico, incluso repetitivo, al estilo de los ciclos económicos de Kondriatief). La escala de las unidades cronológicas es, pues, sin duda, un dato significativo respecto de la estructura del campo gnoseológico. Del mismo modo que, como decía Schrödinger (21), el sastre no utiliza las unidades ångstrong

(20) C. Poirel, ob. cit. p. 13.

(21) E. Schrödinger, *¿Qué es la vida?* Trad. esp., Espasa-Calpe, 1947, p. 17: «con toda su predilección por la unidad de Ångström, el físico prefiere que le digan que para su nuevo traje se necesitan seis yardas y media de tela en lugar de sesenta y cinco mil millones de unidades Ångström de tela».

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

para tomarnos las medidas de un traje, tampoco, diríamos nosotros, tomamos unidades anuales o de segundo para establecer las medidas de una ceremonia. Como ya dijimos, no hay ceremonia que cien años dure, aunque cada cien años suelan repetirse, en nuestra sociedad, ceremonias de ritmo secular (ceremonias de final o de principio de siglo), pero ceremonias que duran unas horas o, a lo sumo, unos días, como una gran fiesta. A partir de un cierto límite, habría que hablar de encadenamiento de ceremonias, más que de una ceremonia propiamente dicha (un encadenamiento que no es, él mismo, ceremonial, como tampoco el ensamblaje de múltiples poliedros regulares da como resultado un poliedro regular).

Una ceremonia, según hemos dicho, es una figura programada de secuencias efímeras de operaciones. Se comprende que el planeamiento de un encadenamiento de ceremonias, a partir de una cierta magnitud cronológica, es imposible y este encadenamiento ya no puede ser programado ceremonialmente. Intervienen demasiadas variables exógenas a la programación, sin que por ello haya que concluir que todo lo que resulte sea amorfo o caótico. Por el contrario, de las figuras de secuencias programadas pueden resultar estructuras muy firmes no programadas, por mecanismo similar a como se producen estructuras no programadas a partir de procesos tampoco programados. Es el caso de las «estructuras disipativas» (el aceite de silicona, contenido en un recipiente al que se suministra calor por su fondo, se organiza en celdillas hexagonales (22), el caso de la formación de atolones a partir de los corales que van acumulándose por contigüidad a una cierta distancia de la superficie del agua en una montaña cónica, según sugirió ya Carlos Darwin). Cuando los «elementos» a partir de los cuales resultan estructuras no programadas sean, sin embargo, ellos mismos programados, hablaremos de *resultancias*. El concepto de «resultancia» encierra una suerte de paradoja, al menos cuando se lo considera desde la perspectiva del concepto muy oscuro, por cierto, de *emergencia*. Porque mientras en las estructuras disipativas se habla de emergencia de formas de rango superior (más ordenadas), a partir de situaciones menos ordenadas, en las resultancias aparecen estructuras de rango inferior (no programadas, incluso no conductuales) a partir de estructuras programadas o, al menos, conductuales. Supongamos que la abeja, de la que hablaba Marx, aunque no se represente las celdillas hexagonales, proceda sin embargo conductualmente en el momento de depositar la cera de su estómago. Lo que no es conductual son las celdillas hexagonales (que *resultan* del concurso de estas conductas) cuyos ángulos König ya había calculado (como respuesta al problema general de cubicación máxima y densidad mínima que le planteó Reamur) en $109^0\,28'$ y $70^0\,32'$. La hipótesis de Buffon, según la cual la forma hexagonal resultaría de la presión uniforme de múltiples abejas trabajando al mimo tiempo y en todas las direcciones (es decir, esféricamente) en un recinto limitado (inspirada en la de Stephan Hales, *Vegetables Staticks* (1727)), que tras comprimir cierta cantidad de guisantes en un jarrillo obtuvo «unos dodecaedros francamente regulares», experiencia confirmada por Edwin B. Matzke en 1939, Columbia, comprimiendo perdigones de plomo y obteniendo rombododecaedros (23) podría ponerse como un ejemplo de utilización de la idea de resultancia. Otro ejemplo del concepto de resultancia que estamos exponiendo, y que está más cerca de la escala de las ceremonias, nos lo suministra la explicación que Tucídides (V, 71) ofrece de la figura dispositiva general que adoptaban los ejércitos cuando se producía el choque armado, a saber, el «frente de onda envolvente por la derecha»: «Lo que ocurre es que cada soldado, temiendo por su propia seguridad, se pega todo lo posible al escudo del hombre que tiene a su derecha a fin de proteger [conductualmente] su flanco descubierto» (24). Es una resultancia, no prevista ni planeada, la distribución planetaria de *Homo Sapiens Sapiens* a partir de esquemas operatorios de bandas, grupos o estados que tengan la forma «explorar en todas las direcciones», dada la finitud de la superficie terrestre. Por último, el anillo *Kula* entre varias islas situadas en la vecindad de Nueva Guinea (la doble circulación, en un diámetro de cientos de kilómetros y en un período de varios años, de largos collares de concha roja, *soulava*, en el sentido de las agujas del reloj, y de brazaletes blancos de concha, *mwali*, en dirección opuesta), tal como lo describió Malinowski, podría entenderse como una resultancia de los trueques parciales (conductuales), puesto que «ningún indígena, ni aun el más inteligente, tiene una idea clara del Kula como gran institución social organizada» (25). El anillo Kula resultaría de un modo tan mecánico como los arrecifes de coral, o las celdillas hexagonales de las abejas, aun cuando sus componentes sean conductuales, sin perjuicio de que una vez consolidada la estructura global, ésta pueda tener un significado en la recurrencia de las conductas particulares, en su ajuste y ritmos característicos.

Ahora bien, la unidad histórica por excelencia es el siglo (o sus múltiplos: décadas, años) y la razón por la cual las ceremonias no se dibujan a escala histórica, aun en el supuesto de que en esta escala se configuren estructuras definidas, no sería otra sino la de que estas estructuras serían, en el mejor caso, resultancias de ceremonias (como pueda serlo el anillo de Kula) pero no ceremonias programadas, normalizadas. Porque lo que se puede programar de modo recurrente son secuencias efímeras de operaciones, abarcables por una vida individual, y con la posibilidad de controlar las variables operatorias. Esta sería la razón de las dimensiones propias que hemos atribuido a las ceremonias.

Las ceremonias no son, según esto, unidades del tiempo histórico (aunque haya, por su contenido y consecuencias, «ceremonias históricas», como pueda serlo la coronación de Carlomagno). Son unidades del devenir antropológico, sociológico, si bien su repetibilidad constitutiva a lo largo del tiempo (un tiempo que desborda el tiempo individual-psicológico) las pone en la proximidad de la historia. Cabría considerar a las ceremonias, para utilizar la expresión de Unamuno, como constitutivos característicos (aunque no exclusivos) de la *intrahistoria* y, por tanto, como es-

(22) I. Prigogine e I. Stengers, *La Nouvelle Aliance. Métamorphose de la science*. París, Gallimard 1979. P. 155. Sobre la inestabilidad de Bénard, Manuel G. Velarde y Christiane Normand, «Convection» en *Scientific American*, July, 1980, pp. 92-108.

(23) M. Gardner, *Nuevos pasatiempos matemáticos*. Trad. esp. en Alianza Editorial, 1972, p. 107.

(24) Es muy dudosa la interpretación mecánica de Tucídides que propone W. J. Woodhouse a partir de la hipótesis del escudo pesado sostenido por la mano izquierda, que inclinaría su marcha hacia la derecha. Véase sobre este punto, Pierre Vidal-Naquet, *El cazador negro*, Capítulo «Epaminondas pitagórico», p. 91 de la trad. esp. en Península, 1983.

(25) B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*. Trad. esp. en Península, 1973, p. 96.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

labones entre los cursos de la vida individual y los de la vida histórica.

Por último: el análisis métrico de las ceremonias, sus ritmos promedio, la evolución de esos ritmos y su distribución en las diversas culturas, podría arrojar mucha luz sobre su naturaleza, así como el análisis matemático de los ritmos biológicos ha permitido descubrir importantes aspectos de la vida orgánica. Sería preciso preparar los conceptos operatorios adecuados y los oportunos diseños experimentales. Cabe confiar en que en un futuro no muy lejano puedan estar a punto métodos fiables para el análisis métrico de las ceremonias

3. Estructura general de las ceremonias

1. Las ceremonias son, como ya hemos dejado dicho, figuras procesuales, por tanto totalidades *khoreomáticas* (como las «creodas») constituidas por partes conjuntivas y alternativas que se relacionan las unas con las otras dentro del círculo mismo de la figura total, pero también (necesariamente) con componentes o partes de otras totalidades constitutivas de su fondo.

De la consideración de esta su estructura holótica podemos obtener los criterios más ajustados para determinar las «dimensiones» o momentos de las ceremonias en cuanto son figuras totalizadas de la praxis. Pues en las ceremonias, según esta estructura, habrá, por un lado, una línea de relación entre las partes en cuanto se vinculan unas a otras en una dirección interna (respecto de la propia figura de la ceremonia) y habrá simultáneamente una línea de relación entre las partes en cuanto se vinculan con figuras exteriores a la ceremonia (pero que son constitutivas de su fondo); y habrá, por otro lado, un línea de relación entre las partes que se vinculan conjuntivamente y una línea de relaciones entre las partes que se vinculan alternativamente. Estos dos criterios se cruzan, dando lugar a cuatro «líneas concretas de relación» (que llamaremos *dimensiones* o *momentos* de las ceremonias, en realidad de cualquier totalidad de sus características) que podemos sistematizar en la siguiente tabla de desarrollo:

Criterio 1 / Criterio 2	Líneas de relaciones *ad intra*	Líneas de relaciones *ad extra*
Líneas de relaciones conjuntivas	I Momento constitutivo	II Momento distintivo
Líneas de relaciones alternativas	III Momento variacional	IV Momento contextual

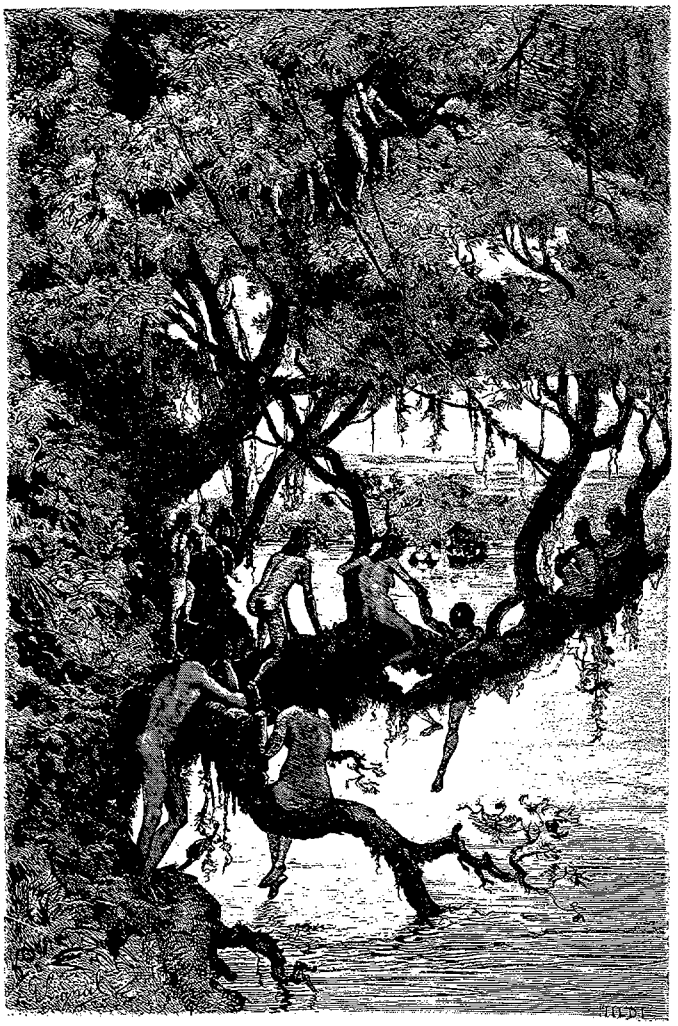
(Tabla de los *momentos* o *dimensiones* de las ceremonias)

Las ceremonias, consideradas según su momento, dimensión o aspecto *constitutivo*, son las mismas ceremonias en tanto poseen una forma propia, resultante de las operaciones de que constan. No es fácil, sin embargo, deteminar la constitución efectiva de las ceremonias. Sin duda, a esta constitución (el momento constitutivo de las mismas, por tanto) pertenecen en primer plano las normas (explícitas o implícitas) que confieren la organización específica a las secuencias de las operaciones ceremoniales. Y las normas implican prólepsis, fines. La dificultad principal para la determinación de la estructura de una ceremonia según su dimensión constitutiva deriva de la misma naturaleza de la prólepsis como *finis operantis* que no se identifica siempre (en rigor, nunca) con el *finis operis*. De donde resulta que la constitución *esencial* de una ceremonia puede contener elementos que se encuentran más allá del horizonte *fenomenológico* (en el que se da el *finis operantis*, digamos la propia conciencia del actor o actores de la ceremonia) o, lo que es equivalente, que la *esencia* de la ceremonia no hay que ir a buscarla exclusivamente en el conjunto de sus normas prolépticas fenomenológicas, aunque no por ello estas deban considerarse como meros epifenómenos. Con esto reconocemos algo que todos saben, que la mayor parte de las ceremonias se ejecutan de acuerdo con normas cuyo significado escapa con frecuencia a los propios actores. En muchas ocasiones las «explicaciones» de las ceremonias constituyen un intento de racionalizarlas o de reinterpretarlas que tampoco agota su sentido. La ceremonia «levantar el puño» como símbolo o saludo, tiene unas normas *técnicas* definidas —levantar la mano a cierta altura, cerrar los dedos de cierta manera— pero estas normas van envueltas en representaciones tales como puedan serlo la «unidad de los trabajadores», «amenaza», «concentración de la voluntad» o bien «fantasía cataléptica» (Cicerón, *Académica*, 2, 145). El mito envuelve al ritual, al ceremonial, así como este desborda a aquél. Más aún, la esencia constitutiva de la ceremonia no es, muchas veces, ni siquiera de naturaleza mitemática. Como esencia constitutiva del Kula, podemos poner el *anillo del Kula* y este anillo no es, según dijimos, una ceremonia, aunque sí una estructura esencial para que las ceremonias fenomenológicas sigan realizándose.

En su momento *distintivo*, las ceremonias contienen normas prohibitivas, o momentos prohibitivos de las normas que las diferencian de otras ceremonias o de conductas no ceremoniales. Y así también han de arrojar al análisis marcas fisicalistas que permitan establecer su diferenciación (en la apertura, en su decurso, y en su clausura) con el fondo y con ceremonias de otra especie. Estas marcas fisicalistas suelen a veces estar incorporadas a la misma normativa de la ceremonia (tocar la campanilla para abrir una sesión de un consejo de administración). Otras veces las marcas son informales pero deben apreciarse indicios que permitan diferenciar una ceremonia funeral de una representación teatral.

Por su momento *variacional*, las ceremonias se nos presentan como haces de alternativas opcionales que se abren (y no necesariamente por modo de elección arbitraria) en diferentes puntos del curso operatorio: levantar el puño con la mano derecha o con la izquierda, desvestirse comenzando por la corbata o bien por los zapatos. Es muy difícil determinar si las variaciones no deben más bien interpretarse bajo la jurisdicción de normas de ceremonias diferentes (levantar el puño derecho no sería una variante de levantar el puño izquierdo; serían dos ceremonias distintas, aunque tengan un contenido genérico común).

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es



Según el momento *contextual*, las ceremonias, aunque enfrentadas a su contexto, se nos muestran como necesariamente unidas (sinecoidalmente) a contextos que, por tanto, pueden variar dentro de ciertos límites. La operación quirúrgica (en realidad, una ceremonia, pues consta de múltiples operaciones concatenadas) «amputar una pierna» puede desarrollarse por la mañana o por la tarde, en un taller o en un quirófano, con tropas que maniobran en los alrededores, o en un desierto. Muchos de los elementos contextuales pueden confundirse con elementos variacionales y recíprocamente y ello pide una gran sutileza en los análisis concretos.

Queremos hacer notar que tres de estos cuatro *momentos* en los cuales las ceremonias se nos determinan pueden ponerse sin violencia en estrecha correspondencia con los *modos* que Kenneth L. Pike distingue en sus *behavioremas*. Según Pike, los behavioremas (que algunos traducen al castellano por «conductemas») son «segmentos de conducta propositiva», jerárquica y «trimodalmente estructurados», a saber, según el modo figurativo (*feature mode*), el modo manifestativo (*manifestation mode*) y el modo distributivo (*distribution mode*) (26). Nos parece que, aproximadamente, el modo figurativo se corresponde con el modo distintivo de nuestra tabla (a través de las características del modo figurativo, el desayuno, por ejemplo, es identificado como desayuno y contrastado con el almuerzo y la cena); el modo manifestativo se corresponderá con el modo variacional («el modo de manifestación del *ema* «desayuno» se ve a través de sus variantes físicas» (27)) y el modo distributivo se corresponde de alguna manera con el modo contextual («los preparativos del desayuno [analizados por Pike] en estas fechas solían incluir poner el disco de la V Sinfonía de Tschaikowsky...» (28)). Pike no considera el modo constitutivo, acaso porque no lo supone dado en el mismo plano que los tres modos restantes, como si fuera previo a ellos, como núcleo mismo del behaviorema. Y, sin duda, esta circunstancia no es irrelevante, no es mera cuestión de «sistematización de los hechos» sino que tiene que ver con la propia concepción mentalista («idealista», dice Marvin Harris) que Pike se forja de los behavioremas. Y esto en conexión con su famosa distinción entre la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic* de la antropología (29). Porque la perspectiva emic, según Pike, es la que nos conduciría a la esencia interna del behaviorema (lo que, traducido a nuestros términos —una ceremonia es, sin duda, un behaviorema, pero no todo behaviorema es una ceremonia— equivaldría a decir que la esencia de una ceremonia ha de organizarse en el plano fenomenológico). La perspectiva etic es sólo externa, inicial, aproximativa, artificial, parcial (30). Por nuestra parte no decimos que no lo sea, sino que tampoco la perspectiva emic puede conducirnos a la constitución interna, terminal, precisa, natural, total. Es la distinción etic/emic aquella que juzgamos mal dibujada y no sólo porque haya situaciones que son a la vez *éticas* y *émicas* (como reconoce Pike: la distinción no es una dicotomía) sino porque hay situaciones en las ceremonias que no son ninguna de las dos cosas, pongamos por caso la *esencia* o estructura global del anillo Kula. Es la oposición *dentro / fuera* aquello que habría que desbordar. Pero en tanto que Pike considera que la constitución esencial de los behavioremas tiene lugar en la perspectiva *émica*, puede llegar a creer que la *esencia* se mantiene en un plano distinto de unos modos que están pensados preferentemente como algo que se da en el plano *ético*. Se trata de una concepción metafísica (hipostasiada) de la esencia constitutiva, que se inhibe de su dialéctica propia con los modos variacional, contextual y distributivo, como si los criterios distintivos externos no fuesen a la vez significativos para la constitución interna y como si el modo distribucional, por ejemplo, pudiera pensarse como un momento posterior al constitucional/émico, en lugar de ser visto como el lugar de donde brota por segregación.

El momento constitutivo de las ceremonias no se recorta en la perspectiva fenomenológica (que incluye tanto contenidos representados o emic, como ejercidos) sino que, a la vez que implica los momentos contextuales distintivos y alternativos, requiere la apelación al plano esencial que regularmente desbordará el propio radio de la ceremonia. Las normas pertenecen sin duda a la dimensión constitutiva de las ceremonias, por cuanto ellas son indisociables

(26) Kenneth L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. 2.ª ed., Mouton, París, 1971, pp. 85, 121 y 150.

(27) K. L. Pike, Ob. cit., p. 124.

(28) K. L. Pike, Ob. cit., p. 124.

(29) M. Harris, *El materialismo cultural*. Trad. esp. en Alianza Universidad, 1982, capítulo II.

(30) K. L. Pike, Ob. cit., p. 37.

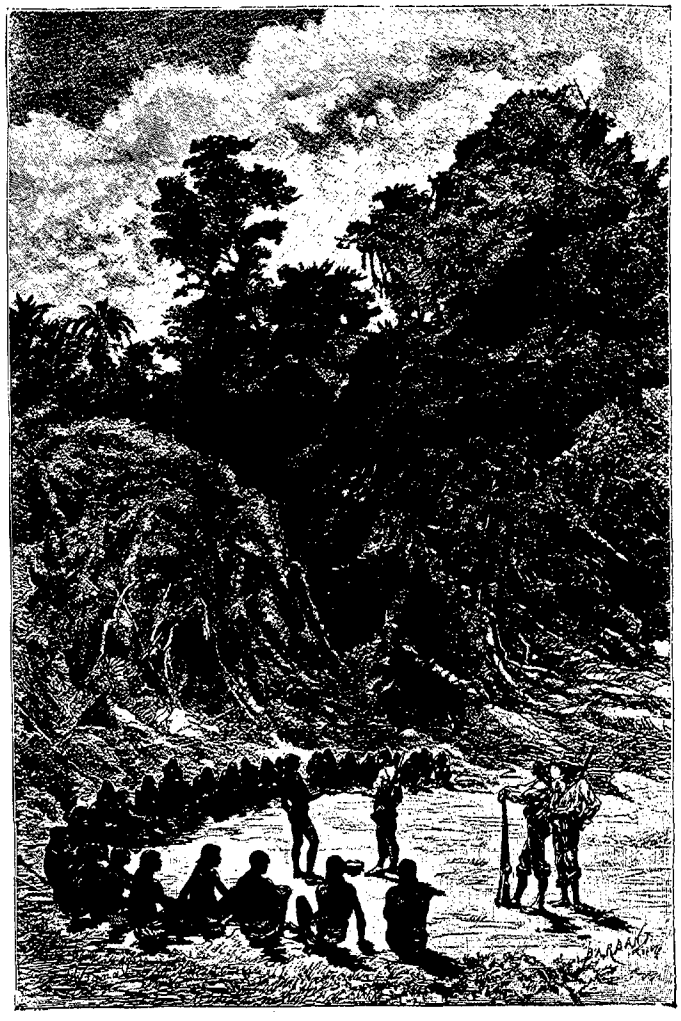
EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

de las líneas operativas. Y esta afirmación, que es notoria referida a las ceremonias «circulares», se hace también patente cuando la aplicamos a las ceremonias tecnológicas si tenemos en cuenta que, en estos casos, aun cuando las síntesis operatorias están impuestas por los propios objetos (un automóvil, una computadora) sin embargo, por su condición de máquinas, ellos están ya a su vez dispuestos normativamente. Son ellos, por tanto, los que encarnan la normativa de la ceremonia.

2. Desde la perspectiva filosófica, una fórmula que expresa muy profundamente la naturaleza antropológica de las ceremonias podría ser la siguiente: las ceremonias representan en la vida de los hombres algo similar a lo que los rituales representan en la vida de los animales (peces, aves, mamíferos). La profundidad de esta fórmula va ligada a su carácter analógico. No queremos afirmar que las ceremonias sean rituales. Partimos del supuesto de que la estructura de las ceremonias es diferente a la de los rituales; pero proporcionalmente son similares en lo que tienen de procesos cíclicos, dentro de unos marcos que no son ceremoniales o rituales, pero que son también realidades vivientes.

Las dificultades aparecen, sin embargo, ya en el momento en el que encontramos rituales, en sentido etológico estricto, en la propia conducta de los hombres. Y porque muchas veces las ceremonias se asemejan de tal manera por su función y figura (es decir, por motivos unívocos, y no analógicos) a rituales de primates o de otros animales, no siempre se ve fácilmente la razón por la cual hay que poner una distancia tan profunda entre ritos etológicos y ceremonias antropológicas. Ya hemos citado el célebre fragmento de Demócrito, del cual podíamos inferir que las ceremonias humanas tan características como el tejer o el cantar se derivarían de rituales muy precisos de insectos o de aves.

La tendencia a tratar a las ceremonias como si fueran «rituales», acaso más complejos pero, con todo, mera extensión de los rituales zoológicos, tiene una amplia base objetiva y, desde luego, parece necesario que se desarrolle hasta el límite de sus posibilidades. De hecho, con frecuencia —y esto ya no nos parece tan legítimo— los términos de «ritual» y «ceremonia» se intercambian en su aplicación de animales a hombres como si fueran equivalentes, puesto que se aplican indiferentemente a secuencias animales o humanas. Leemos en un tratado de Etología, a propósito de las experiencias de los Gardner con la chimpancé Washoe, orientadas a presentar una serie de operaciones (llenar de agua una tina, meter en ella una muñeca, sacarla y secarla con una toalla) para lograr su imitación por parte del antropoide y aun su formulación lingüística: «se hizo un ritual muy estricto de todos los trabajos de rutina, tales como darle de comer, vestirla, asearla, etc... El ritual en cuestión iba acompañado siempre de determinadas señas hechas con las manos. Se «nombraba» los objetos y procesos siempre que era posible, en la esperanza de que Washoe llegaría a repetirlas algún día del mismo modo que el ceremonial del baño» (31). Desde luego, no cabe invocar (a los efectos de fundar la distinción entre los rituales animales y las ceremonias humanas) el consabido criterio de la herencia genética y la herencia cultural, por aprendizaje. También las rutinas (o rituales) animales son el resultado de procesos de aprendizaje, al menos en muchos casos bien contrastados. ¿Habría entonces que llamarlos ceremonias? Bien está que las secuencias genéticamente programadas no se consideren ceremonias. Pero ¿y las que resultan de un aprendizaje, aunque las practiquen especies de animales no humanos? «Imo, una hembra de macaco de año y medio de edad, hizo un sensacional descubrimiento un día de otoño de 1953. Había lavado con las manos uno de los embarrados boniatos [arrojados a la arena por los investigadores] en el agua de un arroyuelo contiguo. Resultado: la batata quedó impresionantemente limpia. Aquel día se inició un proceso de desarrollo que iba a hacer famosos a los macacos de esa banda de la pequeña isla Koshima. Una semana más tarde se incorporó al procedimiento descubierto uno de los compañeros de juego de Imo. Al cabo de cuatro meses lo hizo también la madre de Imo. Y en 1957, o sea, cuatro años después, quince de los setenta integrantes de aquel tropel de macacos lavaban sistemáticamente las batatas» (32). ¿No nos encontramos ante una ceremonia culinaria de macacos enteramente análoga, en lo esencial, a las ceremonias culinarias de los humanos? A lo sumo, habría que apreciar tan sólo una diferencia de grado, pero no de esencia. Además, muchas secuencias consideradas como ceremonias, propias de pueblos pertenecientes a culturas diferentes, pueden atribuirse a una base genética preprogramada. «Cuando encontramos en los más diversos grupos humanos patrones



(31) Klaus Thews, *Etología*, trad. esp., Círculo de Lectores, 1976, p. 237.

(32) K. Thews, Ob. cit., p. 121.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

de comportamiento que coinciden hasta en los detalles, podemos presuponer que se trata, con gran probabilidad, de modos de comportamiento innatos, a menos que el comportamiento se base en iguales influencias conformadoras del medio [i. e., que sea peristático], lo que se puede descubrir en la mayoría de los casos». Es la tesis de Ireneo Eibl-Eibesfeldt, que encuentra verificada, por ejemplo, en las formas de «saludo con los ojos» de un balinés, de una samoana o de un hurí (papúa) (33).

Ahora bien, que existan algunas o muchas secuencias consideradas ceremonias que se dejan analizar como rituales no quiere decir que las ceremonias, en general, puedan reducirse a rituales etológicos. Podría pensarse que aquellas ceremonias reducidas sólo lo eran en apariencia o bien, que aunque fueran realmente ceremonias, podían verse siempre como rituales si es que en ellas sólo se había apreciado lo que tuviesen de común con estos y no lo que tienen de diferencial. Pues es evidente que del concepto de ceremonia que hemos expuesto no se infiere que su contenido (su «finalidad biológica») haya de ser diferente del contenido o finalidad de los ritos zoológicos, como si los rituales tuviesen un cometido biológico-material distinto del de las ceremonias, a las que correspondería un contenido simbólico, espiritual. Hay ceremonias que pueden tener un contenido teleológico muy similar al de los rituales, sin que por ello se reduzcan a su campo. Por decirlo así, la espiritualidad de las ceremonias no reside en su contenido, tanto como en su forma. Durante los primeros siglos del Imperio romano, a los gladiadores moribundos se les remataba como rematan las rapaces a la oveja malherida por el lobo. Pero el rematar del gladiador moribundo era realizado espiritualmente, ceremonialmente: un funcionario, vestido de Mercurio, le atravesaba con una vara dorada. No sabemos de ningún buitre que se disfrace de halcón divino, o cosa parecida, para rematar a la oveja. Los elefantes africanos desarrollan, a falta de agua, un ritual de «abluciones substitutivas» con arena y este proceso ha sido comparado con las abluciones ceremoniales de los musulmanes, a quienes también les está permitido realizar sus abluciones canónicas con arena cuando no disponen de agua (34). Aquí, no sólo el rito se parece a la ceremonia, sino el sustituto zoológico del rito al sustituto cultural de la ceremonia. La semejanza es, sin duda, impresionante pero, sin embargo, no creemos que sea capaz de desbordar los límites de la analogía, de una proporcionalidad admirable. Acaso no tan sorprendente si se tiene en cuenta la semejanza unívoca funcional de las propiedades del agua y de la arena, en cuanto fluidos, en ciertas circunstancias. Porque resultaría entonces que la sustitución del agua por arena no podría tomarse como fundamento para formar una proporción, salvo que ésta se diera ya de antemano por supuesta. Porque la diferencia de esencia subsiste: las abluciones musulmanas, con agua o arena, de desencadenan en virtud de un precepto del Corán. ¿Dónde está el Corán de los elefantes africanos? Aquí hay ya una diferencia, no de grado sino de esencia, atendiendo a la forma y ella es mucho más clara cuando las ceremonias tengan un contenido sin parangón con los contenidos zoológicos. ¿Qué contenidos de rituales etológicos pueden equipararse a los contenidos de una misa mayor (o menor)? Las mismas abluciones musulmanas, de las que acabamos de hablar, no tienen como finalidad el refrescarse el cuerpo, sino el purificar el alma, mientras que las abluciones de los elefantes tienen como finalidad rebajar la temperatura de su organismo. La semejanza tecnológica, en el plano fisicalista, de las secuencias, no autoriza a identificar el ritual y la ceremonia. Podía pensarse que la ablución de los elefantes se mantiene en el estricto plano fisicalista y, por tanto, la ablución religiosa debiera (desde una metodología fisicalista *etic*) mantenerse también en este plano, considerando el mito como superestructura *emic* que puede ponerse entre paréntesis. Pero este planteamiento es erróneo y este error se debe, en gran medida, a la apelación al dualismo de Pike entre lo *emic* y lo *etic*. Es un error porque equivaldría a concluir 1) que la ablución del elefante, interpretada como ritual sustitutivo de refresco, es *etic*, y no lo es, no porque sea *emic*, sino porque implica la inserción en un marco esencial biológico, «eliminación de entropía»; 2) que la ablución sustitutiva del musulmán tiene como objetivo el refrescarse, y esto es apriorismo y se opone a las situaciones en que la ablución se realice en ambiente fresco; 3) que haya que entender como mera representación interna, émica, casi un epifenómeno, a los mitos del musulmán, cuando éstos son fórmulas objetivas, aunque apotéticas, contenidas en el Corán.

En cualquier caso es necesario preservarnos de la tendencia a suponer que el reduccionismo es un método más científico que cualquier otro y que, en principio, desde un punto de vista *etic*, hay más probabilidades de que las ceremonias de ablución sustitutiva de los musulmanes sean maniobras ideológicas para conseguir un refresco, que ellas procedan de otros estratos del «orden moral». La categoría freudiana de la *sublimación* es una pura metáfora que suele ir envuelta en una ideología metafísico-ideológica. A la libido sexual, como a la necesidad orgánica de refrescarse, se le dota de un *telos* capaz de abrirse caminos tortuosos para, a través de las superestructuras, lograr satisfacerse, de suerte que sea el mismo deseo del placer sexual el que mueva a Santa Teresa a caer en éxtasis, como sería la misma necesidad de refrescarse la que movería al musulmán a practicar abluciones con arena. En realidad, podríamos también pensar en los procesos de re-sintetización de sustancias o estructuras pertenecientes a un cierto nivel A, a partir de procesos dados en niveles (A + n), en lugar de tratar de explicar las estructuras (A + n) a partir de A, considerando n como superestructura. El agua re-sintetizada en el organismo viviente, en el curso de las complejas cadenas de reacciones bioquímicas, no es el *telos* del agua por él ingerida, que utilizase toda esa red de cadenas de reacciones como un procedimiento apto para reproducirse (esto es lo que, *mutatis mutandis*, algunos «sociobiólogos» piensan hablando del «gen egoísta») ni, menos aún, estas redes son una sublimación del agua.

La diferencia entre rituales y ceremonias no es, pues, desde un punto de vista antropológico estricto, de grado sino de esencia. Las ceremonias nos introducen en un campo gnoseológico distinto del campo etológico, el campo antropológico. Aquí encontramos prólepsis normativas y ellas requieren para su análisis una metodología ß-operatoria también característica (35). Los rituales, en tanto son

(33) Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*. 4.ª ed. de la trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1983, p. 187.

(34) K. Thews, Ob. cit., p. 283.

(35) G. Bueno, «En torno al concepto de Ciencias Humanas», en *El Basilisco*, Oviedo, 1978, n.º 2., pp. 12-46.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

también figuras secuenciales, tendrán las cuatro dimensiones o momentos que hemos distinguido en las ceremonias, lo que quiere decir que las diferencias aparecerán en cada una de estas dimensiones. En su momento constitutivo, la ablución de arena de los elefantes no es normativa y su teleología es diferente respecto de la del musulmán, según hemos dicho. En su momento distintivo, los criterios de apertura y de clausura de las respectivas secuencias también son diferentes: al elefante, por decirlo así, se las marca el termómetro, al musulmán el reloj. Según su momento variacional, diríamos que las variedades en la ablución ritual son de otro orden (aleatorias, individuales) que las variedades ceremoniales, según estilos ligados a otras costumbres, a normas prohibitivas, etc.; y, según el momento contextual, las abluciones sustitutivas del elefante tienen un componente fijo de contexto, a saber, la temperatura ambiente por encima de los 30 grados, mientras que el contexto de las abluciones ceremoniales está en cierto modo independizado del medio ambiente y su radio es mucho más grande (miles de kilómetros, por ejemplo la distancia a La Meca).

Por su naturaleza proléptico-normativa las ceremonias son más complejas (constan de un número mayor de operaciones) que los rituales. De aquí se infiere que la tendencia general, al comparar la duración de las secuencias respectivas, se inclinará a favor de una mayor duración promedio de las ceremonias respecto de los rituales, sin que esto signifique que no puedan darse excepciones. Pero en realidad suponemos que la diferencia en las longitudes respectivas es también una diferencia de escalas, las ceremonias (será preciso recoger pruebas empíricas) estarían en la escala del día, mientras que los rituales podrían darse a escala de minutos y ello podría servir de criterio diferencial. El saludo con los ojos, estudiado por Eibl-Eibesfeldt entre sujetos de las más diversas culturas, tiene una duración promedio de 1/3 de segundo. He aquí la tabla que nos ofrece, computada a través de una cámara de 48 fotogramas por segundo:

Personas	Duración total en fotogramas	Duración de la elevación máxima de las cejas
Brasileña (mulata)	10	7
Sueca	14	7
Francesa	22	7
Samoana	16	6
Balinesa	14	7
Papúa-Huri	14	7

¿Cabría inferir de los datos de esta tabla que el «saludo con los ojos» no es una ceremonia (como pueda serlo el saludo-reverencia en decenas de pasos de la corte de Moctezuma), aunque lo practiquen seres humanos, sino un ritual etológico? Ello no excluiría que estos rituales pudieran quedar incorporados a ceremonias de saludo propiamente dicho, puesto que muchas ceremonias se organizan precisamente a partir de rituales etológicos establecidos. Incluso cabría sugerir, como hipótesis de trabajo, que las probabilidades de que exista algún ritual etológico que no haya sido ceremonializado en el hombre se aproximan a cero. Hay sin duda ceremonias que no se formalizan a partir de ningún ritual, y si existe algún paralelo, éste es tan lejano que no puede tomarse en serio como punto de partida (por ejemplo, el ceremonial de una misa). Por último, también hay que considerar la posibilidad de los procesos inversos, las ritualizaciones (o, por lo menos, estereotipias) de algunas ceremonias sencillas.

El análisis de la transformación filogenética, por anamórfosis de rituales en ceremonias, es tarea en la que habrá que proceder paso a paso, sobre cada ritual concreto y sobre cada ceremonia en particular. Es una tarea muy difícil, por no decir inviable muchas veces, por falta de documentos históricos (sobre la génesis de las ceremonias) y en la que casi todo ha de hacerse por vía especulativa, lo que no quiere decir que haya siempre que recorrerla de modo gratuito. Más posibilidades existen de seguir las transformaciones «ontogenéticas» (o por lo menos, sociológicas recientes) de las costumbres privadas o individuales en ceremonias estrictas, pongamos por caso la transformación de las costumbres individuales asociadas a la contemplación de la TV en familia en formas de una ceremonia doméstica. La normativa está en gran parte impuesta implícitamente por la propia tecnología del aparato, de la sala; a veces hay normas explícitas («no situarse a menos de un metro», «tener encendida alguna luz de ambiente», «no hablar mientras se contempla»). Hay instituciones previas sobre las cuales la ceremonia de ver la TV en familia acaso se ha reconstruido como una pseudomórfosis. En cualquier caso, lo que no puede confundirse es una ceremonia institucional con un ritual privado, individual o familiar, aunque sea muy estricto. Desde una perspectiva subjetiva, conductual, las situaciones pueden parecer indiscernibles, pero no lo son, porque hay que dudar siempre de la existencia de rituales privados sostenidos, de *idioceremonias* originarias que ulteriormente pudieran propagarse tomando la forma institucional. Más correcto es pensar que las idioceremonias —por analogía con los idiolectos— se conforman como variantes de instituciones sociales previas. Y mejor que la pregunta: «¿cómo un ritual individual se convierte en ceremonia?» sería preguntar «¿cómo una ceremonia se determina según variaciones individuales»?

Por último, las ceremonias se propagan, consolidándose y transformándose, según los mecanismos característicos de la transmisión cultural, sea por tradición, sea por imitación (difusión). Muy difícilmente encontraremos procesos paralelos de constitución de ceremonias (a la manera «evolucionista») cuando se rebase un cierto grado de complejidad. La probabilidad de una génesis paralela de ceremonias semejantes en pueblos muy distintos está en función inversa de su grado de complejidad normativa. La ceremonia «encender hogueras», genéricamente considerada, es probable que se configure paralelamente, de modo independiente, en pueblos que saben hacer fuego, disponen de leña excedente, etc. Pero es inverosímil que la ceremonia «encender hogueras la víspera de la Pascua florida de Resurrección» se haya producido en tantos pueblos europeos como resultado de ciertos procesos paralelos de «asociación por semejanza», en el sentido de Frazer (36). Otra cosa es que la mímesis, para ser efectiva, tenga necesidad de ciertos factores favorables (principalmente en el sentido funcionalista) que, considerados abstractamente, pueden dar la impresión de que son las causas directas independientes de la ceremonia en cuestión. Valgan como ejemplo las ceremonias de iniciación violenta masculina (las que envuelven mutilación, circuncisión, ayunos prolongados...) en tanto parecen estar en

(36) J. Frazer, Ob. cit., Cap. III.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

correlación estadística positiva con factores tales como dieta escasa en proteínas, lactancia prolongada (uno o dos años), poliginia, educación de los niños a cargo de mujeres y otras prácticas que inclinan hacia una «identificación con el sexo contrario» que daría cuenta de la función de los ritos de iniciación violenta como mecanismos orientados a instaurar en los niños la «identidad masculina» propia de las sociedades guerreras (37).

4. Clases de ceremonias y sintaxis de las mismas

Dada la amplitud y heterogeneidad de actividades (maniobras, rutinas, técnicas) que cubre el concepto de ceremonia se comprende la necesidad de disponer de algunos criterios de clasificación que nos permitan formular las diferencias específicas, sin perjuicio de su comunidad genérica. Asimismo, no podemos menos de intentar desbrozar el camino hacia una sistematización de las composiciones entre las diversas ceremonias, de su sintaxis —para cuyo propósito, la clasificación del género en especies es imprescindible.

I. La especificación de las ceremonias puede tener lugar a propósito de cada uno de los cuatro momentos o dimensiones que hemos distinguido en ellas. Según esto podemos intentar la determinación de las diversas especies de ceremonias considerando sucesivamente cada una de sus dimensiones. Hablaremos así de especies de ceremonias según su modo constitutivo, o de especies, según su modo distintivo, o bien según el modo alternativo o el contextual. Desde cada una de estas perspectivas, modos o dimensiones, caben, a su vez, muy diversos criterios de especificación. Pero la distinción entre los aspectos según los cuales están dadas las diferentes clasificaciones puede ya considerarse como un primer paso para introducir alguna suerte de orden en lo que, en principio, parece un caos (no es legítimo confundir, o no distinguir, tipos de ceremonias diferenciados según su aspecto variacional con otros tipos diferenciados según su modo constitutivo, o contextual).

1. Según su dimensión *constitutiva* —y, puesto que a la constitución de las ceremonias contribuyen tanto los actores (o sujetos que se ajustan a las reglas) como los contenidos de los cursos de operaciones (el material organizado)—, podemos intentar diferenciar ceremonias tanto desde el punto de vista de los actores que intervienen en ellas, como desde el punto de vista de los materiales y por último, desde el punto de vista de la relación entre los sujetos (o «actores») y los contenidos.

A. Desde el punto de vista de los actores, caben muchas diferenciaciones (ceremonias masculinas o femeninas; infantiles, seniles, etc.) pero acaso la que es más interna, porque afecta a los sujetos en cuanto tales actores de ceremonias, por tanto, la más inmediata al concepto mismo de ceremonia, sea la que tiene que ver con la *cantidad* de los actores. Distinguiremos, en este sentido, las ceremonias unipersonales y las ceremonias multipersonales. Una ceremonia unipersonal ha de estar, sin embargo, institucionalizada y, en este sentido, no es idiográfrica sino que sigue siendo nomotética. La ceremonia «paseo solitario» es tan nomotética como la ceremonia «entierro»; la ceremonia «dibujar el *Kolam*» (dibujar el signo de Kolam con harina de arroz o cal, en las puertas de las casas de las aldeas tamiles) es una ceremonia individual que corresponde al ama de la casa, mientras que la ceremonia «arengar» es colectiva. «Saludar» es una ceremonia colectiva (bipersonal, como mínimo) porque nadie se saluda a sí mismo y el saludo pide correspondencia: por tanto no habría que computar en el saludar y devolver el saludo dos ceremonias sino una sola.

Las ceremonias unipersonales ¿pueden ser públicas o han de entenderse como privadas, íntimas? Las ceremonias colectivas ¿pueden ser privadas o han de ser siempre públicas? Disciplinarse suele ser una ceremonia íntima instituida en algunas órdenes religiosas cristianas. La investidura de un cargo en sociedades secretas es ceremonia colectiva, pero privada por relación al resto de los ciudadanos. La «oración monástica» es unipersonal desde un punto de vista *etic*, pero es multipersonal (el orante y las personas divinas) desde una perspectiva *emic*.

B. Desde el punto de vista de los contenidos también podemos considerar como distinción primaria la que media entre ceremonias positivas y negativas (o evasivas). Entendemos por ceremonias positivas aquellas que tienen el sentido de producir una transformación en un cierto estado de cosas (la ceremonia funeral tiene como objetivo explícito cubrir de tierra un cadáver; un paseo solitario tiene como objetivo explícito y *etic* el desplazamiento del propio organismo a través de determinadas sendas o «paseos» de la ciudad o sus alrededores). Entendemos por ceremonias negativas las que cobran sentido no ya en función de una transformación, sino como evitación de una transformación que tendría lugar si la ceremonia evasiva no se diese. Así, la ceremonia «mirar a derecha e izquierda antes de cruzar la calle» tiene como objetivo la evitación de la transformación del propio organismo en «carne de ambulancia». No es fácil decidir muchas veces si una ceremonia dada es positiva o negativa, o si lo fue en su génesis de un tipo y ha llegado a serlo de otro. Muchas formas de las ceremonias de saludo se interpretan como orientadas a evitar una agresión física.

Y si nos atenemos a la materia misma de los contenidos, es obvio que cabe distinguir, por ejemplo, las ceremonias militares de las deportivas, las ceremonias teológicas de las comerciales. Desde la teoría de los tres ejes del espacio antropológico (38) clasificaríamos las ceremonias, por la materia, en tres grandes órdenes:

a) Ceremonias «circulares», que se corresponden con el *agere*. Una sesión de apertura de un congreso, la sesión que tuvo lugar en Nicea el 19 de junio del 325, bajo la presidencia del emperador Constantino, son ceremonias circulares.

b) Ceremonias «radiales», que se corresponden con el *facere*. Cocinar o fabricar un mueble «normalizado» pueden ser ejemplos de ceremonias o rutinas tecnológicas.

(37) John M. Whiting, «Effects of Climate on certain Cultural Practices». En A. P. Vayda (editor), *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. New York, Natural Hst. Press, 1969, pp. 416-455.

(38) G. Bueno, «Sobre el concepto de *espacio antropológico*», en *El Basilisco*, Oviedo, 1978, n.° 5, pp. 57-69.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

c) Ceremonias «angulares», en las cuales los actores humanos entran en juego (en el sentido estricto de la Teoría de juegos) con animales, en cuanto tales (no por ejemplo en cuanto acúmulos de proteínas). Una cacería es una ceremonia angular y acaso la totalidad de las ceremonias religiosas tengan como fuente ceremonias angulares muy precisas (39).

Es evidente que muchas ceremonias tienen componentes en los diferentes ejes, pero también que son los componentes de algunos de estos ejes los que confieren su carácter distintivo a la ceremonia. La ceremonia «banquete» contiene necesariamente componentes radiales, pero acaso lo que prevalece en ella sean los componentes circulares (el *convivium*).

La distinción entre ceremonias del *agere* y ceremonias del *facere* presenta grandes dificultades asociadas a los que encierran dualismos muchas veces formulados en forma metafísica. Solía, en efecto, entenderse el *agere* como acción inmanente cuyos efectos permanecen en la misma potencia ejecutiva, por tanto, como acción espiritual, mientras que el *facere* se asociaba a las acciones transitivas, cuyos efectos se manifestaban en la materia corpórea. Desde esta distinción, podría concluirse que las ceremonias del *agere*, si no incorpóreas, son al menos inmanentes a los propios movimientos corpóreos de los organismos que las ejecutan. Fácilmente podría de aquí pasarse a establecer que las ceremonias del *agere* son arbitrarias, no sometidas a la legalidad de las cosas, mientras que las ceremonias del *facere* debieran entenderse como subordinadas a legalidades objetivas, por lo que su carácter ceremonial sería extrínseco. Según esto, las ceremonias genuinas habría que buscarlas en el campo del *agere*. Así, un rito religioso de salutación manual sería un caso de ceremonia genuina, porque las manos se mueven allí libremente, sin necesidad de aprehender ningún objeto corpóreo, mientras que en el tallado de un hacha paleolítica, las manos han de «plegarse» a la configuración del silex, atenerse al orden del lascado, de la percusión, etc. De otro modo, mientras que el ceremonial de salutación manual se resuelve en puras operaciones «quirúrgicas», el ceremonial del tallado del hacha está enteramente subordinado al hacha misma, al objeto segregado de la ceremonia, hasta el punto de que aquí el aspecto ceremonial parece insignificante o extrínseco.

Ahora bien, la mejor prueba de que este modo dualista de exponer la distinción de las ceremonias en estos dos tipos no es tan profunda como sus pretendidos fundamentos podrían sugerir es la siguiente: que cabe ilustrar cada uno de estos dos tipos de ceremonias con ejemplos que pertenecen, por otro lado, a la misma clase, dentro de otros criterios materiales de clasificación, indudablemente profundos, por ejemplo, la clase de las ceremonias estéticas o lúdicas. Porque en la danza las manos se mueven «flotando», pero en el piano tienen que moverse por lugares precisos del teclado y producir sonidos (una sesión de un gran pianista ante un piano mudo no es una ceremonia de concierto y, si el arte del pianista es el mismo que en otra sesión con piano normal, ello no autoriza a *hipostasiar* los movimientos puros de sus manos que, en todo caso, están subordinadas al sonido). Por consiguiente, no parece que haya que dar excesiva importancia al hecho de que en algunas ceremonias estéticas, lúdicas o religiosas, como la danza, no se segreguen objetos físicos, mientras que, en otras, sí (secuencias de sonidos, esculturas). En ambos casos las ceremonias siguen siendo físicas (una danza se recoge en un magnetoscopio, como una sonata en un magnetófono). Y en ambos casos las ceremonias engranan con legalidades objetivas. En la danza hay simetrías, contrapasos, inversiones, como en el teclado: no se trata de mover las manos al azar, como tampoco es una ceremonia dar golpes al sílex al azar. Por todos estos motivos consideramos preferible atenernos a la clasificación de las ceremonias según los tres ejes del espacio antropológico y reinterpretar las ceremonias de lo agible como ceremonias circulares (incluso angulares) y a las ceremonias de lo factible como ceremonias radiales.

C. Desde el punto de vista de la relación de los contenidos al propio sujeto —en cuanto sujeto «programado» con reglas— acaso la distinción antropológicamente más importante sea la que separa al grupo de ceremonias que llamaremos de «primer orden» (o de primera especie) y aquel otro que llamaremos de «segundo orden». Estas denominaciones están inspiradas, como es fácil ver, en la distinción escolástica que se refería a las artes en general, según la relación que éstas mantienen con el curso ordinario de la *naturaleza*: artes de primera especie son aquellas que no hacen sino reforzar, facilitar o ultimar un proceso que la propia naturaleza recorrería por sí misma (la medicina, si suponemos que la naturaleza, por sí misma, tiende a la salud, *vis medicatrix naturae*); mientras que el arte de segunda especie sigue rutas no insinuadas siquiera por la «naturaleza», pongamos por caso, el arte de hacer sonetos. Si traducimos «naturaleza» por «rituales etológicos» y «arte» por «ceremonias», la clasificación que obtendríamos sería la siguiente:

a) Ceremonias de primeras especie, las que se organizan sobre rituales edológicos constatables (ceremonias de saludo, etc.).

b) Ceremonias de segunda especie, todas aquellas que, aunque colateralmente puedan ser asociadas a algún ritual, se han estructurado desconectadas de toda estereotipia zoológica, o la han desbordado (sin perjuicio de que ellas mismas puedan dar lugar a estereotipias culturales). Valga por ejemplo la ceremonia de la misa.

2. Considerando ahora las ceremonias según su modo *distintivo*, acaso la división más adecuada sea la que separa las ceremonias en estas dos clases:

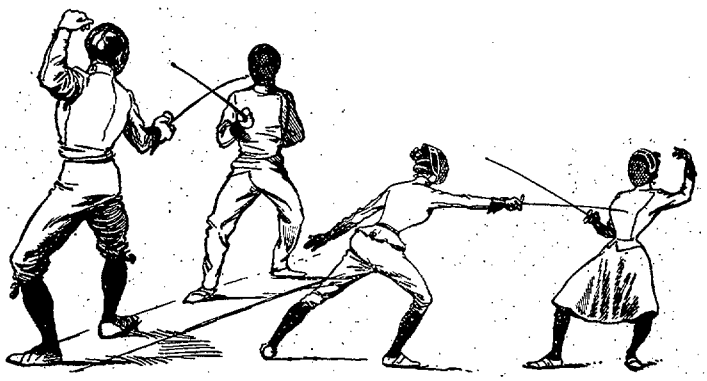
a) Ceremonias formalizadas, con gramáticas explícitas, con signos explícitos internos de apertura y de clausura. Ejemplo característico puede ser la ceremonia «Junta de un consejo de administración» que comienza con las palabras «se abre la sesión» y termina con estas otras: «se levanta la sesión».

b) Ceremonias no formalizadas, con límites iniciales y terminales muchas veces no bien definidos, ceremonias «no segregadas», como pueda serlo en nuestros días la ceremonia «ver la televisión en familia».

Una ceremonia formalizada, por lo demás, no excluye la realidad de secuencias y operaciones previas (no siempre ceremoniales) que constituyen sus preliminares obligados:

(39) G. Bueno, *El animal divino* (de próxima aparición).

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es



traslado de los participantes, preparación de la sala, del mobiliario, etc.

3. Desde el punto de vista de su dimensión variacional, la distinción más profunda, en cuanto que *modula* el mismo concepto general de ceremonia, podría ser la que establece estas dos clases:

a) Ceremonias algorítmicas o protocolizadas, es decir, aquellas ceremonias cuyos pasos están determinados por las reglas, a la manera como ocurre con las operaciones de un algoritmo algebraico, una vez dados los parámetros. Ejemplo de ceremonia algorítmica podría dárnoslo un concierto de piano y orquesta interpretando una partitura clásica. En todo caso, una ceremonia algorítmica no es siempre una ceremonia lineal: puede ser alternativa, es decir, tomar, en fases dadas, caminos diferentes según las situaciones alcanzadas y previstas por la propia ceremonia. Así, la «ordalía del veneno» practicada hasta hace pocos años por los *shongo* (aunque fue prohibida en 1908) puede considerarse como una ceremonia algorítmica bifurcable. Pues la acusada (a quien se le ha afeitado la cabeza, se le ha vestido un traje funeral, etc.), una vez que ha bebido el veneno por tres veces, puede presentar síntomas de envenenamiento o bien puede empezar a vomitar. Según los casos, la ceremonia sigue curso distintos, cada uno de ellos «algorítmico». No se trata de variaciones, ni de contextos diferentes, ni de ceremonias distintas, sino de una ceremonia bifurcable. Y, sin embargo, si esta ceremonia se interpretase como un *rito de paso* (como lo hace Vansina) entonces habría que hablar acaso de ceremonias o rituales distintos: «o se la quema (a la acusada) y se la separa de la metempsicosis normal para ser colocada en la morada de los brujos conocidos, o se reintegra por el rito del *caurí*. A través de este acto la persona proclama su inocencia y se reintegra en la comunidad» (40).

b) Ceremonias no algorítmicas, abiertas, como puedan serlo las representaciones de la *Commedia dell'Arte*.

4. Desde el punto de vista de las dimensiones contextuales de las ceremonias, acaso la división más profunda deba separar (tomando como referencia a los contextos centrados en torno de los actores) las ceremonias *plurales* de las ceremonias *unitarias*. Llamamos ceremonias plurales aquellas que se repiten un número indeterminado o determinado de veces en diversos contextos, referidos a la vida de una persona o de un grupo de personas. Estas ceremonias plurales son, o bien periódicas (diarias —«el hombre tiene la costumbre de comer todos los días»—, anuales —fiestas de Año Nuevo, carnavales, etc.—) o bien aperiódicas (ceremonias de saludo). El concepto de ceremonias unitarias se superpone, al menos en extensión (si bien no en definición, de modo inmediato) a los llamados «ritos (ceremonias) de paso» de van Gennep (41). Habría que clasificar también como ceremonias unitarias algunas ceremonias periódicas cuya «longitud de onda» es tan larga que sólo son realizables por modo unitario, caso de las «ceremonias de despedida de siglo» que también tienen mucho de ritos de paso colectivo.

II. Las ceremonias no sólo se relacionan con su *fondo* sino, como es evidente, también con otras ceremonias que no figuran como fondo neutralizado, a través de los contextos determinados. Se nos abre aquí un capítulo que ofrece materia muy abundante para la investigación de la estructura de la praxis humana, el capítulo de la «sintaxis» de las ceremonias y sobre el cual tan sólo podemos exponer algunas indicaciones generales.

Las ceremonias, como hemos dicho, se configuran sobre un fondo que no está íntegramente constituido por otras ceremonias. Más aún, en general puede afirmarse que una gran cantidad de movimientos prácticos que anteceden a la apertura de las ceremonias, sobre todo si son colectivas, así como los movimientos que las suceden (es decir, los movimientos preliminares y los epilogales) no son ceremoniales aunque otros muchos estén ceremonializados. ¿Hay alguna estructura en las relaciones entre las ceremonias, según las clases a las que pertenecen o bien la composición es aleatoria? Que el desorden no es total, caótico, puede inferirse simplemente de la circunstancia (*symploké*) de que no todas las ceremonias son compatibles con cualesquiera otras en cualquier contexto (Jesucristo entra en el templo y arroja los mercaderes: en ese contexto, las ceremonias religiosas y las ceremonias mercantiles son incompatibles). Nosotros no vamos a abordar aquí estas cuestiones que son, por otra parte, imprescindibles en el desarrollo de la Antropología. Pero, en todo caso, supondremos que las ceremonias, que son figuras totalizadas, cuando se relacionen con otras ceremonias (según los tipos de conexión que se determinen), pueden dar lugar a totalidades o sistemas de ceremonias de muy diversa estructura y que, a su vez, será preciso distinguir según criterios proporcionados. Por nuestra parte sugerimos que acaso sea imprescindible aplicar al caso la distinción generalísima entre *Totalidades atributivas* (T) y *Totalidades distributivas* (𝕋) (42).

Las ceremonias, en efecto, podrán relacionarse con otras ceremonias desde una perspectiva atributiva, así como se relacionan también desde una perspectiva distributiva. A la ceremonia de la comida (en ciertas clases sociales de nuestra cultura) sigue la ceremonia de tomar café en mesa distinta (por tanto, con interrupción o hiato interceremonial): la relación entre estas dos ceremonias es de tipo atributivo. La ceremonia «tomar café» por la familia 1 se asemeja en todo a la ceremonia «tomar café» en las familias 2,3, ...n de la misma clase: la relación entre estas ceremonias es de tipo distributivo. La distinción habitual entre los

(40) Tomo la información relativa a este ejemplo del libro de Aurora González Echevarría, *Invención y castigo del brujo en el Africa negra*. Barcelona, Ed. del Serbal, 1984, p. 52 y ss.

(41) A van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909.

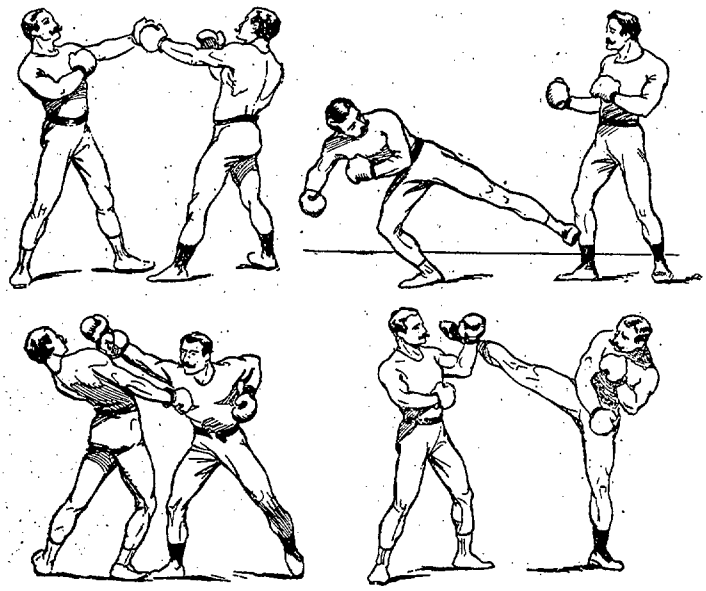
(42) G. Bueno, «En torno al concepto de Ciencias Humanas», en *El Basilisco*, Oviedo 1978, n.º 2, p. 28, nota 73.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

lingüistas, desde Saussure, entre *sintagma* y *paradigma* puede considerarse como un caso particular de la distinción general entre totalidades T y $\mathbb{T}$ aplicadas al lenguaje (43). Podía hablarse, por ello, por sinécdoque, de relaciones sintagmáticas y de relaciones paradigmáticas entre las ceremonias. Y también tienen que ver estas distinciones con las que utilizaban los filósofos asociacionistas ingleses al oponer las relaciones de contigüidad y las relaciones de semejanza, aun cuando estas relaciones son sólo reducción, a casos muy extremos, de las relaciones atributivas (que también incluyen las continuidades, la causalidad, etc.) y las distributivas (que también incluyen las de semejanzas, antítesis, etc.). En otro lugar hemos puesto en relación la distinción de Hume contigüidad/semejanza con la distinción de Kant entre *estética* y *lógica* (44). Podríamos, pues, hablar también de composiciones estéticas y composiciones lógicas de las ceremonias.

1. Desde la perspectiva de los nexos atributivos entre las ceremonias, la primera situación que, como situación límite, sería preciso considerar es la de las ceremonias *exentas*, es decir, sin nexos atributivos con otras ceremonias. Se nos presentan como destacándose directamente sobre un fondo no ceremonial, como cuando, en el incendio de un barco, los tripulantes y viajeros, desordenadamente y, «cada uno por su cuenta», se encuentran reunidos cantando un himno militar o religioso.

Pero a continuación tendríamos que analizar los fenómenos de composición de ceremonias, es decir, los fenómenos de concatenación y jerarquización de ceremonias dadas en un cierto nivel. En general, no nos parece que la composición de ceremonias sea una «operación» cerrada. La composición de ceremonias con frecuencia no es una ceremonia, aunque la totalización no ceremonial de ceremonias pueda tener una significación histórica extraordinaria. Por ejemplo, ¿cómo podríamos interpretar en términos ceremoniales la batalla que tuvo lugar en Cannas el 2 de agosto del año 216 a. C.? Sin duda, la disposición de los ejércitos de Aníbal, por un lado, y de Paulo Emilio y Varrón, por el otro, así como los iniciales despliegues de las tropas, tenían mucho de ceremonial. Los 50.000 cartagineses y los 86.000 romanos de los que nos habla Polibio (45) estaban organizados casi en espejo: las infanterías, frente a frente, flanqueadas por las tropas de caballería (en el ala izquierda, la caballaría gala e hispana de Asdrúbal, frente a la romana de Paulo; en el ala derecha, la caballería númida frente a la aliada mandada por Varrón). Podría considerarse como ceremonial (dentro de la estrategia de Aníbal) la *apertura* de la batalla, con el ataque de Asdrúbal, así como el ataque simétrico de Varrón a la caballería númida. Incluso era una ceremonia el avance de la infantería cartaginesa en herradura convexa. Pero, ¿puede considerarse como ceremonia la paulatina inversión de esa herradura convexa en una herradura cóncava, formando una bolsa en la que entraban las tropas romanas mientras la caballería númida —aprovechando la marcha de Varrón en defensa de Paulo— se lanza en la famosa maniobra envolvente que cerró la bolsa por la retaguardia e hizo posible la espantosa carnicería en la que



70.000 romanos resultaron muertos? Precisamente la «ceremonia de inversión de la herradura» no debía de ser conocida ni sospechada por los romanos, porque al juego pertenece la ocultación de la secuencia ceremonial. Las secuencias de acontecimientos que, tras las ceremonias iniciales, compusieron el desarrollo de la batalla, no pueden considerarse como fases de una ceremonia de conjunto.

Otra forma de conexión atributiva («sintagmática») entre las ceremonias es el encadenamiento o concatenación. Naturalmente, la concatenación puede ser meramente externa, una yuxtaposición en el tiempo y aun así podrían esperarse frecuencias significativas de yuxtaposiciones entre ceremonias dadas de clases determinadas. Una forma interesante de concatenación es la de las ceremonias de la misma especie que se suceden continuamente en el tiempo según ritmos más o menos rígidos. Ejemplo eminente, el anillo *Kula*, en la medida en que pueda ser interpretado como resoluble en una concatenación de ceremonias de trueque. Este ejemplo demostraría que la concatenación de ceremonias, aun siendo de la misma especie, no constituye siempre una ceremonia. Así mismo, la ceremonia «cocinar» está concatenada con la ceremonia «comer», incluso son ejercitadas por personas diferentes. Pero, sin embargo, la primera ceremonia no tiene sentido sin la segunda y esta no es posible sin la primera. Esta característica de la composición de ceremonias obliga a tomar con mucha precaución la obligada distinción entre «ceremonias atómicas» y «ceremonias moleculares». El saludo de «a» a «b» no es ceremonial si «b» no responde al saludo de «a». ¿Hay dos ceremonias individuales concatenadas o se trata de una única ceremonia bipersonal? Si nos decidimos a hablar de ceremonias atómicas, convendrá mantener el supuesto de que son abstractas y sólo existen concatenadas con otras ceremonias atómicas, a la manera como el «camino de ida» y el «camino de vuelta» es el mismo camino si camino implica tener dos sentidos; aunque lo cierto es que hay vías de sentido único, lo que autorizaría a considerar un camino de ida y vuelta como unidad molecular constituida por dos vías acopladas, concatenadas.

2. Cuando consideramos a las ceremonias relacionándose desde el punto de vista de las totalidades distributivas,

(43) Véase la nota 42.

(44) Véase la nota 42.

(45) Polibio, Libro III, 117.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

la primera totalización que nos sale al paso es aquella que ya hemos declarado constitutiva de las ceremonias, a saber, la totalización de especie. Una ceremonia, para serlo, debe estar enclasada, es decir, ha de decir relación a otras ceremonias de su especie: la normatividad de sus prólepsis no es otra cosa sino la aplicación de las fórmulas secuenciales específicas a nuevas situaciones, en cuanto se enfrentan a unas terceras. Sólo en este proceso puede entenderse la causalidad de la figura total sobre las partes. Porque, si es pura metafísica el definir la finalidad como influencia o causalidad descendente del todo sobre sus partes (si anteriormente a darse las partes el todo no existe, ¿cómo podría éste ser causa de aquéllas?), en cambio, es un proceso positivo la acción de una figura total sobre las partes de otra figura constituyéndose, en el ámbito de las relaciones distributivas. Que, por lo demás, no se reducen a las relaciones de semejanza o copertenencia a la misma clase. También las relaciones de oposición son estrictamente distributivas, por ejemplo las relaciones que pueden vincular a ceremonias de sentido opuesto, pongamos por caso, bautizo y entierro, o bien, ceremonias de condecoración o de degradación. En esta línea, acaso una de las relaciones más interesantes entre ceremonias sean aquellas que permiten efectivamente totalizar a pares de ceremonias que tienen un significado inverso, porque cada una de las ceremonias es el «espejo» de la otra. Podríamos hablar de «ceremonias enantiomorfas» por analogía con las figuras geométricas opuestas de este modo (46).

Como paradigma de estas relaciones podríamos poner el par constituido por la ceremonia «abrir una puerta cerrada con cerrojo» (ceremonia que puede analizarse como el producto relativo, encadenado, de las operaciones T = descorrer el cerrojo y Q = separar la hoja del marco) y la ceremonia «cerrar la puerta con cerrojo descorrido» (que incluye la ejecución de las operaciones inversas Q^{-1} y P^{-1}, permutadas en su orden, según reza el conocido teorema $(P/Q)^{-1} = (Q^{-1}/P^{-1})$. Cada ceremonia del par es la transformación inversa de su enantiomorfa. A esta situación se aproximan las ceremonias cotidianas, propias de nuestra cultura, «sacar la vajilla del armario para disponer la mesa» y «recoger la vajilla, tras su lavado, metiéndola en el armario» o bien, el par de ceremonias «vestirse»/«desvestirse». Según cuenta Jamblico (47) los pitagóricos acusmáticos tenían que calzarse empezando por el pie derecho, mientras que para descalzarse habían de comenzar por el pie izquierdo. Las ceremonias de Año Viejo y de Año Nuevo son, en gran medida, enantiomorfas, así como las misas de San Secareo eran ceremonias rigurosamente enantiomorfas respecto de las misas canónicas. En cambio, cuando Penélope desteje por la noche su tela no desarrolla una ceremonia inversa de la ceremonia diurna de tejerla, aun cuando las operaciones de destejer sean inversas de las de tejer. Y no son ceremoniales dado que las realiza a escondidas de sus esclavas (cuando éstas le sorprenden, tiene que interrumpir su práctica) y sólo duran tres años. En cambio, el tejer diurno es una actividad que realizan Penélope y sus esclavas siguiendo una pauta general a los habitantes de Itaca y otros muchos reinos: fabricar un lienzo que sirva de sudario a los muertos (en el canto XIX, a Odiseo).

(46) Martin Gardner, *Izquierda y derecha en el Cosmos*. Trad. esp. en Alianza, Madrid, 1964. Passim.

(47) Jamblico, *Vida de Pitágoras*, 83 y *Protr.*, 21, 11.

Por último, merece la pena insistir en que los pares de ceremonias enantiomorfas, aun refiriéndose mutuamente, no constituyen una ceremonia única, sino precisamente un par de ceremonias. Tampoco dos triángulos opuestos enantiomórficamente forman la figura de un triángulo único. Con todo, las relaciones de distancia temporal (que son *estéticas* y no meramente *lógicas*) entre las ceremonias enantiomorfas, no son siempre indeterminadas (tienen lugar en el mismo día, o en días sucesivos o al menos en días determinados del calendario), lo que demostraría, también en estos casos, que las relaciones distributivas (lógicas) no son totalmente independientes de las relaciones atributivas (estéticas).

5. Para una historia del concepto de ceremonia

1. Es del mayor interés gnoseológico analizar las causas o razones ideológicas capaces de explicar por qué el concepto de ceremonia no ha alcanzado la claridad y distinción necesarias para constituirse en una categoría central de la Antropología (48). Tampoco puede afirmarse que no se hayan tomando conceptos muy próximos a él, sea en extensión, sea en connotación. Si ello no hubiese ocurrido no tendríamos un fundamento serio para mantener la tesis de la categoricidad del concepto de ceremonia, tal como lo entendemos. En cambio, analizando los conceptos contiguos desde la perspectiva del concepto de ceremonia (considerándolos por ejemplo como aproximaciones o desviaciones a él) podemos intentar precisar, en cada caso, los motivos contextuales por los cuales el concepto efectivo no llegó a termino. Desde este punto de vista podía decirse de la historia del concepto que forma parte del concepto mismo, por cuanto esta Historia equivale a la exposición del contexto u horizonte fuera del cual el concepto de referencia no puede fraguar plenamente.

Lo que sigue es sólo una colección de notas para una Historia del concepto de ceremonia en este sentido. Nos atendremos, por otra parte, al pensamiento filosófico de tradición griega, sin descartar *a priori* el interés de los materiales orientales (sobre todo chinos) (49).

(48) En los tratados o manuales habituales de antropología (por ejemplo, los de Beals/Hoijer, Herskovit, Harris...) no aparecen capítulos dedicados a las ceremonias. En la conocida *Introducción a la Etnografía* de Marcel Mauss aparece un epígrafe dedicado a los ritos pero dentro del capítulo de los fenómenos religiosos. En la tabla de categorías que Marvin Harris ofrece en *El materialismo cultural* (trad. esp., Alianza, Madrid, 1982), sólo aparece el epígrafe «rituales» dentro de la categoría «superestructura conductual», al lado de la ciencia, deportes, propaganda, literatura, arte, música, etc. (p. 69). Un autor ya clásico, como Gabriel Tarde, cuya teoría de la repetición universal (vibratoria, hereditaria, imitativa) puede entenderse como el horizonte más apropiado para destacar los movimientos imitativos humanos, las ceremonias, desvía continuamente su atención de estos procesos, pues la imitación se entiende, por ejemplo, como imitación de creencias, o de deseos, o de modas. En toda su obra no aparece ni una sola vez un concepto que tenga que ver con la imitación de cursos temporales operatorios. (G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*. 7.ª ed., París, Félix Alcan, 1921).

(49) Joseph Needham, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1977. Sobre ceremonias Ming Thang, p. 259.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

2. La oposición entre los conceptos de φύσις y θέσις, que fue abriéndose camino en el seno de la sofística del siglo V, puede considerarse, acaso, como el marco más general, necesario para propiciar la formación de un concepto antropológico de ceremonia, como estructura secuencial de la praxis. θέσις equivale a «con-posición» realizada por los hombres por los hombres como animales que tienen λόγος, por tanto, que son capaces de ensamblar artificiosamente (operatoriamente) actos secuenciales que no se dan naturalmente (50). Estas secuencias, así entendidas, tanto podrían ser tecnológicas como políticas. Sin embargo, no se superpone el concepto de θέσις al de ceremonia, ni siquiera en extensión, porque lo desborda: también otras instituciones que no son ceremonias entran en su ámbito. Y, sobre todo, solían incluirse desde una perspectiva poco favorable a la formación de un concepto gnoseológico a la perspectiva de lo que es convencional (νόμος), lo que equivale muchas veces a lo que no es materia de conocimiento (επιστημε) sino de mera opinión (δοξα). No habría, pues, propiamente un concepto de procesos tales como las ceremonias, incluso habría una tendencia a desinteresarse por estos procesos, a declararlos convenciones (dirían algunos hoy «superestructuras») que coartan la libertad de la naturaleza human. El cinismo de Antístenes y el de Diógenes de Sínope podría considerarse como una filosofía «contracultural», ciega para captar el significado profundo de las ceremonias. En ellas, el cinismo propenderá a ver sólo figuras superfluas y superficiales, fruto de la rutina, de la vanidad o de la estupidez de los hombres (51).

3. Es el Sócrates platónico quien se nos presenta como descubridor de la racionalidad del mundo moral, es decir, del mundo de las *costumbres*, entre las cuales, desde luego, se encuentran las ceremonias. Y ello sin perjuicio de que la vocación socrática se haya interpretado muchas veces desde la perspectiva de una moralidad subjetiva, individual, si es que esto tiene siquiera sentido. Sin embargo, los *Diálogos* de Platón están atravesados por la visión de los hombres como organizadores de su vida, una vida temporal que tiene mucho de azar y de irracionalidad, pero que las Leyes procurarán racionalizar a imitación de la racionalidad cíclica de los astros (52). Unas reglas racionales que en el fondo están impuestas por las cosas mismas, unas reglas de la πρᾶξις que en el fondo están impuestas por las cosas mismas y cuyo dominio alcanzará también, sin duda, a las ceremonias. En *Las Leyes* se regulan de hecho no menos de 300 ceremonias por año (53). Podría afirmarse que una gran parte de la problemática antropológica más profunda de Platón gira en torno a la dificultad de conciliar la concepción trascendental de la racionalidad (común a todos los hombres y a todas sus actividades prácticas) con la evidencia de que la racionalidad procede categorialmente, por especialidades, cuyos prototipos son las técnicas profesionales (la tecnología o arte del flautista, la del médico, la del escultor o la del tejedor). Desde este punto de vista, el problema platónico central, desde nuestro punto de vista, sería el siguiente: si la política es racional, ¿no debiera de ser una técnica profesional al lado de las otras (una tecnología circular, al lado de las tecnologías radiales y aun angulares, según nos sugiere el parangón de *El Político* entre boyeros y gobernantes), encomendada a unos artesanos o profesionales de la política? Tal parece ser la posición de Sócrates contra Protágoras, que defiende que, al menos la política, debe de ser, en una democracia, una praxis no profesional. Sin embargo, Platón hace decir a Protágoras que este político no profesional sería como un obrero (o profesional) en esta materia, es decir, un «demiurgo» (*Prot.*, 327 c: δημουργὸν τούτου τον πράγματος). La metáfora, que aproxima la tecnología «circular» a la «radial» es, por otra parte, una metáfora devuelta, porque «demiurgo» procede de la constilación de términos políticos (δέμος), como se ve en Homero, que llama demiurgos a los magistrados supremos de ciertas ciudades muchas veces dóricas (54). Sobre todo, la propia tendencia del Sócrates platónico a hacer del político un técnico racional lo lleva otras veces a hacer del tenólogo, por ejemplo, del tejedor (a pesar de su inferior categoría social, como *banausos*) un prototipo del político (*El Político*, 305e) un prototipo paradójico si se tiene en cuenta que el arte de tejer estaba encomendado a las mujeres («si tuviéseis un átomo de sentido común —le dice la Lisístrata de Aristófanes al magistrado— seguiríais en la política el ejemplo que os damos [las mujeres] al tejer la lana»). La afinidad esencial entre el «operador manual» y el «operador lingüístico» (la «caja de herramientas» de Wittgenstein) está ampliamente recogida en el *Cratilo* (338 b - 390 d). el que hace los nombres es también un demiurgo, un artesano, si bien el más raro de todos (*Cratilo*, 389 a).

La problemática de la unidad entre las operaciones tecnológicas (radiales) y las operaciones políticas (circulares y angulares), que está en el fondo de la unidad del concepto de ceremonia, se mantiene en Aristóteles, desde su perspectiva «biológica», interesada por los movimientos de los organismos. Y acaso, puesto que la vida imita el movimiento circular de los astros, puede rastrearse una aproximación al perfil conceptual de la estructura que designamos como ceremonia, al hilo de la idea aristotélica de la actividad práctica humana, del βίος πρακτικος, en cuanto es una actividad que no es propiamente natural, sino resultado de la teleología del *Nus*, como actividad creadora «artificial», que tiene que ver con el ποιειν, al mismo tiempo que no está desconectada de los procesos naturales, de quienes el propio arte es imitación, μιμεσις. E imita, no tanto a los contenidos cuanto a la misma forma del crear y producir, pues el arte es una acción productiva según fines, de acuerdo con el concepto global de praxis expuesto en la *Etica a Nicómaco* (I, 1, 2). Pero enseguida Aristóteles desvirtúa esta figura global de las acciones u operaciones que se desarrollan secuencialmente según un fin, no sólo porque se interesa antes por el resultado que por el propio proceso, sino también por la dicotomía tajante entre las virtudes *éticas* (de donde brotan las costumbre) y las virtudes *dianoéticas* (que cubren tanto a las ciencias como a las artes). Esta dicotomía, tal como es utilizada, y otras similares (ποιησις / πραξις, es decir, producción transeúnte y acción inmanente) y, sobre todo, la oposición entre el βιος πρακτικος y el

(50) Véase también la voz «sermo» en A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.

(51) Los epicúreos siguieron muchas veces esta misma inspiración. «Toma tu barco, hombre feliz —dice Epicuro al joven Pitocles— y huye a vela desplegada de toda forma de cultura». «Cultura» aquí significa muchas cosas, pero no excluye, desde luego, a las ceremonias.

(52) Platón, *Las Leyes*, 828 b.

(53) Véase Vidal-Naquet, Ob. cit., «Tiempo de dioses y tiempo de hombres», p. 82.

(54) I. Bader, *Démiourgos: les composés du type de Démiourgos*. París, 1965, pp. 133-141.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

βιος θεωρητικος desdibuja de hecho la unidad del concepto originario, dejándolo sin efecto y, a lo sumo, proyectándolo en el terreno de la subjetividad individual. Porque la repetición, ligada tanto a los procedimientos tecnológicos como a los prudenciales, está pensada por Aristóteles antes en el terreno de la teoría de las virtudes individuales (virtudes morales y virtudes tecnológicas) que en el ámbito de los procesos de la vida pública y objetiva, a la que pertenecen, desde luego, las ceremonias.

4. Sin duda, puede afirmarse que la doctrina estoica de las καθηκοντα (concepto traducido al latín por *officia*) puede también considerarse como una aproximación muy cercana a la teoría antropológica de las ceremonias. Porque el καθηκον no es meramente un deber, en el sentido subjetivo, sino un deber en cuanto comporta el cumplimiento de una serie de acciones regulares, sin duda preestablecidas, que no están fuera de la vida, sino en ella y tienen una naturaleza racional, un logos. La naturaleza física no tiene que ver con el *kathekon* (salvo la común pertenencia al logos cósmico): καθηκοντα μεν ουν ειναι ὅσα λογος αιρει ποιειν (son deberes aquellos que el logos escoge para hacerlos (55). Sin duda, los estoicos no pensaban explícitamente en las ceremonias, aunque tampoco en modo alguno las excluían: nos parece que acierta Anthony A. Long cuando traduce *officium* por «función», en el contexto de las tareas o deberes de un oficial o funcionario público —un cónsul, un comandante legionario— (56).

5. Hay razones fundadas que explican por qué el período escolástico no ha podido dibujar un concepto genérico adecuado de ceremonia, aunque haya adelantado notablemente en el análisis de algunas especies del género, a saber, las ceremonias religiosas, en cuanto subordinadas al orden sobrenatural. Un orden que ulteriormente, al secularizarse el «Reino de la Gracia» podría interpretarse como el orden cultural (el orden cultual), del mismo modo que el Reino de la Gracia se transforma en el reino de la cultura. Las ceremonias religiosas transferirán su carácter sacramental a las ceremonias políticas y tecnológicas (57). Pero, en todo caso, la escisión entre los dos reinos tenía que impedir la cristalización de un concepto global de ceremonia, porque las ceremonias quedaban más bien del lado del orden sobrenatural. Junto con la escisión que la estructura global del concepto de ceremonia debía experimentar al desmembrarse siguiendo la separación entre el Reino de la Gracia y el Reino de la Naturaleza, subsistía la escisión aristotélica, la escisión que se fomulará como oposición de *agere* y del *facere* (de hecho, los dones del Espíritu Santo no son virtudes tecnológicas, «prometeicas», se asemejan más bien a la virtudes «herméticas» del *Protágoras* platónico). En los comentarios de Santo Tomás a la *Etica* de Aristóteles consta la famosa distinción de los *órdenes* con los cuales tienen que ver los procesos racionales: a) el orden que la razón no hace sino sólo considera (el orden de las cosas naturales); b) el orden que la razón introduce en su propio acto (el orden lógico); c) el orden que la razón introduce en los actos de voluntad (diríamos: el orden del *agere*); d) el orden que la razón introduce en las cosas externas, *sicut domus et arca* (el orden de las artes mecánicas, el *facere*). Los órdenes b), c) y d), y en especial el c) y el d), corresponden a la *praxis* como actividad operatoria temporal: allí se encuentran las ceremonias. Pero la distribución de su materia, nada menos que en dos o tres géneros de órdenes diferentes, compromete la unidad gnoseológica del concepto de ceremonia, en tanto este concepto pertenece por igual a los tres órdenes prácticos (58).

6. Sería preciso incluir alguna referencia de los escritores de Indias (Fernández de Oviedo, José Acosta), y también la doctrina de las costumbres de Francisco Suárez. En su *Tratado sobre las leyes*, Suárez sistematiza, desde una perspectiva filosófico-jurídica (59) los conceptos de *uso* y *costumbre*, en cuanto implican repetición de actos. La costumbre no se da en cada acto particular, sino en su frecuencia, dice salvando a San Isidoro y citando a Santo Tomás (60). Además, las costumbres que parecen ser sólo un *hecho* (diríamos, un «ser») son en rigor también un *derecho* (un «deber ser» originario, por cuanto proceden de actos libres de una facultad moral. Su carácter normativo ha de tener una expresión en el tiempo y Suárez, teniendo a la vista el derecho romano, estima en diez años la duración necesaria para que una costumbre quede robustecida y constituida propiamente (*Ibid*, VIII, 9). Por lo demás es evidente que entre las costumbres hay que considerar incluidas a las ceremonias, al menos las ceremonias políticas y sociales (no ya las tecnológicas), porque si bien no versan sobre las cosas o las personas separadas o juntas, si versan sobre los hechos de los hombres, *circa facta hominum* (61).

Muy importante en esta historia es el período de la Ilustración, por ejemplo la distinción entre *costumbres y modales* de los pueblos (de todos los pueblos) que propone Montesquieu: «entre las costumbres y los modales hay esta diferencia, que aquéllos tocan más a la conducta interior y éstos a la exterior» (62). El criterio de Montesquieu es muy borroso en lo que se refiere a las costumbres. Montesquieu parece querer contraponer la «auténtica virtud» al formalismo [ceremonial] de los chinos, la confusión de religión, leyes, costumbres y modales en los ritos «de los que era menester pasar toda la mocedad en aprenderlos y toda la vida en practicarlos» (loc. cit., XVII), porque seguramente no es la oposición interno/externo sino (dentro de lo externo) estructura (pauta)/proceso (secuencias operatorias) lo que importa. Pero lo cierto es que esos *modales* de los pueblos ya están mucho más cerca de las ceremonias aunque no se superponen a ellas. Afectan sobre todo al campo del *agere* (como en los escolásticos) y, además, son consideradas con un cierto coeficiente de subestimación, incompatible con su significado antropológico.

(55) Eleuterio Elorduy, S. J., *El estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972. Tomo II, p. 109.

(56) Anthony A. Long, *La filosofía helenística*. Trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1984. Cap. IV (El estoicismo), p. 185.

(57) Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. esp. en Península, 5.ª ed., Barcelona, 1979. I. 3, «Concepción luterana de la profesión».

(58) Santo Tomás, *In decem libros ethicorum Aristotelis... Expositio*. Libro I, lectio 1.ª

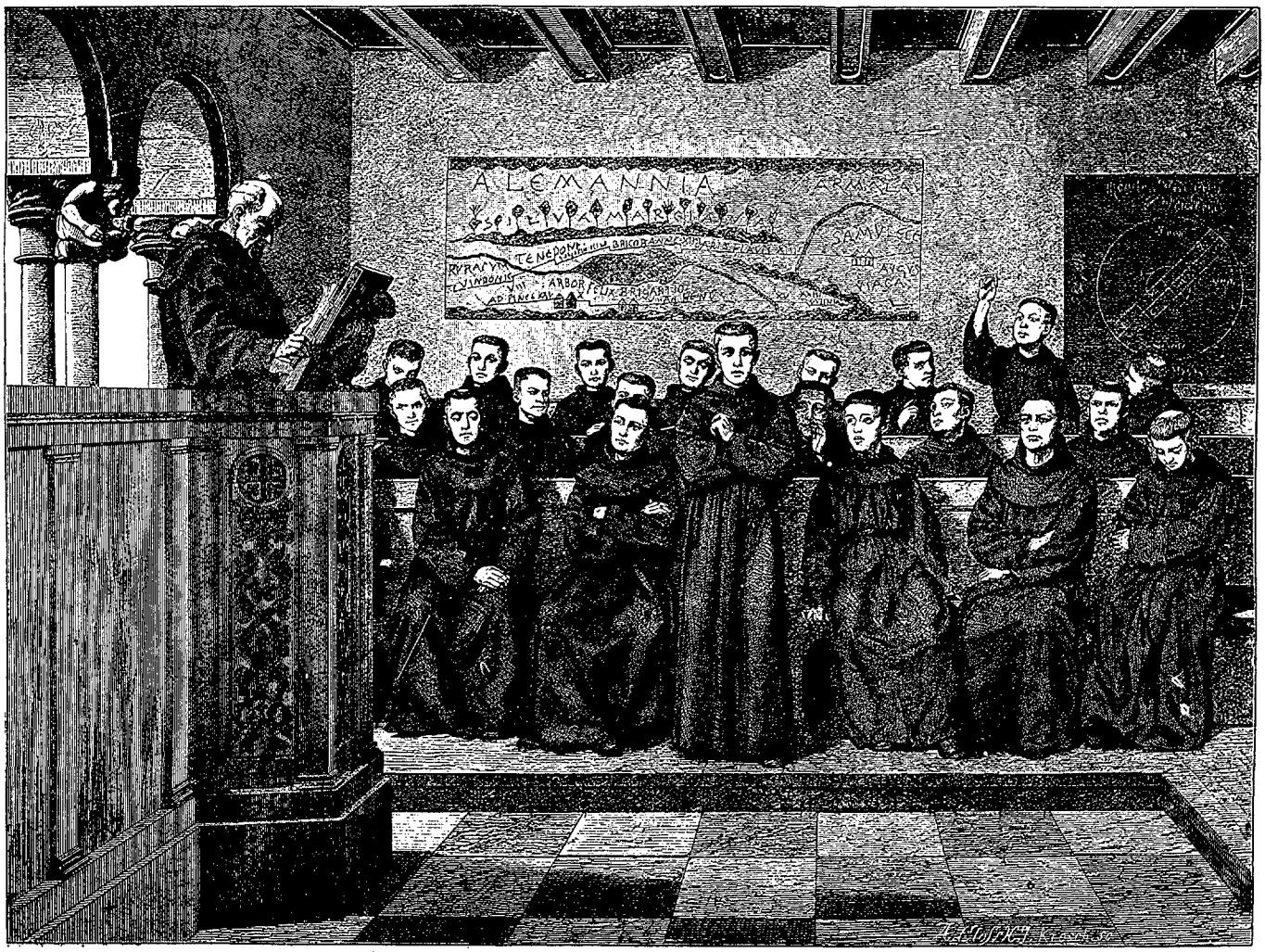
(59) Francisco Suárez, Ob. cit. Libro VII: «De lege non scripta, quae consuetudo apellatur».

(60) F. Suárez, Ob. cit., Cap. III, II, «Primera división de la costumbre».

(61) Véase nota 60.

(62) Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Libro XIX, cap. XVI.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es



7. Es en el «lado activo» del idealismo alemán, en el voluntarismo de las acciones, en tanto recoge la tradición constructivista ligada al creacionismo (la concepción del *verum factum*, en cuanto implica la unidad del *homo sapiens* y del *homo faber*), en donde se configura un horizonte muy adecuado para acoger, en su círculo, un concepto antropológico como el de ceremonia, una estructura temporal producto de la «facultad de desear» del hombre, por medio de la cual se define precisamente la vida humana, como facultad «de ese mismo ser, de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones». Es Kant también quien ha concebido el término dual de la Naturaleza precisamente como un conjunto de «costumbres» (Metafísica de la Naturaleza/Metafísica de las Costumbres). Y las costumbres contienen ya directamente a las ceremonias, al menos a las ceremonias propias del *agere*, precisamente bajo la razón de prácticas racionales repetidas entre los hombres, entre los hombres de un mismo pueblo, época o círculo cultural. Estas son las *mores* de cada pueblo (*mores maiorum* de los juristas romanos, las *Sitten* germánicas), las conductas generales (no individuales) que, precisamente por su nota de generalidad, entrarán en el concepto hegeliano de la *Sittlichkeit* (63). Las ceremonias forman parte importante de la *Sittlichkeit* (moralidad objetiva, «civilidad», «eticidad», «costumbreidad»). Sin embargo, la *Sittlichkeit* no se resuelve toda ella en ceremonias, ni contiene tampoco propiamente a las ceremonias tecnológicas.

8. Hay que llegar a filosofía materialista de la praxis, que desarrolló «el lado activo» del idealismo alemán, para poder esperar encontrar el marco antropológico más proporcionado al concepto de ceremonia. Nos referimos principalmente, y para atenernos sólo a Marx, a esa unidad que en la actividad ha de reconocerse a la teoría y a la práctica, al trabajo intelectual y al trabajo físico, por tanto, pues así puede interpretarse sin duda, las secuencias de lo agible y las de lo factible. La primera premisa de la historia humana es la existencia de los individuos humanos vivientes, aunque socialmente entretejidos en la producción: «el primer acto histórico de estos individuos mediante el cual se distinguen de los animales, no es que piensan, sino que comienzan a producir sus medios de vida» (64). Es a la actividad práctica humana en general (y no a la que viene especificada como tecnológica o política) a la que corresponde oponerse a los procesos naturales, que Marx ha formulado en los *Manuscritos* del 44 y ha reiterado en *El Capital*, en un texto que ya hemos citado: «hay algo en lo que el peor

(63) La *Sittlichkeit* aparece definida en la *Filosofía del Derecho* (&. 15,1) como la conducta general [por tanto, repetida] de los individuos, como costumbre. En sus escritos de 1802-1803 (*Über die wissenschaflichen Behandlengsarten des Naturrecht...*, vol. IV de los *Jenär kritischen Schriften*, por H. Buchner y Otto Poeggehr, Hamburg, 1968, p. 467) se dice también expresamente: *ein Allgemeine oder Sitten zu sein*.

(64) C. Marx, *La ideología alemana*. Trad. esp. en Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 676.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

maestro de obras aventaja a la mejor abeja y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro». Aun cuando la fórmula de Marx queda incursa en la acusación de mentalismo, sirve para demostrar que Marx está tratando de una praxis humana, considerada en toda su generalidad, como actividad secuencial y reglada («proyectada en el cerebro de los hombres») y concebida principalmente desde la perspectiva de la *producción*, que es un concepto eminentemente tecnológico pero que incluye internamente los componentes sociales, jurídicos y políticos («relaciones de producción») y que, en todo caso, implica la repetición de actos, digamos de ceremonias, puesto que el hombre no sólo tiene que producir para comer, «sino que tiene que comer todos los días».

A pesar de todo lo cual tampoco sería legítimo concluir que podamos encontrar en Marx propiamente dibujados los contornos de un concepto antropológico de ceremonia. La razón por la cual esto no sucede acaso pueda ser la dicotomía, característica de la antropología marxista, entre la *base* y la *superestructura* de la producción. Si tenemos en cuenta que las ceremonias, por antonomasia tradicional (las ceremonias religiosas, militares, etc.) se alinean, desde luego, en la superestructura, cabría decir que la dicotomía base/superestructura juega una función similar, en el materialismo histórico, a la que jugó la dicotomía Naturaleza/Gracia en el cristianismo: una función de bloqueo del proceso de formulación de un concepto que estaba siendo acaso «ejercitado» en muchas situaciones.

9. En la llamada «filosofía de la acción» anglosajona podríamos esperar encontrar desarrollada una teoría de las ceremonias. Sorprendentemente no es así, en modo alguno. Se hace apelación, por ejemplo, a las normas como «autocontrol de la conducta», en el sentido de Peirce; se consideran las referencias a distinciones entre movimientos corporales «tal como el reflejo de la rodilla» y las actividades de la persona o conducta de John Passmore, pero no hay una consideración de las ceremonias como unidades o segmentos de la conducta. Acaso esto sea debido a la perspectiva subjetiva de la que se parte al «constatar» la presencia de un depósito de significados que envuelven a la acción. Desde esta masa, considerada caótica, de hecho, descubrir con Carnap que «la costumbre de saludar levantando un sombrero» [una ceremonia] se presenta en una sociedad si entre los miembros de ella aparece una disposición psicológica...» debe parecer un asombroso descubrimiento (65). El voluminoso tomo de John Hospers sobre *La conducta humana* (66) no menciona (lo que produce también sorpresa) ni una sola vez la palabra ceremonia o cualquier otra de su constelación semántica. Esta «filosofía de la acción» se mantiene en una perspectiva tal en la que la acción parece propiedad de ese sujeto psicológico que corresponde a la figura del hombre abstracto, propio de la ideología liberal-democrática, de un hombre que, queriendo ser universal, parece haber perdido el contacto con cualquier tipo de sociedad o cultura concretas. No es la figura del hombre que interesa a la antropología.

10. Más interés encierran para nuestra historia algunas ideas tocadas por la llamada «filosofía de la existencia» (desde Kierkegard a Unamuno o Heidegger) o por la «filosofía de la vida (humana)» (desde Dilthey hasta el Bergson de *Las dos fuentes*... u Ortega). La existencia o la vida humana es considerada desde la perspectiva cotidiana («el hombre de carne y hueso», la «intrahistoria») y, en tanto que es un hacer, un *faciendum*, o praxis, un drama que se desarrolla como realidad concreta. La idea de *praxis* será concebida por Heidegger desde la perspectiva de su concepto de preocupación o cuidado (*Besorgen*) y, por ello, abarca tanto las acciones teóricas como las tecnológicas, e incluye a su propio conocimiento (*Erkenntnis*) (67). Pero todas las acciones humanas están dadas en un tiempo efectivo, en un ahora (*Jetz*) flanqueado por un antes (*damals*) y un después (*dann*): esto nos recuerda la propiedad de las ceremonias de tener límites temporales definidos. Además, las acciones se repiten (como las ceremonias), si bien la repetición (*Wiederholung*, idea procedente de Kierkegard) es vista como un modo del *Dasein* por el cual éste realiza de nuevo un acto original como *réplica* (*Erwiederung*) de otro anterior. En resumen, Heidegger no está pensando particularmente en ceremonias pautadas, sino más bien en acciones no ceremoniales en las cuales un ser humano toma ejemplo de otro, una situación que pudiera, es verdad, ser considerada por algunos como fuente de las ceremonias, en una perspectiva heideggeriana. Pero, en cualquier caso, también las ceremonias formarían parte seguramente de esa vida cotidiana inauténtica, propia de la vida «caída» (*das Verfallen*) en la cual «las posibilidades que se me ofrecen no son verdaderamente *mías* porque cada uno sabe en todo evento *lo que va a suceder* y lo que conviene que se haga» (68). Esta misma idea ha sido recogido por Ortega al elaborar su concepto de *uso*, pero transformada según una dialéctica opuesta: «al automatizar [los usos] una gran parte de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permite a aquella que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana, en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible» (69). El concepto orteguiano de *uso*, como figura característica de la vida humana social, parece querer regresar aún más atrás del lugar ocupado por el concepto de *costumbre*, o de *uso* tal como lo hemos visto en Suárez y que podríamos también encontrar en *Las Partidas* (Ley 1.ª, Título II, Partida 1.ª: el uso «nace de aquellas cosas que home dice e face e que sigue continuadamente por gran tiempo»; además «de uso nace tiempo e de tiempo costumbre»). Y, por supuesto, los usos contienen a las ceremonias, por ejemplo a las ceremonias del saludo (70). Sin embargo, los límites del concepto orteguiano de *uso* (sin perjuicio de su

(65) Vid. el libro de Richard J. Berstein, *Praxis y acción*, versión de Gabriel Bello, Madrid, Alianza, 1979, pp. 198, 240 y 248.

(66) John Hosper, *Human conduct*, 1961. Hay trad. esp. de Julio Cerón, Madrid, Tecnos 1974. Véase también sobre filosofía de la acción Paul Ricoeur, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. UNESCO, Madrid, 1982. Sección V, «El hombre y la acción» y Francisco Campos, *La causación* en la acción. *El Basilisco*, n.º 5, con abundante bibliografía.

(67) Sobre Heidegger, especialmente en sus escritos tardíos, M. Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*. Salamanca, 1982, p. 100.

(68) De Wahlens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Trad. del P. J. Ceñal. CSIC, pp. 118-239.

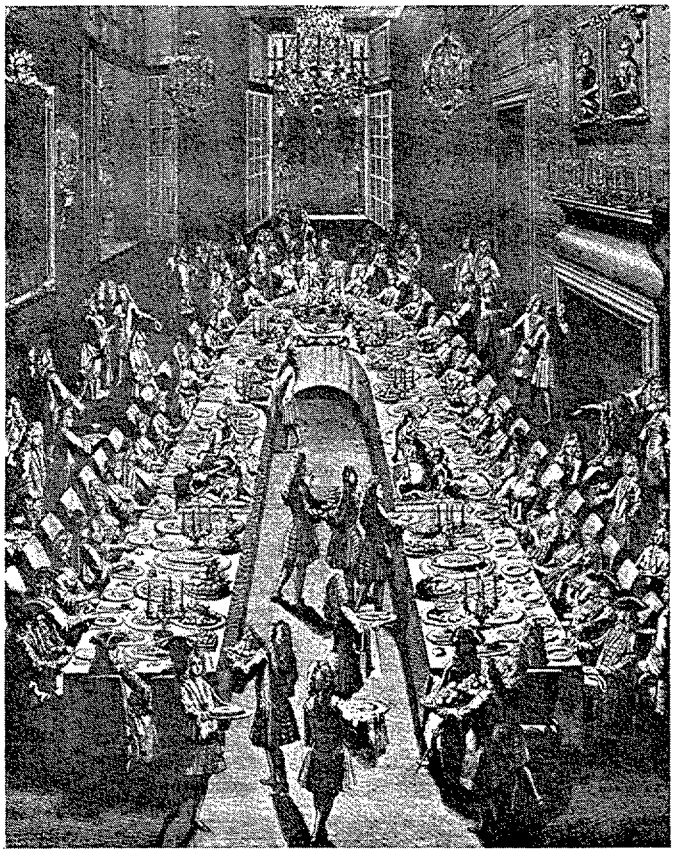
(69) José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en Obras Ctas., Revista de Occidente, Tomo VII, p. 78.

(70) En el capítulo X de *El hombre y la gente*, es a propósito de la «meditación del saludo» como se formula la pregunta: «¿qué es un uso?» Ob. cit. p. 212.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

gran importancia para el análisis antropológico de las ceremonias) no son los mismos que los del concepto de ceremonia. En primer lugar, porque caen fuera de ellos las «ceremonias técnicas» y, en segundo lugar, y sobre todo, porque dentro de los usos se incluyen cosas que no son ceremonias, como modas, instituciones, pautas, o incluso características estructurales de una sociedad (el tatuaje es un uso, no una ceremonia; es un uso de los *txukahamai* el deformarse el labio inferior con un disco y este uso es una «seña de identidad cultural» que acaso debieran defender ardientemente si quieren ser fieles a su cultura, pero no es una ceremonia), o bien «usos negativos» que, por su propio concepto, en modo alguno pueden llamarse ceremonias (71).

11. Entre los sociólogos, etnólogos y antropólogos culturales tampoco (paradójicamente) aparece formulado el concepto general de ceremonia, pese a que inevitablemente analizan, comparan y clasifican parcialmente conductas ceremoniales. El motivo de que esta paradoja tenga lugar es, en nuestra opinión, el siguiente: que todos ellos se interesan más por las pautas o estructuras sociales o antropológicas que por los decursos o actividades operacionales y que, cuando estas son consideradas en un primer plano, se produce una disociación (rompiéndose la unidad del concepto) por la cual un conjunto de ellas pasa a formar parte de las actividades de la producción material (no ceremoniales) y otro de los rituales religiosos protocolares o sociales (no productivos). Una ilustración muy clara de esta situación nos la depara Malinowsky cuando en el capítulo V de *Los Argonautas del Pacífico* se dispone a describir la «construcción ceremonial de una "waga" [canoa]». La construcción de una canoa incluye una secuencia precisa de operaciones tecnológicas; y estas operaciones están intercaladas por otras operaciones mágicas, conjuros, rituales, etc. Malinowsky dice: «la construcción de la canoa es, para el nativo, el primer eslabón de la cadena de los actos Kula. Desde el momento en que el árbol es abatido hasta el regreso de la expedición ultramarina, el flujo de acontecimientos que se suceden con regularidad es continuo y único. No sólo eso; como veremos, los aspectos técnicos de la construcción se ven interrumpidos e intercalados por ritos mágicos» (72). Según esto, parece que Malinowsky distingue unos rituales mágicos (que serían ceremoniales) y unos aspectos técnicos (que, por tanto, no serían *rituales* sino secuencias tecnológicas). Pero lo que el concepto de ceremonia que hemos dibujado pide es: 1) que desde luego se consideren ceremonias los rituales mágicos puros, si los hay; 2) que también se consideren ceremonias las secuencias tecnológicas puras, si las hay; 3) que se consideren ceremonias las secuencias ordinarias, en las que se intercalan aspectos técnicos y aspectos mágicos.



12. El formato conceptual más próximo al concepto de ceremonia que estamos dibujando lo encontramos, desde luego, en la metodología conductista, particularmente en sus desarrollos etológicos. Me refiero, particularmente, a conceptos tales como el de «conducta supersticiosa» de Skinner y, sobre todo, al concepto generalizado (por Julián Huxley) de *ritual*, originario de la esfera antropológico-religiosa (73). No es nada extraño, por ello, que el concepto etológico de *ritual* se ajuste por su «formato conceptual» al concepto antropológico de ceremonia, puesto que aquél procede de la extensión de un cierto tipo de ceremonias a otros terrenos. Y es precisamente esta extensión la que ha contribuido, sin duda, a suprimir (mediante la incorporación del punto de vista biológico-genético) la connotación de «superestructura» —si no gratuita, sí inoperante o, en todo caso, menos operante que las acciones vitales «básicas» o «estructurales»— que era propia de los rituales. Porque ahora los rituales resultan ser mecanismos biológicos primarios en los procesos de producción y reproducción de la vida orgánica. Y es precisamente esta amplitud zoológica del concepto generalizado de *ritual*, a la vez que el horizonte capaz de envolver a los materiales antropológicos, que consisten en ser ceremonias, su mayor amenaza, por lo que encierra de virtud reduccionista. Porque las ceremonias no son rituales, sino instituciones humanas o culturales. Por así decir, será necesario neutralizar la luz biológico-zoológica que irradia del concepto etológico de ritual con la luz antropológica ligada a las categorías hegeliano-existenciales de «costumbre» o «uso», para alcanzar la escala propia que conviene al concepto antropológico de ceremonia.

Mutatis mutandis diríamos otro tanto del concepto de *behaviorema* propuesto por Kenneth N. Pike (74), porque

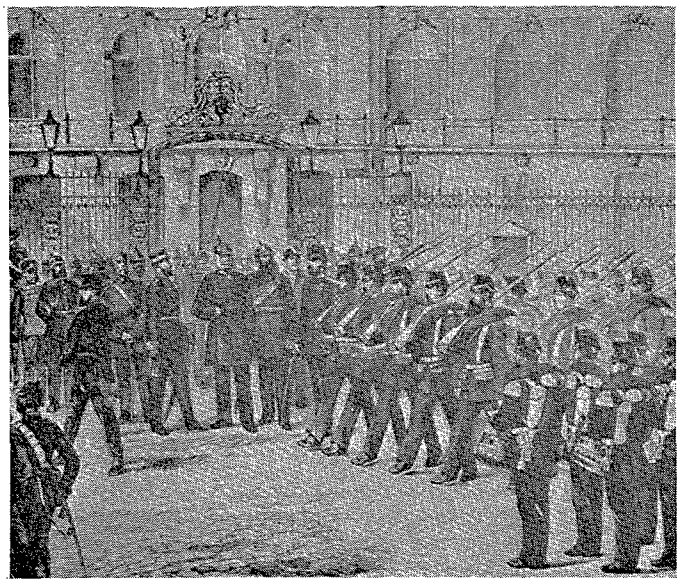
(71) Véase, por ejemplo, en Julián Marías, *La estructura social*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955: «... esto ocurrió con las primeras mujeres que quisieron estudiar en las Universidades; no estaba prohibido, porque no estaba previsto; pero ahí estaba latente el uso negativo de que las mujeres no iban a la Universidad».

(72) Malinowski, Ob. cit., p. 135. Leach (*Replanteamiento de la Antropología*, Seix-Barrall, 1972), es otro ejemplo: aún percibiendo la función cronoreguladora y cronomarcadora de las ceremonias se mantiene recluido en los límites de lo que él llama «rituales».

(73) J. Huxley, «A discussion on ritualization of behaviour in animals and Man», en *Philosophical Transactions* of the Royal Society of London. Todo esto es *Apud* Iraeneus Eibl-Eibelsfelt, «Ritual and ritualization from a biological perspective» en *Human ethology*, en M. von Cranach (editor), Cambridge Uni. Press, 1979, p. 79.

(74) K. L. Pike, ob. cit., p. 121.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es



si bien en este concepto se delimita mejor su alcance cultural y se utiliza en los ejemplos la «escala de las ceremonias» (partidos de fútbol, desayunos, servicios religiosos, etc.), en cambio se le suprime (dada la perspectiva *émica* de Pike y la desconsideración del momento constitutivo), por sus pretensiones meramente descriptivas, el significado operatorio-productivo y, por ello, de hecho, se excluyen de su foco las ceremonias tecnológicas. En todo caso, hay muchas formas de conducta que, siendo behavioremas, no son ceremonias. En realidad, puesto que los behavioremas son entendidos como resultado de segmentaciones de un todo cultural más que como procesos relativamente autónomos, habrá que decir que toda secuencia conductual es un behaviorema (pero en ningún caso puede decirse que todo proceso conductual sea una ceremonia).

13. Concluiríamos, como reflexión global sobre estas notas históricas que preceden, diciendo que el concepto de ceremonia que proponemos está destinado principalmente a hacer posible que un concepto, de formato similar al del *ritual* etológico, pueda ser utilizado en Antropología sin reduccionismo. Porque si no disponemos del concepto de ceremonia —o de otro muy similar—, ¿cómo llamaríamos a todas estas secuencias de la actividad humana que intentamos globalizar con el concepto de ceremonia?, ¿no caeríamos constantemente en la tentación de llamarlas *rituales*?

Epílogo: cuestiones abiertas

La vida del hombre puede definirse, con una notable aproximación, como una corriente compleja que, en grandes porciones, va fluyendo según líneas o rutas ceremoniales. Tendrá sentido tratar de computar el número promedio de ceremonias (de las distintas especies) en las que consiste una vida humana individual de determinada época, cultura y clase social. Si dispusiéramos de criterios de recuento fiables, las relaciones numéricas entre los resultados podrían sugerir criterios de diferenciación global entre diferentes culturas, épocas o clases sociales. En la sociedad industrial, la planificación, no ya sólo de las ceremonias, sino de su concatenación (montaje en cadena, edificación en barriadas,...) es mucho más amplia que la planificación de concatenaciones de ceremonias en las sociedades agrícolas. Sin embargo la vida humana no puede definirse como una vida ceremoniosa, aunque puede definirse con exactitud al hombre como «animal ceremonioso»: al menos, esta definición es más *positiva* que la que popularizó Desmond Morris, del hombre como «mono desnudo», que es puramente literaria (75). Sin embargo ello no significa que se trate de una propiedad exclusiva, una propiedad en la primera acepción de Porfirio. Tal es el punto de apoyo, sin duda, de las concepciones del hombre proclives a subestimar el significado antropológico de las ceremonias, y que hemos encabezado con el cinismo.

Ahora bien, ¿sería concebible la vida humana sin ceremonias? Una vida individual y social que brotase como improvisación permanente de secuencias de actos u operaciones creadoras, una vida «libre» en la que toda repetición mecánica (por tanto, ceremonial) quedase eliminada, ¿no sería la imagen misma del caos tumultuoso, del desorden turbulento formado por trayectorias erráticas, imagen misma de lo irracional? Kant sugirió la posibilidad de que un mundo en el que no hubiese ningún suceso repetido (por tanto, concluyendo en *Bárbara*, un mundo en el que no hubiese ceremonias) podría, sin embargo, ser un mundo ordenado según la férrea concatenación causal y no faltan sociólogos que consideran aceptable la hipótesis kantiana (76). A nosotros, la hipótesis nos parece absurda, no sólo cuando se aplica a la materia del mundo en general, sino también al material antropológico en particular. Lo menos que podía decirse es que ese material sería otro distinto al real, un material sustancialmente diferente al material positivo. Esta afirmación se funda, sobre todo, en las relaciones entre la esfera de la normatividad (que indudablemente es característicamente humana) y la esfera constituida por las ceremonias. Las ceremonias, según hemos tratado de demostrar, implican normas. Pero, ¿acaso no es preciso también afirmar la recíproca? ¿Acaso es posible hablar de una norma (moral, política, tecnológica, estética, religiosa) que no esté asociada, directa o indirectamente, a una ceremonia? En este supuesto sería preciso reconocer la posibilidad de deberes (éticos, morales) no normativos, ni, por tanto, legales, si al mismo tiempo no se quiere reducir la vida moral y ética a la vida ceremonial.

El punto de vista antropológico, cuando contempla las ceremonias concretas dadas en los diferentes círculos culturales, ¿está obligado a atenerse a los *hechos* (aunque los hechos ceremoniales sean «hechos normativos», en el sentido de Durkheim), a constatar las ceremonias empíricas, analizarlas, clasificarlas, o bien puede, y aun está obligado a formular juicios de valor (moral, económico, estético, lógico) sobre los hechos ceremoniales registrados? La pregunta viene a cuento teniendo en cuenta la inevitable toma de posición que, dada su repetibilidad, todo el mundo ha de adoptar ante la mayor parte de las ceremonias. Unas veces, según criterios de valoración moral (ceremonias de canibalismo, ordalías de veneno, mutilaciones ceremoniales), otras veces según criterios estéticos (danzas *toscas*, movimientos *torpes*), otras veces según criterios lógico-episte-

(75) Queremos decir que sería más exacta la definición del hombre como «mono vestido», porque sólo se puede llamar desnudo al primate sin vello cuando al vello lo comparamos con un vestido y esto es una metáfora anacrónica: el vello cubre a los primates muchos millones de años antes de inventarse la indumentaria.

(76) Gabriel Tarde, ob. cit., p. 5.

EL BASILISCO, número 16, septiembre 1983-agosto 1984, www.fgbueno.es

mológicos (ceremonias *estúpidas* o *falsas*, o inútiles incluso en términos funcionalistas, cuando se toma un radio social suficientemente amplio). En realidad estamos redundando, aplicándola a nuestro caso, en donde adquiere una especial intensidad, la cuestión general sobre la «libertad de valoración» en las ciencias humanas (77). Y es evidente que la defensa del punto de vista estrictamente neutral, que se limita a constatar y analizar las ceremonias en lo que tienen de realidades culturales, sometiéndose a la disciplina de la *epokhé* de todo juicio valorativo, está profundamente ligada al método mismo de la Antropología cultural científica, positiva. Todo lo que signifique aflojar esta disciplina, equivaldrá a introducir perspectivas exógenas o trascendentes a la estricta inmanencia de las culturas efectivas estudiadas por los antropólogos y de las cuales son parte importante las ceremonias.

Sin embargo, creemos que la cuestión de la valoración (de las ceremonias) también puede surgir en la *inmanencia* misma del material antropológico. Nuestra argumentación al efecto es dialéctica. No tratamos de oponer los hechos o realidades ceremoniales (inmanentes a las culturas respectivas) a tablas axiológicas trascendentes, escritas en el cielo. Nos atenemos a la estricta consideración inmanente de la realidad de las ceremonias concretas, y de sus contextos, en los cuales, de un modo u otro, el antropólogo está siempre necesariamente implicado. Y es entonces cuando parece nacesario suscitar la cuestión misma de la naturaleza de la *realidad* de una ceremonia. ¿Cuál es el lugar de esa realidad? Desde luego esa realidad, según el concepto, incluye su recurrencia, dentro de un horizonte cultural dado y, concretamente, la recurrencia de los movimientos físicos que el hacer humano comporta. Desde el momento en que una ceremonia es recurrente, la realidad de una ceremonia parecerá asegurada antropológicamente: será indiferente que se trate de una ceremonia de brujería o de una ceremonia de producción (aunque, desde el punto de vista de la «antropología ecológica», se tenderá a interpretar toda ceremonia recurrente de brujería en términos de una ceremonia de producción, o de control de la producción (78). Ahora bien, hay que advertir que en el momento mismo en que consideramos la recurrencia de una ceremonia en el conjunto del sistema, estamos desbordando no sólo sus componentes *éticos*, sino también los *émicos*. No podrá decirse que la realidad de una ceremonia sea una realidad interna, que muchas veces es inconsciente, o simplemente errónea; ni tampoco cabrá resolverla en sus componentes *éticos* positivos, puesto que éstos carecen de organización fuera de sus planes *émicos* (en cierto modo, sólo los planes o fines ceremoniales son reales cuando se realizan efectivamente: sólo las «ceremonias victoriosas» son cognoscibles) (79) y fuera de la estructura global en la que se insertan. La realidad de una ceremonia es, pues, su realidad esencial, que puede estar más allá de su figura *ética* y *émica*, a saber, en función de la recurrencia global del sistema. «En el caso de la Semana Santa [andaluza] podríamos decir que el conjunto simbólico constituido alrededor del mito de Jesús de Nazareth, en su pasión, su muerte y su resurrección, canaliza la muerte y la violencia del grupo, encontrando de esta manera, aun engañándose a sí mismos, una solución a estas realidades del mundo irracional que la razón es incapaz de captar, expresar y gestionar» —dice un atropólogo estudioso de la Semana Santa andaluza— (80). Sin duda, estos análisis —suponiendo que la apelación al elemento irracional tenga tan solo un alcance relativo a la cultura estudiada, porque, refiriéndonos al caso, sería la *razón* de los andaluces la que no puede captar su realidad (y, por ello, tiene que engañarse a sí misma), pero no la *razón* del antropólogo en general— explican la realidad antropológica de las ceremonias y acaso contienen una cierta intención de justificación de las mismas. Pero en el momento en que el antropólogo justifica, aunque sea funcionalmente, dentro del sistema, ya está valorando, y valorando (precisamente porque no se opone enérgicamente) con un signo conservador (del sistema cultural). Una tendencia conservadora que acaso puede vincularse a la Antropología cultural positiva en tanto está constituida para analizar los sistemas culturales tales como son, dejándolos intactos, descansando en su propia *identidad recurrente*. Acaso se trata de un deseo ligado estructuralmente al mismo punto de vista positivo —el antropólogo funcionalista no quiere cambiar la realidad ni destruirla, sino conservarla, como tampoco el arqueólogo puede querer destruir sus reliquias, que constituyen su campo de estudio. A esta tendencia estructural gnoseológica se asocia hoy, en la coyuntura de la España de las autonomías, la tendencia a utilizar la Antropología como instrumento de justificación de las mismas sobre la base de la demostración de las «identidades culturales» (de las *etnias*, si no ya de las razas) correspondientes. En la España de las autonomías acaso pueda decirse que los antropólogos culturales están llamados a sustituir lo que los psicólogos podían haber representado en la España centralista. Ahora bien, la explicación no puede jamás pasar, cuando nos referimos a las ceremonias, por una justificación. Las ceremonias ligadas a la institución del circo romano pueden ser estudiadas antropológicamente en el horizonte de una sociedad esclavista, pero esa explicación no las justifica fuera de esa sociedad, es decir, cuando nos situamos dentro de los supuestos de otro sistema cultural o, simplemente, de otras ceremonias alternativas, pero también positivas. De este modo, comprendemos la posibilidad de una crítica antropológica (de una valoración) ligada a la dialéctica intercultural o interceremonial. Porque valorar a la Semana Santa andaluza como conjunto institucional de ceremonias estúpidas, de mal gusto, «opio del pueblo», no equivale necesariamente a introducir perspectivas exógenas al punto de vista antropológico, sino sencillamente constatar que existen alternativas positivas, también culturales, que se presentan en conflicto con aquellas identidades. Porque las diferentes culturas no son esencias que realizan *megáricamente* su propia identidad, sino sistemas enfrentados en una unidad dialéctica (dentro de la que están envueltos los propios antropólogos) y que es también, desde luego, una realidad antropológica.

(77) Max Weber, «El sentido de la libertad de valoración» en las ciencias sociológicas y económicas» (1977). Hay trad. esp. en la antología *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Península, 1971. Véase también Alvin W. Gouldner, «El antiminotauro: el mito de una sociología no valorativa», en *La sociología actual*, Alianza Universidad, 1979.

(78) Ubaldo Martínez Veiga, *Antropología ecológica*. La Coruña, Adara 1978. Cap. VI. Véase también Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Trad. esp. en Siglo XXI, Madrid, 1974, sobre el festival *Molimo* de los *mbuti*.

(79) John Watkins, «Racionalidad imperfecta», sobre la tesis de Collingwood, en Chomsky y otros, *La explicación de las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, p. 80.

(80) Rafael Gómez Briones, «La Semana Santa andaluza», en *Gazeta de Antropología*, n.º 2, Granada, 1984, p. 9.