

La Implicación corporal-afectiva en el marco del ritual. Una lectura transdisciplinaria desde el psicoanálisis y las ciencias sociales.

Jose Ignacio Albani.

Cita:

Jose Ignacio Albani (2013). *La Implicación corporal-afectiva en el marco del ritual. Una lectura transdisciplinaria desde el psicoanálisis y las ciencias sociales. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/257>

X Jornadas de Sociología de la UBA. 20 años de pensar y repensar la sociología.
Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI
MESA: 18. Sociología de los cuerpos y las emociones

TÍTULO DE LA PONENCIA: LA IMPLICACIÓN CORPORAL-AFECTIVA EN EL
MARCO DEL RITUAL. UNA LECTURA TRANSDISCIPLINARIA DESDE EL
PSICOANÁLISIS Y LAS CIENCIAS SOCIALES

AUTOR: LIC. ALBANI, JOSE IGNACIO

PERTENECIA INSTITUCIONAL: ALUMNO DE POSGRADO DE LA UNTREF
(UNIVERSIDAD DE TRES DE FEBRERO)
ABRIL DEL 2013

Introducción

El presente trabajo aborda la dimensión expresiva del ritual en relación a la implicación corporal-afectiva de los sujetos partícipes en él. El cuerpo es la sede sobre la cual se van a realizar los intercambios simbólicos, en los que se van a expresar los afectos, liberar las pulsiones y experimentar los sabores, olores, miradas, sonidos y estímulos táctiles.

Se abordará el eje del cuerpo y las emociones, desde una perspectiva transdisciplinar, en especial desde la teoría psicoanalítica Freudiana e incluyendo desarrollos teóricos clásicos de la antropología cultural simbólica y perspectivas actuales del campo de la sociología. El marco y la categoría cultural de estudio que se recorta para pensar la expresividad y la implicación corporal-afectiva será el ritual.

El trabajo responde a dos preguntas fundamentales, una referida al valor del ritual en el lazo y el intercambio social, y la otra sobre la relación existente entre lo singular de cada sujeto y la comunidad en torno al ritual. Se concibe al acontecimiento ritual como marco para transitar los cambios en el desarrollo subjetivo y sus implicaciones afectivas (incertidumbre, inseguridad, temor). A los modos fijos de relacionarnos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo, las crisis vitales alteran el orden preestablecido en nuestra identidad, en nuestro estatus social, y en nuestra identidad corporal; siendo los ritos los que funcionan como prácticas saludables para que los tránsitos no sea tan disruptivos, funcionando como amortiguadores psicosociales brindando protección y resguardo subjetivo-social.

Finalmente, a partir de la investigación bibliográfica con análisis de casos (ritos de la vida cotidiana, fiestas y celebraciones) en el que se aborda el fenómeno ritual como un acontecimiento elaborativo colectivo y singular de puntos de discontinuidad en la existencia de todo ser humano: el nacimiento, el crecimiento, la iniciación y maduración sexual, la muerte. Para ello, se acude a la bibliografía clásica de la antropología simbólica entrecruzándola con la teoría del psicoanálisis. De este modo, los llamados *ritos de paso* permiten transitar momentos disruptivos subjetivos y sociales de la vida en comunidad. Como

hipótesis central, se considera que el desarrollo psicosexual conllevaría mayor tensión si no existiesen los ritos colectivos como “amortiguadores” simbólicos del devenir.

Marco teórico y definiciones claves de las categorías de “cuerpo”, “emociones/afectos” y “ritual”.

a) Sobre el concepto de cuerpo desde un recorrido histórico y transdisciplinar

Desde el punto de vista sociológico y antropológico, el cuerpo es el campo donde se objetivan y materializan las posibilidades subjetivas y en el que las diversas culturas expresan su valor ante lo somático a través de cómo lo visten, revisten o desvisten, o que honras fúnebres le ofrecen, o cómo lo cuidan, o cómo lo marcan a través de un tatuaje o de orificios para adornarlo. Por lo que el cuerpo es expresión y realización visible del sujeto en comunicación con los otros.

El cuerpo mismo es un lenguaje por y para el otro. Al ser el sujeto un ser de palabras, un ser simbólico al decir de E. Cassirer (1944), todo el cuerpo tiene valor de expresión y comunicación. El rostro, y en especial la mirada, es en sí mismo un mensaje de la tonalidad afectiva; la boca, con su particular modo de comunicación ya sea hablando, besando; o la risa o el llanto, cuando hay menos verbalización para la expresión afectiva, y más descarga afectiva a través de lo somático. La forma de mantener el cuerpo, ya sea erguido o curvado, es otra forma de lenguaje; como lo es el lenguaje táctil, con el abrazo o la caricia; o como lo es el vestido o la desnudez. Y es en la danza, y en la expresión ritual, donde hayamos al cuerpo y a las emociones en un acontecimiento singular y social cultural de gran relevancia como manifestación y expresión de un mensaje con sentido.

Siguiendo los pasos y el trabajo genealógico que realiza S. Citro (2010) para una *antropología de y desde los cuerpos*, la autora destaca como la historia occidental en base a instituciones y poderes disciplinares de mantener una falsa escisión en la concepción dualista del cuerpo, en un campo, y la mente, por el otro. Historia que ha desvalorizado, ocultado, o se ha encargado de este “olvido” del cuerpo, por sobre la tan preciada razón. La autora menciona, en este prolongado recorrido, a Descartes, quien sostuvo la escisión cuerpo/mente, ubicando al cuerpo humano como mera res extensa entendiéndolo como cuerpo máquina.

Esta idea clásica fue fuertemente cuestionada por diversos autores y abordajes desde el siglo XIX y el curso del Siglo XX, y en el pensamiento contemporáneo.

K. Marx pone luz al cuerpo “olvidado” del obrero enajenado en el trabajo que entrega su fuerza productiva en el trabajo, sin verse reconocido en su producto, y a su vez, consumido y ajeno a la misma actividad de trabajo que se le vuelve ajena y externa. El cuerpo sufre en procesos de desobjetivación, enajenación, automatismo y repetición.

M. Foucault (1976), también destaca y denuncia el lugar pasivo de los cuerpo en tanto máquinas sujetadas por estructuras de poder que los disciplinan, al punto de llegar a la necesidad del “autodominio” de los cuerpos.

Una de las tantas rupturas a esta concepción moderna y dualista del cuerpo en relación al campo de la mente/pensamiento/ideas la efectuó el filósofo F. Nietzsche (1882) quien refiere:

“no nos corresponde a los filósofos separar el alma del cuerpo (...) No somos ranas pensantes, ni aparatos de objetivación y de registro sin entrañas; hemos de parir continuamente nuestros pensamientos desde el fondo de nuestros dolores y proporcionarles maternalmente todo lo que hay en nuestra sangre, corazón, deseo, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad”.

Esta revalorización del sentir corporal y afectivo, y del pensamiento motorizado desde las entrañas de lo corporal, es, desde otra perspectiva, también produciendo una ruptura con la escisión clásica anteriormente mencionada, por S. Freud, quien a través del concepto de pulsión sexual, logra articular los procesos somáticos con la vida psíquica del sujeto, dándole un lugar productivo, positivo y creativo al registro corporal, afectivo y deseante del ser humano. Este lugar positivo es válido tanto para la experiencia de las emociones vividas en tanto ganancia de placer como también en la producción de conocimientos (pulsión de saber, destinos sublimatorios).

Según la teoría psicoanalítica, el cuerpo es resultado del desarrollo psicosexual del individuo. Se constituye como tal a través del proceso de sexualización y erotización en el contacto con los primeros objetos de amor. Es el “ámbito” donde experimentamos la sexualidad desde la infancia y a partir de diferentes fuentes de excitación encontraremos una referencia de unidad a partir de una imagen corporal. Nuestro cuerpo será el *topos* donde se trace una historia singular con sus experiencias satisfactorias y frustrantes. Así, este esquema corporal estará recorrido por líneas de energía que unen los distintos puntos erógenos según las tendencias psicosexuales del individuo. Dado que el cuerpo así entendido es una constitución psíquica, provista de elementos simbólicos como son las representaciones y las imágenes, en él actúan cadenas psíquicas de significación y simbolismo. Por ejemplo, S. Freud al analizar a Elizabeth von R. afirmará que los motivos inconscientes se transformaron en un síntoma corporal (por ejemplo, parálisis de la pierna derecha) que es a su vez una expresión simbólica que remite a algo ausente (el conflicto entre sus deberes filiales y sus deseos).

En la misma línea teórica psicoanalítica, posteriormente, Dolto, concibe a lo que entendemos por cuerpo la imagen corporal que es única, y que es la experiencia singular que está ligada al sujeto y a su historia, en especial a la historia del devenir de la libido. De allí, que es inconsciente aunque se vuelve pre consciente cuando se asocia al lenguaje ya sea verbal - a través de metáforas y metonimias referidas a la imagen-, ya sea paraverbal -en un dibujo. La imagen corporal sintetiza todas nuestras experiencias emocionales, representa la encarnación del sujeto deseante aún antes que éste pueda decir “yo”, es decir, que existe desde el momento de la concepción. Esta imagen se constituye en “memoria” de la comunicación con los demás, no sólo es narcisista sino que es interrelacional, pues todo contacto con el otro, real o fantaseado, franco o tímido se asienta en esa imagen.

b) Sobre el concepto de emociones/afectos desde la teoría psicoanalítica de S. Freud.

Otro concepto clave, que es importante definir en el marco de esta presentación, es aquel íntimamente ligado al cuerpo y la expresión: las *emociones*. Desde la teoría del psicoanálisis, tomaremos como concepto análogo, e incluso como el término técnico utilizado, el de *afecto*. Freud entiende a los afectos como procesos de descarga, de inervación somática, cuya raíz y clave de inervación, es decir, aquello que determina la cualidad particular de cada afecto, es la *idea inconciente* que se encuentra en juego. Freud entiende que lo que usualmente entendemos y vivimos como *sentimientos* son la percepción misma para la conciencia del estado subjetivo cuando se produce tal descarga, sin ser conciente, el origen o la idea inconciente que está interviniendo para que tal proceso se produzca. Tal como lo afirma L. Chiozza (1997) en su lectura sobre los textos de S. Freud,

“en este sentido, estas ideas inconcientes, que Freud denominaba eficaces, son al mismo tiempo estructuras afectivas potenciales en la medida en que son capaces de exteriorizarse en una inervación que denominamos afecto y que ocupará, en este último caso, un lugar en el tiempo conciente del sujeto que lo experimenta”.

c) Sobre la dinámica ritual. Conceptos y elementos formales y de contenido del ritual

Definición. Rastreo etimológico del término

Etimológicamente, el término *rito* proviene del latín *ritus* (Corominas, 1961), que significa “costumbre”, “ceremonia religiosa”. Los sentidos de la voz “rito” evocan, en primera instancia, un uso que se reitera en una determinada cultura; el segundo sentido refiere a “celebración”, “culto” ligado a la apelación de un orden sagrado, diferenciable del acontecer del mundo pagano y ordinario. En ésta etimología se distinguen dos corrientes de sentido implicadas en la voz “rito”: por un lado, un acto social o colectivo; por otro lado, un acto trascendente.

Se puede afirmar que en la tradición etnográfica hay un consenso general para definir al ritual como una categoría particular de práctica social, de intercambio entre los sujetos de una comunidad (E. Durkheim, 1912; M. Mauss, 1924) . Esta práctica, cargada de sentido simbólico, se realiza bajo ciertas prescripciones y pautas, reiteradas a lo largo del tiempo (J. Cazeneuve, 1971) . Además, esta secuencia de acciones suele estar ligada a creencias religiosas, mágicas, o a un orden sagrado (E. Durkheim, 1912; M. Mauss, 1924).

Como bien destaca M. Segalen (1998) el desarrollo teórico etnográfico ha insistido en el aspecto repetitivo y restrictivo de las acciones que se realizan, una y otra vez, en cada ceremonia ritual. Si bien este aspecto es válido para pensar cierto formato reiterativo en estas prácticas, también se pueden resaltar las variaciones que se producen dentro de un marco común. Prueba de ello es que los ritos son

instituciones con una estructura permanente; no obstante, se deslizan pequeñas modificaciones a lo largo de la historia. Esta característica hace visible su movilidad y su plasticidad simbólica. Además, la dimensión subjetiva y singular se expresa de un modo diferente en cada acontecimiento ritual.

En el presente trabajo, se restringe el uso de la palabra “rito” a una práctica estrictamente social y colectiva, compartida y participada por un grupo humano. Se abandonan los sentidos que evocan acciones estereotipadas individuales, a la manera de los rituales obsesivos. Se comparte en este punto la distinción que sugiere J. Maissoneuve (2005) entre los términos *ritualidad* y *ritualismo*, entendiendo por el segundo “a las formas más estereotipadas, incluso maquinales, de comportamientos rituales” (p. 9). El presente ensayo seguirá el concepto de *ritualidad* como práctica social compartida.

Además, es importante resaltar que se habla de “dinámica” ritual para subrayar que el rito nunca es un acontecimiento estático, sino que implica una secuencia de acciones. Es decir, es un proceso con distintas fases, donde se producen intercambios simbólicos con tensiones internas que intentarán algún grado de resolución.

Los ritos que se analizarán como ejemplos para ilustrar esta categoría social serán: el casamiento, la fiesta de cumpleaños, el culto a los muertos, entre otros. En el presente capítulo se desarrollarán los aspectos formales constitutivos del ritual, las características fundamentales, las funciones y nociones adyacentes que trazan el campo semántico de la categoría ritual. Especialmente, serán abordados los llamados *ritos de paso*, concepto propuesto por A. van Gennep (1909). Estos serán interpretados como prácticas sociales, desplegadas en hitos particularmente significativos de la historia de un sujeto, que permiten vehiculizar la transición de un estatus social a otro cualitativamente diferente.

Asimismo, se colocará especial atención en la idea de ritual como facilitador de intercambios culturales a partir de la obra de M. Mauss (1924).

Las características fundamentales del ritual. Aspectos formales

Según C. Lévi-Strauss (1976), tres son los componentes fundamentales que integran todo ritual: proferir palabras, hacer gestos y manipular objetos. Esta serie de términos, que corresponden a verbos en infinitivo, muestra la primacía de la acción en la estructura del rito.

El mencionado autor destaca la primacía de los gestos y la manipulación de objetos por sobre un uso casi ausente de la palabra. Esta es una de las características más importantes por la cual el ritual difiere del mito. Al decir de C. Lévi-Strauss (1971): “El ritual condensa en forma concreta y unitaria procedimientos que, sin ello, hubieran sido discursivos (...) Los gestos ejecutados, los objetos manipulados son otros tantos medios que el ritual se otorga para evitar hablar” (C. Lévi-Strauss, 2009, pp. 606 y 607).

Este tipo de acciones, gestos y palabras proferidas configuran una situación particular que establece un salto de discontinuidad con respecto al mundo ordinario, profano y cotidiano. Los elementos cotidianos comúnmente utilizados para prácticas rituales son: agua, fuego, sangre y leche materna.

La ruptura que configura el nuevo espacio y el tiempo ritual diferente al del acontecer diario, y la eficacia simbólica, que impregna a los objetos de un nuevo valor (protección, cuidado, reverencia, pureza, etc.) permite conectar a los sujetos partícipes con un orden cualitativamente distinto, como el sagrado. A su vez, atravesar los ritos de paso permite asumir en los actores un nuevo estatus social.

El rito configura en los sujetos un espacio, un tiempo, unos objetos y una serie de conductas corporales marcadamente específicos y diferentes a las actividades rutinarias. Funciona como un evento social que discontinúa la “armonía” del día a día.

Un último punto para destacar en el análisis general del rito es el de considerarlo desde una lectura total. Ampliando el pensamiento y la propuesta de C. Lévi-Strauss (1971) con respecto al análisis estructural de mitos, se puede considerar la estructura ritual como una totalidad. Es decir, la interpretación no se pierde en la consecución de los acontecimientos que en ellos se suceden, sino que más bien se coloca la atención en el todo, que da significado a cada uno de los elementos constituyentes. Según C. Lévi-Strauss (1978), tal como ocurre en el mito, la lectura debe realizarse como una partitura musical: “No solamente tenemos que leer de izquierda a derecha, sino simultáneamente en sentido vertical, de arriba hacia abajo” (C. Lévi-Strauss, 1986, p. 68). Por tal razón, el análisis de ritos puede realizarse no solamente en la secuencia de acciones sucesivas, sino también considerando su totalidad y sus elementos estructurantes: ingreso y salida del ceremonial, apertura y cierre, endogamia y exogamia.

El rito como encuentro social festivo. Celebración y festividad

Gran parte de los ritos son festivos, es decir, tienen como característica la celebración colectiva de un acontecimiento cultural importante para una determinada comunidad.

Para abordar esta temática, se considera el texto de J. Piepper (1963), cuyo objeto de estudio es la fiesta. Este autor contrapone el “trabajo”, como día o jornada de esfuerzo en el que se realiza una actividad al servicio de la producción, con el “día festivo”, día especial en el que no se trabaja. Este es “un día libre de la preocupación de procurarse por las necesidades de la vida, es decir, libre del trabajo servil” (J. Pieper, 2006, p. 16). Los feriados correspondientes a un calendario anual son un claro ejemplo de ello.

La fiesta ocurre en un tiempo (determinado día del calendario) y lugar (templo, salón decorado, etc.) diferentes, porque es una situación especial del quehacer diario. Por ello, J. Piepper (1963) sostiene que “lo festivo del día de fiesta sólo es posible en cuanto excepcional” (J. Piepper, 2006, p. 12).

El verdadero sentido de la fiesta es ser expresión de libertad. Este autor postula que la fiesta es “afirmación”, ya que no está hecha por ni para el servicio de nada, sino que vale por sí misma. La razón auténtica que motiva la fiesta consiste en aquello que nunca puede organizarse, prepararse o planificarse. Alejada de este

sentido sincero, acontece algo meramente artificial, una confusión, una forma fatigosa de trabajo.

Ahora bien, es oportuno formular las siguientes preguntas: ¿qué se desea cuando se dice: “¡Felicidades!”, “¡Felices fiestas!”, ¿qué se le dice verdaderamente al otro? J. Piepper (1963) refiere: “¿Salud, amistad inalterable, progresos de los hijos, éxito? También, naturalmente, esto (...) Sin embargo, lo que propiamente ha de desearse no es el éxito de la fiesta misma, no lo que la decora y enriquece, no los regalos” (Piepper, 2006, p. 52). Entonces, ¿qué?

Desde esta perspectiva, se considera que uno de los aspectos más importantes que celebra la fiesta es la transformación significativa del sujeto en su estructuración y maduración. Entendemos por sujeto al ser humano individual, que se constituye en su historia singular a partir de sus “otros significativos primarios” (padres, hermanos, maestros, amigos, etc.) y, de este modo, logra desarrollar principalmente la capacidad simbólica.

Si se retoma la pregunta inicial, considerando a modo de ejemplo una fiesta popularmente conocida: ¿qué interesa festejar en un cumpleaños? La celebración acontece como consecuencia del motivo que le da sentido: la conmemoración del nacimiento, ese momento inaugural de contacto del sujeto con el mundo y la realidad. El festejo recuerda, en el aquí y ahora de la reunión, el inicio del sujeto en el desarrollo de su historia.

Por lo tanto, la fiesta de cumpleaños representa: la afirmación de la identidad y de la voluntad de vivir, la gratitud de continuar en la perspectiva deseante, el cambio y la maduración. Se festeja y felicita esa historia subjetiva en crecimiento, escogiendo ése día como conmemoración simbólica del nacimiento.

Dimensión expresiva del rito

La dimensión expresiva del rito hace referencia a la implicación corporal-afectiva de los sujetos partícipes en él. El cuerpo es la sede sobre la cual se van a realizar los intercambios simbólicos: gestos, objetos, cánticos, inscripciones.

El ritual es una experiencia altamente significativa y movilizante, que funciona como marco para que los cuerpos puedan expresar los afectos. Estos afectos pueden manifestarse en forma expansiva, como por ejemplo en gritos o cantos; o bien, de un modo pasivo, en momentos de recogimiento y silencio. Además, todo festejo pone en actividad la percepción, a través de la cual se experimentan sabores, olores, miradas, sonidos y estímulos táctiles.

S. Freud (1912-1913), al analizar el primer acto ritual e inaugural de la humanidad, señala que la fiesta posterior a la matanza y duelo del padre totémico se caracterizó por “el más ruidoso júbilo festivo, el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones”. En esta liberación, S. Freud encuentra la esencia de la fiesta: “un exceso permitido, más bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición” (Freud, 1980, p. 142).

En la mencionada cita hace alusión a la expresividad y a la puesta en juego del cuerpo en la fiesta solemne. Para Freud es una experiencia de levantamiento y de liberación de las “pulsiones” que, habitualmente, son reprimidas. Si se considera el sentido de la fiesta como un “exceso permitido”, al decir de S. Freud, la liberación pulsional se realiza de un modo pautado y legislado. La expresión ritual nunca

puede soltarse de la dimensión de la ley, que es el fundamento y la esencia del estado humano, el cultural.

El esquema de *ritos de paso* de A. van Gennep

A. van Gennep (1908) plantea que, en una sociedad, todo individuo transita de una etapa a otra, de un estado y de un rol a otro, y que este tránsito es “un paso” que va a ser mediatizado por un rito. En su clasificación, el autor refiere que forman parte de la estructura de ritos de paso: los *ritos de separación* (preliminares), los *ritos de margen* (liminares) y los *ritos de agregación* (posliminares). Este esquema configura una secuencia ceremonial.

Entre los ritos de separación se encuentran, por ejemplo, las ceremonias funerales, en las que se despide de este mundo a quien ha fallecido. Generalmente, en casi todas las formas religiosas, el acompañamiento ritual es de paso a “otro mundo”.

Las formas intermedias de “liminaridad”, es decir, las formas o los estados propios de transición donde los roles no están firmemente establecidos, corresponden a los ritos de margen (las iniciaciones, los momentos del embarazo previos al nacimiento, el pasaje a la pubertad). Estas formas son ambiguas porque son de instancias de transmutación. En estos casos, los ritos acompañarán este proceso de cambio para que sea lo menos dramático y tenso posible.

El estado de margen, como el sentido de la voz lo indica, supone una situación de un lugar no apropiado todavía (como en una mudanza o en una migración), de anonimato (por ejemplo, cuando en un embarazo se espera un bebé y aún no se conoce el sexo, ni el nombre).

La teoría del psicoanálisis sostiene que, en situaciones de cambio o crisis, las representaciones y acciones simbólicas, la producción verbal escrita y plástica logran disminuir los estados de tensión que genera el encuentro con lo desconocido y disruptivo. De aquí se entiende cómo una secuencia ritual de paso permite aminorar la inquietud e inseguridad que provoca todo tránsito.

Por último, los ritos de agregación se nos presentan usualmente bajo la forma del matrimonio, donde los sujetos se “agregan” a la sociedad de un nuevo modo, en otro estatus social y civil.

A modo de ejemplo:

La elaboración simbólica y la puesta en juego del cuerpo y la afectividad en un rito de iniciación: el proceso de masculinización en la cultura sambia de Nueva Guinea. Los ritos de iniciación se producen en circunstancias de tránsito o paso de un momento subjetivo hacia otro del desarrollo psicosexual. Marcan el tránsito de la niñez a la pubertad-adolescencia, paso que requiere de la actividad simbólica en una ceremonia para su elaboración. En relación a esta idea, se podría formular la siguiente pregunta: ¿qué razón tendría en nuestra cultura la realización de una fiesta de quince, si no es la de celebrar que una niña se convierte en mujer? Es decir, se requiere del tiempo del ritual para enmarcar la reactivación que supone en un cuerpo el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios y la posibilidad real de procreación. El acceso a un cuerpo adulto, con los cambios que se

suscitan en el organismo, necesita de una elaboración y de un acompañamiento de los símbolos.

Si se considera el rito de iniciación de la cultura sambia de Nueva Guinea, se destaca la impronta de la marca cultural con relación al acceso a la masculinidad. Este ritual muestra cómo ésta se construye, se produce, ya que no viene dada de antemano. En el siguiente ceremonial se observan las vicisitudes por las que traspasarán los varones de esta cultura para el acceso a la sexualidad adulta.

Como fuente se consideran los estudios del antropólogo G. Herdt acerca del estudio de los sambia, que se presentan en el trabajo de S. Bleichmar (2006). Esta autora refiere que, en la cultura sambia, los jóvenes tienen que realizar una serie de secuencias rituales en el paso que significa pasar de ser niño a convertirse en un adulto "viril". Éstas consisten en una fuerte y abrupta separación del niño de su madre, donde el infante queda coartado del espacio físico en el que convivía hasta ahora con ella, para pasar a otro, que consiste en alojarse en una choza exclusivamente masculina. Allí comparte con otros jóvenes este rito de paso. S. Bleichmar (2006) agrega que, en este nuevo lugar de tránsito, se somete a estos jóvenes a diversas duras pruebas, en las que pueden existir golpes, vómitos y sangrados inducidos. Finalmente, el ritual concluye con la felación e ingesta de semen de hombres mayores, lo que de acuerdo con la creencia de los sambia permite fortalecer y desarrollar los huesos y los músculos. Cuando aparece el vello facial, finaliza el proceso de tránsito.

A su vez D. Gilmore, citado por S. Bleichmar (2006), en su estudio sobre la masculinidad, destaca los siguientes puntos sobre esta práctica ritual característica de la cultura sambia:

Lo que los hace especiales, e incluso únicos, es su fase de homosexualidad ritual, en la que se obliga a los jóvenes a practicar la felación con el adulto, no por placer, sino para ingerir su semen. Supuestamente, ello les proporcionará la sustancia o *semilla* de una creciente masculinidad. En palabras de Tali, uno de los informadores de Herdt y experto en ritos:

"Si un muchacho no 'come' semen, permanecerá pequeño y débil. Sin embargo, esta fase homosexual es solo temporal y luego deja el paso a una vida adulta completamente heterosexual, con matrimonio, procreación y todas las demás virtudes masculinas corrientes [...] Así, la homosexualidad es una vía de acceso a la 'masculinización' y es precisamente esta relación, en apariencia contradictoria, entre el fin y los medios lo que hace de los sambia un caso tan interesante e importante" (S. Bleichmar, 2006, p. 54).

Como algunas ideas de análisis, resulta interesante considerar esta conducta de los sambia, tan particular y extraña en referencia a las propias costumbres, para mostrar, en primera instancia, la importancia del análisis estructural del rito, donde cada término interviniente cobra significado, no por sí mismo, sino a la luz de la estructura en su conjunto. La mencionada autora destaca que esta práctica sexual con un objeto del mismo sexo no puede ser tomada desde una mirada

etnocéntrica como estrictamente homosexual, sino que es parte de una elaboración y de una ritualización que permiten el acceso a la masculinidad. En esta secuencia ritual no se considera al otro, al *partenaire*, como objeto de amor y de deseo, sino que la práctica puede pensarse como una acción entramada en una matriz simbólica total que constituye el ritual. Si se interpreta de un modo aislado, la mencionada práctica se significa de un modo equívoco.

D. Gilmore, citado por S. Bleichmar (2006), menciona las creencias y las teorías sexuales en el desarrollo de los *sambia*:

Los *sambia* creen que las niñas tienen, de nacimiento, un órgano interno especial, llamado *tingu*, que poco a poco las va convirtiendo en mujeres. Y aunque los niños también tienen el mismo órgano al nacer, son constitucionalmente inferiores en este aspecto, su *tingu* es débil e inactivo y necesitan semen para crecer. [...] Como veremos, la clave de todo ello consiste en apartar al muchacho de la perniciosa influencia de la madre para que su *tingu* pueda estimularse para el crecimiento e iniciar el proceso de masculinización. La proximidad a la madre lo impide y mantiene al muchacho en una condición infantil y sexualmente indeterminada (S. Bleichmar, 2006, p. 56).

Como ejes de análisis, se destacan la brutal separación del niño respecto de la madre, el apartamiento de ella en un nuevo espacio y la creencia acerca del *tingu*.

En todos los ritos de iniciación (A. van Gennep, 1908) se destaca como elemento diferenciador, tajante, de corte y separación un “espacio distinto” del vivenciar diario, donde quien lo atraviesa se encuentra excluido, hasta reincorporarse a la sociedad de un nuevo modo. En este rito particular, los varones son llevados a chozas masculinas de “apartamiento”. Este nuevo espacio afianza la separación y la dimensión de la diferenciación, así como también sucede con otros elementos, como el vestuario o el lenguaje utilizado. En esta “choza masculina” pasan estos varones la mayor parte del período de iniciación.

La fuerte separación con la madre no es sólo marcada por el tránsito hacia un nuevo espacio físico de transición, como son las chozas masculinas, sino que las dramáticas acciones corporales también son prueba de esta simbolización. Por eso, estos jóvenes, como anteriormente se mencionó, se someten a hemorragias y vómitos con el fin de expulsar la sangre y la leche materna que habita en sus cuerpos, y así incorporar, a través de una “inseminación ritual”, los atributos masculinos. De esta manera, en esta cultura, luego de este ritual de masculinización, el joven podrá tener acceso a una mujer exogámica.

También se observa cómo el presente ritual elabora, con acciones simbólicas, dos vertientes que se ponen en juego en la salida del Complejo de Edipo del varón, tal como se desarrolla en la cultura occidental:

-La identificación, que es el tomar (en este caso, de un modo concreto) un rasgo o atributo del padre (o sustituto) con relación a la virilidad, a la potencia. Aquí, la identificación es entendida como habilitación y legitimación para portar los atributos masculinos.

-La prohibición, entendida como la separación de lo conocido e incestuoso, ligado a lo nutricional de la leche materna, en el acto de escupir, extraer y separar del

cuerpo del joven aquello que represente aspectos del cuerpo de la madre. En esta cultura, la proximidad a la madre coarta la posibilidad de crecer, mantiene al niño “castrado”, debilitado y sin fuerzas (*tingu* inactivo), por lo que debe recibir la virilidad paterna para su crecimiento y estimulación.

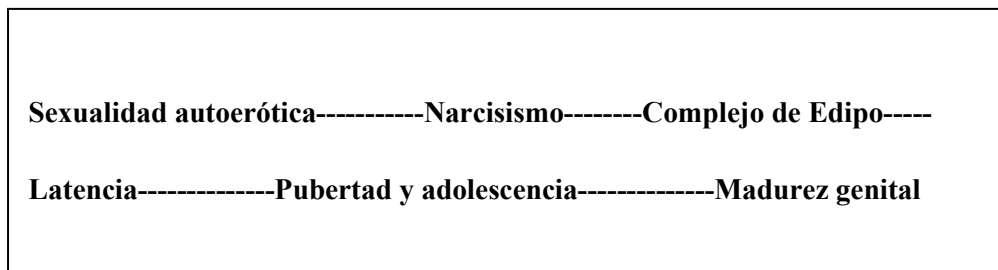
Finalmente, se puede destacar que el presente proceso ritual es un claro ejemplo de la dinámica y de la secuencia lógica de un rito de paso, de acuerdo con los desarrollos de A. van Gennep (1908): ritos de separación o preliminares, donde se separa al niño sambia de su madre; ritos de margen o liminares, donde los jóvenes varones realizan las pruebas ya mencionadas en un lugar apartado y de transición; y, por último, ritos de agregación o posliminares, donde el joven ya ha adquirido los atributos masculinos y está listo para “agregarse” a la sociedad de un nuevo modo.

Algunas hipótesis de trabajo a la luz de la relectura de textos clásicos

El sujeto, en tanto ser simbólico, se estructura y constituye a partir de otro ser humano, que es la figura de la madre. Ella es quien, en un primer momento, permite que ese “cachorro humano” sea erotizado, tomado como objeto de amor, desarrolle la capacidad de amar y entre en el universo de los símbolos. Es por este proceso de humanización que no somos sólo individuos de una especie, sino sujetos de la cultura. Sujetos que, en el curso temporal de crecimiento y maduración, atravesarán diferentes etapas, complejos y procesos de estructuración psíquica. A este curso histórico se lo llama desarrollo ontogenético. Asimismo, esta evolución será psicosexual, ya que se trata de un cuerpo erotizado y pulsional.

Etapas e intervalos en la estructuración psíquica

A partir de una lectura global de la obra de S. Freud, es posible pensar que la estructuración psíquica avanza a través de las siguientes etapas psicosexuales:



Se considera que el proceso biológico del crecimiento avanza a través de un curso histórico, de una sucesión del continuo del tiempo. Por lo tanto, cada segmento (por ejemplo, sexualidad autoerótica, latencia, pubertad), supuesto como estructurador del aparato psíquico, tiene cierto correlato con la edad

biológica. En este proceso se anudan e integran cada una de las etapas mencionadas, sin anular las anteriores, avanzando hacia la madurez genital.

Ahora bien, en los límites de estos segmentos es posible suponer cortes de discontinuidad cualitativa en términos de intervalos, es decir, saltos discontinuos en el fluir del tiempo, en los cuales se gesta la aparición de algo nuevo. Es pertinente tomar las ideas de E. Leach (1978), quien refiere que el curso del tiempo humano como tiempo social es diferente del fluir continuo del tiempo biológico. Como destaca dicho autor, a propósito de los intervalos del tiempo social:

Cada segmento tiene su duración, pero teóricamente los intervalos entre los segmentos, como la pauta de una partitura musical, no tienen duración (...). El cambio de estado de no casado a casado es simplemente un cambio de categorías, pero en el terreno de la acción, el cambio exige un ritual, un cruce de fronteras sociales que tiene lugar en un tiempo de nadie. Se cambia de un estatus social a otro en una serie de saltos discontinuos: de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte, de enfermo a sano. La ocupación de cada estatus constituye un período de tiempo social de duración social, pero el ritual que marca la transición —rito de la pubertad, boda, funeral, ritual de curación— es un intervalo de intemporalidad social. (Leach, E., 1978, p. 46).

E. Leach (1978) argumenta que, tanto en el tiempo como en la dimensión del espacio, el límite conlleva ambigüedad. Propone el ejemplo de las fronteras territoriales de países, a las que denomina “tierras de nadie”. El punto de hito o límite es un lugar de indiferenciación e indistinción que no sabe a quién pertenece.

La misma lógica puede ser pensada, según el mencionado autor, respecto del tiempo social: es claro que cada etapa social tiene una duración, pero cuando se produce un salto, un intervalo de un estado social a otro, estos “puntos de discontinuidad” parecen pertenecer a otro tiempo, a un tiempo sincrónico. Para esto, cruzar los límites o umbrales requiere del “rodeo” del ritual. Como antropólogo, E. Leach considera este proceso como un cambio de un estatus social a otro. En esta perspectiva, que agrega a los desarrollos antropológicos una lectura psicoanalítica, no se trata solamente del lugar social, que se modifica o amplía, sino de un importante cambio cualitativo en la estructuración psíquica, es decir, en la condición de ser sujeto.

Desde esta perspectiva, se considera que la maduración psíquica se desarrolla entre ritos: cada salto o intervalo en las etapas psicosexuales es acompañado por ritos festivos. Estos son elaborativos de los puntos de discontinuidad que se dan entre las siguientes etapas: nacimiento, crecimiento, maduración sexual y muerte. Nuestro desarrollo psicosexual conllevaría mayor tensión si no existiesen los ritos colectivos como “amortiguadores” simbólicos de nuestro devenir. De ahí lo saludables que son nuestros festejos de cumpleaños, nuestras fiestas iniciáticas, como el bautismo, nuestras ceremonias esponsales, o el festejo en el caso de las jóvenes de 15 años.

Estos ritos logran articular de un modo particularmente significativo el encuentro, o punto de intersección, entre dos ejes de análisis: la coordenada de la filogenia y el

desarrollo ontogenético del individuo. Entendiendo por la primera aquella que refiere a los ejes estructurales y a las problemáticas fundamentales del ser humano (la identidad, la sexualidad, la muerte) que son expresadas en los mitos y ritos, como un discurso anterior, que se trasmite de generación en generación. A su vez, el desarrollo ontogenético explica, entre otros puntos, el crecimiento de un cuerpo que atraviesa esas etapas, viviéndolo en un aquí y ahora, es decir, en un curso diacrónico de la historia subjetiva.

Conclusiones

En nuestras vidas rutinarias actuales, en los que la repetición de pautas de acciones corporales, sociales y simbólicas se vuelven más o menos conocidas, cuando transitamos por momentos donde se presenta lo desconocido, lo incierto, lo que varía, lo que nos genera desconcierto, inseguridad, pueden consecuentemente vivenciarse afectos displacenteros, de temor o angustia. Sin embargo, al ser seres de un cuerpo en proceso de cambio, de maduración, de un cuerpo en desarrollo e histórico, transitamos necesariamente distintas etapas de crecimiento y maduración: nacimiento, primera infancia, latencia, adolescencia, adultez y envejecimiento. Hay momentos particularmente significativos de cambio y crisis importantes, momentos de crisis en los que se produce un salto o un cambio en los que ya no somos los mismos: cambios en nuestro estatus social, en nuestra identidad. Tanto el nacimiento, la madurez e iniciación sexual, el casamiento, o la muerte son cambios importantes en tanto hitos subjetivos (con implicación corporal y afectiva) y sociales. Transitar por ellos supone abandonar un estado anterior y el advenimiento de una situación nueva. Estos cambios no podrían soportarse de un solo golpe. Para estos momentos de tránsito, los rituales de la cultura funcionan como amortiguadores simbólicos de nuestro devenir. Funcionan como prácticas saludables (placenteras) en tanto que vienen a aportar un marco psicosocial para que estos tránsitos no sean tan crudos o disruptivos. La idea de amortiguador psicosocial hace pensar en cierta protección corporal, afectiva y simbólica, en tanto resguardo subjetivo-social para dar estos pasos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Bleichmar, S (2006) *Paradojas de la sexualidad masculina*. Bs. As.: Paidós.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Cazeneuve, J (1971) *Sociología del rito*. Argentina: Amorrortu.
- Chiozza, L (1997). *Del afecto a la afección*. Bs. As.: Paidós
- Citro, S. (2011) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Bs. As: Biblos

- Coromines, J. (2009). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. España: Gredos
- Durkheim, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza
- Freud, S. (1980). "Tótem y Tabú". *Obras completas*, vol. XIII. Bs. As.: Amorrortu
----- "El malestar en la cultura". *Obras completas*, vol. XXI. Bs. As.: Amorrortu
- Foucault, M. (1986). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI
- Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Leach, E. (1978) *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. España: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2009). "El hombre desnudo". *Mitológicas IV*. México: Siglo XXI
- Lévi-Strauss, C. (1985) *Las estructuras elementales del parentesco*, vol. I, Barcelona: Planeta Agostini
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Bs. As.: Katz.
- Mauss, M. (2010). *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Bs. As.: Las cuarenta.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- Piepper, J. (2006). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza