

El estudio arqueológico del ritual

Rafael Vega-Centeno Sara-Lafosse
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
fuega@puccp.pe

Para Luis Sotil, que reclamaba este artículo.

RESUMEN

Esta es una propuesta metodológica para el estudio del ritual, entendido como práctica social significativa, desde una perspectiva arqueológica. Para tal fin, se discute la significancia social del ritual dentro de los grupos humanos. Asimismo, se señalan algunas características transculturales de las prácticas rituales y sus correlatos materiales. Sobre la base de esta discusión, se presentan algunas líneas metodológicas de cómo evaluar estos correlatos en el registro arqueológico. Se da un énfasis especial, por un lado, a la naturaleza de los procesos de descarte de objetos y artefactos rituales y, por otro lado, a las características del diseño arquitectónico de los espacios destinados a las prácticas rituales. Se evalúan dos dimensiones del diseño en la arquitectura ritual: la estructura espacial y la estructura perceptual.

PALABRAS CLAVES: Ritual, actividades, artefactos, descarte, diseño arquitectónico.

ABSTRACT

This is a methodological frame for the study of ritual, understood as a significant social practice, from an archaeological perspective. In order to develop this goal, the social significance of ritual within human groups is discusses. In addition, some trans-cultural characteristics of ritual practices are signaled, as well as their material correlates. On the basis of this discussion, some methodological guidelines on the relation between those correlates and the archaeological record are evaluated. A special emphasis is given to the nature of discard processes of ritual artifacts and objects, as well as to the characteristics of the architectural design of ritual spaces. Two dimensions of architectural design are evaluated: the spatial structure and the perceptual structure.

KEY WORDS: Ritual, Activities, Artifacts, Discard, Architectural Design.

En este texto, se presenta una propuesta de marco metodológico para el estudio de las prácticas rituales desde una perspectiva arqueológica. La propuesta discute, en primer lugar, la relevancia social de la práctica ritual y señala luego cuáles son sus correlatos con la cultura material y las condiciones en que se presenta dentro del contexto arqueológico.

1. RITUAL Y DINÁMICAS SOCIALES

El estudio del ritual ha estado siempre presente en la investigación antropológica. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo veinte, el ritual fue comúnmente considerado como una mera manifestación de creencias o sistemas religiosos y, por lo tanto, su estudio no podía ser desligado del entendimiento de trasfondos míticos (Segal, 1998). Este tipo de aproximación asociaba además a las prácticas rituales con «sociedades tradicionales», en oposición a comportamientos considerados más «racionales» y asociados con «sociedades modernas» (Ver Díaz 1998 para una revisión crítica del tema). En este contexto, existió una tendencia a subestimar la relevancia social del ritual, usualmente considerado como un epifenómeno de los sistemas religiosos que los generaban.

La identificación de comportamientos rituales en las pretendidas «sociedades modernas», en el marco de generación de espacios de resistencia, negociación y afirmación de identidades, desarrollados sin ninguna relación con instituciones religiosas (Hughes-Freeland y Crain, 1998: 1) ha hecho que varios autores señalen la necesidad de disociar los fenómenos religiosos de las prácticas rituales y, así, abordar el estudio del ritual como práctica social, en su propia dinámica y regularidades transculturales (Kertzer, 1988:2; Walker, 1995: 67).

Como una práctica social, el ritual puede ser definido como un conjunto de actos (movimientos, gestos y posturas) y expresiones formalizadas, estandarizadas, repetitivas y ordenadas en forma secuencial, a través del cual se trasmite y comunica información significativa entre sus participantes (Connerton, 1992:44; Kertzer, 1988:9; Rappaport, 1999: 3, 24).

Hace casi un siglo, Émile Durkheim notó la relevancia del ritual, como un modo de acción que recreaba a una sociedad (Durkheim, 1995: 532). Estudios posteriores han expandido esta idea, notando que la recreación ritual de una sociedad se manifiesta en la construcción de órdenes convencionales imbuidos de moralidad, que fuerzan a los participantes a aceptar un «contrato social», usualmente establecido dentro de un marco temporal singular, imbuido de eternidad (Rappaport, 1999: 27, 30).

En consecuencia, el ritual es reconocido como un medio poderoso de movilización y congregación de entidades colectivas. A través de la participación en el ritual, la gente desarrolla ideas de membresía, pero también de dependencia en el grupo social (Kertzer, 1988: 82). Más aún, la gente es usualmente amenazada

con la posibilidad de ser marginada o perder su posición social debido a la ausencia o faltas durante el acto ritual (Hayden, 1995: 74).

El ritual no sólo congrega colectividades, sino que interviene en las dinámicas sociales. Provee de sentimientos de solidaridad y convicción, incluso cuando en los grupos sociales se carece de consensos. En estos contextos, el ritual desarrolla y comunica ideas de cualidades, instituciones y liderazgos (Kertzer, 1988: 78-79).

En consecuencia, el ritual se convierte en un escenario donde el poder persuasivo es desarrollado a través de desempeños y despliegues que destacan y comunican autoridad social. Sin embargo, el ritual no sólo sirve para mantener relaciones de poder existentes. Provee de un escenario en el que las posiciones de poder son reclamadas y los grados de concentración del mismo son calibrados (Kertzer, 1988: 29-31). Más aún, el ritual puede convertirse en un escenario para la canalización de la competencia por el poder (Mills, 2000: 8). Por último, el ritual puede incluso convertirse en un escenario de cambios sociales y revoluciones (Kertzer, 1988: 40).

2. LA DINÁMICA INTERNA DEL RITUAL

La efectividad del ritual para formar y reformular relaciones sociales y posiciones de poder descansa en su poder comunicativo. Los rituales son desplegados y recibidos a través de esquemas de percepción que están profundamente enraizados en las condiciones materiales de existencia de un grupo humano (Bourdieu, 1977: 116). De acuerdo con Roy Rappaport (1999), durante las prácticas rituales, estos esquemas de percepción reciben y decodifican dos clases de mensajes. Una clase está relacionada con los mensajes sobre las condiciones físicas, psíquicas o sociales de sus participantes (tanto individuales como grupales), mientras que la otra clase incluye a los mensajes codificados en el «orden litúrgico», que se relacionan con convenciones y preceptos morales. Rappaport define estas clases como mensajes auto-referenciales y mensajes canónicos, notando como ambos tipos de mensajes se entretajan en los despliegues rituales y son interdependientes (Rappaport, 1999: 52-58).

Rappaport nota que los mensajes auto-referenciales no son meramente informativos. Mientras que la información (entendida como la distinción de fenómenos a través de procesos taxonómicos) pertenece a un nivel inferior de significado, los rituales están relacionados con niveles superiores de significado, que incluyen el descubrimiento de similitudes (usualmente escondidas) entre fenómenos, a través de metáforas. Asimismo, el ritual se asocia con otros niveles de significación, enraizados en el descubrimiento de la identidad y unidad del ser con diferentes tipos de fenómenos (Rappaport, 1999: 70-72).

Es importante notar que el proceso de identificación y unión en estos niveles es logrado a través de mensajes indexicalizados, antes que simbólicos (Rappaport,

1999: 82). Esta característica es particularmente importante dado que la indexicalidad implica un lazo más fuerte entre signo y significado que los símbolos. Más aún, los despliegues rituales producen indicadores concretos y tangibles (como actos y expresiones físicas concretas), que materializan conceptos abstractos o intangibles como el prestigio social, el honor, la madurez, la autoridad. En consecuencia, en contraste a los medios de comunicación usuales, que informan sobre conceptos concretos a través de medios no sustanciales (como las palabras), los indicadores rituales subrayan conceptos abstractos a través de medios concretos. Esta «substanciación» de lo no sustancial (pero significativo) con contenidos auto referenciales es una de las características que hace al ritual un medio único y poderoso para la recreación social (Rappaport, 1999: 85-89).

En contraste, los mensajes canónicos son convenciones enraizadas en el orden litúrgico de los despliegues rituales. Este orden implica una regulación del tiempo y el espacio, que establece una secuencia de períodos mundanos entrecruzados con intervalos extraordinarios donde el ritual se lleva a cabo. De forma similar, el espacio es dividido en esferas mundanas y extraordinarias, semejantes a la distinción que hizo Mircea Eliade de lo sagrado y lo profano (Eliade, 1959; Rappaport, 1999: 209-210).

Rappaport nota que el tiempo extraordinario, señalado por el ritual, implica una «desestructuración» de la estructura social, así como la disolución de las identidades sociales (Rappaport, 1999: 219). Esto constituye lo que Victor Turner definió como la experiencia de «comunitas». De acuerdo con Turner, la mayoría de rituales incluyen una etapa definida como liminal, que implica el desapego de la existencia diaria y la creación de lazos comunes entre los participantes. En un estado liminal, la estructura social es ignorada y se genera una comunidad indiferenciada (Turner, 1969: 95-96). Rappaport añade que esta experiencia no sólo altera al grupo social, sino que altera también la conciencia, con la inhibición de la racionalidad y el incremento de los aspectos emocionales. Consecuentemente «comunitas» también se convierte en un estado de la mente, en la cual los mensajes canónicos son transmitidos (Rappaport, 1999: 219-222).

A diferencia de los mensajes auto-referenciales, los mensajes canónicos son principalmente transmitidos a través de mecanismos simbólicos. Como resultado, varios mensajes son transmitidos a la vez, debido a la multivocalidad de los símbolos (Rappaport, 1999: 263). Por otro lado, los mensajes pueden ser también organizados jerárquicamente, comenzando con los más permanentes e inmutables, usualmente relacionados con los seres sobrenaturales, y teniendo en un nivel inferior los axiomas cosmológicos y las relaciones paradigmáticas que construyen el cosmos. Finalmente, existe un nivel de mensajes sobre reglas específicas que gobiernan las relaciones entre el grupo social. El ritual tiene la capacidad de unir y entretener significados de los tres niveles, creando lazos entre materias específicas y episódicas con tópicos perennes e inmutables (Rappaport, 1999:

263-266). En consecuencia, los mensajes canónicos del ritual empapan al fenómeno social de un sentido de moralidad, es decir, de lo que es malo o bueno, apropiado o inapropiado, correcto o incorrecto, y lo presenta como fenómenos inmutables, enraizados en órdenes superiores (cosmológicos y/o sobrenaturales).

Por añadidura, a través de este proceso, el ritual se convierte en un mecanismo mnemónico. Dado que las posturas corporales y los movimientos, al igual que las recitaciones, no son libres sino restrictivas, predecibles y repetitivas, el ritual es fácilmente reconocible, comunicando continuidad con el pasado y ubicando mensaje sin una dimensión atemporal (Connerton, 1992: 45, 58, 61).

Para finalizar esta reflexión, hay que notar que la transmisión de mensajes dentro de un ritual no puede ser totalmente entendida sin tomar en cuenta la naturaleza de la participación en él. El ritual no describe acciones o fenómenos, sino que constituye una acción y pone algo en práctica (Connerton, 1992: 57-58). Esta acción, en contraste a las representaciones dramáticas que contemplan actores y observadores, implica que todos los participantes son (si bien en formas diferentes) actores. En efecto, es a través de esta participación activa que los individuos o grupos no sólo transmiten mensajes sobre sus estados, sino que se los transmiten a ellos mismos en esos mensajes. Más aún, en el ritual los transmisores de mensajes son muchas veces los receptores más importantes de dichos mensajes. Finalmente, a través de la participación ritual, los individuos o grupos salen de sus espacios privados y entran al orden canónico y público donde adquieren una categoría social que va a enmarcar su propio proceso privado (Rappaport, 1999: 51, 106).

Así, los participantes del ritual, convirtiéndose en transmisores y receptores, son fusionados con los mensajes desplegados en el ritual. Como consecuencia, hay una aceptación intrínseca de dichos mensajes por quienes participan en él (si bien la aceptación no es necesariamente un total acatamiento o convicción) (Rappaport, 1999: 119). Por lo tanto, el ritual se convierte en un acto fundamental de aceptación de ciertos mensajes y, de esa forma, el ritual forma la base de un orden público (Rappaport, 1999: 122-123).

Otra característica importante de la participación ritual que explica su poder comunicativo es que el desempeño ritual usualmente emplea dinámicas especiales para actos o expresiones. Para entender estas dinámicas, Rappaport distingue entre los tiempos y ritmos orgánicos (individuales), sociales y cósmicos, notando que el tiempo social, expresado en días, semanas, meses o años, domina la existencia mundana. En el ritual, sin embargo, la interacción entre individuos recuerda más las características de los tiempos orgánicos o individuales, ya que se suele emplear la coordinación física de los participantes para homogeneizar los ritmos orgánicos como la respiración o los latidos. Estos procesos son claramente manifestados en despliegues musicales, pero también están presentes en otros actos como secuencias largas de silencio. Por añadidura, la invariabilidad y repe-

tición de dichos despliegues provee de una noción de inmutabilidad que transporta a los individuos de un marco temporal orgánico a uno cósmico (Rappaport, 1999: 223-230).

Estos lazos entre diferentes marcos temporales, así como la disolución de las barreras entre el ser privado y la esfera pública, son los factores que generan la experiencia de «comunitas» en la participación ritual. Esta experiencia permite la transmisión y aceptación de mensajes significativos (tanto auto-referenciales como canónicos) que tienen que ver con la existencia social de los individuos y las reglas que deben gobernar dicha existencia.

A manera de síntesis, podemos decir que la relevancia social del ritual se explica por su capacidad de transmitir, en una forma persuasiva, diversos significados que refuerzan las relaciones sociales y políticas. Esta capacidad descansa en la naturaleza participativa ritual, que une convenciones con comportamiento (y sustancia). En esta forma, el ritual presenta lo convencional y su moralidad como fenómenos factuales y, en consecuencia, naturales (Rappaport, 1999: 153-167).

3. LAS ACTIVIDADES RITUALES

Para transmitir significados, el ritual involucra expresiones y actos (Rappaport, 1999: 139). Estas expresiones y actos son altamente formalizados y estereotipados como medio para asegurar que las performances serán conducidas en una forma correcta (Kertzer, 1988: 9; Rappaport, 1999: 115-116). Las expresiones y actos tienen roles diferenciados en la transmisión de mensajes. Mientras que las expresiones son más útiles en la especificación de los mensajes canónicos, los despliegues físicos son más relevantes para señalar la participación y aceptación de dichos mensajes (Rappaport, 1999: 152).

Si bien los contenidos rituales son básicamente idiosincrásicos y específicos a determinadas realidades culturales, es posible identificar regularidades transculturales de comportamientos y actividades rituales básicas.

Las expresiones no sólo están relacionadas con discursos verbales, sino que también incluyen exclamaciones, gritos, cantos e, inclusive, silencios. En forma similar, los actos físicos incluyen gestos, posturas y movimientos corporales como levantarse, arrodillarse, inclinarse, hasta el desplazamiento, caminata o carrera e, inclusive, movimientos rítmicos. Estos despliegues incluyen la interacción entre individuos, así como la interacción de estos individuos con objetos y artefactos.

Sobre la base de una reformulación de las categorías de comportamiento religioso propuestas por Anthony Wallace (1966), considero que es posible proponer que las manifestaciones señaladas en el párrafo anterior generan ocho categorías de comportamiento ritual: congregación, recitación de códigos, despliegues musicales, simulación, ejercicios fisiológicos, consumo (tanto de sustancias comestibles como sustancias tóxicas), ofrenda y, competencia.

La congregación tiene que ver con el desplazamiento y la reunión de participantes en un espacio destinado a usos rituales. En esa categoría pueden incluirse actos como la conducción de largas caminatas o procesiones. Los actos congregacionales proveen de información única acerca de los participantes a través de la observación del ritmo de sus desplazamientos, su direccionalidad, los pasajes y umbrales que deben pasar y, finalmente, las posiciones o ubicaciones que los participantes adquieren al inicio de las actividades rituales. Es importante notar que mientras que el ritual está marcado por la disolución de la estructura social a través de la experiencia de «communitas», esta estructura es frecuentemente resaltada inmediatamente antes y después de entrar al estado de communitas. Consecuentemente, los actos de congregación son particularmente informativos de la naturaleza de la estructura social del grupo participante.

La recitación de códigos está fuertemente relacionada con la transmisión de mensajes canónicos, a través de distintas expresiones. La recitación tiene diferentes niveles de complejidad y elaboración. Pueden ser simples repeticiones verbales o la lectura de textos largos. Dentro de estos niveles, los contenidos pueden variar de diferentes formas. Ellos pueden ser agrupados, sin embargo, en tres tipos de discursos. Primero, están aquellos definidos como evocaciones, en tanto que notan los recuerdos de eventos del pasado (siempre arquetípico) y su relevancia para el presente. Pueden también ser exhortaciones, cuando el discurso está orientado a los participantes en espera de estimular ciertas disposiciones para la acción. Finalmente, pueden ser definidos como oraciones o rezos, cuando están orientados hacia seres sobrenaturales o personajes arquetípicos, también esperando ciertas disposiciones de dichos seres.

Los despliegues musicales involucran diferentes tipos de actos como cantos o danzas así como el uso de diferentes tipos de instrumentos que acompañen y creen el marco tanto para expresiones como movimientos corporales. Como hemos visto antes, una de las características que da al ritual una fuerza comunicativa es el establecimiento de ciertos ritmos temporales durante el ritual. Los despliegues musicales resaltan estas características y facilitan la transmisión entre participantes.

La simulación es una categoría que involucra desempeños físicos fuertemente relacionados con expresiones evocativas. Consisten principalmente en actos que reproducen eventos o narrativas del pasado. Suelen ser de naturaleza dramática, pero también pueden incluir aspectos de comedia o parodia.

Los ejercicios fisiológicos involucran actividades que demandan diferentes grados de tensión física de parte de los participantes. Estas situaciones de tensión contribuyen a la «alteración de la conciencia» que Rappaport destaca como un medio para adquirir la experiencia de «communitas». Los ejercicios fisiológicos incluyen diferentes tipos de acciones como permanecer en posturas rígidas por tiempos largos, llevar a cabo desplazamientos que demanden esfuerzos físicos

como largas caminatas o carreras, así como infringirse diferentes tipos de heridas corporales controladas.

El consumo se refiere a la ingestión de sustancias sólidas y líquidas durante las actividades rituales. El consumo puede dividirse en dos tipos de actos. El primero se refiere a sustancias comestibles como comida o bebidas, y es usualmente definido bajo el concepto de festín. El segundo se relaciona con la ingestión o inhalación de sustancias tóxicas que contribuyen a alterar la conciencia del participante. Si bien ambas clases de consumos pueden ser llevadas a cabo en diferentes circunstancias, no hay una frontera clara entre ellas, y algunos actos pueden inclusive incluir ambos tipos de sustancias. Más aún, algunas sustancias, siendo comestibles, pueden incluir cierto grado de intoxicación para satisfacer ambos requerimientos en los actos rituales. En cualquier caso, los actos de consumo son usualmente llevados a cabo en un contexto de distribución de bienes y, por lo tanto, están fuertemente relacionados con el refuerzo de lazos y relaciones entre participantes.

La ofrenda puede ser definida como la «privación del consumo», ya que incluye actos en los que bienes valiosos que mantienen sus propiedades intactas son descartados en diferentes formas. Estos bienes pueden ser de diferentes características, desde comida a artefactos, animales e, incluso, seres humanos. Por añadidura, los actos de descarte pueden ser de diferentes tipos, como la quema, enterramiento o el hundimiento. Mientras que los actos de consumo implican el refuerzo de relaciones entre seres humanos por el hecho de compartir, las ofrendas usualmente se relacionan con el refuerzo de relaciones con seres de otros planos de existencia (sobrenaturales o del pasado).

La competencia involucra el despliegue y la confrontación de capacidades individuales y colectivas (inteligencia, fortaleza, salud) durante diferentes tipos de desempeños rituales. La competencia puede aparecer en la conducción de actos congregacionales, en despliegues musicales, en ejercicios fisiológicos o, inclusive, en actos de distribución de alimentos para consumo. En forma similar, la competencia puede ser materializada en confrontaciones físicas como juegos o combates. La competencia es particularmente significativa en la transmisión de mensajes auto-referenciales de los participantes.

4. RITUAL Y CULTURA MATERIAL

El estudio arqueológico de las categorías antes señaladas requiere de una definición de sus correlatos materiales. Es importante notar que todas ellas, de alguna manera, incluyen objetos e instalaciones que pueden ser identificadas en el registro arqueológico. Más aún, la cultura material del ritual constituye un medio único para conseguir información útil sobre las características de las prácticas rituales y sus significados. La cultura material involucrada en rituales puede ser clasificada en objetos e instalaciones.

4.1. *Objetos rituales*

Es posible clasificar a los objetos rituales en cuatro categorías. La primera categoría incluye objetos que, dadas sus características intrínsecas, se destinan a un solo evento ritual. Estos son bienes capaces de ser consumidos por los participantes, si bien el consumo puede no darse. Los objetos de esta categoría incluyen diferentes tipos de sustancias comestibles y tóxicas, así como seres vivos que son el centro de actividades de consumo o de ofrendas.

Una segunda categoría corresponde a diferentes tipos de artefactos que proveen de medios para la conducción correcta de actividades rituales. De acuerdo con las categorías de comportamiento descritas anteriormente, este tipo de objetos pueden incluir libros u otro tipo de soportes de textos, instrumentos musicales, cuchillos, pipas, vajijas de cocina y consumo, armas o fuentes de luz (como velas). Es importante notar que este tipo de objetos pueden ser usados en más de un evento ritual, pero en ocasiones sólo se les permite un uso y su descarte es requerido al fin del acto ritual.

Una tercera categoría involucra aquellos objetos y artefactos que interactúan en directa asociación con el cuerpo humano como ropas, tocados, coronas u otro tipo de ornamentos corporales. Este tipo de objetos provee de dos tipos de mensajes. Por un lado, siendo hechos para eventos rituales, suelen contener mensajes canónicos. Por otro lado, son adscritos a ciertos individuos, lo que provee de mensajes auto-referenciales sobre ellos.

Finalmente, debemos considerar una cuarta categoría de objetos que, dadas ciertas propiedades (visuales, acústicas o aromáticas), están imbuidos de ciertos significados simbólicos y, consecuentemente, materializan mensajes canónicos. Objetos como ídolos, figurinas, o imágenes plasmadas en distintos tipos de soportes, pertenecen a esta categoría.

4.2. *Instalaciones rituales*

Las prácticas rituales no sólo involucran objetos móviles sino también elementos fijos que definen unidades espaciales en las que los rituales son llevados a cabo. Estos elementos son las instalaciones rituales, que suelen sustanciar mensajes canónicos y materializar un orden litúrgico (Rappaport, 1999: 145).

Las instalaciones rituales incluyen construcciones como adoratorios o templos, así como monumentos tales como obeliscos o estatuas. Todas ellas son referentes de la organización espacial del ritual y, además, proveen de medios para indicar el rol o la posición de los participantes a través de la creación de divisiones espaciales, sistemas de accesos y diferentes tipos de despliegues que generan diferentes experiencias del escenario donde los rituales se llevan a cabo.

En efecto, elementos como estatuas, obeliscos o estelas, proveen de puntos referenciales dentro de un espacio ritual. Por otro lado, elementos como edificios u otro tipo de estructuras arquitectónicas proveen del marco para las prácticas litúrgicas. Este marco es una guía que actúa como estímulo o restricción para la acción humana, asegurando así la corrección canónica de los desempeños rituales.

Finalmente, mientras las instalaciones rituales proveen de medios para materializar órdenes canónicos a través de la definición de unidades espaciales para cierto tipo de actividades, son también un medio importante para proveer mensajes auto-referenciales a través de la definición de accesos y otros tipo de medios de desplazamiento que permiten la identificación y/o diferenciación entre participantes en las acciones de congregación y en la definición de las posiciones o ubicaciones de los participantes frente a monumentos, altares u otro tipo de instalaciones fijas.

5. RITUAL Y CORRELATOS ARQUEOLÓGICOS

En las secciones anteriores se ha definido el ritual como una manifestación de comportamiento humano con categorías específicas que involucran diferentes tipos de actividades y diferentes elementos de cultura material. Sobre la base de esta definición, el ritual puede ser estudiado desde una perspectiva arqueológica a través de sus correlatos (Walker, 1995:72). La naturaleza de los correlatos arqueológicos de la cultura material del ritual se discutirán a continuación.

5.1. *Objetos rituales y procesos de descarte*

Siendo actos concretos, los rituales deben involucrar la adquisición, uso y descarte de objetos (Walker, 1995:71). Desde una perspectiva arqueológica, los procesos de descarte de objetos rituales son particularmente relevantes, dado que las actividades rituales usualmente incluyen la limpieza de espacios después de llevarse a cabo y, en consecuencia, los objetos que participan en rituales son comúnmente ubicados en contextos secundarios.

Como se ha señalado antes, los actos rituales son llevados a cabo en marcos temporales singulares, separados de los actos y prácticas diarias y mundanas. Por lo tanto, es razonable considerar que los objetos rituales deben tener también caminos singulares durante sus tiempos de vida, incluyendo la frecuencia e intensidad de su uso. Consecuentemente, los procesos de descarte también deben ser singulares, con una correspondiente singularidad en los contextos deposicionales de objetos descartados (Walker, 1995: 72-73).

Los objetos rituales son descartados cuando se convierten en obsoletos. Sin embargo, en el caso de las prácticas rituales, la obsolescencia no necesariamente implica inutilidad, dado que objetos aún viables son usualmente descartados dada

la naturaleza de las actividades en las que tomaron parte (p.e., tazas o platos rotos luego de ser usados en actos de consumo especiales o comida enterrada o quemada en actos de ofrendas). En contextos rituales, la obsolescencia debe ser entendida como un estado en el que un objeto, dada la naturaleza de la actividad en la que participa, no puede seguir siendo usado. Las causas de esta obsolescencia pueden ser diversas. Pueden ser de naturaleza técnica, como la rotura o el deterioro. Pero pueden tener también una explicación social, como cuando el objeto que fue usado por cierto individuo o grupo durante un ritual no puede ser vuelto a usar por otro individuo o grupo. Finalmente, también pueden estar relacionadas con explicaciones ideológicas, cuando las razones planteadas de obsolescencia son de naturaleza cósmica o sobrenatural.

Mientras que las causas de obsolescencia y descarte de objetos rituales pueden variar en formas significativas entre diferentes contextos culturales, los procesos de descarte suelen compartir algunos elementos. En primer lugar, los objetos que forman parte de actividades rituales son rara vez hallados en unidades deposicionales difusas, o mezclados con otros objetos mundanos. La explicación para este comportamiento se debe en parte a que los objetos rituales no sólo materializan mensajes sino que también cargan con los significados que materializan. En consecuencia, la presencia de objetos rituales fuera del desempeño ritual constituye un problema, dado que no es una situación deseable el tener objetos de distintos órdenes mezclados. Esta situación equivale a mezclar lo puro con lo impuro, lo poderoso con lo no-poderoso, lo significativo con lo banal. En cierto sentido, los objetos rituales fuera de contexto representan situaciones de contaminación y caos, que requieren de comportamientos específicos para ser controlados (Douglas, 1966: 2-6). Como resultado, los procesos de descarte de objetos rituales suelen ser comportamientos regulares con diferentes niveles de parametraje y complejidad.

Los objetos rituales son usualmente depositados en unidades deposicionales estructuradas (Richards y Thomas, 1984) con diferentes grados de preparación. En algunos casos esos espacios son sólo definidos por su separación o aislamiento de otros contextos deposicionales. En otros casos, implican la limpieza de una superficie y su área circundante o la modificación de la superficie a través, de la excavación de un pozo. Finalmente, estos contextos pueden incluir la construcción de instalaciones especiales, preparadas para alojar la parafernalia ritual descartada.

Los depósitos de objetos rituales descartados también varían de acuerdo con su composición. Sobre la base de las cuatro categorías de objetos rituales señaladas anteriormente, se proponen a continuación algunos correlatos de dichas composiciones.

Los objetos de la primera categoría pueden ser hallados en estado completo o incompleto, sugiriendo que fueron depositados, en forma alternativa, sin o con

participación en actividades de consumo. Así, el hallazgo de objetos comestibles depositados sin consumo es un índice confiable de actividades de ofrendas. En cambio, los restos o sobras de bienes comestibles pueden ser asociados con actos de consumo como los festines. Es importante notar que este tipo de divisiones puede no ser tan claro y que los restos de actos de consumo pueden incluir bienes sin consumir, así como bienes parcialmente consumidos, junto con restos o sobras como semillas, cáscaras o huesos. La presencia, ausencia, o frecuencia de este tipo de bienes puede revelar la cantidad de sobras o desperdicios que el consumo ritual produce y la importancia del descarte cuidadoso de dichas sobras.

En el caso de los objetos de la segunda categoría, la forma más directa de definir las actividades en que estuvieron involucrados descansa en la identificación de sus propiedades. Por añadidura, el registro de huellas de uso en estos artefactos permitirá la evaluación de su duración, frecuencia y/o intensidad de participación en actividades rituales. Finalmente, este tipo de objetos puede aparecer también en estado completo o incompleto, o pueden ser hallados completos pero rotos in situ, sugiriendo actos intencionales de destrucción como parte de procesos de descarte producidos después del ritual. Todas estas variables son significativas para evaluar la naturaleza de las actividades rituales en las que los artefactos formaron parte. Por ejemplo, los artefactos que son descartados luego de actos rituales suelen ser tratados como objetos de uso único. En consecuencia sus depósitos pueden ser considerados el producto de eventos rituales únicos y por lo tanto, la cantidad de cultura material identificada puede reflejar la escala de las actividades rituales.

Los objetos de la tercera categoría son usualmente descartados en asociación con sus dueños, y usualmente aparecen depositados como parte de rituales funerarios. Sin embargo, en algunos casos, ciertos objetos que proveen tanto mensajes auto-referenciales como canónicos (como coronas o pectorales) pueden ser usados por diferentes individuos y pueden ser hallados en lotes aislados, luego de tiempos de uso prolongados. En estos casos, los procesos de descarte son particularmente significativos, ya que revelan cambios que trascienden a los individuos dentro de las condiciones sociales de existencia de un grupo humano que requieren de una renovación de la parafernalia ritual.

Los objetos de la cuarta categoría también pueden tener dos tipos de procesos de descarte. A veces, son producidos para ser inmediatamente descartados, como parte de una ofrenda o ritual funerario. En contraste, pueden también ser producidos para convertirse en objetos más permanentes de las prácticas rituales. Como resultado, sus eventos de descarte pueden tener diferentes implicancias. Mientras que el primer escenario implica un proceso llevado a cabo dentro de un orden litúrgico, el segundo escenario sugiere cambios dramáticos en las condiciones de existencia de aquellos que participan de las prácticas rituales. Una vez más, el análisis de huellas de uso o deterioro en este tipo de objetos puede revelar la naturaleza de los eventos que motivaron su proceso de descarte.

5.2. *Instalaciones rituales y diseño arquitectónico*

La organización del espacio es, ciertamente, una característica intrínseca de las áreas rituales, incluso más allá de sus connotaciones religiosas. Como se ha notado antes, los espacios rituales proveen un marco para la transmisión de mensajes canónicos y puede incluso proveer de medios para indicar los estados sociales de los participantes a través de accesos, entradas y ubicaciones a las que estos pueden acceder. Estas características están fuertemente relacionadas con la estructura y la organización de dichos espacios. En otras palabras, con el diseño arquitectónico.

A través de un diseño formalizado y específico, el espacio ritual orienta la acción ritual. Es el escenario en el que los participantes y los objetos interactúan durante las performances. Es importante notar que en los contextos arqueológicos, usualmente la evidencia de objetos rituales es fragmentaria o, incluso, inexistente. Esta situación se da en gran medida por la naturaleza de las actividades rituales, que suelen requerir la remoción (a través de la limpieza) de las evidencias de su existencia.

En consecuencia, cuando uno está confrontado con la posibilidad de hallar contextos vacíos o limpios en los espacios rituales, son tres los aspectos que se pueden evaluar desde una perspectiva arqueológica.

El primero se relaciona con las instalaciones de propósitos particulares, cuyas propiedades permiten inferir cierto tipo de actividades. Me refiero a instalaciones como altares, fogones formalizados, hoyos, nichos u otro tipo de elementos fijos con propiedades definidas. Desafortunadamente, estas instalaciones de propósito específico no siempre se hallan dentro de la arquitectura ritual.

El segundo aspecto se relaciona con la organización y estructura de la arquitectura ritual, en términos de los espacios construidos y sus sistemas de acceso. Se ha señalado antes que una de las categorías de comportamiento ritual con mayor connotación social es la congregación de los participantes, entendida como el desplazamiento y el posicionamiento de los mismos dentro del espacio donde los rituales se llevan a cabo. Los mensajes relacionados con los actos de congregación son fuertemente dependientes del diseño arquitectónico, en tanto que el diseño arquitectónico orienta el desplazamiento y la distribución de los participantes en el espacio ritual.

Como resultado, el tamaño y la configuración de las unidades espaciales pueden indicar el número de participantes permitidos. En forma similar, el uso de elementos arquitectónicos para divisiones internas como banquetas, rampas o peldaños, indican la distribución de participantes al interior de los espacios. Finalmente, el número, ubicación y características de las entradas pueden reflejar y orientar la frecuencia, intensidad y cantidad de movimientos simultáneos, así como sus secuencias requeridas a lo largo y ancho del espacio ritual.

En resumen, el espacio arquitectónico puede reflejar cómo es que la gente se organiza espacialmente para la participación en rituales, proveyendo de un medio principal para inferir mensajes auto-referenciales. Estas características explican porqué el diseño arquitectónico de los espacios rituales es altamente parametrado y formalizado, en tanto que es responsable de la transmisión correcta tanto de mensajes canónicos como auto-referenciales durante los actos de congregación.

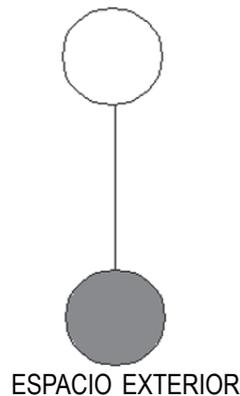
El estudio del diseño arquitectónico, como correlato arqueológico de actividades rituales, puede ser asumido evaluando dos dimensiones del mismo: su estructura espacial y su estructura perceptual.

5.2.1. *La estructura espacial*

Un diseño arquitectónico tiene una dimensión espacial, entendida como una estructura en la cual ciertas unidades de espacio son diferenciadas, distribuidas e interrelacionadas a través de un determinado sistema de accesos. De acuerdo con Bill Hillier y Julienne Hanson, las unidades arquitectónicas implican la constitución de barreras que generan conjuntos discontinuos de unidades espaciales o células. La conexión de estos conjuntos requiere de un complejo sistema de permeabilidades controladas (Hillier y Hanson, 1984: 144-146). Hillier y Hanson han propuesto una aproximación metodológica para entender la estructura espacial de las estructuras como una organización sintáctica. De acuerdo con esta aproximación, la estructura de un edificio se reduce al arreglo de células (unidades espaciales básicas) y sus relaciones (de acuerdo con los accesos que las conectan). Los arreglos espaciales se traducen en gráficos en los que las unidades espaciales o células son representadas por círculos, y sus relaciones o permeabilidades son representadas por líneas. Los gráficos comienzan con un círculo que denota el espacio circundante o exterior, desde el que se accede a la



FIGURA 1. Convención gráfica de análisis de sintaxis espacial (de acuerdo con Hillier y Hanson, 1984).



estructura. Luego, el gráfico desarrolla cierto número de niveles, de acuerdo con la distancia relativa (en términos de células que deben atravesarse) o profundidad de las unidades espaciales desde el espacio circundante (Figura 1).

Estos gráficos revelan diferentes arreglos estructurales que pueden entenderse sobre la base de dos variables: simetría-asimetría, distribución-centralización (Figura 2). El grado de simetría o asimetría se mide a partir de las diferencias existentes entre el número de unidades espaciales y el número de niveles en las que estas unidades se organizan. Esta variable puede indicar el grado de jerarquía en la organización de las unidades espaciales, en términos de su distan-

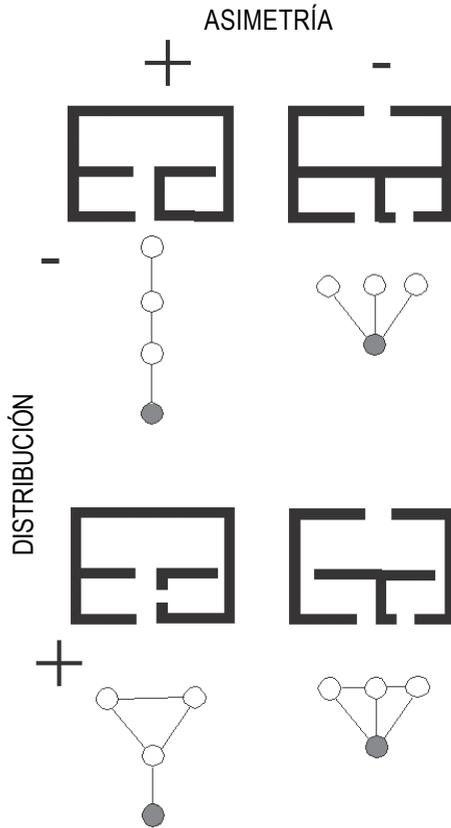


FIGURA 2. Escenarios alternativos de organización espacial de estructuras y su medición en un análisis de sintaxis espacial.

cia con el espacio exterior. De otro lado, el grado de distribución se relaciona con el número de unidades espaciales y el número de relaciones y permeabilidades entre ellas. Esta variable indica cuán centralizadas o exclusivas son las rutas de acceso que conectan las unidades espaciales dentro de un edificio (Hiller y Hanson, 1984: 147-155). Ambas variables pueden ser medidas a través de índices específicos. La primera puede ser cuantificada a través de un índice de Asimetría Relativa (AR) definida de la siguiente forma:

$$AR = \frac{2 (PM - 1)}{N - 2}$$

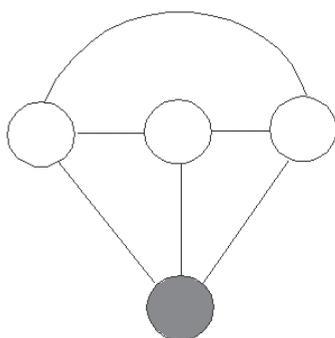
Donde PM es la profundidad media (calculada luego de sumar el número de unidades espaciales multiplicada por su nivel de profundidad) y N es el número de unidades espaciales o células en la estructura. La segunda variable es cuantificada por el índice de Presencia Relativa de Anillos (PRA). Este índice denota como, cuando existe más de un camino que conecta dos unidades, el segundo camino debe ser representado por un anillo circundante (Figura 3). Consecuentemente, el número de anillos sobre el máximo número posible de líneas rectas revela cuán distribuida o centralizada es la organización espacial. La presencia relativa de anillos se mide con la siguiente fórmula:

$$PRA = \frac{NA}{2N - 5}$$

Donde NA es el número de anillos identificadas en la estructura y N es el número de células de la estructura (Hillier y Hanson, 1984: 108-109, 152).



FIGURA 3 Convención gráfica para la aparición de pasos y accesos alternativos en una estructura de acuerdo con el análisis de sintaxis espacial.



La medida de los grados de jerarquía y/o centralización en la estructura espacial de una estructura es particularmente ilustrativa para el estudio de espacios rituales, en especial para entender los actos congregacionales. Como se ha visto antes, las actividades de congregación suelen ser reguladas por un orden litúrgico, a partir del cual los mensajes canónicos son transmitidos para indicar desplazamientos correctos, ingresos y posicionamientos. Además, la conducción de estos actos por los participantes es una fuente para la transmisión de mensajes auto-referenciales, dado que los participantes pueden relacionarse o diferenciarse de acuerdo con sus rutas de desplazamiento o su capacidad de pasar a través de ciertos espacios. Estas diferenciaciones suelen revelar diversos estados o condiciones sociales (tanto situacionales como estructurales). En consecuencia, la definición de barreras o sistemas de accesos regulados dentro de un espacio ritual suele reflejar e incluso reforzar los mensajes auto-referenciales sobre la persona social y sus relaciones, definiendo cuán diferenciada o no diferenciada es su participación.

Como resultado, los análisis de sintaxis espacial, al indicar la importancia relativa tanto de la diferenciación espacial vertical como la horizontal, provee de medios singulares para evaluar cómo es que esta diferenciación es resaltada u obliterada durante los actos rituales de congregación.

Es importante notar, sin embargo, que la propuesta de sintaxis espacial se basa en una distinción binaria entre fronteras y permeabilidades, concebidas principalmente como muros y umbrales. Sin embargo, la diferenciación de espacios y sus grados de accesibilidad puede estar relacionada con otros elementos más allá de muros y umbrales, como barreras móviles, diferentes fuentes de luz o de altura relativa. Por lo tanto, los resultados de los análisis de sintaxis espacial deben ser considerados como escenarios plausibles de interacción humana que requieren de información adicional de aspectos tridimensionales del diseño arquitectónico. Estos aspectos pueden ser incluidos a través de un análisis de la estructura perceptual del diseño arquitectónico.

5.2.2. *La estructura perceptual*

La estructura perceptual del diseño arquitectónico puede ser estudiada sobre la base de la definición de «proxemística» dada por Edward Hall. La proxemística es el estudio de las observaciones y explicaciones del uso humano del espacio (Hall, 1969: 1). De acuerdo con Hall, el sentido humano del espacio es una síntesis de una serie de estímulos sensoriales: visual, auditivo, kinestésico, olfativo y termal (Hall, 1969: 181). Las experiencias de un espacio ritual van a estar relacionada con la forma en que dicho espacio provee de percepciones sensoriales particulares.

El espacio ritual usualmente tiene la propiedad de ofrecer contextos apropiados para despliegues (incluyendo acciones, objetos e instalaciones) que transmiten mensajes a través de los cinco estímulos. Pueden incrementar o reducir la visibi-

lidad o el impacto visual. En forma similar, pueden incrementar la percepción de sonidos producidos durante los actos rituales. El diseño arquitectónico puede también retener olores o condiciones termales específicas. Finalmente, puede proveer de ciertas restricciones al desplazamiento físico que produce percepciones kinestésicas específicas.

Sin embargo, los correlatos materiales de este tipo de despliegues son preservados de forma desigual en el registro arqueológico. Las propiedades acústicas se relacionan con espacios cerrados (p.e., techados o sellados), que son rara vez registrables debido a los procesos de colapso en estructuras antiguas. En forma similar, los olores o temperaturas son difíciles de reconstruir o inferir arqueológicamente, salvo que ciertos objetos específicos revelen su presencia.

Sin embargo, el estudio de las dimensiones visual y kinestésica tienen la ventaja de que sus estímulos son comparativamente más enraizados en la percepción de elementos pegados a la superficie y suelen conservarse con mayor frecuencia en el registro arqueológico. En consecuencia, el estudio arqueológico de la estructura perceptual del diseño arquitectónico tiene la ventaja de descansar en las experiencias visuales y kinestésicas como modo de identificar los signos y señales que ayudan en la transmisión de mensajes canónicos y auto-referenciales.

La percepción visual del espacio ha sido estudiada previamente por Tadahiko Higuchi (1983) con relación al estudio de paisajes. Posteriormente, esta aproximación ha sido adaptada convincentemente para espacios construidos por Jerry Moore (1996). La propuesta de Higuchi reside en la idea de que los espacios visuales pueden ser decodificados como una concatenación de superficies que son percibidas a partir de ciertos ángulos que se generan en relación con el observador (Higuchi los llama «ángulos de incidencia»). El ángulo en el que una línea de visión toca la superficie observada determina qué es lo que puede verse y cómo es que se ve. Como resultado, las superficies percibidas en un espacio visual pueden ser clasificadas en dos tipos de planos: frontal y longitudinal. Además, Higuchi nota que la línea de visión humana usualmente se orienta unos 10 grados bajo la línea horizontal. En consecuencia, la necesidad de mover la visión de esta línea es crítica para la percepción de elevaciones y depresiones (Higuchi, 1983: 38, 46-47). Como resultado, Higuchi nota que la combinación de estos factores es la base para la generación de tres tipos de percepciones espaciales: anchura, profundidad y altura (Higuchi, 1983: 4, 24) (Figura 4). Estas percepciones pueden incrementar o reducir la experiencia de distancia e, incluso estimulan respuestas físicas ante su experimentación.

Por ejemplo, las percepciones de ancho o de altura producen la necesidad de detenerse y recorrer el espacio visual rotando la visión en ejes horizontales o verticales. En contraste, la percepción de la profundidad estimula el desplazamiento frontal.

La percepción kinestésica se determina básicamente por la posibilidad del desplazamiento físico a través del espacio por un cuerpo humano. Por lo tanto,

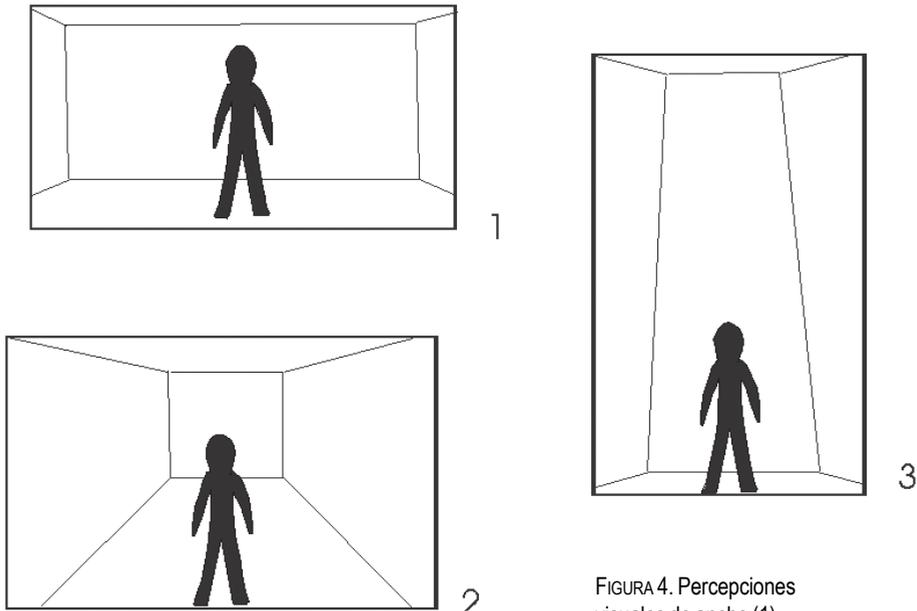


FIGURA 4. Percepciones visuales de ancho (1), profundidad (2) y altura (3).

puede inferirse por la identificación de impedimentos o limitaciones físicas que son generadas durante el desplazamiento a través de determinada organización espacial. Esos impedimentos pueden ser evaluados en el tamaño y la forma de las instalaciones arquitectónicas, como la altura de los peldaños, el largo e inclinación de las rampas, la estrechez de corredores o accesos, así como la altura de techos. Al igual que en el caso de las percepciones visuales, el espacio arquitectónico ofrece estímulos para repuestas físicas y, de esta forma, orienta los desplazamientos a su interior.

Como resultado, la reconstrucción de las propiedades visuales y kinestésicas del espacio ritual provee de nuevas ideas para reconstruir actos congregacionales. El diseño arquitectónico refuerza la regulación y la congregación de actividades, proveyendo de pistas y señales que resaltan percepciones de distancia o proximidad entre espacios y, de esta forma, incrementa el control de desplazamientos. Como resultado, los mensajes canónicos y auto-referenciales son reforzados.

6. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En las secciones precedentes se ha señalado un marco metodológico para el estudio de las prácticas rituales desde una perspectiva arqueológica. Este marco está orientado a la identificación de actividades rituales así como a la identificación de organización de los participantes de un ritual.

Se ha señalado cómo es que estas identificaciones pueden ser obtenidas a través de la recuperación de información de objetos rituales y la naturaleza de sus contextos deposicionales dentro o fuera de un espacio ritual. Además, se ha señalado la relevancia del análisis del diseño arquitectónico en sus dimensiones espacial y perceptual, como fuente adicional de información sobre las actividades rituales y la organización de la participación de los individuos. Es así como esta propuesta intenta contribuir a la generación de un marco integral para el análisis del ritual como práctica social significativa.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre

1977 (1972). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONNERTON, Paul

1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo

1998 *Archipiélago de Rituales. Teorías Antropológicas del Ritual*. Barcelona: Anthropos.

DOUGLAS, Mary

1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.

DURKHEIM, Émile

1995 (1912) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.

ELIADE, Mircea

1959 (1957). *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Reprinted. New York: Harcourt Brace.

HALL, Edward T.

1969 (1966). *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books.

HAYDEN, Brian

1995 Pathways to Power : Principles for Creating Socioeconomic Inequalities. En *Foundations of Social Inequality*, editado por T. D. Price and G. M. Feinman, pp. 15-86. New York: Plenum Press.

HIGUCHI, Tadahiko

1983 *The Visual and Spatial Structure of Landscapes*. Cambridge: The MIT Press.

HILLIER, Bill y Julienne HANSON

1984 *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGHES-FREELAND, Felicia y Mary M. CRAIN

1998 Introduction. En *Recasting Ritual. Performance, Media, Identity*, editado por F. Hughes Freeland and M. Crain, pp. 1-20. London: Routledge.

KERTZER, David I.

1988 *Ritual, Politics, and Power*. New Heaven: Yale University Press.

- MILLS, Barbara J.
2000 Alternative Models, Alternative Strategies: Leadership in the Pre-Hispanic Southwest. En *Alternative Leadership Strategies in the Prehispanic Southwest*, editado por B. J. Mills, pp. 3-18. Tucson: The University of Arizona Press.
- MOORE, Jerry D.
1996 *Architecture and Power in the Ancient Andes. The Archaeology of Public Buildings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAPPAPORT, Roy A.
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHARDS, C. C. y J. S. THOMAS
1984 Ritual Activity and Structured Deposition in Later Neolithic Wessex. En *Neolithic Studies*, editado por R. Bradley y J. Gardiner, pp. 189-218. British Archaeological Reports. Oxford: British Series.
- SEGAL, Robert A. (editor)
1998 *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Malden: Blackwell.
- TURNER, Victor
1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- WALKER, William H.
1995 Ceremonial Trash? En *Expanding Archaeology*, editado por J.M. Skibo, W.H. Walker y A.E. Nielsen, pp. 67-79. Salt Lake City: University of Utah Press.
- WALLACE, Anthony F. C.
1966 *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.