

Política y liturgia o la política como liturgia

Politic and Liturgy or Politic as Liturgy

Fernando Bustamante¹

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Flacso-Ecuador

Resumen

Este artículo discute la relación entre liturgia y política, y, en particular, la correlación entre la formación del sujeto político y la actividad ritual. Se toma una posición frente a formas frecuentes de entender la liturgia y se sostiene que puede ser vista como parte de un proceso formativo central de los sujetos políticos, y se crea una distancia respecto a las perspectivas que suponen una relación *a priori* entre un “ser interior auténtico” y una manifestación ritual que le sería externa e inesencial. Por el contrario, se sostiene que, en las sociedades políticas, los procesos de formación del “sí mismo” se realizan desde “afuera hacia adentro”, y que la ritualidad es una vía poderosa en esta construcción de la subjetividad.

Palabras clave: liturgia, ritual, psicología existencialista, sacralidad, subjetividad, identidad, sí mismo, maestro Kung, política.

Abstract

This article discusses the relationship between liturgy and politics, and, more specifically, the connection between the shaping of the political subject and ritual activity. Some frequent ways in which liturgy and its role are conceived are scrutinized. In contrast, the current text argues that ritual may be seen as part of a didactic project aimed at shaping and “formatting” political subjects. The following pages distance themselves from beliefs based on the idea that assume the priory existence of an “inner self” that manifests itself through and in ritual. On the contrary, it is suggested that in political societies the “self” is molded from without, starting from an initial indeterminate and formless status. Rituals are postulated as being a powerful and crucial tools in this collective process of molding the inner subject.

Keywords: liturgy, ritual, existentialist psychology, sacredness, modelling, subjectivity, identity, self, Master Kung, politics.

Introducción: algunas formas no infrecuentes de entender la liturgia (política)

En la abundante literatura que existe actualmente sobre los movimientos sociales contestatarios, se han desarrollado diferentes líneas explicativas e interpretativas. Entre ellas, se quieren resaltar las que se enfocan en el papel que los valores, los símbolos y las emociones tienen en desencadenar, impulsar y orientar estas acciones colectivas

¹ Sociólogo, Administrador Público y Cientista Político. Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Santiago-Chile. Profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador.

antisistémicas. Se han señalado, entre estos factores, los rituales o liturgias (Torre, 2008), y se ha propuesto que los movimientos colectivos revolucionarios, populistas o progresistas necesariamente contienen elementos movilizadores de dicha naturaleza, que son, en alguna medida, verdaderos actos litúrgicos.² En el ensayo que sigue se aborda esta cuestión intentando determinar 1) en qué consisten los rituales, y en especial los que se dan en el marco de la acción política, 2) cuál función cumplen en este tipo de acción, 3) qué papel juegan en la constitución del sujeto contestatario y en la reconstitución de las subjetividades políticas y 4) por qué aparecen y se arraigan como parte constitutiva de la acción colectiva: de donde surge su aparente carácter aparentemente ineludible. De esta manera, se espera profundizar algo más allá de simplemente señalar su presencia y su recurrente aparición en movimientos reformadores cargados de fuerte emotividad movilizadora.

Cuando consideramos la actividad litúrgica existe un cierto número limitado de posibles sentidos que podemos atribuirle y, en especial, al vínculo que este tipo de acción puede tener con el mundo de la política, o, si se quiere, de “lo” político.

Desde una perspectiva *durkheimiana* (Durkheim, 2021), la liturgia es el espacio de lo sagrado, o del tabú. Se caracteriza por ser un lugar y tiempo en donde las reglas habituales de la existencia cotidiana se suspenden y abrogan para dar lugar a un ámbito donde solo se puede penetrar mediante el ejercicio de unas precauciones rituales, y mediante el ejercicio de unas actitudes y prácticas diferentes a las que deben imperar en el mundo de la vida cotidiana y que se revisten de una dignidad, solemnidad y gravedad especiales. En este espacio de la liturgia, concebida como actividad que se da en la esfera de lo sacro, estaríamos habitando un mundo en donde lo que hacemos o dejamos de hacer nos conecta (para mal o para bien) con un estado de conciencia y de presencia que trasciende/supera/se levanta por sobre lo “mundano”. Siguiendo el camino de los fenomenólogos (Luckmann y Berger, 1968; Schutz, 1972), hasta se podría decir que la entrada en el espacio/tiempo litúrgico requiere un cambio en la “tensión” específica de la consciencia, y su impostación en otro universo de sentido, cargado de reglas diferentes y de serias consecuencias para los participantes.

Otra posible forma en que podemos entender lo litúrgico es desde una concepción racional-instrumental: el ejercicio del rito y la entrada en el mundo de lo trascendente no son sino formas eficaces de impactar en las emociones y en las creencias de las gentes, haciendo más fácil y potente la penetración del agente ritual, de sus intenciones, deseos o voluntad en las de los participantes para los cuales se ha preparado la puesta en escena. Este punto de vista aproxima al ritual a un recurso del mercadeo (político) basado en una adecuada manipulación de las emociones y los afectos y de las correspondientes estéticas (Cavanaugh, 2007).

Una tercera forma en la que podemos examinar lo litúrgico es enfocándonos en su valor expresivo. Esto es: una forma en que el o los sujetos ponen en escena una verdad interior. En este caso, la liturgia es una forma de revelarse, de hacer presente una verdad íntima, una autenticidad preexistente a la *performance*. Esta forma da sentido a

² Por el término “liturgia” se entiende en este artículo: un conjunto de ceremonias y actos públicos que permiten la puesta en escena de un universo sagrado y que involucran una especial solemnidad y una ruptura fenomenológica con el mundo de la “vida cotidiana”, para crear un tiempo y espacio donde los participantes buscan el contacto con un universo trascendente. Las liturgias pueden estar asociadas a cultos religiosos o místicos, pero también pueden ser parte de celebraciones seculares (ej.; fiestas nacionales, celebración de eventos históricos, ritos, etc.).

la liturgia, y puede verse, por ejemplo, en el uso de los modales como rituales a través de los cuales el agente exterioriza, hace tangible o palpable, la naturaleza íntima de su ser. La liturgia es entonces una forma de “hacerse presente” (una presentación del yo), que actualiza y hace pública la verdad ontológica de la persona, una epifanía de su realidad última.

Una vez que la liturgia ha sido exitosa en recorrer el velo de lo íntimo, sin por ello hacerle violencia, si no, muy por el contrario, representándolo de manera fidedigna, se puede ver la interacción entre los participantes como la puesta en marcha de los dispositivos de sociabilidad en los cuales, y por medio de los cuales, esta autenticidad revelada permite poner en práctica (“practicar”) los asuntos para los cuales la liturgia está diseñada. Una vez cumplidas las normas protocolares se puede entonces proceder a las conversaciones, los negocios y los desempeños que han sido habilitados para sujetos adecuadamente autorizados ritualmente (Collins, 2014; Luckmann y Berger, 1968; Schutz, 1972).

Pero esta dialéctica de revelación puede invertirse y verse desde la orilla contraria. La liturgia, en este caso, se muestra como un mecanismo de disfraz, como un recurso que nos exime de la inconveniente y aterradora posibilidad de mostrarnos en nuestra desnudez. Si en la forma anterior, la persona se realiza y completa en el personaje (el hábito hace al monje) y en los desempeños que son propios a esa “persona”, en el segundo, el ritual, se hace manera de poder proteger una *sancta sanctorum* de la intimidad, de algo que nos es privativo y debemos sustraer a la mirada ajena, sea por razones estratégicas, sea por autoengaño (Scott, 1990).

De esta manera, existe entre la presentación del sí mismo y el propio sí mismo una distancia consciente y deliberada, o inconsciente y no observada. Los oficiantes, los cortesanos, los actores lo son en tanto no son lo que muestran, y se muestran de tal manera enajenada, por razones inherentes a la relación entre fondo y superficie, entre exterior e interior.

Queda siempre un “ser interior” auténtico que no es vulnerable a la mirada o a la acción. La acción puede ser más o menos fiel a la naturaleza íntima del sí mismo, pero siempre habrá una diferencia ontológica entre los dos rostros: el interior y verdadero, y el exterior: siempre sospechoso, siempre parcial o totalmente fallido como fidedigna representación del auténtico ser. La epifanía del ser en el ritual es, o bien, una utopía, o bien, una amenaza de la cual es necesario protegerse. Por ello mismo, ya sea como engaño o como artificio, la liturgia siempre será un mundo “algo menos real” que ese mundo secreto y escondido que es el alma fidedigna del agente.

La liturgia es así falsedad o mero “artificio”: algo que puede o no estar allí; algo accesorio, intercambiable, superficial y tal vez incluso superfluo (Staal, 1979). En el quehacer político es pura convención o es puro ardid. Como convención es acto muerto, ya desvinculado de cualquier significación fuera de esa remota reiteración de una corrección fosilizada, y como ardid es simplemente un recurso más de la razón instrumental, que sabe disfrazarse de algo que se presenta como no instrumental, para mejor actuar en el ámbito de la eficacia.

Hay otro espacio con el cual la liturgia se relaciona en la vida política: es el mundo de los “hábitos” y las rutinas. En la medida en que los hábitos y las rutinas son formas reiteradas, corrientes y acostumbradas. Al ser la forma como los sujetos llevan adelante el curso cotidiano de sus vidas, aparecen masivamente (y calladamente) eficaces. En cierta medida, tal vez más auténticas que el ritual, porque en su pertinaz reiteración recurrente se hallan más pegadas a la esencia del sí mismo que actúa. Ellas

se pueden presentar más “reales” que el mundo al cual se remite la liturgia (Luckmann y Berger, 1968; Schutz, 1972).

La petición que el hábito hace de realidad se afianza en su permanencia y continuidad. Al tener estos dos rasgos, parece imposible negarle un estatus ontológico mayor que el de la liturgia, que, después de todo, es excepcional. Arrinconada en un tiempo y espacio circunscrito, se alimenta de lo supererogatorio, de lo sobrante: el fiel católico asiste a misa por una hora en día feriado. Todo el resto de su semana está consagrada a las rutinas y los usos del mundo de la vida. No es raro, pues, que para el sujeto, el cotidiano sea fenomenológicamente el mundo de la “realidad eminente” (Newman, 2020). La liturgia puede ser entendida entonces como una realidad de nicho, como algo “especial”, cuya excepcionalidad precisamente socava su realidad mayor.

Quisiéramos proponer que, a pesar de las diferencias postuladas, la narrativa sobre la relación entre el Yo “interior”, el hábito y el ritual, en todos los casos (en todas las diferentes versiones), tiene algunos elementos básicos en común. A saber:

1. Que existe un “algo” fundamental subyacente (“oculto”, “primordial”, “esotérico”) que es ontológicamente anterior y elemental, y que es el fundamento *a priori* de la acción.
2. Que la liturgia es “menos” real o menos auténtica que este basamento velado. Sea porque constituye un momento excepcional, o supererogatorio, o meramente instrumental, o “falso”, o accesorio, respecto al “ser interior”.
3. Que la liturgia es expresión de algo ya previamente constituido (lo social, el alma, el yo, el sí mismo, la estructura, la norma, etc.).

Pero en todo caso, la liturgia sería secundaria a la constitución del sí mismo: o un recurso de este sí mismo para expresarse o un epifenómeno o una forma de “falsa consciencia práctica”.

Otra posibilidad: la liturgia como mecanismo de formación del sujeto político. Ritual y *bildung*

En las páginas que siguen se pretende proponer una mirada alternativa e invertir la jerarquía de los factores mencionados. Ello nos permitirá ver la liturgia política con unos ojos algo diferentes a aquellos que la postulan como representación expresiva o instrumental, sea de un yo estratégico o de una identidad subyacente. Se procura, pues, contradecir nuestros supuestos más usuales en este respecto.

Y para ello, partimos preguntándonos si el sujeto político es la elocución de un sí-mismo preestablecido. Un sí mismo localizado en alguna interioridad estabilizada. El supuesto que se trata de poner entre paréntesis es, precisamente, el de la identidad como un *a priori* cristalizado.

Más bien podríamos arriesgar la hipótesis que el sí mismo es básicamente un amasijo de posibilidades amorfas. Toda identidad o equivalencia consigo mismo es derivada, frágil, manipulable, provisional. En un principio solo es esa entretejida masa disponible, plena e indefinida. Un enredo de potencialidades, de facultades, de disposiciones latentes. En lo político: de pulsiones, anhelos, prejuicios, protensiones. Pensamos en el sujeto como una mezcolanza de algos que aún ni siquiera se pueden clasificar en alguna tipología de algos. Incluso, la ideología como una “nube” difusa de ideaciones y sensaciones que solo se cristaliza en el momento de ser interrogada desde un afuera

que aún debemos especificar (por ejemplo: el momento mismo en que el encuestador me incorpora en el ritual de la pesquisa).

La constitución del sujeto, con todos sus atributos de identidad, autoconsciencia y destrezas realizativas es un resultado del curso de la existencia. Pero, más aún, la formación (¿formateo?) del sujeto político, del actor que comparecerá eventualmente en el escenario de la vida pública, es también el resultado de las experiencias que va acumulando y que lo van moldeando.

La identidad y las capacidades de acción acumuladas no son el mero desenvolvimiento de algo previo, ancestral, fijado de antemano o de alguna forma “heredada”.³ La política no es la plataforma de despliegue de algunas “qualias” interiores preconstituidas.

El proceso formativo (de “dar forma”) de este sí mismo aparentemente “interior” requiere de ciertos dispositivos que lo van amoldando. La interioridad del sí mismo es el resultado de una presión que lo exterior ejerce sobre esa masa inicial indeterminada pero cargada de potencias.

La conformación del sujeto deriva gradualmente en la disposición de hábitos y rutinas, que se convierten en una especie de segunda naturaleza automatizada. De esta forma, el sujeto deja de responder a los acontecimientos en su pura aparición original. Estos acontecimientos ya están pretipificados y son rápidamente asimilados a esquemas perceptuales e interpretativos mecanizados. Respondemos “de memoria” por patrones (Luckmann y Berger, 1968; Schutz, 1972).

En general, lo que pasa por el “yo verdadero”, por ese foco al cual se le asigna el papel de ser el “locus” de la identidad, no es sino la acumulación de estos patrones rutinizados. Por cierto, la psicología y la neuropsiquiatría contemporáneas han aclarado el hecho de que la mayor parte de nuestros sentimientos, conductas e ideas son moldeados a través de procesos de identificación emotiva y de interacciones afectivamente guiadas y significativas. En buena medida, incluso los componentes más cognitivos e ideales de nuestra personalidad han estado moldeados por procesos de adhesión emocional a “otros significativos” a lo largo de una historia de encuentros cargados de importancia afectiva (Damasio, 2005; Maturana, 1990).

El sí mismo auténtico se disuelve en una acumulación de hábitos y rutinas, de patrones y usos derivados, pero consolidados mediante su puesta en práctica normalizada. La identificación que se hace con este conjunto cristalizado no es en realidad el encuentro con algo esencial propio y autónomo, que pueda ser considerado “auténtico”. O sea que me caracterice como un ser único, libre y dueño de algún tipo de esencia última privativa. En otras palabras, la identidad es una ilusión, un efecto espejismo, un “como si”, tranquilizante, pero que finalmente solo reviste la opacidad de todo el historial de su acumulación (Dennett, 1993).⁴

³ Ciertamente, los humanos nacemos con una serie de potencialidades, disposiciones, capacidades y adaptaciones codificadas en nuestro genoma (y en nuestro epigenoma). A pesar de ello, es posible aún sostener que la forma final del sujeto, especialmente en el orden de la vida pública, en donde se actúa desde la subjetividad política, solo se puede alcanzar de manera definida mediante procesos constructivos del sí mismo, que se realizan a través de las experiencias acumuladas de socialización a todo nivel.

⁴ La referencia a Dennett no involucra una completa adhesión al hiperdeterminismo neuroquímico de este autor; simplemente se limita a reconocer que existe una base biológica y genética en el desarrollo del comportamiento humano. En este sentido, no asumimos que los seres humanos son una “tabula rasa” infinitamente moldeable (Pinker, 2003). Por cierto, sobre esta base de

Una pregunta que puede plantearse a partir de lo anterior es la siguiente: ¿Cómo puede el ser humano romper con estas rutinas y hábitos coagulados, sea en aras de la innovación, sea en aras de la adaptación, sea en aras de la libertad (la capacidad de autonomía frente a la práctica inerte)? ¿Qué se hace para dejar de ser aquello que se ha devenido?

Una posible respuesta puede estar dada por el maestro Kung, y se apoya en una frase crucial de su pensamiento: “Para ser bueno el hombre debe sobreponerse a sí mismo sometiéndose al ritual” (Confucius, 1998, 12.1). Cabe apuntar aquí, que el autor se remite a una noción del ritual que se diferencia de la idea de lo ritual como lo habitual o como lo fosilizadamente del hábito. El sentido del término “ritual” se acerca más, en este punto, al concepto que estamos intentando desarrollar de la “liturgia”. El sí mismo es la masa de rutinas y patrones en que nos hemos convertido. Se trata precisamente de conquistar poder y libertad frente a esa cárcel preexistente. En la perspectiva confuciana, el ritual es una ruptura del hábito que abre las puertas a la autopoiesis.

Por otra parte, esa liturgia a la que hay que someterse no solo puede ser una herramienta de la propia libertad/renovación/trasformación, sino que puede ser un método para la mutación o innovación de los patrones de vida colectiva. Después de todo, la liturgia es absolutamente una actividad colectiva, grupal, que se realiza socialmente y tiene, de manera inevitable, un carácter comunal. En ese sentido, es necesario aún remitirse a Durkheim (2021), que insiste en que la actividad sacra es una expresión colectiva (no hay culto o liturgia personal, íntima: cuando se da de esa manera es más bien la repetición compulsiva de un trastorno obsesivo privado).

Para poder entender de forma adecuada esta postulación, de que la acción litúrgica es creadora de nuevos sentidos, conductas y maneras de experimentar la vida y, por tanto, una introducción a lo nuevo y, potencialmente a una cierta capacidad de reformar, reescribir o reformular las narrativas de la subjetividad, es necesario detenerse un poco más en una conceptualización de la acción litúrgica en el marco de lo político.

En esta perspectiva, se quiere sostener que la liturgia es una poderosa herramienta educativa (Confucius, 1998 12.1). A través de ella se conducen procesos de reorganización y reforma de la subjetividad de los participantes. El acto litúrgico tiene como *telos* subyacente la empresa de una especie de *bildung*⁵ comunal. En la acción de este tipo, los participantes se reconstituyen de manera determinada por la estructura, los significados y las emociones que circulan en la acción ritual

Hacer liturgia es concentrar y compactar procesos de constitución de un determinado tipo de sujeto. Por tanto, adentrarse en un análisis detenido de la propia liturgia, de su densidad significativa, de sus gestos, movimientos, estética y pragmática, puede ligarse a determinados efectos más o menos buscados, conscientes o implícitos que se dirigen a generar un impacto en el sí mismo de los agentes involucrados. Este impacto

disposiciones, tendencias y capacidades innatas, la vida en común la cultura, construye edificios muy diferentes y despliega posibilidades altamente variadas.

⁵ El concepto de *bildung*, en su sentido ilustrado y laico, está relacionado con el desarrollo emocional, moral e intelectual, con la inculturación y la educación, y con el papel que uno tiene como ciudadano. La *bildung* es ese proceso o trayecto por medio del cual el sujeto se convierte en una persona madura, autónoma, responsable y espiritualmente elevada. Este concepto ha sido particularmente desarrollado por autores como Herder, Humboldt y Schelling y ha dado lugar a todo un género literario, que ha tenido expresiones particularmente potentes en la obra de Goethe, Hesse, Mann o Salinger.

deviene, finalmente, en una reorganización de ese sí mismo, en su transmutación (e incluso “transfiguración”), de manera tal que como individuos y como colectividad los participantes “ya no son los mismos que al inicio”, y están así habilitados, legitimados y capacitados para emprender una “nueva vida”, para ser “otros”, para —por tanto— contribuir y participar en nuevas formas o circuitos de sociabilidad o de formación comunitaria.

En la liturgia se crea un espacio ritual en el cual se trata de facilitar la ruptura de lo rutinario, de lo habitual, del mundo de la realidad cotidiana (¿eminente?). Pero esta ruptura está dirigida a ayudar a los sujetos involucrados a pasar por una experiencia transformativa.

Revolución, reforma moral y liturgia

De hecho, en este punto se puede vincular un proyecto de reforma moral, o, si se quiere, revolucionario, al *telos* de la liturgia. Desde cierta perspectiva, la idealización revolucionaria es un proceso de transmutación alquímica de los sujetos. Por esta razón, con mucha frecuencia los proyectos revolucionarios entrañan de manera más o menos explícita la idea del “hombre nuevo”, de una refundación que va mucho más allá de la mera mutación de las relaciones e instituciones sociales (Ferrero, 2012; Guevara, 1979; Pavón, 2011). Se trata de mucho más: de la metamorfosis radical de los sujetos, hasta los más recónditos rincones de su subjetividad. Podría decirse que el proyecto revolucionario es una inversión kafkiana. En vez de la conversión de humanos en cucarachas se trata de elevar a unos seres que viven como cucarachas a la condición “verdaderamente” humana.

Esta aspiración intrínseca de las idealizaciones revolucionarias puede entonces ligarse, amarrarse con la misma idealidad teleológica de la liturgia. Al igual que la revolución, la liturgia busca realizar esa transmutación de los seres humanos, esa renovación (“nacer de nuevo”, renacer) del yo dañado, apegado a las cadenas de las rutinas y de un mundo de la vida aplastado por el peso de las costumbres “viejas” y de la normalidad mortecina.

Revolución y liturgia, entonces, tienen una cierta afinidad, un “aire de familia” que puede llevarnos a ver de qué manera son prácticas vecinas, ligadas por una secreta complicidad. Y, por ello, las revoluciones pueden ser vistas como verdaderas grandes puestas en escena litúrgicas, y ser, por tanto, abordadas y comprendidas en su carácter ritual (Tocqueville, 2004). Pero no del ritual de lo repetitivo “normalizado”, sino de lo litúrgico pentecostal: alquímico, conmocionado y conmovedor.

La revolución es y debe crear un espacio que de facto ponga entre paréntesis lo “normal” y abra paso a algo que debe tener alguna de las características y atributos de lo “numinoso” (Fayó, 2013).⁶ Este espacio suspende también los roles habituales, las funciones y los personajes que se hallan entroncados en el “mundo de la vida”.

En efecto, en el espacio ritual los participantes deben salir de sus lugares y personajes, atributos y jerarquías usuales. Por ello, la abundancia de “disfraces”, de paramentos, de artilugios teatrales, de decorados. E incluso, si no existen estas formas

⁶ Se usa aquí el concepto en la acepción desarrollada por Paul Veyne (Fayó, 2013). Se refiere a aquello dotado de un aura de poder sobrehumano o más allá de lo “meramente natural”. Una presencia sensorial de lo divino, de lo supramundano.

visibles —escénicas— de distanciamiento de lo usual, la conducta y la actitud de los sujetos deben sufrir una transformación marcada, notoria, exhibicionista. En la liturgia, así como en el acto revolucionario, los sujetos “ya no son ellos mismos”. Las jerarquías preexistentes se deben suspender, los iguales deben dejar de serlo, los diferentes deben presentarse como iguales y los iguales como diferentes. El maestro debe aparecer como servidor y subordinado de sus discípulos y seguidores, el celebrante como sobrehumano, el líder como cualquier cosa menos como un ciudadano o súbdito cualquiera (Góngora, 1981).⁷

Sin embargo, tampoco debe pensarse que estos trastrocamientos ocurran a espaldas de los presentes. Lo extraño es que todos los copartícipes saben que este es un mundo de montaje, una circunstancia que nadie pretende que sea “real”, en el sentido de la realidad eminente de la vida cotidiana. En la liturgia las cosas no son como deben ser, pero, precisamente, de esta fisura con lo real normal es que nace su fuerza, su potencia y su impulso renovador. Súbitamente lo implausible, lo inverosímil, adquiere realidad, aunque sea por un momento, y al adquirir esa novedosa realidad permitida hace sus efectos y muestra cómo lo irreal es, después de todo, una forma nueva de ser posible y de vivir la posibilidad. La liturgia no es un simulacro, o un engaño: por el contrario, la transmutación ocurre a la luz del día, pues todos saben que el orden ritual no es el orden de la normalidad, y precisamente porque no hay engaño ni es un mero ardid, es que puede tener derecho a requerir la complicidad de los participantes, su aceptación, aquiescencia y compromiso.

Aparte de que el conjunto del evento revolucionario pueda ser visto —desde cierto ángulo— como una liturgia, los procesos que se pretenden revolucionarios desarrollan, casi por fuerza y necesidad, todo un corpus litúrgico que se les hace idéntico. Más que las proclamas y las plataformas ideológicas, los rituales revolucionarios delatan y denuncian con mayor vigor la esencia y el secreto último de lo que se quiere hacer, del contenido de la *bildung* revolucionaria. Adentrarse en este susurro íntimo puede ser un recurso metodológico por lo demás fructífero y revelador.

Entrar en el espacio ritual —por ejemplo, en una manifestación pública— implica que los participantes, en cierta manera, están sometidos a una serie de requerimientos, demandas, exigencias de conducta, de postura, de palabra y de sentimiento que pueden ser asimilados a una liturgia. En este espacio ritual, las personas ya no son ni puede ser su “yo normal” o “habitual”. Los asistentes, fuera del espacio ritual, son un cúmulo de cosas “seculares”: padres de familia, empleados, profesionales, parejas, cuidadores, etc. En esos momentos, espacios e interacciones, las personas pueden ser más o menos adecuadas a los roles y a los hábitos requeridos para desempeñarse de manera competente entre ellos, pero en todos esos ámbitos operan desde lo “práctico inerte” (Amorós, 1971), desde unas rutinas terrenales que solo refuerzan y confirman el *modus operandi* usual, pero también la identidad, la autoimagen, el sí mismo ya constituido. Cada una de estas operaciones solo fortifican y remachan el lugar y la temporalidad de esa identidad y de esas prácticas ya cristalizadas.

Sin embargo, si se trata o se imagina que se desea una reconstitución del mundo, entonces, deliberadamente o no, los agentes operadores de este proyecto transformacional

⁷ La Fiesta del Asno en la Edad Media europea es un ejemplo muy llamativo de lo señalado. En dicha fiesta se trabaja con la “inversión” ritual de jerarquías y roles establecidos. Para una descripción detallada véase el artículo de Góngora (1981).

deben reestructurar, reformar y reorganizar la integridad del cosmos. Ello implica maniobrar sobre las subjetividades a fin de hacerlas adecuadas y compatibles con el nuevo orden que se imagina y se proyecta. Se necesita que se habilite a los sujetos para percibir su entorno, a los demás, a sí mismo de una nueva manera, de una manera que implique una experiencia “pentecostal”: hablar una nueva lengua (o lenguas), devenir en “otros”, ver a los demás como “otros”, adquirir nuevos conceptos del yo y del mundo y del lugar, función y operación de cada cual en ese nuevo mundo.

En ese espacio litúrgico, en el que la simulación suspende el orden de lo habitual y crea un mundo experimental, extraño, enajenado de la rutina y del ser usual, se produce el entrenamiento, que pasa de la simulación a la efectiva reconstitución del orden y a la vivencia del orden. En ese mundo encapsulado, “fuera de este mundo”, en ese paréntesis que suspende y abroga la vida normal, es cuando se produce la alquimia del ser y del sentir, y, por ende, del mundo de la vida, que gradualmente debería (idealmente y si la liturgia es “buena”, esto es, eficaz a su *telos*) salir a “una nueva existencia” purificada de aquellas limitaciones, negatividades y escorias —para el nuevo proyecto de vida— que impiden la plena venida al mundo del mundo imaginado de la idea revolucionaria.

Y, dicho sea de paso, es posible insinuar que una de las grandes falencias que han impedido a muchos de los procesos pretendidamente revolucionarios del último siglo, no solo consolidarse, sino lograr un mundo realmente nuevo, ha sido, precisamente, su negativa o imposibilidad de pensarse como liturgia y de pensar la liturgia y pensarse en la liturgia.⁸ Por cierto, no es que la práctica de estos proyectos no haya incluido poderosos elementos litúrgicos, y de hecho que se haya trabajado sobre el ritual, pero esta práctica ha sido, por lo general, no pensada, no “para sí”, sino que meramente “en sí”, quien sabe si como resultado de una visión pretendidamente ligada a un rigor racionalista que dilata el enfrentamiento con los sustratos más afectivos, sensibles y subjetivos de la interacción humana.

En todo caso, y regresando sobre la reflexión respecto al impacto y poder del ritual en la transformación (no en el *marketing* o en la pura “expresividad”), podrá resumirse diciendo que en la liturgia creamos un espacio que es la contracara y la ruptura del hábito, de la repetición, de lo constituido. Lo novedoso de la liturgia no necesariamente se remite a que la liturgia deba ser en sí misma siempre reinventada. Hay liturgias que se repiten más o menos iguales desde hace milenios. Ello, sin embargo, no cambia lo señalado. La ruptura litúrgica no estriba en la “creatividad” o en la “novedad” del rito respecto a sí mismo o a alguna iteración previa de sí mismo, sino en que rompe con el curso constituido de lo cotidiano: la ruptura ritual lo es respecto al mundo de la vida cotidiana y sus prácticas. Al suspender el “todos los días”, lo que quiera que comienza a acontecer a partir de la apertura del paréntesis ritual adquiere esa condición numinosa que abre las puertas a la reconstitución de la experiencia del sí mismo y de las experiencias de los demás con los que se interactúa en el espacio y tiempo litúrgico.

La liturgia, desde esta perspectiva, lejos de ser una experiencia de lo “muerto”, de lo “inerte” de lo común, es, por el contrario, aquello que nos protege —en la medida en que es parte de nuestra existencia— de convertirnos en meras criaturas de lo monótono, del hábito inconsciente o ciegamente “normalizado”. Al establecerse el espacio

⁸ Uno de los más poderosos elementos de la eficacia del proyecto nacionalsocialista es que chorreaba liturgia por todos sus costados, de hecho, podría ser visto como un colosal acto de liturgias que reestructuraron poderosamente el *ethos* mismo del *volks* alemán.

litúrgico, nos liberamos —aunque sea transitoriamente— de la repetición compulsiva, o, al menos, nos abrimos latentemente a tal posibilidad (aunque es también posible vivir la ritualidad como *habitus*, peligro en el cual se ven atrapados quienes hacen de la liturgia su rutina, pero cabría entonces preguntarse si para esas personas la liturgia es, en efecto, algo que cumple con el *telos* de la liturgia: en tal caso, la realización de los ritos se ha “ritualizado” en el mal sentido que muchas veces se le da al término en el uso corriente).

En principio, al menos la liturgia debe forzarnos —aunque sea por un instante— a convertirnos en “otro ser”, en operar una alquimia subjetiva que nos permite actuar de diferente manera, interactuar de otra forma, relacionarnos con nuestros pares desde otras posturas, sentir cosas que normalmente no sentimos y aprender estrategias para romper nuestras formas estabilizadas de conducta (Confucius, 1998).

Siguiendo al maestro Kung es posible postular que un ritual es justo lo contrario de un hábito, y que el ritual político y en la política es, casi siempre, un locus de ruptura potencial del orden establecido. En la liturgia se quiebra lo habitual y se nos abre la posibilidad de reconstituir el universo, el mundo en el cual nos movemos con la fluidez de un pez en el océano (Confucius, 1998).

Cabe hacer una última serie de consideraciones.

La eficacia específica del ritual

Una pregunta que puede surgir de la relación con el vínculo sustantivo que tiene el ritual político y el “mensaje” ideológico del actor que monta el ritual sería: ¿Podría pensarse que el ritual es una forma de pedagogía?

Asimismo, ¿cuál es la relación de la liturgia con la estrategia?

En el primer caso, se trata de preguntarse si a través de la liturgia se enseña o se transmite algún conjunto de conocimientos o saberes a la concurrencia (o militancia). Entonces, la liturgia solo sería un método educativo más, otra forma de transmitir ciertas nociones, ideas, creencias o cosmovisiones. En el segundo caso, la liturgia se entiende como parte de un “plan de acción”, del cual cada uno de sus momentos, o ella, como una totalidad, es simplemente parte encadenada.

No puede negarse que tales cosas pueden darse. Que se puede montar una escena ritual en el curso de los movimientos orientados a producir causalmente un efecto instrumental. O bien, que el ritual puede permitir —a su manera— que los participantes aprendan algo que antes no sabían o no sabían de una manera adecuada a los fines políticos de los productores del ritual.

Pero todo esto es irrelevante a lo que es central, a lo que constituye el núcleo específico de lo que la liturgia hace y ningún otro tipo de espacio de interacción puede hacer: no toca a lo central que le da su potencia y su eficacia específica al acto ritual.

Lo que necesita hacerse, producirse o saberse en el espacio ritual es pertinente en ese espacio y no tiene que rendirles cuentas a otras racionalidades prácticas. Lo que se genera y crea en la liturgia no es conocimientos ni efectos causales. Es otra cosa.

En primer lugar, en la liturgia se hace como si se supiera: la duda se suspende y se produce una inmersión cognitiva que pasma la incertidumbre. En la liturgia se existe porque no se duda. En segundo lugar, en el ritual los efectos se producen garantizada por el solo procedimiento ritual. Uno de los efectos intoxicantes del espacio ritual es que —por un momento— los presentes se ven invadidos por la borrachera de la certeza. Y ese convencimiento ahí y entonces no necesita siquiera prolongarse más

adelante ya terminado el espacio ritual. Los efectos “impactantes” en la conducta no necesitan perdurar “cuando la persona vuelve en sí”. Al final de un ritual afro-brasilero, las personas que experimentaban el éxtasis y la experiencia de “salir de sí” vuelven a su vida “como si” nada hubiese ocurrido. Pero en realidad todo les ha ocurrido. Pero ese todo es el remanente de lo que se ha experimentado previamente. De tal forma que se puede ser todavía el mismo modesto chofer de transporte público que antes de la ceremonia, y a pesar de ello, algo ya no es lo mismo, si bien la vida parece seguir igual (Laffitte, 2010; Van de Port, 2011).

Pero en el sacrificio ritual las trasmutaciones se presentan como ya ocurridas, como ya efectivas, y los saberes como ya consumados en una temporalidad de eternidad dóxica (Bourdieu, 1972). Allí no hay duda, allí ya ocurrió el advenimiento de lo que ha de advenir. La fraternidad de los iguales ya está presente allí, ya sobrevino, ya se consumó, la prueba de las teorías, de las doctrinas, de las profecías ya está allí, a la mano, omnipresente, abrumadora.

Por ello, para que el ritual surta sus efectos es indispensable la presencia activa, actual, la copresencia en el espacio-tiempo. El acceso vicario, mediado, puramente intelectual o mediático al ritual, proporciona información sobre el ritual, pero no representa una auténtica participación en este. En el mejor de los casos es un pálido y disuelto *ersatz*. El ritual virtual debilita grandemente el efecto y el impacto que busca promover: hay que estar allí (Confucius, 1998, 3.12)

La liturgia política no sirve ni debería tener como meta “movilizar” a la gente. Es al revés, se moviliza a la gente para el ritual. Finalizado este, la desmovilización es la culminación normal y exitosa de la *performance* efectuada.

Desde este punto de vista es necesario remitirse a la “ocasión” del ritual. ¿Cuándo es pertinente? ¿Cuáles son las ocasiones de la liturgia? ¿En qué momento la comunidad, el grupo, la asociación “siente” la pulsión y la necesidad de congregarse en un acto litúrgico? En otras palabras, ¿de dónde nace la convocatoria del ritual? ¿Cuándo el empresario convocante del ritual puede asegurarse de “tener público”?

La “ocasión del ritual”: la reparación de un mundo desgarrado

Una formulación muy general de esta ocasión, que requiere y pide la ritualización, podría —quien sabe— encontrarse en la formulación que hace la cábala luriánica del proceso de reparación de la unidad original perdida, del estado emanado de la “caída”, de la ruptura del orden cósmico en la creación “dispersa”, en la pluralidad fragmentada de la experiencia (Rosenthal, 2005).

La experiencia del “desgarro”, sea este un estado inmanente o el resultado de un acontecimiento perturbador, que destroza la tranquila continuidad del tejido de la vida, podría ser una fuente de esta “ocasión”. En este sentido, el concepto del *tikkun safedico* puede aplicarse a este caso. La liturgia establece un tinglado donde la unidad no desgarrada se recompone, se “remienda”, y donde ya prefigura la reconciliación final el mundo consigo mismo, algo así como un anuncio de la *aufhebung* hegeliana. Primero el mundo (“mi” mundo) era uno e imperturbado (Rosenthal 2005). Pero ahora algo ha ocurrido y ha hecho explotar esa unidad, nos arrojando a la incertidumbre, a la ambigüedad, a la imposibilidad de esa serena quietud originaria. Un uso ritual o un sentido del ritual es el de un quehacer que recompone o parcha esa creación perdida a sí misma.

Pero esta recomposición no nace de una nueva comprensión (aunque puede ser el trampolín para una nueva comprensión) de la situación desgarrada y de las condiciones de su recomposición. El rito no propone una nueva “teoría del mundo”, ni una nueva teología de la reconciliación. Lo que hace es remendar las emociones perturbadas, hallar el reposo de lo inquietante, el apaciguamiento (pero no la anestesia) de la inquietud. Un apaciguamiento que no consiste en el olvido, o en la indiferencia frente a la negatividad, sino una manera nueva y más elevada de vivir con ella y en ella, de una forma que la existencia pueda adquirir posibilidades más favorables y creativas. El rito funerario no niega que la muerte ha ocurrido: nos enseña a vivir con ella de otra manera (Confucius, 1998, 3.12a).

¿Qué es lo que ocurre para dar lugar a la ocasión del ritual en el ámbito político?

Podemos asumir como punto de partida una perturbación emocional colectiva (o individual) que confronta al sujeto con la mortalidad, sea bajo la forma física de la muerte o bajo la forma simbólica del sinsentido (forma más general de la muerte), o con la finitud del mundo conocido, del propio yo, o del propio entorno en el cual se anclan las certezas morales y materiales del mundo de la vida.

Esto puede derivar de un acontecimiento calamitoso, o de una situación persistente, “crónica”, que necesita ser reiteradamente, regularmente confrontada y disipada. Por ello, los rituales pueden ser parte del calendario de la vida “normal”, aunque el momento de la liturgia está establecido dentro de la vida “normal” como un momento institucionalizadamente “especial” (Becker, 1997).

Es posible suponer que todo movimiento social, religioso o político que se levanta en respuesta a las crisis del sentido y a las rupturas más o menos calamitosas de lo estatuido (del tejido consolidado de la vida), debe —entre otras cosas— buscar la manera de establecer no solo los eventos rituales que marcan el punto de ruptura y la instauración de un orden renovado, sino también este calendario ceremonial que es la señal de que una nueva normalidad está en proceso de arraigarse. Uno de los primeros actos de la Revolución francesa apunta a rehacer el calendario de fiestas y liturgias colectivas. Fundar una república implica fundar una nueva liturgia (Alexander, 1990).

¿Qué nos ocurre cuando la sombra de la finitud y de la negatividad rompe con la vida “dada por sentado”?

Se trata de una experiencia universal que enfrentamos en algún momento, sea en nuestra existencia individual o en el plano de lo colectivo/grupal.

Lo que invade la sensibilidad es un sentido de pérdida enorme, de vacío, de incertidumbre, de impredecibilidad y de miedo. Es la contemplación del abismo a nuestros pies. Se asocia al duelo y al horror. Ernest Becker (1997) ha descrito esta situación en su obra antropológica, recogida, luego, por la psicología existencialista.

Pero, asimismo, estas sensaciones suelen ir aparejadas a la ira, la indignación, la hostilidad y el resentimiento, que se vuelcan hacia objetos expiatorios. Como han señalado en sus investigaciones empíricas autores como Solomon y sus colegas (Solomon *et al.*, 2015), este es el momento en que los sujetos se vuelcan a la búsqueda del “chivo expiatorio”, o a los ataques de culpa virulenta, o descargan todo ese cúmulo de energías tanáticas sobre el orden periclitado, que es en sí mismo, y en sus agentes custodios, representantes, autoridades, el blanco de toda la indignación y furor que el desplome gatilla en los participantes.

El ritual (como asimismo lo señala Durkheim) puede tener en estos casos un alto contenido expiatorio. La reconstitución del sentido, la cicatrización de la herida se canaliza y logra mediante ritos de purificación y reparación, que incluyen una distancia,

un castigo, una aniquilación física o simbólica (o ambas) de todo aquello que se vincula al orden desplomado. El renacimiento ritual requiere, en estos casos, la purga y el exorcismo del mal, de la fuente del desorden que la liturgia confronta en el plano de los sentimientos. Es el ajuste de cuentas con la traición del viejo orden de cosas a nuestra demanda de sentido y de “piso” (Ramos, 2012).

Por cierto, las emociones que brotan y se desarrollan en estas circunstancias nada tienen que ver con las causas reales o materiales del derrumbe existente. La historia de los “chivos expiatorios” y de las “cabezas de turco”, desde que se tiene registro, es lo suficientemente elocuente a este respecto. El proceso mismo por medio del cual se activan los mecanismos psicológicos y culturales que permiten identificar y “construir” a la entidad “culpable” del desorden del cosmos, son en sí mismos una materia de complejo estudio. Pero, en general, existen algunos nodos que son más vulnerables para adquirir esta condición de impureza a ser exorcizada litúrgicamente. Por ejemplo, el encapsulamiento de determinados actores como “enemigos del común” se vincula muchas veces a dimensiones identitarias: es entre quienes se han definido, en el momento, o ya desde antes como los “otros”, entre quienes ha de hallarse la mejor materia disponible para este ejercicio frente al cual el ritual se levanta como remedio (Rodas, 2020).

Espantosos sentimientos: pena, duelo, pérdida, ira, indignación, rencor. Este cúmulo de emociones amenaza el tejido mismo de la sociabilidad, eleva el nivel de violencia y de conflicto y, si no se procesa adecuadamente, puede terminar en escenarios de derrumbe de la más mínima convivencia. Estos son los escenarios que se reproducen hoy en día en lugares como Siria, Somalia, Yemen, por solo referirnos a los que se hallan a la vista en la actualidad.

Estos momentos tienen, adicionalmente, la consecuencia de bloquear y socavar los mecanismos normales de empatía, formación de teorías de la mente y de comunicación entre las personas. Cada persona queda como una isla en su ira y fácilmente puede convertir a los demás en seres despersonalizados, cosificados, entidades que solo son apreciadas o en tanto objetos molestos que es necesario dominar, aplastar o eliminar, o en instrumentos idóneos para colaborar y sumarse a nuestros desquites (Solomon *et al.*, 2015).

En cierta forma, estas situaciones tienden a convertir a los sujetos participantes en sociópatas irreconocibles incluso para sí mismos. La “banalidad del mal” significa que los holocaustos son llevados a cabo por personas que hasta ayer eran perfectamente “normales”, razonables y hasta bondadosas, incluso con los diferentes (Leiva, 2019).

El problema es que esta situación amenaza no solamente la convivencia entre distintos, sino que fácilmente degenera en un brutal canibalismo interno. Una vez que todos los extraños han sido aniquilados, sometidos o alejados, la mirada que busca otros “otros” se vuelve hacia adentro y tiende a reproducir alteridades intramurales. El grado de tibieza o de fanatismo dentro del grupo permite ir generando sospechosos. El menos que intenso en sus sentimientos de hostilidad, ya no es solamente portador de una gradación del bien identitario que se debe preservar, sino que se convierte en un posible infiltrado, en un cripto-enemigo. Este tipo de lógicas se ven muy bien ilustradas en las cacerías de brujas o de herejes que asolaron la Europa de fines de la Edad Media y de principios de la modernidad (Levack, 2015).

El abismo del sinsentido (la sombra de la muerte) tiene efectos devastadores sobre la vida social y sobre las rutinas largamente establecidas.

Es en esta situación que los rituales (y en especial los rituales sacrificiales y expiatorios) se hacen de rigor. Es necesario entrar en el espacio litúrgico y en estas

condiciones el “arte” de gobernar se convierte en un arte sacramental, en donde el liderazgo adquiere el carácter de un acto pontifical: de puente tendido entre el sentido extrañado del mundo y el mundo en caída. Liderar es oficiar.

Y la forma de hacerlo es performativa; el dirigente debe actuar como si el sentido existiera. Debe hacer un simulacro de orden estabilizado, lo cual se refuerza en la repetición y reiteración de unos gestos litúrgicos que se hacen reconocibles, familiares, anticipados y crecientemente encarnados en la nueva rutina que se busca reconstituir sobre las ruinas de la anterior.

De esta forma, si el orden ha dejado de tener sentido, se debe hacer que algún orden parezca tener sentido (el sentido no debe referirse a ninguna realidad material, basta que parezca estar arraigado en la solidez de lo existente).

Pero, en alguna parte de este proceso litúrgico, el líder debe deslizar el elemento expiatorio, el acto de “limpieza” de la negatividad acumulada en el orden normal de las cosas. Esta inauguración de un nuevo mundo, depurado y libre de las lacras del anterior, requiere un ajuste de cuentas ritual con el que se derrumba, y al cual el rito se encarga de decretar derrumbado (y, por tanto, efectuar el derrumbe).

Al entrar al espacio ritual se hace como si existiera un nuevo orden, como si todos los desgarros y las negatividades de lo constituido ya no estuvieran. Ahora, todo aparece “remendado”, renacido (por ello en una exitosa liturgia se tiene la sensación de “haber nacido de nuevo”, de haber “recuperado la inocencia”, de haber purificado lo que estaba gastado).

La vida conocida hasta entonces es insoportable, es malvada, está llena de escoria y de llagas, pero en el espacio ritual otra vida despunta y el sentido, el orden, la coherencia de la vida con la promesa se hacen presentes. Que en, o a través del ritual el mundo “realmente” haya cambiado es irrelevante. El cambio de mundo que importa es el que la liturgia opera: no hay un espacio externo al ritual que deba conformarse a lo que el ritual proclama y exclama. La proclamación del ritual y el cambio operado es el que se hace allí en el espacio numinoso de la liturgia.

Una mirada positivista puede despreciar esta eficacia. Después de todo, los participantes salen del evento y se encuentran de sopetón con un mundo exterior que no ha cambiado, que es el mismo que se dejó antes. Pero esto no es del todo cierto: en primer lugar, los que atravesaron el ritual ya no son los mismos: ellos han sido transformados, y a través de esa transformación algo nuevo —que no estaba allí antes— se ha introducido en el mundo (Confucius, 1998). El mundo no solo está hecho de cosas: parte de la objetividad del mundo está constituida por la objetiva existencia de la subjetividad, de seres portadores vividores y elaboradores de sentido. Al impactar la vivencia del sentido, algo original, inédito se inyecta en el mundo de la objetividad. Tal vez el no reconocimiento del estatuto ontológico del para sí, nos ciega a los efectos muy materiales que tiene un proceso de transformación interior de sentimientos, afectos y actitudes.

En el espacio ritual el mundo reconciliado está allí, presente, realmente existente. De cierta forma, puede decirse que la liturgia es un espacio utópico (Eno, 1989; Ostria y Henríquez, 2015). Pero no es una utopía conceptual, teórica o literaria: es una acción real: vigente, efectiva. El reino ya está aquí, ya está realizado, no es necesario esperarlo, porque la promesa se cumple allí.

En ciertos casos políticamente relevantes el ritual toma la forma de un sacrificio: de una ofrenda. Se entrega algo, algo propio o ajeno, pero lo que importa es el acto intencionadamente trascendente de la oblación.

El orden utópico está presente, pero lo está de una manera que lo inmuniza contra el desgaste de realidad eminente. Está en existencia, pero nunca es una existencia igual a la del mundo profano y, por tanto, se halla protegida la “profanación”. Se realizan unos gestos, se hacen unas ofrendas, se pronuncian palabras, pero todo ello ya no son meros gestos, palabras, transacciones, intercambios cualesquiera. En el ritual los participantes se transforman para convertirse en moradores idóneos del espacio de lo sacro. Pero este sacro es al mismo tiempo parte del mundo, pero no es —por completo— el mundo. Lo afecta, lo transforma, pero no se deja ensuciar por él, ni es tocado por él. Su invulnerabilidad es lo que lo hace litúrgicamente idóneo.

Pero en la liturgia el sujeto aprende algo y eso que aprende le ayuda a remodelar el tipo de persona que es. Aprende lo que significa o significaría vivir en el tipo de comunidad que el ritual al mismo tiempo anuncia, propone y ejecuta. En este momento, el sujeto envuelto en la liturgia elabora los múltiples y —a veces— contradictorios sentimientos respecto al mundo existente y a la utopía subyacente o explícita que se encarna en el espacio/tiempo ritual.

Al actuar como si se estuviese ya habitando la utopía, ella se hace real, y se hace real para todos quienes cumplen un papel en la liturgia. Para cada uno según el papel que les cabe desempeñar en la escena.

Liturgia como juego

Pero en esta escena comienzan a tejerse simulacros de nuevas relaciones. En tal situación, los sujetos “ensayan” miméticamente nuevas formas de vínculo y de ser en sí y con otros. Estas simulaciones, de todas formas, ya van permitiendo experimentar estas nuevas relaciones o maneras de relacionarse. Por ello es por lo que entre rito y juego hay una veta de homología. Tal como se ha señalado en la literatura de la psicología del desarrollo (Chamorro, 2010; García, 2009), cuando los niños juegan roles, de alguna forma ya experimentan y prueban de forma embrionaria los roles “en serio” que deberán jugar como adultos (Bateson, 1972; Callois, 1958). La liturgia tendría así elementos de una experiencia lúdica de adultos. Solo que se trata de un juego muy en serio que, sin embargo, todos saben que no es “de verdad”, al menos no es de verdad en la misma forma en que los papeles que se desempeñan en la vida real lo son. Es más, es posible sostener que mientras el juego “no alcanza” a ser de verdad en la forma cotidiana de la verdad, en la realidad eminente, la liturgia sobrepasa a la verdad de la vida cotidiana. Es la vida diaria “normal” la que no alcanza a ser de verdad como lo es la liturgia. Pero, en todo caso, aunque sea entrando por lo alto, el espacio ritual también es un espacio de remodelación, reaprendizaje y reentrenamiento de los sujetos, el cual luego puede aplicarse a transformaciones en la vida de todos los días. También podría decirse que la liturgia es ese espacio/tiempo que solo puede “ser de verdad” si se resiste exitosamente a “ser de verdad”.

En ese nuevo espacio/tiempo, el conjunto de sentimientos vinculados a la crisis del mundo “normal” ya no tiene punto de aplicación. El duelo, la pérdida y el sinsentido ante la negatividad y la muerte del orden, ante la fisura de la normalidad, ya no tienen cabida. Ahora los sujetos están restaurados, el mundo vuelve a cargarse de significado, de destino, de llenura. Se trata de una experiencia “redentora”, renovadora.

Y, en particular, en estos nuevos lugares, funciones y sentidos, el viejo mundo, el mundo ensombrecido, arruinado, es recuperado. Ahora este mundo que se deja atrás también se recupera en este lugar: una forma de queda atrás que ya no es su mera y

brutal negación, sino que se la redime, reconquista y proyecta como algo que fue necesario y dio sustancia a la sustancia del nuevo mundo que se prefigura. Como los cuerpos gloriosos de la resurrección de la carne, el viejo mundo es la vieja carne perecedera, pero transfigurada en la nueva carne gloriosa. Es el mismo cuerpo —sin duda— pero ya purgado de su mortalidad, de su caducidad, de su limitación, de su vergüenza.

De esta forma, el grupo vuelve a encontrarse en una sociabilidad de copresencia, a desarrollar actividades celebratorias, comensalidad —con mucha frecuencia el acto litúrgico involucra un componente de compartir alimentos reales o simbólicos (Sintjago, 2010)—, hospitalidad, performatividad, etc.

Y en todo esto, los sujetos van reconfigurando sus disposiciones: se ensayan y entrenan para reaprender lo que significa una existencia armoniosa, una colectividad coherente, un tejido interpersonal integrado.

Ahora, al final del proceso litúrgico el grupo ya es otro. Pero no solo eso, las personas han aprendido algo —en el plano de la razón práctica— sobre cómo deben entender y sobre lo que puede significar para ellas el espacio/tiempo social en el que han trabajado (“que han tejido”).

En tanto la liturgia es un espacio sacro extramundano, su redundancia, su recurrencia, a veces al punto de los machacones y reiterativo, es parte de una experiencia de *bildung*: de un desarrollo personal, intelectual y moral y sentimental que va conformando (moldeando) una nueva subjetividad, que tiene —entre otras virtudes— una cada vez más sólida trascendencia de aquella condición de mundo “caído” con la que se entra en primer término.

Algo de esto parece estar detrás de las consignas de Pascal (2006) respecto a la forma como es posible pasar del escepticismo a la fe, por la práctica constante de los rituales. Estos movimientos exteriores, hechos en colectividad, van “penetrando” al yo y lo van reconstruyendo como el yo creyente, y, por tanto, salvo.

Ahora bien, esto no quiere decir que todo hacer litúrgico tenga como efecto una elevación de la virtud cívica o permita construir mundos que podríamos convenir en describir como “mejores”. Existen también rituales negativos “satánicos”, capaces de demoler cualquier asomo de superación de la profanidad del mundo. Los nacional-socialistas aplicaron el ritual con perfecta lucidez, pero las grandes concentraciones del Führer, sin duda, produjeron una humanidad horrenda y una sociedad escalofriante. Lo que no puede, sin embargo, es negarse que tuvieron un efecto pedagógico de enorme potencia, hasta hacer a muchos alemanes irreconocibles incluso para sí mismos (Berghaus, 1996; Breitenfeld, 1946).

Una cuestión fundamental que debe entenderse cuando se pretende analizar el impacto político sustantivo es: el mundo que se crea litúrgicamente no se juzga solo por su eficacia en cambiar las estructuras de subjetividad, sino también por la naturaleza del proyecto de vida en común, basada en emociones, valores y principios que se están construyendo en y por medio de una determinada propuesta ritual. Pero el estudio de esta propuesta ritual nos puede abrir la puerta para comprender la naturaleza más íntima y sustancial del proyecto político que se escenifica en el mundo de la *performance* sacra.

Los procesos de síntesis de comunidades litúrgicas, en definitiva, constituyen una forma en la que las sociedades políticas responden a la amenaza o a la presencia del absurdo profano. Literalmente, proporcionan un espacio/tiempo en donde se puede contrarrestar el vuelo de la sombra. Es un recurso al que pueden recurrir las sociedades “rotas”, que por ese camino buscan una reconstitución del sentido de su existencia.

Consideraciones finales

En las páginas precedentes se ha ensayado un tratamiento de la liturgia como hecho político. Se ha tratado de examinar su estructura significativa, su *modus operandi*, sus efectos y su importancia en la constitución de la subjetividad de los participantes.

Se ha intentado tomar distancia de algunas formas —presumiblemente menos pertinentes— de entender el ritual en lo que se refiere a la política:

1. Como instrumento de convencimiento. O sea, como recurso para modificar ideas o preconceptos. Lo que aquí se ha planteado es que una visión exclusivamente volcada al impacto cognitivo del ritual deja escapar algo que le es mucho más esencial. A saber: su capacidad de reformar y remodelar la subjetividad en su conjunto, su potencia para una reconstrucción de la humanidad completa del sujeto y, sobre todo, su trabajo sobre el tejido emocional y sentimental de la persona. Con lo que se intenta alejarse de un ángulo de consideración de la liturgia como pura “mercadotecnia” instrumental.
2. Como mera “expresión” que muestra en la superficie algún componente identitario.
3. Tampoco asumimos la perspectiva solapadamente puritana de que todo ritual es una forma en la que el ser verdadero interior, ontológicamente primordial, se traiciona a sí mismo y se enajena en formas que le son finalmente extrañas.

Esto último parte de un supuesto inverso: que es posible presumir que este yo interior no existe como realidad “dura” final, sino que se halla sometido a la modelación de la experiencia, y que esta experiencia reconfigura el sí mismo de manera permanente. La liturgia es un dispositivo canónico por medio del cual se educa, conforma, “talla” y esculpe el yo, y esta identidad última es —en alguna medida— tan solo un efecto provisional (hasta nueva remodelación) de las experiencias litúrgicas (explícitamente reconocidas como tales o no) por las que se ha atravesado.

Por tanto, las actividades sociales y políticas transidas del ritual deben ser vistas como ocasiones centrales y decisivas en la conformación de las subjetividades y en los procesos de educación política de los colectivos que se constituyen a través y en las ritualidades. Por otra parte, el impacto cognitivo de la liturgia (su efecto en la ideología, por ejemplo) puede ser obviado de manera directa. Lo que se sostiene es que primero se “modelan” los sentimientos, afectos y deseos. Luego, por su lado, y a su debido ritmo, el sujeto litúrgicamente impactado modificará sus ideas para ajustarlas a los sentimientos y afectos surgidos y cultivados en el ritual.

Referencias

- Alexander, J. C. (1990). *Durkheimian sociology: Cultural studies*. Cambridge University Press.
- Amorós, C. (1971). El concepto de razón dialéctica en J. P. Sartre. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 1(2), 103-116.
- Bateson, G. (1972). *A theory of play and fantasy. Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Becker, E. (1997). *The denial of death*. Simon and Schuster.
- Berghaus, G. (Ed.). (1996). *Fascism and theatre: Comparative studies on the aesthetics and politics of performance in Europe, 1925-1945*. Berghahn Books.
- Bourdieu, P. (1972). Esquisse d'une théorie de la pratique. En *Esquisse d'une théorie de la pratique* (pp. 157-243). Librairie Droz. <https://www.cairn.info/esquisse-d-une-theorie-de-la-pratique—9782600041553-p-157.htm>.
- Breitenfeld, W. C. (1946). Nazi liturgy. *Blackfriars*, 27(311), 44-50.
- Caillois, R. (1958). *Teoría de los juegos*. Barcelona: Seix Barral.
- Cavanaugh, W. T. (2007). *Imaginación teo-política: la liturgia como acto político en la época del consumismo global*. Editorial Nuevo Inicio.
- Chamorro, I. L. (2010). El juego en la educación infantil y primaria. *Autodidacta. Revista e la Educación de Extremadura*. <https://educacioninicial.mx/wp-content/uploads/2017/11/JuegoEIP.pdf>.
- Collins, R. (2014). Interaction ritual chains. En *Interaction ritual chains*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400851744>.
- Confucius (1998). *The analects* (Trad. D. C. Lau). Penguin Classics.
- Damasio, A. (2005). En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos. Barcelona: Crítica.
- Dennett, D. C. (1993). *Consciousness explained*. Penguin UK.
- Durkheim, É. (2021). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
- Eno, R. (1989). *The confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*. State University of New York Press.
- Fayó, I. (2013). *Paul Veyne y Michel Foucault, sobre la conceptualización del 'acontecimiento'*. IX Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.
- Ferrero, Á. (2012). La construcción del hombre nuevo. De la Revolución de Octubre al post-comunismo. Una perspectiva histórica. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 33(1), 295-322. https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v33.n1.38510.
- García, A. M. (2009). La importancia del juego y desarrollo en educación infantil. *Cuadernos de Educación y Desarrollo*, (10). <https://ideas.repec.org/a/erv/cedced/y2009i109.html>.
- Góngora, M. E. (1981). "Omnia tempus habent": la fiesta medieval de los locos. *Revista Chilena de Literatura*, (18), 25-33.
- Guevara, E. (1979). *El socialismo y el hombre nuevo*. Siglo XXI.
- Hoffmann, O. y Rodríguez, M. T. (2007). *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. CIESAS.

- Maturana, H. (1990). *Biología de la cognición y epistemología*. Ediciones Universidad de la frontera.
- Laffitte, S. C. (2010). *Searching for Africa in Brazil: Power and tradition in candomblé*. Duke University Press.
- Leiva, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, (22), 57. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>.
- Levack, B. P. (2015). *The witch-hunt in early modern Europe* (4.^a Ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315685526>.
- Luckmann, T. y Berger, P. L. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrotu.
- Newman, D. M. (2020). *Sociology: Exploring the architecture of everyday life*. SAGE Publications.
- Ostria, M. y Henríquez, P. (2015). El Inca y las pallas de Marca. Escenas de la utopía andina. *Pucara*, 1(26), 91-114.
- Pascal, B. (2006). Pensees. <https://web.archive.org/web/20061014231859/http://www.classicallibrary.org/pascal/pensees/pensees03.htm>.
- Pavón, D. N. (2011). *El mito del hombre nuevo*. Encuentro.
- Pinker, S. (2003). *The blank slate: The modern denial of human nature*. Penguin Books.
- Polo, L. (2014). Perfil axiológico del hombre nuevo. *Scientia et Fides*, 2(1), 179-202. <https://doi.org/10.12775/SetF.2014.009>.
- Ramos, R. (2012). Sociología del mal y teodicea en *Las formas elementales de la vida religiosa* de E. Durkheim. *Política y Sociedad*, 49(2), 223-240. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/37696/>.
- Rodas, H. C. (2020). Spacegoat, sacrificial exchange, violence and corporality [Chivo expiatorio, intercambio sacrificial, violencia y corporalidad] [Bouc émissaire, substitution sacrificielle, violence et corporalité] [Bode expiatório, troca sacrificial, violência e corporalidade]. *Sociologia, Problemas e Praticas*. <https://repository.udem.edu.co/handle/11407/6017>.
- Rosenthal, G. S. (2005). Tikkun ha-Olam: The metamorphosis of a concept. *The Journal of Religion*, 85(2), 214-240. <https://doi.org/10.1086/427314>.
- Salinger, J. D. (2001). *The catcher in the rye*. Little, Brown and Company.
- Schutz, A. (1972). *The phenomenology of the social world*. Northwestern University Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Sintjago, E. A. (2010). Ritos de comensalidad y espacialidad. Un análisis antro-po-semiótico de la alimentación. *Gazeta de Antropología*, 26(2). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1805>.
- Solomon, S., Greenberg, J. y Pyszczyński, T. A. (2015). *The worm at the core: On the role of death in life*. Random House.
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen*, 26(1), 2-22. <https://doi.org/10.1163/156852779X00244>.
- Tocqueville, A. de (2004). *El Antiguo Régimen y la revolución*. Ediciones Akal.
- Torre, C. de la (2008). Populismo, ciudadanía y Estado de derechos. En C. de la Torre y E. Peruzzoti (Eds.), *El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina*. FLACSO, Sede Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Van de Port, M. (2011). *Ecstatic encounters: Bahian candomblé and the quest for the really real*. Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.5117/9789089642981>.