

EL DESORDEN

*La teoría del caos y las ciencias sociales.
Elogio de la fecundidad del movimiento*

por

Georges Balandier

PRIMERA PARTE

ORDEN Y DESORDEN

gedisa
editorial

20-10-99

*35

El mito proclama el orden primordial

La ciencia quiso primero la muerte del mito, como la razón la desaparición de lo irracional. Ha visto en él el obstáculo para lograr una verdadera comprensión del mundo, ha desencadenado una guerra interminable contra el pensamiento místico. Valéry ha glorificado esta lucha devastadora contra las "cosas ambiguas": "Lo que parece por un poco más de precisión es un mito; bajo el rigor de la mirada y bajo los golpes multiplicados y convergentes de las preguntas y las interrogaciones categóricas con que el espíritu despierto se arma por todas partes, veis morir los mitos". (1) Sin embargo, el mito no tiene una vida difícil y sus metamorfosis lo mantienen presente en todas partes. Asimismo, la ciencia actual busca menos su erradicación que su aislamiento. Cuando ella traza sus propios límites —las fronteras de lo posible, las de lo real, según la formulación de François Jacob—, deja al mito —y al sueño, se dice— el campo que les pertenece. Les concede lo que ella jamás podrá reivindicar: dar sentido, proponer justificaciones morales, presentar una visión del mundo. El pensamiento científico plantea las preguntas, el pensamiento místico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita. Son dos usos de la razón, dos procedimientos que permiten poner orden e inteligibilidad en el universo y llegar a este último mediante "relatos" absolutamente distintos por su modo de producción, por la lógica, la autoridad y la inscripción en la duración que les son propias. El relato científico es corregible y corregido. El relato místico, una vez establecido, requiere una perennidad y no varía realmente sino manteniendo sus apariencias, su forma; se inscribe en una tradición, echa raíces, y es la migración lo que provoca sus metamorfosis en otros lugares.

Esta separación nítida ha sido negada a veces, sobre todo por Manuel de Diéguez que entrevé un "relato oculto" e inconsciente "bajo el relato descriptivo del sabio". Este autor enuncia la siguiente pregunta:

“¿Cuál es el antropomorfismo de la ciencia en su mito secreto, a partir del cual el sabio confiere a su vez inteligibilidad al universo?” Y esta pregunta desemboca en una respuesta interrogativa y provocativa: “¿Y si fuese por un relato tan ingenuo como el de los salvajes?”. (2) Los científicos actuales hacen la separación, pero admitiendo una doble legitimidad: los dos recursos no tienen una medida común, son dos caminos diferentes del pensamiento que no deben confundirse en las tentativas de acceso a lo real; son dos prácticas del conocimiento que engendran efectos totalmente distintos: ninguno está equivocado, ninguno tiene razón. (3) La certidumbre de esta división se debilita sin embargo cuando se vuelve a la historia de la ciencia: a la consideración del mito relacionado con los orígenes de la ciencia y del mito científico actual; cuando el sabio se interroga sobre la realidad de los seres científicos que estudia; cuando se pregunta si existen independientemente de toda observación humana, como lo hace en el “gran debate de la teoría cuántica”. (4) Ilya Prigogine e Isabelle Stengers han señalado el parecido y la diferencia, han aproximado y disociado: “Igual que los mitos y las cosmologías, la ciencia parece tratar de *comprender* la naturaleza del mundo, la manera en que está organizado, el lugar que ocupan los hombres en él”; pero el pensamiento científico se aleja de la interrogación mitológica al someterse “a los procedimientos de la verificación y de la discusión crítica.” (5) El relato mítico, en cambio, se impone por su autoridad, depende de una hermenéutica (interpretación) y de una exégesis (explicitación):

El mito, por naturaleza, no tiene comprobación. De ahí resulta la incertidumbre de su identificación. El *mythos* griego remite igualmente a la palabra mentirosa, generadora de ilusión, como a la palabra capaz de alcanzar la verdad; esto llevó a Aristóteles a la conclusión de que “el amor a los mitos es de alguna manera amor a la sabiduría”. En este caso se le reconoce al mito el poder de inclinar el espíritu a la investigación, comenzando por la búsqueda de su propio sentido, pues tanto misterio y oscuridad contiene. Es incluso debido a esta dificultad, a su forma enigmática, que el mito fascina, obligando al desciframiento, a la lectura iniciática. Según la concepción griega, el mito que no ilusiona posee tres caracteres: se refiere a lo que está en el origen, en el comienzo; remite, por ser un relato, a la temporalidad, pero no a la de una sucesión de acontecimientos históricos sino a la de un tiempo fundante durante el cual se engendra un orden; se liga con la memoria en cuanto ésta es una revelación que permite acceder a realidades ocultas.

Schelling, en la *Filosofía de la mitología*, le confiere al mito un valor elevado: lo considera suprarrazional. Lo califica de relato concreto fijado en la memoria, la lengua, la creación, un relato que restituye me-

dante la simbolización los momentos y los fenómenos *originales*. El mito remite a una realidad primordial que preexiste a una profundidad misteriosa y que se traduce con signos, imágenes y reflejos en nuestro mundo. Relaciona dos mundos, manifiesta lo oculto, transmite una parte de la verdad. Ayuda a la conciencia a llegar al descubrimiento de un proceso teogónico y cosmogónico. Cassirer, refiriéndose a las formas simbólicas y tomando como base las adquisiciones de la antropología, considera que el mito es el saber colectivo originario que permite estructurar y dar sentido al universo sensible; es la expresión de una difícil búsqueda del secreto del origen, de una puesta en orden prístina del mundo de las cosas y los hombres. Pero, más que en el mito, Cassirer pone el acento en el pensamiento mítico, en la manera en que éste funciona y da unidad a la diversidad de sus producciones. Afirma su permanencia, su omnipresencia. No considera que sea un momento de la historia del conocimiento: las formas del pensamiento mítico y las de la racionalidad se desarrollan en dos planos diferentes; el sentido del mito se mantiene junto a lo que puede decir el pensamiento racional, o en su interior.

El mito es irreductible; su interpretación, inagotable. Los filósofos lo han interrogado y a veces le han otorgado una función didáctica. Las ciencias humanas han multiplicado las tentativas tendientes a precisar su naturaleza (¿se trata de un rasgo de mentalidad, un lenguaje, un discurso del inconsciente?), determinar sus funciones (¿es un conocimiento ilusorio, una memoria que fija al pasado transfigurándolo, una constitución que rige el conformismo social, un aspecto de la creación de toda cultura?), precisar su historia (¿está condenado a desaparecer por los progresos de la razón?). Gracias a una especie de “mito del mito”, el imaginario se nutre incansablemente de los productos del pensamiento mítico. El comentario mitológico no tiene fin. Lo que me importa, en este texto, es la lógica que actúa para dar al mundo una unidad, un orden, un sentido primordial; es captar cómo la creación pensada a partir de un caos inicial impone sin cesar el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden, y las figuras mediante las cuales aquéllas actúan.

En el comienzo era el caos

El tiempo de los comienzos remite afuera del tiempo, cuando nada existía, cuando todo debía ser creado —cada elemento progresivamente puesto en su lugar— o, incluso, a una suspensión del tiempo histórico, cuando los hombres transforman la esperanza en ruptura del orden establecido, convierten un presente vivido, asemejado al desorden y a

mal, en un futuro portador de un orden diferente y deseado. Tiempo del nacimiento del mundo o tiempo de la espera de una nueva sociedad. La antropología se ocupa del primero considerando las cosmologías, los sistemas simbólicos, las definiciones de la persona, los juegos de palabras y las prácticas que fundan y mantienen una cultura de la tradición. La historia y la sociología de las religiones consideran los momentos en que una fractura rompe el acuerdo del hombre con la sociedad y la cultura, cuando toma forma el proyecto de un nuevo comienzo, de una re-creación por la cual todo se encuentra en juego: las relaciones de los hombres con las potencias que los dominan y sus relaciones mutuas.

Primer ejemplo: "una cosmogonía tan rica como la de Hesfodo", y, además, todavía viva, a la que se refieren, por la lectura del mito y su simbolismo, los trabajos de Marcel Griaule y sus colaboradores dedicados a los Dogon de Malf. La narración de las creaciones, ellas mismas productos del "verbo" en el origen, se une a un comentario filosófico (una metafísica) y una teología. Es el resultado de fragmentos de mitos y saberes, transmitidos en un estado disperso, relacionados y ordenados según la lógica de los comentaristas (y sabios) dogones. Es necesario "comenzar en la aurora de las cosas", dice el más ilustre de ellos, identificar los gérmenes o signos de los cuales ellas proceden. En los orígenes, una figura divina y única, hecha de cuatro partes correspondientes a los cuatro elementos, que concibe el plan del mundo en "palabras" a fin de realizarlo en la materia. De una especie de juego cósmico, resulta un primer universo —las estrellas, el sol, la luna y la tierra, semejante a un cuerpo de mujer—, pero esta génesis fracasa, el "primer desorden" manifiesta las "dificultades de Dios". Este mundo sin cohesión debe ser destruido.

Es necesario realizar otra creación, agitando y mezclando los cuatro elementos; el hombre será su base. El relato que lo cuenta adquiere entonces una riqueza enorme. Asocia una mitología de los movimientos —la espiral, las vibraciones que son la forma inicial de la vida—, con una mitología de lo vegetal, del árbol y del grano, con una mitología del agua, relacionada con el cielo y con el pez, y una mitología de los seres que culmina con el advenimiento del hombre. Entonces la humanidad se desarrolla y la vida se organiza en la tierra por el reparto de las regiones cultivables, la institución del matrimonio, la invención y el desarrollo de las técnicas. El lugar, la regla, el instrumento fundan un orden de los hombres, pero en él el desorden trabaja, y de él procede inicialmente, a través de las peripecias que relatan la gesta de los ancestros míticos y la de los ancestros "sociológicos". Se descubre siempre en acción una figura del desorden, cósmica, mítica o humana.

Las primeras criaturas vivientes formadas por Dios (el Único) son dos parejas de gemelos andróginos con rasgos dominantes masculinos: uno de ellos realiza la unión, la armonía, el otro lleva en sí el desgarramiento y la separación. El plan divino era crear dos parejas de gemelos correspondientes; de haberse llevado a cabo, se habría logrado la formación de ocho criaturas perfectas de las cuales nacerían bajo forma humana otros seres perfectos y, conjuntamente, un universo ilimitado y armonizado, resultante de la liberación realizada por Dios de todas las cosas todavía concentradas en Él. El proyecto de armonía inmediata malogrado por la falta cometida por uno de los gemelos de la pareja desgarrada, impaciente por poseer a su gemela (su componente femenino), sublevado contra una Creación de la cual no ha tenido la iniciativa, con la ambición de rivalizar con Dios adueñándose para su solo beneficio del mundo creado. Esta primera figura del transgresor conserva su forma, si no su nombre, al pasar del dominio del mito al de los hombres. En el primer caso es Ogo, que vive con la ilusión de que posee el "secreto" y podrá ser demiurgo para su exclusiva ventaja, pero sólo engendra la esterilidad de la tierra, el incesto, lo monstruoso, la muerte; un mundo que no es un mundo, una realización frustrada y condenada a la degradación, un falso orden sin verdadera vida. Dios debe intervenir: piensa primero realizar una tercera creación, después renuncia a esa idea y decide luchar contra el desorden y la impureza del mundo actual. Por un sacrificio, que es el de Nommo, el gemelo del transgresor, reducido al estado de un cuerpo mutilado (por evisceración) y desmembrado, cuyas piezas deben servir a la "nueva puesta en marcha del universo" y a la prosecución de la acción creadora, que es esencialmente una puesta en orden más lograda. Esta permite resucitar al sacrificado, hacer del cuerpo recompuesto el equivalente de un universo regenerado donde todo —incluidos los primeros ancestros de los hombres— encuentre su justo lugar. El mundo está hecho, pero es el resultado de un drama en el que el creador manifiesta sus límites, donde el transgresor generador de desorden es vencido únicamente por el sacrificio que entraña un renacimiento del orden. Al Salvador se opone el Rebelde, como el orden civilizado al desorden salvaje.

La lucha de las fuerzas contrarias no cesa con este logro de una Creación en adelante basada en el hombre. El transgresor sigue su destino con los rasgos del Zorro, figura mítica o legendaria que simboliza la naturaleza inculta, la soledad, la fiebre incestuosa, la insaciabilidad, la agitación y la obsesión de la reprobación, la muerte. En un mundo que no puede ser perfecto, pero donde el hombre se ha establecido por fin, el Zorro mantiene una influencia perturbadora. Esta figura manifiesta la ambivalencia del ser humano y de todo lo que existe; además,

se ve percibido de manera ambigua. Es temido y, sin embargo, ridiculizado, es visto bajo un aspecto negativo y, sin embargo, reconocido en cuanto "elemento indispensable para la marcha del mundo". La lógica del relato opera sobre dos planos: rige un discurso sobre el hombre y un discurso sobre el orden de las cosas. El primero une el advenimiento del hombre a la victoria sobre la animalidad, sobre el instinto, sobre la pulsión salvaje representada por el incesto, generador de caos y muerte. El segundo discurso muestra que las fuerzas contrarias se disputan el mundo, en un combate sin fin, que el orden no se alcanza jamás. Y que no debe ser así. Esta lucha insoportable se considera necesaria, pues el movimiento (el progreso, la marcha hacia adelante) es concebido "como una puesta en equilibrio perpetua, y el desorden como un fermento de la civilización". "Por eso Dios no ha aniquilado al Zorro". (6) Una lejana tradición presenta la lección que redescubre la modernidad, habla de la necesidad de reconocer el lugar del desorden.

Las tradiciones africanas contienen, en grados diversos de riqueza y complejidad, relatos del origen, mitos del comienzo que componen los sistemas conceptual, simbólico e imaginario a partir de los cuales las sociedades se piensan y legitiman su orden. Todas llegan a la conclusión de que éste no se produce sin riesgos y que siempre tiene que rehacerse. Un ejemplo complementario se propone en un estudio en vías de concreción, dedicado a los Bwa de Burkina y Malf. En ese caso también la Creación conoce fracasos y reconstrucciones; es continuada más allá de las rupturas y se desarrolla en tres movimientos. En el origen, la "Forma" ("abuelo Dios"), aparece por autogénesis; ella engendra las primeras criaturas por el *juego* y por el gusto del espectáculo que ellas dan al enfrentarse con sus deseos. La tentativa de armonizarlas termina en un fracaso: se constituyen "parejas", pero queda un ser aislado, incompleto, mal hecho, de desmesura y de dominación que quiere adueñarse del secreto de su creador y se convierte entonces en un factor de desorden. La aventura termina en un diluvio, y es el momento del paso a la segunda Creación con la aparición de la materia, los vegetales, los animales, los genios y las máscaras. Su difícil concordancia con las criaturas primordiales hace que se sucedan episodios de orden y abundancia, de desajuste y escasez. Se establece un poder femenino y fracasa; se constituye una pareja basada en la diferencia y la atracción mutua de los sexos con la invención del matrimonio y la cocina, pero su desmesura la impulsa a desafiar a Dios. Una tercera Creación inicia el tiempo de la "gran aceptación", que es también el de la institución de la muerte. Se reorganiza el espacio y cuatro divinidades reciben la carga del mundo. La sociedad humana se organiza en sus formas tradicionales y recibe su Ley. Se descubren la agricultura y el arte de la fragua. Se

constituyen la alianza de los hombres y los animales y las alianzas simbólicas. Pero ese mundo en orden no es un mundo terminado, es movimiento, vida, turbulencia. El mito transmitido por la tradición de los Bwa da acceso a su "pensamiento antropológico". Las relaciones primero tumultuosas, luego difícilmente establecidas entre la Creación (el Creador) y la sociedad de los hombres, se reencuentran en el seno de ésta y en cada hombre.

El mito habla, en su lenguaje propio, de la ambigüedad de lo social y de lo aleatorio que lo afecta: es el resultado de una oscilación *necesaria* entre alianza y enfrentamiento, orden y desorden. La sociedad es mostrada como el producto de la negociación y el compromiso, de la obligación y de una libertad que puede correr el riesgo del exceso. Los Bwa afirman sin temor al sacrilegio: "Lo que Dios ha rehecho varias veces, lo puede modificar el hombre". Proponen, además, por el relato mítico, una interpretación psicológica que hace del deseo una fuerza de animación; es el "ser hostigador del interior", actúa a la manera de una "persona de la oscuridad", arrastra al individuo sin que éste lo sepa para "precipitarlo en la felicidad" o "hundirlo en la infelicidad". Es aquello por lo cual se lleva a cabo la realización personal, pero también la disgregación generadora del desorden en sí y en torno de sí. Es una energética de las pulsiones que parece así iniciada. Por último, es importante subrayar —como lo hace con énfasis el relato mítico— la función del juego y lo arbitrario. La Creación es un "gran juego", las criaturas animadas son los actores de un espectáculo que Dios no deja de mantener. La Creación es una recreación, el Dios de los Bwa es el que tiene el privilegio de la risa, secreto del cual querrán apropiarse los hombres y del cual harán finalmente el motivo de sus fiestas. Lo que existe ha tomado forma por efecto del juego y el espectáculo cuya finalidad fundamental ha sido la "risa de Dios". Lo arbitrario divino es la figura de la necesidad, y los riesgos del juego de la Creación constituyen las figuras del azar. Los hombres entran progresivamente en este "partido" que no tiene término, y su conocimiento es primero conocimiento de las reglas móviles del mundo. (7)

En ciertas tradiciones lejanas y pasadas, más nítidamente que en el espacio cultural africano, la antropología restituida por el relato mítico y las prácticas ritualizadas es esencialmente, puede decirse sin abusar de la palabra, una *entropología*: un saber que mantiene permanentemente la obsesión de la entropía, la pérdida y el desorden. Se aplica también a los Aztecas —fundadores de México cuando los capetos construyen progresivamente la Francia y su identidad—, creadores de un imperio, generadores de un poder temido por todos sus vecinos. Su interpretación del mundo es ejemplar en cuanto lleva la visión dramáti-

ca a su paroxismo, hasta la certidumbre del hundimiento del universo en cataclismos capaces de provocar el advenimiento de "monstruos del crepúsculo". Su cosmogonía es una genealogía de mundos engendrados y destruidos: cuatro de ellos —cuatro "soles"— han precedido al mundo en el que viven y que saben que está igualmente amenazado por la ruina. El primero ha sido devastado por las "fuerzas oscuras de la tierra", el segundo por la violencia de las tempestades, el tercero por la lluvia de fuego, y el cuarto por un diluvio de cincuenta y dos años. De las ruinas de este último y gracias al sacrificio de su propia sangre realizado por Quetzalcoatl (la Serpiente Emplumada) surge la raza de los hombres actuales; aparecen en un universo que no ha sido creado de una sola vez, sino generado en ciclos de construcción (puesta en orden) y destrucción (reducción al caos). Nada de lo que existe es estable ni tiene asegurada su permanencia, todo está condenado a la degradación en un período muy largo. Los Aztecas han relacionado de manera inseparable la economía del Cosmos y la de los asuntos humanos. Todas las gestiones —la de la ciudad, la del imperio y la del mundo— no son más que una; se mantienen y se condicionan mutuamente. Constituyen una respuesta, un alarde ante la ley inexorable de la Creación: el Cosmos engendra su propia decadencia, la energía se agota "en el calor de la vida", el tiempo se disgrega hasta el punto de acarrear el fin del futuro. Esta física y esta metafísica trágicas se unen a una sociología que no les es menos; la fuerzas sociales se deterioran, la sociedad padece los efectos del desgaste.

A fin de remediarlo, de postergar y retrasar la degradación, todo debe ser programado y contribuir a la salvaguardia de la energía. El individuo está totalmente subordinado a esta obligación y todo lo que lo aleja de ella —el juego libre tanto como la desviación— es reprimido. Pero esta penosa gestión no es suficiente, es necesario aportar nueva energía, recargar el universo y, con él, la sociedad. La máquina del mundo debe ser alimentada con energía vital, con "agua preciosa", es decir, con sangre humana. El sacrificio de hombres y mujeres se convierte en una técnica así como también en una operación simbólica y ritual; capta fuerzas que serían consagradas a la disipación sin su frecuente acabamiento, permite "rechazar día tras día el ataque de la nada", mantiene un orden cósmico que, por esta razón, nos parece más monstruoso. Jacques Soustelle muestra la paradoja a la que lleva esta visión del mundo: "Es una idea planteada rigurosamente hasta sus consecuencias más extremas..., con una lógica perfectamente coherente, que ha llevado a este paroxismo sangriento a una civilización que no se sustentaba en una base psicológica más inhumana ni más cruel que otras". (8) Pueden obtenerse varias enseñanzas de esto, independiente-

mente de toda evaluación moral. La descripción del mundo de los Aztecas es concebida —a la inversa de la que la mayoría de los mitos y la ciencia han propuesto hace mucho tiempo— según las categorías de la economía estricta de las fuerzas, de la irreversibilidad de un tiempo que va hacia su agotamiento, y todas las cosas con él, del fin de un orden en un caos engendrado por el cataclismo y que señala el término de un ciclo. He ahí una termodinámica cósmica innominada: la certidumbre del reino de la entropía que se traduce en una degradación cualitativa, en la desaparición de las diferencias, en la pérdida de una energía eficaz. La historia de los hombres es la de una lucha permanente y trágica contra este proceso. En este accionar sin tregua, es lo simbólico y el rito, el imperio de los signos y las acciones sacrificiales lo que proporciona los medios para mantener el orden, para luchar contra el desorden general en cuanto estado atraedor, como se diría hoy. Los filósofos epicúreos reconocían efectos de orden sobre un fondo de desorden; los Aztecas, en cambio, eran productores de orden, y al costo más elevado, a pesar del poder del desorden; para ellos, lo real es una construcción frágil que corre el riesgo constantemente de destruirse. Lo que ellos llevan al extremo se vuelve un elemento revelador de "la gran dosis de arbitrariedad y de contingencia que forma parte de los asuntos humanos", y, además, del totalitarismo que puede dominar absolutamente a la sociedad puesto que esa arbitrariedad es impuesta sin decaimiento, hasta sus más despiadadas consecuencias.

Frente al mito originario, el mito de los nuevos comienzos, que piensa la ruptura con la historia en curso a fin de provocar el advenimiento de la historia deseada. El que pone en marcha el "principio esperanza", del cual se ocupa una sociología definida en su especialización por el estudio de las esperas, los profetismos y mesianismos, los preludios revolucionarios. Es necesario marcar aquí la diferencia: este mito se inscribe en el tiempo histórico (el de los hombres y no el de las entidades o figuras imaginarias), y no en el del "tiempo antes del tiempo", según una fórmula que suele iniciar la narración mítica de los orígenes del mundo. Pero es un tiempo que permite conjugar corte y nacimiento. Lo que ya existe aparece como un desorden inicuo, una violencia hecha a los hombres y una injusticia, un mundo falso y perverso; lo que se anuncia se presenta como un mundo verdadero, un orden en el cual es necesario crear la institucionalización, sin mantener por eso la ilusión de un retorno al pasado que permitiría restaurar algún estado ideal. El orden, la armonía son proyectados en el futuro. Van a producirse y todo conduce a esa espera: hombres fuera de lo común, mediadores y mensajeros —de Dios o de la historia—, son los iniciadores y los promotores de esa idea. Los acontecimientos sucesivos son reconocidos como sig-

nos de un desorden creciente cuyo desenlace próximo será una catástrofe destructora; aparecen mandamientos nuevos que rigen las conductas, provocan movimientos disidentes, introducen ritualizaciones que convierten la esperanza en acción. El mito cobra forma en el transcurso de ésta; marca a los hombres a fin de cumplirse, funda la relación de los hombres con las potencias simbólicas cuyo apoyo ellos creen tener, nutre la palabra "caliente", que da la certidumbre de que el mundo puede cambiar y va a hacerlo. La historia está jalonada durante mucho tiempo por estas manifestaciones que han tomado la forma de sublevaciones o revoluciones fundantes, o la de innovaciones religiosas que engendran primero una liberación y una re-creación en lo imaginario, y terminan por transformar lo real. En tiempos más próximos, la descolonización a menudo ha sido preparada por iniciativas semejantes, trazando lo sagrado el camino de lo político.

Africa fue en esa época el continente donde esas iniciativas se multiplicaron, donde cundieron los mitos anunciadores de nuevos comienzos. Durante más de medio siglo, la región congoleña fue una de las más fecundas; en especial, nació allí, una religión (Iglesia) reciente, el kimbanguismo. El cristianismo colonial desempeña el rol de inspirador y de provocador de rechazo; es rechazado porque es acusado de traducir en el lenguaje del simbolismo y del rito las relaciones de dominación, discriminación y desigualdad, pero es utilizado en cuanto repertorio de donde son sacados los primeros temas de la liberación. El fundador, Simón Kimbangu, había sufrido un fracaso en su carrera dentro del protestantismo misionero antes de asumir una figura mesiánica. Antes de cumplir los treinta años recibe las primeras pruebas de su elección por Dios, se somete al mandato de enseñar una nueva fe, manifiesta su don de curación. Provoca entonces una doble ruptura: con las Iglesias cristianas, donde las disidencias se multiplican enseguida, y con los adeptos divididos de los cultos locales neotradicionales; conserva sólo la relación fundamental establecida con los ancestros, garantes de una alianza propicia al nacimiento de un mundo liberado de la ley extranjera y puesto en orden. Su acción obtiene un éxito rápido al combatir lo que es, por excelencia, la manifestación del desorden general: la brujería difusa, trabajo oculto y no controlado por el cual todo se degrada, generador y signo de una inseguridad que reduce a todos a vivir bajo una amenaza permanente. También en esta empresa, Kimbangu aparece como un salvador. Se convierte durante un breve período —de marzo a septiembre de 1921— en el agente de una puesta en movimiento mística y social, que provoca, en razón de su poder, la intervención de la fuerza colonial. Es arrestado, condenado, deportado. Su "Pasión" comienza entonces con respecto a sus fieles, su Iglesia se mantiene gracias a me-

tamorfosis sucesivas, su fuerza simbólica acrecentada por el martirio contribuye al desarrollo del mito.

Kimbangu se convierte en la referencia originaria, el fundador de una religión autóctona si bien conserva una apariencia cristiana, el punto de partida de los nuevos tiempos; más tarde, su persona misma, presentada bajo doce representaciones asociadas con los doce meses del año, definirá un ciclo temporal señalado por ese calendario místico. Pero, al comienzo, Kimbangu es esencialmente identificado en su carácter de salvador surgido de un desorden que él convertirá en orden, por el hecho de la gracia divina de la cual él se beneficia sin mediación alguna. El desorden es reconocido en las pruebas y las "miserias" impuestas por la dominación extranjera, en la degradación de las costumbres en adelante sin reglas (sin "mandamientos") que favorece la extensión de los manejos de la hechicería, en la corrupción del poder indígena y de la autoridad. La codicia ilimitada y la sexualidad nuevamente salvaje son las representaciones principales del desorden; el sexo y el dinero lo designan todo lo mismo que la brujería (la inseguridad). La espiral de los desórdenes culmina ineluctablemente en el caos, las catástrofes y las sublevaciones que destruirán el mundo malvado perdonando a los adeptos a la nueva fe, y, más allá, en la fundación del "Reino" en el seno del cual cada cosa y cada persona encontrarán su justo lugar.

El mito se organiza y se desarrolla en función de la persona fundadora, jalonando las etapas de su transfiguración. Kimbangu es el mesías (el enviado que debe cumplir la profecía), el salvador (el que realiza la salvación colectiva e individual), el mártir (la víctima elegida cuyos sufrimientos constituyen la condición necesaria para la redención, para el paso hacia un mundo nuevo), el rey (el creador de una sociedad nacida de un contrato moral nuevamente vivo); es también el "Gran Simón" cuya connivencia con las fuerzas devastadoras del mal y las generadoras del bien permiten tener la certidumbre de la victoria final; es, en cada uno de sus actos, el instrumento de Dios. Una fórmula lo afirma: él es "todo eso a la vez". Su alejamiento favorece el proceso de elaboración simbólica: tiene el don de la ubicuidad, puede actuar por su sola aparición; posee el poder de dominar los elementos y de provocar la última catástrofe evocada por el "reino de la sangre roja"; él formula la Ley que hará surgir el orden deseado; desvía el poder material confiscado por los dominadores extranjeros en beneficio de su pueblo. Todo contribuye a mantener la espera de su regreso, relacionado con la desaparición total de la sociedad rechazada. Los cantos de los adeptos proclaman de manera anticipada: "El Reino nos pertenece. ¡Nosotros lo tenemos!" El tiempo de los nuevos comienzos ya ha llegado. Pero la historia práctica la ironía. Una vez conquistada la independencia, el

kimbanguismo se convierte en el Zaire en una potencia eclesial, política y económica. Es la institución de un orden que no hace realidad la esperanza formulada en el transcurso de los años de la efervescencia fundadora. (9)

En este mito, como en todos los que son de igual factura, se espera de la transfiguración de un hombre (parcialmente asemejado a Dios, a un dios o a cualquier otra potencia) la transfiguración de la historia, la abolición de una edad y el advenimiento de otra era; el pasaje de un desorden maquillado de orden, y mantenido por la fuerza, a un orden *verdadero*. La figura iniciadora es un poderoso operador simbólico. Todo se expresa y se efectúa en el espacio de lo sagrado: en el origen, una elección divina que designa el momento de la ruptura con un mundo en el que el mal hace estragos; después, una aceleración del proceso destructor durante el cual los sufrimientos del fundador son anunciadores de la catástrofe final; por último, la creación del nuevo orden, bajo el aspecto de un reino nuevo donde se logrará el acuerdo de los hombres entre ellos y con el universo. Las imágenes con una fuerte carga afectiva refuerzan el cuerpo del mito, los acontecimientos revelan su verdad, las prácticas rituales y las solidaridades lo muestran en marcha. Es por el mito y el rito unidos que debe efectuarse la transformación, realizarse a la vez en cuanto teogonía y politeogonía a fin de dar otro curso a la historia, un curso que lleve en sí el sentido y el orden cuya espera los hombres han expresado confusamente.

El rito trabaja para el orden

La complejidad del rito lo ha hecho objeto de interpretaciones jamás logradas. Se lo relaciona con el mito, algunas de cuyas secuencias traduce en acciones, en prácticas; pero no ni su simple reflejo ni su representación: tiene su lógica propia, determinada por su finalidad y la exigencia de ser eficaz. Su organización misma es el resultado de lo mencionado. Se organiza en torno de los elementos centrales que le especifican y designan su función particular; se inscribe en el interior de un sistema, que contribuye a la integración individual en una sociedad y en una cultura (iniciación), a la gestión correspondiente de lo sagrado (culto), a la manifestación del poder (ceremonial político) o a todo otro fin de orden social. El rito penetra en el "bosque de símbolos", los utiliza dándoles forma por su asociación y manipulándolos; pone en marcha el capital simbólico para expresar (decirse a sí mismo en el transcurso de su realización) y actuar; es un operador simbólico pero no se reduce sólo a eso. El rito es una dramatización que impone condiciones de lu-

gar, tiempo, circunstancias propicias, designación de los que incluye o excluye. Requiere que sus ejecutantes lo realicen de conformidad con sus reglas, pues toda infracción importante al orden que lo constituye lo arruina y engendra efectos nefastos, de desorden contagioso. Desde el instante en que se sitúan en el espacio ritual, sus ejecutantes cambian de ser: sacerdote oficiante, sacrificador, máscara que encarna a un dios o a un ancestro, poseído transportador por un espíritu durante el trance. Por la representación de los actores litúrgicos y de aquellos que los acompañan—cantos, danzas, expresiones corporales—, el drama ritual transfigura lo real al provocar la irrupción de lo imaginario. Cumple una función mediadora, completamente aparente en el momento de su intensidad más fuerte; produce un cambio de estado en el cual las antinomias se disuelven, en tanto que las dificultades desaparecen bajo la acción de la creencia. Durante un tiempo, convierte la incertidumbre en certidumbre; hace que cualquier cosa se pase, de acuerdo con las potencias y las fuerzas que rigen los destinos humanos, y cuyo resultado es estimado positivo por la sociedad entera o por algunos de sus componentes.

El rito se presenta bajo formas múltiples, según la naturaleza de las obligaciones que requiere de parte del oficiante, según que su realización sea periódica (repetición constitutiva de un ciclo) u ocasional (acontecimiento que pide una respuesta), según que funcione para beneficio de la colectividad o de individuos particulares, según la riqueza de su contenido y la fuerza de la representación dramática que acompaña su movimiento. Pero, en todos los casos, el rito aparece como algo diferente del instrumento—vinculado con los procedimientos técnicos, racionales, de acción sobre el mundo— y *también* como un instrumento que actúa en el mundo por otros medios. Pone en marcha la información, el saber; bajo este aspecto, puede ser comparado con una memoria (dispositivo de acumulación) en el sentido informático del término. Resulta de la utilización de sus datos según un programa ajustado a un objetivo; por este motivo, comporta fases, secuencias por las cuales se cumple la progresión de su acción. Obtiene su eficacia de las potencias a las cuales se dirige y, en ese sentido, impone la correspondencia con una representación del mundo (por consiguiente, de la sociedad) y con las significaciones, con los valores que la expresan. Su arbitrariedad, con respecto a lo extraño, no hace otra cosa que designar lo arbitrario particular de lo cual resulta toda cultura. Se inscribe en el campo de las convenciones culturales dominantes, generalmente en positivo, a veces en negativo. Con el apoyo de los dioses, los ancestros u otras entidades, obtenido por su mediación, contribuye al buen funcionamiento de la máquina social cuya energía utiliza y mantiene. Su función desintegradora sólo aparece en circunstancias o coyunturas raras. El rito actúa

sobre los hombres por su capacidad de conmover; los pone en movimiento, cuerpo y espíritu, gracias a la coalición de medios que provoca. Confía en las potencias cuya presencia manifiesta, por un efecto místico en el cual la unión sacrificial y el trance constituyen la prueba principal. Apela a la función imaginaria. Aprovecha el registro simbólico y el conocimiento reservado—o “profundo”— que le confiere la autoridad relacionada con todo esoterismo. Conjuga los lenguajes, el suyo propio, pero también la música, la danza y los gestos, y los actos litúrgicos definidos según su código particular. Es una obra colectiva que utiliza los *medios de comunicación* disponibles, de alguna manera una creación *multi-medios* que obedece a convenciones estrictas, en cuanto drama inseparable de lo sagrado. El rito requiere la creencia y la legitimidad por la participación en la vida de un más allá del universo humano trivial; la reactiva, pero asociándola con una representación donde la simulación da forma a otra realidad, a lo surreal; aunque los participantes pueden tener conciencia de esta simulación cuando se sustraen al efecto ritual.

El rito remite a las prácticas que se ocupan explícitamente del orden y el desorden, inseparables de toda vida, de toda historia. Cualquiera que sea su objetivo, por su naturaleza, el rito es el orden en sí mismo. Está estructurado y constituye un sistema de comunicación y de acción de una gran complejidad. El antropólogo Víctor Turner recuerda justamente que “posee a la vez una estructura simbólica, una estructura de valor, una estructura teleológica y una estructura de rol”, a las cuales conviene agregar la que pone de manifiesto lo imaginario. Puesto que rige las conductas de la comunicación definidas culturalmente, se somete a un código general, refuerza su pertinencia y eficacia por las repeticiones múltiples y las variaciones temáticas que reducen las ambigüedades o los “ruidos” en los que se perdería la significación. Salvo para desnaturalizar su acción y los efectos esperados, su código tiene fuerza de ley. El rito, como lo hemos definido, es un proceso adaptado a un fin; es una liturgia, y en cuanto tal, implica episodios ordenados, una sucesión de fases durante las cuales se asocian de manera específica símbolos, iconos, palabras y actividades. Impone la idea de un orden global al cual contribuye y en el cual participa, aunque su ejecución pueda implicar vacilaciones que resultan de apreciaciones contradictorias o inciertas, y aparecer entonces bajo los aspectos del *bricolage*. “Es” necesariamente un orden, sin que la rigidez lo marque en cada una de las manifestaciones rituales.

El rito trabaja para el orden. Un gran texto chino, el *Libro de los ritos*, ha dicho de éstos que “tienen un mismo y único fin, que es unir los corazones e instaurar el orden”. La armonía entre los hombres y la coin-

cidencia con el mundo: éste es el principio. Y se verifica principalmente en el caso de las manifestaciones rituales periódicas relacionadas con los ciclos de la naturaleza y la actividad agraria. Las regularidades naturales y las regularidades sociales se presentan así ligadas, los hombres las hacen solidarias por las prácticas simbólicas y se consagran a salvaguardarlas conjuntamente. Los órdenes que ellas rigen deben ser mantenidos juntos, pues toda perturbación en un punto engendra perturbaciones que se extienden por contaminación. En esta correlación se inscribe una teoría: la naturaleza y la sociedad obedecen a una misma necesidad; contravenir a ésta es amenazar a una y a otra, iniciar un ciclo de desórdenes en el transcurso del cual las catástrofes, las calamidades y las crisis sociales se nutrirán mutuamente. De esto resulta una consecuencia: la afirmación de una solidaridad así asemeja la “naturaleza” de la sociedad a la “naturaleza” de la naturaleza; el orden y la permanencia (la eternidad) de una garantizan el orden y la permanencia de la otra (sacada de este modo fuera de la historia y de las incertidumbres). Además, es significativo que el poder político tenga una doble carga en las sociedades de la tradición, la del orden de los hombres y la del orden de las cosas; que la relación sea concebida como una armonía primordial mantenida con la naturaleza o bien como una relación positiva que debe establecerse y mantenerse de manera constante. Así sucede, en los antiguos reinos africanos—sobre todo en África oriental y central—donde el rey une en su dignidad un gobierno “natural” de los hombres a un gobierno político de la naturaleza. En la Rwanda monárquica, “el rey, concebido a la vez como responsable político de los fenómenos naturales y como fecundador del orden social, es el garante de esta armonía preestablecida pero sensible, en la medida en que toda anomalía del orden natural produce un desbarajuste sociopolítico, y viceversa.” (10) El desorden trabaja a menudo oculto, el poder impide o se opone a su acción; la teoría social también, al imponer la conformidad con un orden cuya degradación no excluiría a nada (incluida la naturaleza) ni a nadie, al hacer del rito un instrumento de las regularidades o un corrector de las faltas de orden.

Gracias al rito el individuo llega a ser un hombre social y el curso de su vida pasa del nacimiento a la muerte por sus etapas más importantes. El individuo entra en un orden (su propia sociedad), se sitúa en él y progresa hasta el final de su existencia. La iniciación masculina realiza la socialización, es el “verdadero” nacimiento, el acceso a un doble estado de realización en la medida en que el niño es considerado bajo la forma de un ser incompleto; consagra la madurez física, marca el cuerpo y confiere a la sexualidad su disciplina; implica revelaciones y enseñanzas, el ingreso en el conocimiento y la imposición de una moral sin

lo cual es imposible valer socialmente. Por un simbolismo utilizado a menudo, la iniciación masculina se vive y se manifiesta como una muerte (de la infancia y el mundo de las madres) y un nacimiento (de la madurez y el mundo social) simbólicos; es la mímica ritual del alumbramiento de los hombres hechos para adaptarse a la sociedad que los acoge. La iniciación produce la interiorización del orden propio de ella, y lo mantiene iniciando un proceso que permite escalar los grados del conocimiento y el status social a medida que se aumenta de edad. Hace contribuir a cada generación nueva a la conservación del orden. En cambio, la muerte aparece como una victoria del desorden, un atentado contra la corriente de la vida, y se la relaciona con la impureza. El rito funerario tiene por objeto el restablecimiento de uno y la desaparición del otro. Es necesario que la obra nefasta de la muerte esté relacionada con una causa, que rara vez se considera natural en las sociedades de la tradición: la costumbre africana de la interrogación del cadáver lo demuestra plenamente al forzarlo a éste a descubrir su secreto. Es necesario que el muerto sea tratado de la manera prescrita, para que no se convierta en un agente del desorden errante entre los vivos sino, por el contrario, en una potencia benéfica que actúe en beneficio de ellos. Sólo el trabajo simbólico y ritual puede convertir lo negativo (potencial) en positivo (actual), el difunto convertido en ancestro propicio. Es necesario, en fin, que la colectividad se libere de la "muerte del muerto", que se purifique, que elimine los factores de desorganización y degradación y haga de los ritos funerarios la ocasión de una verdadera renovación. Es la dramatización ritual, en la cual todo y todos se encuentran comprometidos, la que produce ese efecto en el momento de la mayor intensidad emocional. Los Dogon de Malf, ya mencionados, hacen explícitamente de los funerales notables la ocasión de recordar los hechos primordiales y fundantes, de manifestar una continuidad que resulta de la correspondencia, de reavivar las normas y las relaciones sociales principales. En un tiempo crítico, cuando la muerte ha ejercido su acción disolvente y puesto de manifiesto el trabajo de las fuerzas de destrucción, la dramaturgia litúrgica compromete a la totalidad de los participantes en una acción que expresa la permanencia y el poder del orden social.

El rito da una respuesta al acontecimiento, a lo inesperado, a lo aleatorio; conjura la amenaza que éstos encierran o administra el desfile de sus perjuicios, puestos de manifiesto. Entonces ya no mantiene más un orden, funciona como reductor de un desorden real o supuesto: su intervención se sitúa en el campo de las coyunturas imprevisibles, temidas o nefastas. Cuando la colectividad entera se encuentra en esta situación, la experimenta a menudo como una calamidad que es resultado de una voluntad perversa (la de una potencia) y de una falta que incum-

be a su propia responsabilidad. No más que la muerte, el acontecimiento no es estimado natural; revela *por sus efectos* una intención y un proceso que es necesario determinar recurriendo a la adivinación, a sus técnicas adecuadas. La respuesta ritual no excluye la respuesta técnica, pero el rito prevalece sobre el instrumento, y esto, más aun cuando el período crítico perdura y mantiene un sentimiento de impotencia. La sequía, la epizootia, la epidemia, la esterilidad, la hechicería y el conflicto insidioso en vías de generalizarse son generadores de ritos; se espera de éstos que pongan obstáculos a un mal cuyo contagio, real o simbólico, amenaza con generar una desorganización general. El destino, la suerte, la infelicidad, la muerte, el desorden figuran en el seno de una misma configuración interpretativa. Es el exceso lo que indica la presencia del desorden o el riesgo de su irrupción, a un punto tal que la sucesión rápida de acontecimientos felices es considerada una ruptura del orden normal de las cosas y suele dar lugar a prácticas conjuradoras. Orden y norma están ligados; el orden es medida.

El infortunio individual por lo general se relaciona con una agresión mística o una transgresión; en los dos casos hay una infracción a una ley de la tradición, mal conocida (es la sanción de las potencias lo que la revela), o reconocida (es el no-respeto consciente de una obligación lo que acarrea las consecuencias nefastas). El riesgo y el peligro proceden de la falta de conformidad con las reglas que rigen el orden social tradicional. En ciertas sociedades, lo inverso revela la rectitud: en los Dorzé de Etiopía, las personas que triunfan "pueden proclamar (según Dan Sperber) que su salud y su riqueza testimonian su buen comportamiento moral". Los Ndembu de Zambia atribuyen la adversidad que golpea a las personas —la llaman aflicción— a la posesión de un espíritu determinado; un adivino lo identifica; una asociación ritual adecuada interviene entonces a fin de aplacar al espíritu que ha "emergido" y provocado el trastorno. En este asunto, la culpabilidad importa menos que la cura; lo esencial es que el orden sea capaz de vencer al desorden. Una vez asistida, la víctima entra en la iniciación y se vuelve miembro del grupo de culto que se ha hecho cargo de ella espiritualmente; transformada por la operación simbólica y dramática, se convierte en un factor de orden. Turner dice del ritual ndembu, cuyo análisis realiza, que "puede ser considerado como un instrumento que consigue maravillosamente expresar, mantener y purificar periódicamente el orden social secular". Este resultado no se obtiene de manera mecánica: es el producto de un trabajo colectivo constante, reductor de un desorden que no puede no aparecer. Los conflictos, las desorganizaciones, las enfermedades son *temporariamente* transmutados, por el rito; éste no actúa como un medio de represión ni como un exutorio; capta las

energías que se desprenden de esas situaciones a fin de convertirlas positivamente; hace de lo que es provocador de enfrentamiento, desgarramiento social y degradación individual, un factor de reconstrucción y cohesión. Si hay un deseo presente en esas circunstancias, es el de "dominar las divisiones arbitrarias creadas por los hombres, de superar por un momento —'momento en el tiempo y fuera del tiempo'— las contingencias materiales que desunen a los hombres y los separan de la naturaleza". (11)

El rito explícitamente político manifiesta por necesidad el juego jamás acabado del orden y el desorden, con una abundancia simbólica única y conformando una verdadera dramaturgia del poder. Los períodos de interregno, o de vacío del poder detentado por los soberanos de las sociedades de la tradición, inician a menudo una crisis a la vez simbólica y real. Es un tiempo de desorden y violencia, de suspensión de la regla, agresión, confusión y desasosiego; cuando la fuerza generadora de orden ya no cuenta con su respaldo, el cuerpo de la realeza se vuelve inoperante y se instaura el caos por acciones miméticas y múltiples transgresiones. Parece entonces que la ritualización actúa al revés: es necesario dejar el campo libre al desorden para que el orden reavivado surja de una sociedad provisoriamente falsa, perversa, porque en apariencia no está gobernada. Con la asunción del nuevo soberano, el mito se restablece: "ordena" con una fuerza acumulada, mientras que la Ley encuentra un vigor nuevo y a menudo duro; termina por un acto sacrificial o de comunión re-uniendo la cohesión y la obligación sociales. En las sociedades de la tradición, este acceso al poder nunca es un procedimiento puramente constitucional y puesto en escena con fastos. El rey es hecho, producido por una verdadera transfiguración. El rey cambia de ser al recibir su dignidad. Su persona puede convertirse en el lugar donde se enfrentan ritualmente las fuerzas del orden y el desorden. En el universo kongo, en especial en el caso de los Suku del Meni Kongo, en el Zaire, la iniciación en la realeza que culmina en la investidura requiere el aislamiento, la de-culturación, el abandono a una suerte de salvajismo y a las violencias, el retiro de todo orden, antes de que el personaje soberano sea ritualmente construido y cargado con la fuerza del poder. El orden debe, *en sí*, vencer al desorden para que pueda, en su embestida, asegurarle la salvaguardia. Lo imaginario y la dramatización ritual hacen surgir de este enfrentamiento una energía nueva, capaz de mantener todas las cosas según su ordenamiento y sustentar la corriente de la vida. (12)

Ninguna sociedad puede ser librada de todo desorden; es necesario, por lo tanto, obrar con astucia frente a él ya que no es posible eliminarlo. Se trata principalmente de la tarea del mito y el rito: éstos lo abordan

para darle una figura dominable, para convertirlo en un factor de orden o desviarlo hacia los espacios de lo imaginario. Mediante procedimientos en los que operan principalmente la transgresión y la inversión, el mito y el rito llegan a ser los instrumentos que permiten mantener juntos orden y desorden, de la misma manera que la antigua Grecia relacionaba medida y desmedida, razón y exceso dionisíaco. Todas las culturas hacen de alguna manera la parte del fuego; todas las tradiciones contienen estos dos aspectos inseparables.

La tradición obra con astucia frente al movimiento

Según la acepción corriente, la tradición es generadora de continuidad; expresa la relación con el pasado y su coacción; impone una correspondencia resultante de un código del sentido y, por consiguiente, valores que rigen las conductas individuales y colectivas, transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo sólo los momentos fundantes de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza. Ella ordena, en todos los sentidos de este vocablo, lo que ha subrayado Marx al considerarla como una "obsesión" que pesa sobre el cerebro de los hombres. Es en la religión, y sobre todo en su institución cultural o eclesial, donde la tradición encuentra sus anclajes más sólidos. Ellas le dan su referencia original, la traducen en sistemas simbólicos y en figuras o íconos, la mantienen y le confieren eficacia por las prácticas rituales. La religión y la institución eclesial afirman permanencias por las cuales se establece el mundo en su sentido, su orden y su inalterabilidad. Son dispositivos de negación de la historia, del movimiento generador de desorden y cambio; son los medios de simulación de un orden inamovible, fundamental, que el curso de los acontecimientos puede solamente ocultar.

Las sociedades consideradas por los antropólogos son aquellas en las que la tradición y su relación con lo sagrado son más manifiestas. Es además según esta doble característica que han sido definidas hace mucho tiempo: sociedades mantenidas por los mandatos de la tradición, poco productoras de desorden y, por estos motivos, consideradas capaces de oponer una fuerte resistencia a las improntas históricas. Así, no tendrán un futuro salido de su seno, repetirán el orden antiguo, se reproducirán sin variaciones de importancia. Los "antropologizados" mismos no reducen la tradición a esos efectos. Según los Balante, de Guinea-Bissau, la tradición es primero una memoria nutrida por el pasado; acumula experiencias (y experiencia), conserva modelos de acción,

contiene saber, información. En este sentido, es programable, es el medio de dar forma y sentido al presente, de aportar una respuesta de acuerdo con los problemas que impone éste. Los Balante vinculan la tradición con el saber y hacen a éste equivalente del poder: conocer el orden fundamental es tener el poder de mantenerlo, adquiriendo así la capacidad de reducir el desorden o de convertirlo en un factor de orden. (13) En algunas de las sociedades de la tradición, sobre todo en aquellas donde el lugar del poder político es discreto, un sistema principal expresa e impone las obligaciones que producen la conformidad. Así sucede con el culto de los ancestros que rige los destinos individuales y trata de asegurar la salvaguardia de la sociedad contra los principales riesgos de alteración. Un antropólogo de gran renombre, Meyer Fortes, lo ha demostrado con respecto a los Tallensi de Ghana: la relación con los ancestros manifiesta por los medios del simbolismo la necesaria sumisión a las relaciones sociales y justifica, en el lenguaje de lo sagrado, esta aceptación del orden establecido. Se dice: los ancestros son omnipotentes, los hombres no tienen otra opción que someterse a ellos; los ancestros se sitúan en posición de "árbitros supremos", obtienen bajo amenaza de muerte la conformidad con los axiomas morales transmitidos de generación en generación. Desde el punto de vista del individuo, la inserción en el orden simbólico (el que rige las figuras ancestrales) y la inserción en el orden social (el que rige las figuras notables) es sólo una. (14) La tradición fija las posiciones, lo sagrado oculta la historia, es decir, el movimiento del cual ninguna sociedad sabrá librarse.

Pero la tradición sólo actúa en parte sobre las apariencias de estabilidad; debe transigir con lo que la corroe y tratar de sometérselo. Los Dogon de Málí manifiestan una clara conciencia de la presencia del desorden y el peligro del inmovilismo que impediría toda "marcha hacia adelante". La narración mítica analizada precedentemente lo muestra con claridad: llega a la conclusión de la necesidad de continuos restablecimientos del equilibrio, de la acción de fuerzas contrarias que se enfrentan en el hombre (sobre todo en el conflicto edípico) como en todo el campo de la creación. La tradición no es ni lo que parece ser ni lo que dice ser; los antropólogos en lo sucesivo ya lo saben. Está dissociada de la pura conformidad, de la simple continuidad por invarianza o reproducción estricta de las formas sociales y culturales; actúa sólo siendo portadora de un dinamismo que le permite la adaptación, le da la capacidad de abordar el acontecimiento y aprovechar algunas de las potencialidades alternativas. El tradicionalismo se presenta bajo varias figuras, y no bajo el único aspecto de una herencia de obligaciones, que imponen el encierro en el pasado.

Distingamos, como lo hice hace poco, tres modalidades principales. El tradicionalismo fundamental tiende a mantener los valores, los modelos, las prácticas sociales y culturales más arraigadas; se encuentra al servicio de una permanencia, de lo que se estima constitutivo del hombre y de la relación social según el código cultural del cual es el producto y el conservador. El tradicionalismo formal, que no excluye al anterior, utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; establece una continuidad de las apariencias, pero sirve a objetivos nuevos; acompaña al movimiento manteniendo una relación con el pasado. El pseudo-tradicionalismo corresponde a una tradición reformada, interviene durante los períodos en los que el movimiento se acelera y genera grandes conmociones; permite dar sentido a lo nuevo, a lo inesperado, al cambio, y domesticarlos imponiéndoles un aspecto conocido o tranquilizador. Arma la interpretación, postula una continuidad, expresa un orden que nace de un desorden. (15) En ese sentido, revela en qué grado el trabajo de la tradición no se disocia del trabajo de la historia, y en qué medida la primera es una reserva de símbolos e imágenes, pero también de medios, que permiten atenuar la modernidad. La tradición puede ser vista como *el* texto constitutivo de una sociedad, texto según el cual el presente se encuentra interpretado y abordado.

Notas

- (1) Valéry, P.: *Petite lettre sur les mythes*, en *Variété II*, París, Gallimard, 1930.
- (2) Diéguez, M. de: *Science et Nescience*, París, Gallimard, 1970, págs. 32 y 33.
- (3) Tema predominante de la obra de Atlan, H.: *À tort et à raison, intercritique de la science et du mythe*, París, Seuil, 1986.
- (4) Selleri, F.: *Le Grand Débat de la théorie quantique*, prefacio de K. R. Popper, París, Flammarion, 1986.
- (5) Prigogine, I. y Stengers, I.: *La Nouvelle Alliance, métamorphose de la science*, París, Gallimard, 1979, pág. 44.
- (6) Calame-Griaule, G. y Ligers, Z.: "L'homme-hyène dans la tradition soudanise", en *L'homme*, I, 2, 1961, págs. 109-118. Sobre la mitología y el simbolismo de los Dogon: Griaule, M. *Dieu d'eau*, París, Fayard, 1966 (nueva edición). Sobre el personaje y la gesta del Zorro (la figura del desorden): Griaule, M. y Dieterlen, G.: *Le Renard pâle*, París, Instituto de Etnología, 1965, y de Heusch, L.: "Le renard et le philosophe", en *L'Homme*, VIII, 1, 1968, págs. 70-79; Adler, A. y Cartry, M.: "La transgression et sa dérision", en *L'Homme*, II, 3, 1971, pág. 5-63.
- (7) Todo el apartado dedicado al mito de los Bwa se basa en el excelente estudio de J. Capron, realizado en varias décadas de trabajo. Se trata de un estudio todavía inédito en su totalidad: *Le Pouvoir villageois: essai sur le système politiques des populations bwa*, conjunto de textos, al que pertenece el volumen: *Le Grand Jeu, le mythe du création*, Ouagadougou-Tours, 1988.
- (8) Citas extraídas de Soustelle, J.: *Les Quatre Soleils*, París, Plon, 1967, prólogo y cap. VI; del mismo autor: *La Vie quotidienne des Aztèques*, París, Hachette, 1955. Sobre la economía cósmica de los Aztecas, véase sobre todo a Duverger, C.: *La Fleur létale*, París, Seuil, 1978.
- (9) Dedicado a los mesianismos congolese el primer estudio de sociología interpretativa: Balandier, G.: *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique sociale en Afrique centrale*, París, P. U. F., 1955 (4a. ed., 1982). Otras obras siguieron después en las que se presentó la evolución del kimbanguismo; la más reciente es la de Asch, S.: *L'Eglise du prophète Kimbangou, de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, París, Karthala, 1983.
- (10) Smith, P.: "Aspects de l'organisation des rites", en Izard, M. y Smith, P.: *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*, París, Gallimard, 1979.
- (11) Turner, V.-W.: *Les Tambours d'affliction, analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, traducción francesa, París, Gallimard, 1972.
- (12) Véase Balandier, G.: *Le Détour, pouvoir et modernité*, París, Fayard, 1985, cap. I, "Le corps à «corps politique»".
- (13) Temas retomados en la tesis (no publicada, E. H. E. S. S.) de D. Lima Handem: *Nature et fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*.
- (14) Fortes, M.: *Edipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- (15) Balandier, G.: *Anthropologie politique*, París, P. U. F., 4a. ed., 1984; cap. VII, "Tradition et modernité".