

¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización

¿Rituality versus Modernity...? Rites, Cultural Identity and Globalization

Pascal Lardellier

Universidad de Borgoña, Francia

RESUMEN

En la era de la post-modernidad, es posible preguntarse en qué han devenido los ritos. Éstos son considerados formas sociales y simbólicas garantes de la tradición y de la perennidad de las instituciones. ¿Estos ritos conservan un lugar y un interés en nuestra época, que ha hecho de la “espontaneidad” una palabra de orden? Este artículo muestra que si bien los ritos han evolucionado, han cambiado de forma y de contexto, ellos guardan funciones fundamentales para las comunidades que los utilizan. A su vez, estos ritos, son resistentes a los procesos de globalización.

PALABRAS CLAVE: Ritos; Comunidad; Globalización; Post-modernidad

ABSTRACT

In the post-modern era, it's possible to ask what have become of rites. These are considered symbolic social forms of tradition and of perpetuating institutions. Do these rites maintain a place and interest in our era and what has become of the spontaneity of the word of order? This article shows that the rites have evolved and have changed form and context. They retain fundamental functions for the communities that use them. At the same time, they are resistant to the processes of globalization.

KEYWORDS: Rituals; Community; Globalization; Post-modernity

A MODO DE INTRODUCCIÓN¹

Este artículo se inscribe en el cuadro epistemológico de una “antropología de la post-modernidad”, la cual interroga sobre las formas y funciones de las prácticas rituales –especialmente comunitarias y mediáticas- en las sociedades posmodernas occidentales. En la línea de la “antropología de los mundos contemporáneos” desarrollada por Marc Augé (1994), propongo aquí una reflexión sobre la globalización y la renovación de las identidades culturales en la era de los (nuevos) medios, la cual participaría de una nueva economía simbólica. Las comunidades en Internet y las *rave-parties*,

¹ Este artículo es la versión escrita de una conferencia dada en el coloquio “Globalización, identidad y diversidad” Organizado en la Universidad de Zulia de Maracaibo (Venezuela) en noviembre del 2002, organizada por el profesor José Enrique Finol. El autor deseó proponer aquí el texto original del 2002. Traducción Dr. (c) Felipe Tello Navarro.



los desfiles del *gay-pride* y la alfombra roja del Festival de Cannes, los desfiles de moda, y la entrega oficial y muy mediática de los Oscar en Hollywood constituyen por tanto ritos recientes y *a priori* “superficiales” que se inspiran, detrás de su aparente modernidad, en modelos rituales antiguos ¿Por qué no se estudian los modos de constitución simbólica de estas comunidades en cuestión?

La arquitectura conceptual y epistemológica de estas reflexiones provienen de la antropología, pero se inscriben también en el “tercer-paradigma” iniciado por el sociólogo francés Alain Caillé (2000), el cual intenta superar el individualismo y el holismo metodológico, afirmando la primacía de lo simbólico en los hechos sociales y la universalidad del don/contra-don *maussiano* como fundamento del lazo social.

Mi hipótesis es que el principio de ritualidad resiste a los procesos de globalización actualmente en curso a escala planetaria. Identidades culturales y ritos mantienen una relación dialéctica. Lejos de recular, los ritos conocen un renacimiento, porque estos constituyen “formas culturales” indispensables para asegurar la *visibilidad* de las instituciones. La “teoría del lazo ritual” presente aquí coloca los ritos, en su sentido amplio, como “crisoles” en los cuales individuos y comunidades vienen a afirmar identidades, pertenencia y legitimidad institucional y social.

ALGUNAS DEFINICIONES DE TRABAJO

Propondré de partida algunas definiciones operatorias y algunas hipótesis a propósito de la “globalización”, de la “identidad cultural” y del “rito”.

Globalización: Considerado como un proceso general de estandarización que toca tanto a los bienes materiales, como a las “industrias culturales” y que se inicia *a priori*, en el sentido de una uniformación, a primera vista, producida bajo el impulso de instancias económicas y mediáticas (caricaturalmente: “mundialización = triunfo de *Mac Donald’s*, *Coca Cola* y *MTV*”). Esta globalización posee implicancias políticas e ideológicas porque tiende a asegurar y extender la supremacía del modelo americano y más ampliamente occidental. La globalización atentaría contra la diversidad cultural, lugar en el cual ésta encontraría fuertes resistencias.

La cultura es un conjunto homogéneo de formas de ser y de actuar, de actitudes y de valores que reúne a los miembros de una comunidad determinada, que a su vez comparten dichos elementos de forma consciente y/o inconsciente. Sistema dinámico de percepción, de representación e interpretación de la realidad social. La cultura es un *processus* que se engen-

dra en las interacciones que a su vez la “performan” (*performant*). Integrada por los individuos, tal como un *software*, la cultura se actualiza “en performance”. Como el lenguaje, desde que nosotros lo movilizamos nos convertimos en un sujeto social y en un actor cultural.

La cultura no tiene valor más que en la circulación, las transacciones y los intercambios. Cada individuo posee muchas culturas potenciales que se inter-penetran, se superponen, se complementan. Nosotros, todos, transitamos en lugares sociales, familiares, étnicos, profesionales, religiosos y políticos que poseen muchos puntos en común pero también disparidades, especificidades. Así, a todos nos inculcan modelos culturales parecidos que son el pedestal, la base sobre la cual la personalidad se construye (principios de coherencia y de previsibilidad de los comportamientos culturales) pero que se diferencian también en ciertos aspectos. Nuestra identidad cultural de base constituye un “mosaico”: nuestra personalidad, nuestro ser social. La identidad cultural se piensa como un tronco desde el cual surgen arborescencias. El conjunto encuentra su origen y su “savia” en las mismas raíces, pero las diferencias, las ramificaciones también existen y estas pueden florecer en distintas direcciones.

El rito, por fin... Aquí un problema semántico sobreviene, aquello a lo que evocan los ritos. La inflación de este concepto contribuyó, contradictoriamente, a su devaluación. En regla general, los trabajos que se centran en el estudio de los ritos se dividen en dos grandes categorías: de una parte, los “micro-ritos” estudiados por Erving Goffman. “Ritos de interacción” integrados socialmente y culturalmente por los individuos; y por otra parte, los grandes ritos comunitarios, es posible decir “*durkhemianos*”. Los modelos más clásicos dentro de esta categoría son los ritos políticos y religiosos. Así, el espectro ritual inmenso se construye en tensión entre estas dos polaridades.

El rito es un contexto social particular, instaurado en el seno de un “dispositivo espectacular” que se caracteriza por un conjunto codificado de prácticas normativas y por un fuerte valor simbólico para sus actores y sus espectadores. Fundamentalmente, él posee una capacidad de “desfuncionalizar” gestos, palabras y objetos para reinvertirlos simbólicamente. El rito es en principio un espectáculo, y de Goffman a Turner numerosos son los autores que utilizan para sus propósitos la metáfora teatral, afirmando así el rol fundamental del cuerpo en todas las secuencias rituales. Esto es lo que evoca a Claude Lévi-Strauss, quien afirma en *L'Homme nu* (1971), que los gestos que componen las actividades ceremoniales intervienen en *loco verbi*, reemplazando las palabras. Según él, el ritual condensa bajo

una forma concreta los procedimientos, que de otra forma, serían discursivos.

Espectáculo entonces, pero mucho más que esto, el rito es una “performance” con una eficacia simbólica real de un punto de vista social e institucional. El orden del rito es normativo. Pero si los individuos y las comunidades se pliegan a las exigencias de las constricciones rituales, es porque éste posee un “beneficio secundario” esperado. En muchos sentidos, el rito siempre implica un gasto de atenciones respectivas y reciprocas, de aquellos que, los unos frente a los otros, están involucrados en este proceso. Se necesita dar tiempo y los recursos necesarios y éste produce un *continuum* de signos que se constituyen en un discurso autónomo. Es en este sentido que Victor Turner afirma que “los símbolos constituyen las moléculas del rito” (1990).

Los ritos, finalmente, están estructurados en lo profundo por una lógica del don/contra-don, esto independiente de la naturaleza de lo que se intercambia. Por otra parte, los actos rituales constituyen, por su cuerpo mismo, los vectores que permiten una “transferencia simbólica”. Los ritos pueden entonces ser leídos a través de la doble grilla, tanto de la escenografía como de la dramaturgia. Éste actúa en un escenario constituido de secuencias formales que procede de una puesta en escena de las relaciones, así como de su densificación.

MORFOLOGÍA, FORMAS Y FUNCIONES DEL RITO

El rito posee siempre dos dimensiones: una es la “horizontal”, este corresponde a su dispositivo material, por regla general basado en la simetría, la centralidad. Recordemos la disposición de una misa católica, de una defensa de tesis o de un juicio en un tribunal, aquí el lugar de los actores rituales resulta revelador.

La otra dimensión es “vertical” y actúa como contexto producido mentalmente por la secuencia ritual. Aquí, el dispositivo ritual sólo es válido si se crea en un contexto. En virtud de una doble mediación, técnica y simbólica, este dispositivo, para conseguir eficacia, debe superar su estatus de simple decorado espectacular (como puede ser una escena de teatro) para acceder a un nivel que lo transformará en contexto.

Según Ray Birdwhistell, el contexto constituye la trama de la cuerda social: esta bella imagen de las fibras que se ensamblan para hacer una cuerda, se une a la idea de este lazo social representado por la “matriz ritual” que reúne a los individuos. Martin Buber, citado por Victor Turner,

afirma que “la comunidad es el lugar donde la comunidad adviene” (1990: 124); ella existe de manera poderosa, en una “corriente que fluye”, la cual revela un aspecto dinámico que hace que estemos uno al lado de los otros pero con los otros. El contexto ritual es un dispositivo mental producido colectivamente, después armoniosamente compartido por los actores rituales. Aquí se reencuentran la eficacia simbólica y de igual forma “la magia” ritual: “hacer advenir” la comunidad, que es el tiempo del rito en acción, en armonía con su propio ideal.

El rito, en este sentido, se puede considerar como una suerte de “canal”. Esta “forma social”, esta matriz, transmite un saber incorporado culturalmente por individuos que tienen la intuición así como la conciencia de compartir con las generaciones que les precedieron o con aquellos que viven en su tiempo pero en otros lugares. El rito proporciona una forma y una substancia que no son otras que las de la cultura. “La cultura, es todo lo que se necesita saber para pertenecer” (Goodenough en Winkin 2002: 9)² Ningún otro contexto social mejor que el “canal ritual” permite integrar saberes, ver estados y funciones “llegada la noche”.

La cultura japonesa ritualiza mucho las relaciones sociales, las cuales a menudo tienen lugar en el contexto de la *kata*. Esta palabra designa, etimológicamente, la *forma*. Esta actúa como una estructura formal heredera de la tradición y en la cual el individuo del “pasado” se inscribe y se adapta a fin de transmitir saberes pero también un modo de relación estabilizada por esta *kata*, la cual favorece la integración a una comunidad que se perpetúa por este cuadro ritual.

Las formas rituales son garantes de una memoria comunitaria³, puesto que estas son las estructuras estables de integración social, de reproducción de los grupos (de generación en generación) y de transmisión de la herencia simbólica. Porque:

La experiencia ritual no transmite directamente los mensajes, ella establece en principio un contexto relacional en el cual ciertos mensajes, que contrastan con la experiencia cotidiana, pueden ser formulados. Estos mensajes pueden parecer incomprensibles e incluso absurdos a los participantes de la ceremonia, sin embargo, son un elemento crucial. (Houseman y Severi 1994: 49-50).

² La formulación exacta es: “La cultura está constituida por todo aquello que se debe saber o creer para comportarse de manera aceptable por los miembros de esta sociedad”.

³ Edmund Leach y Victor Turner señalan que el rol fundamental de los ritos en tanto vectores de “almacenamiento” (*stockage*), de transmisión y de información, “sus símbolos pueden ser tratados como unidades de almacenamiento que contienen una cantidad de información máxima”.

El espectro ritual es muy amplio. Si de un lado se encuentran los ritos de interacción y del otro las grandes ceremonias religiosas, una definición amplia del rito permite afirmar la pertenencia teórica de los “contextos rituales” que son numerosos y diversos, social e institucionalmente.

Dispares en apariencia, los ritos se caracterizan por sus diferencias de grado pero no por su naturaleza: defensas de tesis y ceremonias judiciales, entrega de condecoraciones y de diplomas, investiduras de presidentes, recibimientos y despedidas oficiales, comidas de gala, ceremonias protocolares de cualquier naturaleza así como cenas oficiales, reuniones familiares y de amigos en bellos restaurantes. Todos estos contextos son rituales, a pesar de la heterogeneidad de su apariencia, porque ellos tienen en común su dimensión formal, espectacular y simbólica, y el hecho que ellas *performan* transformaciones relacionales. Todas ejercen una mediación fuerte hacia los valores fundantes de la comunidad, como respecto al ideal de esta comunidad mediante una delimitación entre un antes y un después, un afuera y un adentro, y sobre todo entre un “nosotros” y los “otros”. Porque los ritos ponen en contacto la “dimensión mayúscula” de las instituciones: la Universidad, la Justicia, la Iglesia, así como la Familia. Y si los ritos están presentes en todos los niveles de la sociedad, es porque ellos constituyen una inestimable e irremplazable “arquitectura de lo social”, un verdadero “prisma cultural”, los cuales dan su coloración y sus sentidos a una multitud de “momentos sociales” como señala Goffman.

PLASTICIDAD, MODERNIDAD Y PERENNIDAD RITUAL

La hipótesis central de este artículo es que los ritos están aún presentes y muy activos en todos los niveles de la sociedad. Ahora que se podrían creer fijos y superados, ellos se caracterizan, al contrario, por una increíble diversidad y por una plasticidad importante. El rito en tanto que forma y substancia cultural posee la capacidad para responder a las exigencias simbólicas de la sociedad postmoderna, para renovarse y adaptarse permanentemente a las expectativas de aquellos que reinventan sus formas.

Es posible afirmar que la modernidad, mundializada, globalizada, se encuentra llena de nuevas formas de ritos que, si bien no se reivindicán explícitamente como tales, revisten los aspectos, utilizan la estructura y buscan los efectos de estos. Para celebrar de manera ritual y religiosa nuevos valores, comulgando con avidez las liturgias ahora “profanas”. Numerosos ritos postmodernos constituyen así nuevas epifanías de lo sagrado, reafirmando la hipótesis *durkhemiana* del carácter esencialmente sagrado

de lo social. Deportes, moda, cine, medios, constituyen inagotables matrices rituales (y míticas), objetos de estudio permanentes para los investigadores que se interrogan acerca del pensamiento simbólico y los mecanismos subyacentes del lazo social.

¿Qué causa la increíble durabilidad de los ritos? ¿Por qué aquellos, criticados por el racionalismo, subsisten con una diversidad increíble? De hecho, los ritos llenan funciones que los hacen indispensables socialmente, cualquiera sea la época y la cultura.

Nuestras vidas son interrumpidas, afirma el folclorista Arnold Van Gennep, por una sucesión de pasajes, de cambios, de metamorfosis físicas, sociales, simbólicas. “Vivir es desagregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer...Y siempre estos son nuevos umbrales a cruzar” (Van Gennep 1981). Cada cambio de estado, de estatus se caracteriza por turbulencias, incertidumbres; los ritos “de paso” o “de institución” como señala Bourdieu responden a este desorden, ellos permiten hacer los cambios y a la vez dar el paso a una serenidad relativa. Ellos permiten que el pasaje no sea de ruptura. Es significativo que la mayor parte de los momentos de ansiedad de la vida, individual o comunitaria, son encuadrados por ritos, precisamente destinados a contener este *stress*. El principio de ritualidad tiene por objetivo controlar las “turbulencias intersticiales” (Cazeneuve y Sindzingre 1990) que encuentran los individuos y las comunidades en el curso de su desarrollo. Es en este sentido que Georges Balandier afirma que el rito “trabaja esencialmente para el orden” (1988) contiene la entropía social, es decir “la anomia”.

Los ritos restringen pero para ordenar, redefinir, contener el desorden y revertirlo. Las cargas simbólicas que estos dispensan son beneficiosas a las instituciones y al cuerpo social: estos actúan como un proceso de regeneración, una reestructuración indispensable a intervalos regulares, con el fin de refundir a los individuos y la comunidad en un cruce de sus historias, de su memoria, de sus ideales fundadores.

Los ritos, que son espectáculos –pero espectáculos *performativos*– activos simbólicamente, ofrecen un reconocimiento y una visibilidad a los cambios de cualquier naturaleza. Así, es vital para las instituciones comunicarse, parecer, aparecer sobre la escena ritual. El poder finalmente, está en el ojo de los que lo testimonian. El juez existe por su traje y el sacerdote por sus vestimentas y sus atributos ceremoniales.

Pero la misma cosa podría ser dicha para la mayor parte de los sujetos, individuales o colectivos. ¿Cuál es el motor profundo de este deseo de aparecer? Se toca aquí a la pregunta primera de la tradición fenomenoló-

gica. Hannah Arendt, en *La Vie de l'esprit* (1996), enuncia con mucha fuerza "en este mundo al cual venimos, aparecemos de la nada, luego desaparecemos en dirección a la nada, ser y aparecer coinciden" (Arendt 1996: 34). Luego señala: "Aparecer significa siempre mostrarse a los otros, y este mostrarse varía según el punto donde se sitúe el espectador y la perspectiva que éste adopte" (Arendt 1996: 36). Y por último agrega "Ser y aparecer coinciden, yo no puedo huir de la apariencia más que en la apariencia" (Arendt 1996: 37).

Y se encuentra aquí, en el corazón del rito, lo que le da sentido y forma, la idea de lo indisociable de la realidad y de la apariencia, de lo real, de lo simbólico y del rito: no existe ninguna realidad social, ninguna institución, ningún sujeto sin un ritual que le de nacimiento, forma y visibilidad. Estos ponen en escena la vida social, el rito ofrece más que la visibilidad. Sin esta instancia espectacular, ninguna vida social es posible. ¿No es por esto que los matrimonios, las defensas de tesis y los juicios son siempre públicos? Es aquí que ellos encuentran su eficacia simbólica, y se encuentran *performados* tanto por el "juego profundo" como señala Clifford Geertz, que deben respetar los actores rituales, como por la mirada de aquellos que asisten al proceso, y que son, de hecho, "espect-actores".

Pero este "aparecer" (o mejor aún "apare-ser") del sujeto y de la institución no es banal, común. Para tener eficacia simbólica, él debe ser "semiurgico" (*sémiurgie*). Neologismo forjado por Roland Barthes. Esto significa, una dramatización de la utilización de los símbolos y del sentido, por la vía de su puesta en escena ceremonial. El rito procede siempre a un "semiurgo", es decir, a una puesta en escena a la vez emocionante y solemne, casi trágica, que dejara huellas y recuerdos, al tiempo que otorga legitimidad y autoridad. En este sentido, los ritos proceden también a un "re-encantamiento del mundo", porque conlleva una aparición simbólica que teatraliza de manera enfática las relaciones comunitarias e institucionales.

La perennidad de los ritos permite poner en juego los términos de una teoría simbólica del lazo social que encuentra su origen en el paradigma *maussiano*. Si se está de acuerdo con Claude Lévi-Strauss en admitir que "los símbolos son más reales que aquello que representan", se puede pensar que los ritos asumen un sentido antropológico que trasciende el utilitarismo característico de nuestra sociedad.

Aquí está la gran lección del rito y de la resistencia del rito a la modernidad, a la globalización. Mauss, releyendo a su tío Émile Durkheim, afirma no solamente la importancia de las representaciones y de los sím-

bolos en la vida social, sino que más profundamente, “la naturaleza intrínsecamente simbólica de la vida social y de la sociedad”. Esto no es más que una parte y el inicio de la sociedad, lo otro, enseguida, son los símbolos. La sociedad no existe, como tal, sino en cuanto es simbolizada.

Según Alain Caillé (2000), los símbolos reenvían siempre a los dones pasados, actuales o futuros. Son estos los que dan sentido. Y estos dones hacen sentido porque ellos ponen fin a la enemistad, a la indiferencia, para obrar sobre la alianza, la atención, la empatía. Es por esto por lo cual afirmo que la sociedad es intrínsecamente ritual. ¿Qué es el rito, sino el simbolismo en acto y en representación activa? Bajo este ángulo, la sociedad aparece como un inmenso ensamblaje de campos rituales interrelacionados que parten por los rituales institucionales más amplios, aquellos que presiden a la constitución de la sociedad y de la comunidad política, hasta los rituales más privados y cotidianos.

Lo que argumentan los autores que colocan lo simbólico al centro de su lectura del lazo social, es la afirmación de que “hay un don cuando la dimensión simbólica sobrepasa la dimensión utilitaria del intercambio de bienes o servicios”. En los términos del intercambio, el lazo prevalece sobre los bienes. Don y rito son, en nuestra opinión, consubstanciales.

Este paradigma del don debe, a nuestra opinión, encontrar un lugar central en el análisis de las relaciones institucionales e interpersonales. Según Yves Winkin (1999: 43), “el don/contra-don se encuentra en el “corazón” de la comunicación, éste es redefinido como economía arcaica de la vida cotidiana”. Afirmar esto conduce nuestro análisis a un principio antropológico y a las preguntas iniciales que interrogan sin cesar nuestra episteme: ¿cómo se engendra el lazo social? O ¿(es decir en qué contexto) encuentra éste su origen? Y ¿qué lo hace, como demanda Durkheim, “necesario”? El corazón del lazo social es el rito que lucha contra la anomia, la indiferencia, para constituir siempre “puertas y puentes”, como señala Simmel, hacia los otros. ¿Si no Jean-Paul Sartre no afirmaríamos que “se deben poner los ritos entre los hombres, sino estos se masacrarían”?

Los ritos obran entonces para producir y reproducir los lazos sociales e institucionales pero también interpersonales. Ellos marcan y ponen el ritmo a los pasajes y a los cambios. Estos ponen en escena y dramatizan las relaciones, dándole visibilidad, legitimidad e institucionalidad social.

Los ritos trabajan sobre todo para afirmar la esencia simbólica del hombre. Es en este sentido que los ritos, a pesar de la modernidad y la posmodernidad, a pesar de la globalización y de la mundialización, la laicización y la desacralización aparente de nuestras sociedades, son un

principio antes incluso de ser un conjunto de prácticas. Ellos constituyen un sustrato antropológico irreductible y una base epistémica.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Incluso en una época de individualismo, el rito permite a cada uno “entrar en la orquesta”, pertenecer al grupo, para volverse función (institucional y social) y sobre todo relación con los demás, en el gran cuerpo comunitario. La mediación ritual contribuye a producir las condiciones que constituyen los “yo” en el “nosotros”, que posibilita acceder a la comunidad, a esta *communitas* soñada por Victor Turner (1990) y Martin Buber⁴, “momento en el tiempo y más allá del tiempo, y que está por sobre de toda estructura social”. De manera provocante, Claude Lévi-Strauss afirmaba que “suprimir por azar diez o veinte siglos de historia no afectaría de manera sensible nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La única pérdida irremplazable sería la de las obras de arte que estos siglos habrían visto nacer, porque los hombres no se diferencian y no existen más que por sus obras” (Levi-Strauss y Eribon 1991).

Yo agregaría que la otra pérdida irremplazable serían los ritos. ¿Qué “formas culturales y sociales” mejor que los ritos permiten “leer una comunidad”, con sus ideales, sus obsesiones y sus mitos? Los ritos, estos monumentos culturales invisibles y poderosos, hilos de la memoria, lugar de reunión permanente “encierran el máximo sentido en el mínimo de signos”, producen identidades, reproducen a las instituciones, “presentes del pasado” como diría San Agustín, pero sobre todo, “futuro del presente”. Dado que estos ritos constituyen la prueba viviente que el hombre en su mayoría tiene una propensión, e incluso una apetencia a simbolizar sus relaciones con el mundo, y a “donar”, en un sentido profundo –es decir *maussiano*- del término. RM

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1996). *La vie de l'esprit - Tome 1, La pensée*. Paris: PUF.
Auge, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier.
Balandier, G. (1998). *Le Désordre. Eloge du mouvement*. Paris: Fayard.
Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers-paradigme*. Paris: DDB.
Houseman, M. & Severi, C. (1994). *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: éditions du CNRS.

⁴ Remitirse a Victor Turner (1990: 98) y los comentarios de Turner a los escritos del filósofo Martin Buber.

- Lévi-Strauss, C. (1971). *Mithologiques Tome 4 L'Homme Nu*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C & Eribon D. (1991). *De près et de loi*. Paris: Odile Jacob.
- Turner, V. (1990). *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : PUF.
- Van Genepp, A. (1981). *Les Rites de passage*. Paris: Picard.
- Winkin, Y. (1999). Munus ou la communication. L'étymologie comme heuristique. *Médiation et Information*, 10, 47-55.
- Winkin, Y. (2002). *Anthropologie de la communication*. Paris: Seuil.

SOBRE EL AUTOR

Pascal Lardellier es profesor de la Universidad de Borgoña (Dijon, Francia), investigador de CIMEOS/3S, responsable científico de PROPEDIA (Laboratorio del Grupo IGS, París), autor de una veintena de obras sobre los usos sociales de Internet, las formas y las funciones de los ritos en la sociedad postmoderna, la antropología de la alimentación y de las "pseudo-ciencias" de la comunicación. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: *Les ados pris dans la Toile: Des cyberaddictions aux techno-dépendances* (junto a Daniel Moatti) (Éditions Le Manuscrit, 2014), *Risques, rites et plaisirs alimentaires* (EMS, 2013), *Nos modes, nos mythes, nos rites: Le social, entre sens et sensible* (EMS, 2013).

CONTACTO

Laboratoire CIMEOS
UFR Sciences Humaines et Sociales
Bâtiment Droit Lettres
Bureau 354
4 Boulevard Gabriel
21000 DIJON
pascal.lardellier@u-bourgogne.fr

Recibido: mayo 2015

Aceptado: agosto 2015