

Viejas y nuevas religiosidades

ANTROPOLOGÍA

Lenguaje y ritual terapéutico en el Espiritualismo Trinitario
Mariano

Isabel Lagarriga Attias
Silvia Ortiz Echániz

¿Hay evidencias de la religión africana en México?
Yolotl González Torres

Las misiones evangélicas: una encrucijada de la historia mexicana y estadounidense
Alma Dorantes González

¿Quiénes son los catequistas de la Iglesia católica en la Ciudad de México?
Íñigo Aguilar Medina
María Sara Molinari

La Santísima Muerte
J. Katia Perdigón Castañeda

Nueva Era: una religión para la polis posmoderna
Elizabeth Díaz Brenis

ETNOLOGÍA

La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl
Paulina Alcocer
Johannes Neurath

La teoría de los ritos de paso en la actualidad
Jesús Jáuregui

Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos
Johannes Neurath

BOLETÍN OFICIAL
DEL INSTITUTO

AN
TRO
POLO
GÍA

NACIONAL DE AN
TROPOL
OGÍA E
HISTORIA

NUEVA ÉPOCA
OCTUBRE-DICIEMBRE DE 2002

68

ISSN 0188-462X

Director General
Sergio Raúl Arroyo

Secretario Técnico
Moisés Rosas Silva

Secretario Administrativo
Luis A. Haza Remus

Coordinador Nacional de Difusión
Gerardo Jaramillo

Directora de Publicaciones
Berenice Vadillo

Editor
Benigno Casas

Asistente editorial
Gustavo F. Guzmán

Diseño
Efraín Herrera

Correspondencia:

Benigno Casas / Gerardo Jaramillo,
Coordinación Nacional de Difusión, Liverpool 123, segundo piso, col. Juárez, 06600, México, D. F., tel. 5207 4599 / 5207 4628, fax 5207 4633.

Correo electrónico:
bcasas.cnd@inah.gob.mx
gjaramillo.cdifus@inah.gob.mx

El Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología es una publicación trimestral. Editor responsable: la titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Número de certificado de reserva otorgado por Derechos de autor: 04-2001-011517322000-106. Número de certificado de licitud de título y contenido, en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, 09840 México, D. F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, col. San Ángel, 01000 México, D. F.

Colaboradores

Marcelo Abramo Lauff	Alejandro Martínez Muriel
José Íñigo Aguilar Medina	Eduardo Matos Moctezuma
Solange Alberro	Jesús Monjarás-Ruiz
Beatriz Braniff	J. Arturo Motta
Jürgen K. Brüggemann	Enrique Nalda
Fernando Cámara Barbachano	Margarita Nolasco
María Gracia Castillo Ramírez	Eberto Novelo Maldonado
Beatriz Cervantes	Julio César Olivé Negrete
Eduardo Corona Sánchez	Benjamín Pérez González
Jaime Cortés	Gilberto Ramírez Acevedo
Fernando Cortés de Brasdefer	José Abel Ramos Soriano
Roberto Escalante	Catalina Rodríguez Lazcano
Marisela Gallegos Deveze	Salvador Rueda Smithers
Roberto García Moll	Antonio Saborit
Carlos García Mora	Cristina Sánchez Bueno
Leticia González Arratia	Mari Carmen Serra Puche
Jorge René González M.	Jorge Arturo Talavera González
Eva Grosser Lerner	Rafael Tena
Ignacio Guzmán Betancourt	Pablo Torres Soria
Paul Hersch Martínez	Julia Tuñón
Irene Jiménez	Víctor Hugo Valencia Valera
Fernando López Aguilar	Françoise Vatan
Gilberto López y Rivas	Samuel Villela
Rubén Manzanilla López	Marcus Winter

Imagen de portada y contraportada: Eric Medina
Ilustraciones de interiores: Eric Medina, Nacho Alfonso y Albert Burkart

ANTROPOLOGÍA

Lenguaje y ritual terapéutico
en el Espiritualismo Trinitario Mariano
Isabel Lagarriga Attias
Silvia Ortiz Echániz
3

¿Hay evidencias
de la religión africana en México?
Yolotl González Torres
11

Las misiones evangélicas:
una encrucijada de la historia
mexicana y estadounidense
Alma Dorantes González
18

¿Quiénes son los catequistas
de la Iglesia católica
en la Ciudad de México?
Íñigo Aguilar Medina
María Sara Molinari
26

La Santísima Muerte
J. Katia Perdigón Castañeda
36

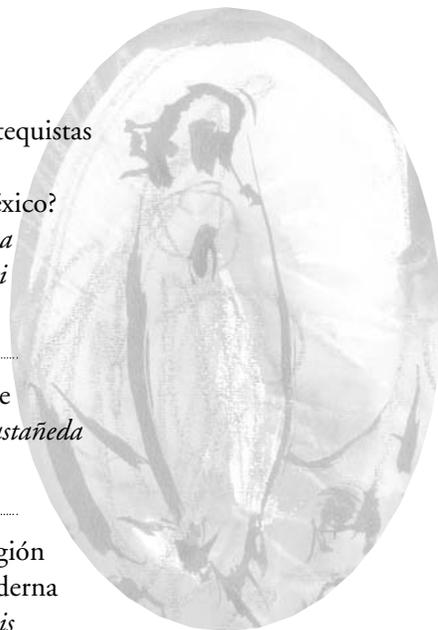
Nueva Era: una religión
para la polis posmoderna
Elizabeth Díaz Brenis
44

ETNOLOGÍA

La polémica entre Franz Boas
y Konrad Th. Preuss en torno al análisis
sistémico de la mitología kwakiutl
Paulina Alcocer
Johannes Neurath
50

La teoría de los ritos de paso
en la actualidad
Jesús Jáuregui
61

Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación.
Hacia una etnología comparada del Gran Nayar
y del Suroeste de Estados Unidos
Johannes Neurath
96





Lenguaje y ritual terapéutico en el Espiritualismo Trinitario Mariano

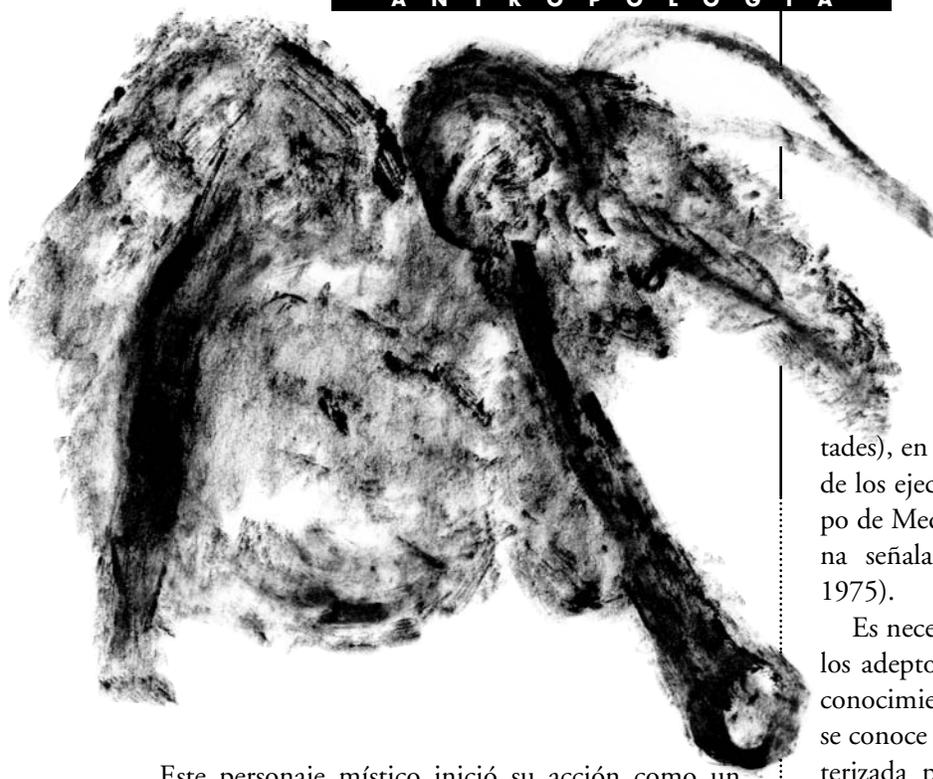


El Espiritualismo Trinitario Mariano constituye una práctica de religiosidad de origen mexicano¹ que cuenta ya con 136 años de existencia. Este milenarismo, de origen urbano y surgido en la Ciudad de México entre un grupo de campesinos, obreros y trabajadores del ferrocarril, se extiende actualmente por todo el país en sectores sociales marginados y medios de las ciudades, así como en el medio rural. Se ha difundido en los Estados Unidos de Norteamérica, donde cuenta con un número considerable de templos producto de la migración de mexicanos a ese país.

Su credo parte de una reelaboración sincrética del judaísmo, el catolicismo y el espiritismo moderno. Tiene como base una cosmovisión nativista relacionada con el México prehispánico. Surgió en 1866 cuando su fundador, un ex seminarista y juez del registro civil de Iztapalapa, llamado Roque Rojas, entró en trance identificándose con el profeta Elías y estableció una iglesia revelada a la que denominó “La Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías”, con rasgos apocalípticos, milenaristas y mesiánicos, basándose en el Apocalipsis de San Juan, razón por la cual en su doctrina aparecen símbolos como los Siete Sellos, las Siete Iglesias o el Juicio Armagedónico en el que sólo 144 000 marcados del Pueblo Bendito de Israel (como se denominan a sí mismos sus feligreses) serán salvados (Ortiz Echániz, 1991). Roque Rojas se reivindica como el Mesías enviado para reinar en el Tercer Tiempo de la historia de la humanidad, o sea desde la fecha del surgimiento de su iglesia hasta nuestros días.

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ A pesar de su similitud con el espiritismo de Puerto Rico, los espiritualistas trinitarios marianos se consideran seguidores de Roque Rojas y de su Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías, e incluso estigmatizan al Espiritismo Kardeciano (sobre el espiritismo en ese país, *Cf.* Garrison, 1977a, Koss-Chioino, 1992).



Este personaje místico inició su acción como un movimiento de liberación de las creencias ante la opresión de la iglesia católica en el país durante los siglos coloniales, gracias a la Constitución de 1857 a y las Leyes de Reforma promulgadas en 1859, en las que se concedió la libertad de cultos y se nacionalizaron los bienes eclesiásticos. Él mismo se reivindica como hijo de padre judío y madre india otomí, otorgando de este modo un estatus superior a las etnias sometidas por la ideología colonial. Igualmente concede un papel fundamental a las mujeres, al designar a doce sacerdotes y doce sacerdotisas para la ejecución del culto. Uno de sus Siete Sellos o Iglesias como las denominó, era la Espiritualista Trinitaria Mariana, que incorporó en 1920, durante la dirección de Damiana Oviedo, elementos del espiritismo moderno, lo que la hizo tener más notoriedad que los otros Sellos, y dio lugar al culto e iglesia con ese nombre con los elementos rituales tal y como aparecen hoy en día.

El cuerpo de la doctrina del Espiritualismo Trinitario Mariano se basa en la creencia sobre 1) Dios o El Gran Jehová, 2) Una Trilogía Divina integrada por Jesús, Moisés y Elías, identificado este último con Roque Rojas, 3) La Virgen María y 4) La creencia en el contacto permanente con espíritus que pueden ser protectores o de luz, chocarreros o de media luz y malignos o de oscuridad, 5) Norman su conducta basándose en

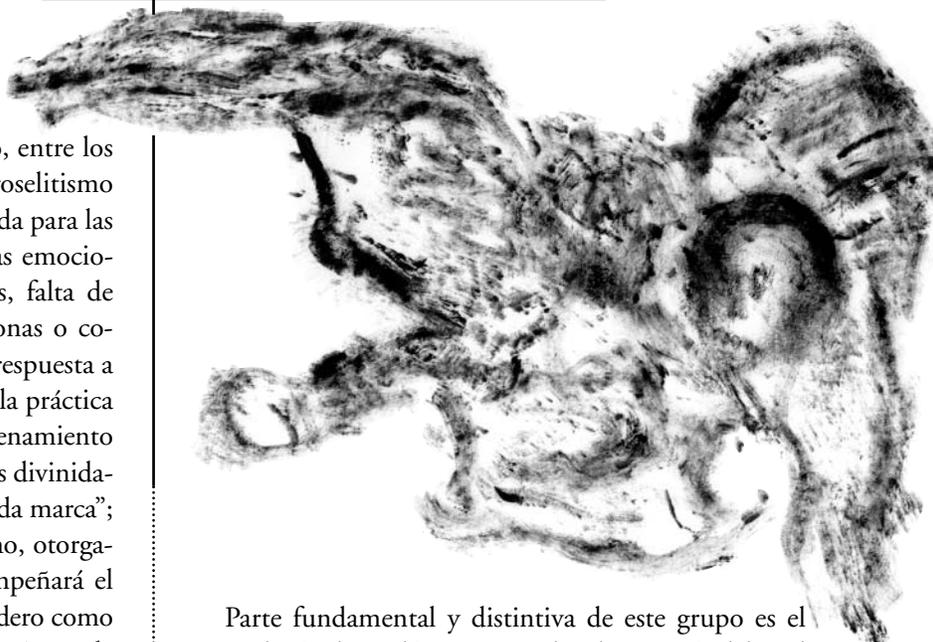
22 preceptos que son las leyes de Moisés ampliadas.

Se dice que todos estos seres espirituales se comunican con los fieles en el curso de algunas ceremonias en las que descienden y poseen el cuerpo de los médiums en estado de trance, a través de cuya voz hablan a los creyentes. Los médiums (pedestales y facultades), en su mayoría mujeres, constituyen la jerarquía de los ejecutantes del culto quienes integran el “Cuerpo de Media Unidad”, que junto con la jerarquía divina señalada forman La Unidad (Lagarriga Attias, 1975).

Es necesario enfatizar que el nivel de instrucción de los adeptos es bajo, en su mayoría marginados, y sus conocimientos médicos quedan enmarcados en lo que se conoce como medicina tradicional o popular, caracterizada por un extenso conocimiento herbolario y creencias de tipo mágico-religioso. Los masajes, unguentos, bálsamos y terapia ilusoria como son la limpia o barrida, la succión, el pellizcamiento, operaciones, inyecciones y el vómito espirituales, así como los fluidos magnéticos, además de la utilización de algunos medicamentos alopáticos, son los elementos más socorridos en este tipo de terapia que llevan a cabo en sus templos, casas de oración o recintos, todos los martes y viernes de cada semana.

Los integrantes de la jerarquía sacerdotal se denominan: el o la Guía, el Pedro, el Ruiseñor, los Pedestales, las Facultades, la Guardiania, la Nave y la Pluma de Oro. Las curaciones son llevadas a cabo por personas que pueden o no formar parte de este cuerpo sacerdotal, quienes al igual que los anteriores reciben un entrenamiento especial que dura de uno a tres años, tiempo en el que aprenden a entrar en trance a voluntad, a tener videncias, claroaudiencias (“Mirajes”) e interpretación de los sueños y de testimonios. También se les asignan sus espíritus protectores, quienes serán los que realmente ejecuten la curación sirviendo estos médiums, doctores espirituales o facultades, como se les llama, de “Vasos” (receptores) de espíritus curanderos. Cada una de estas facultades pueden ser auxiliadas por ayudantes que son aquellos que jamás logran el aprendizaje del trance o se están iniciando en su conocimiento.

El reclutamiento de los adeptos al templo, entre los que predominan las mujeres, se debe al proselitismo llevado a cabo gracias a la curación y a la ayuda para las tribulaciones cotidianas, como los problemas emocionales y conyugales, escolares en los jóvenes, falta de empleo, encarcelamientos, extravío de personas o cosas, etcétera. Quienes aquí acuden, al sentir respuesta a sus demandas se interesan por adentrarse en la práctica religiosa. Posteriormente, después de su entrenamiento adquieren un compromiso de por vida con las divinidades a través de la ceremonia llamada “la sagrada marca”; imposición de óleos en la frente, boca y pecho, otorgamiento de los dones o facultades que desempeñará el marcado, como vidente, claroaudiente, curandero como integrante del cuerpo sacerdotal. El incumplimiento de este compromiso implica exponerse al castigo divino. Es necesario señalar que esto conduce a una labor de apostolado en la que se trabaja sin recibir remuneración alguna. Sólo en curaciones privadas se cobra a los demandantes del servicio.



Parte fundamental y distintiva de este grupo es el aprendizaje de un léxico especializado a través del cual no sólo se llevan a cabo las ceremonias sino también las prácticas de curación. Al respecto Kearney (1977), al analizar a este grupo religioso y su lenguaje, hizo notar la importancia de su estudio, a través del evento ritual, la jerarquía religiosa establecida y las funciones que éstas realizan. El evento se lleva a cabo como lo dijimos, en los templos, casa de oración o recintos, a excepción de las limpiezas de casas, oficinas y comercios (despojos de malos espíritus), que se efectúan en las viviendas y en los sitios de trabajo, a solicitud de particulares y de fieles. El factor constituyente es el hablante, la forma que asume el mensaje y el código. Como hemos visto, el hablante es el espíritu que posee al ejecutante, las formas del mensaje son los sermones o exhortaciones que pueden adquirir formas estilizadas o coloquiales. Las primeras corresponden a las deidades, las segundas a los espíritus responsables de las curaciones, o sea los “doctores espirituales”. Muchas de las expresiones verbales constituyen fórmulas estereotipadas. Este lenguaje es para los creyentes una forma de “radiación” de la energía de los espíritus. Los tópicos más utilizados son el sufrimiento, la enfermedad, la ignorancia, la impotencia y la pobreza, condiciones todas a las que se ven sujetos la mayoría de sus adherentes. El mismo Kearney considera que el lenguaje de los médiums tiene la función de exponer las reivindicaciones deseadas por los marginados, de ahí que aparezcan la fuerza y la masculinidad como formas de poder, como constantes, así como hemos encontrado las reivindicaciones a los



héroes prehispánicos nacionales y a la medicina tradicional. Ortiz Echániz (1983: 29-31) encontró en el discurso espiritualista las funciones de curación, consejo e interpretación de testimonios y sueños que se expresan en imágenes arquetípicas esenciales, expresadas a través de símbolos culturales aceptados por el conglomerado social de los integrantes del grupo religioso. Ha observado múltiples testimonios dados en los templos por los visionarios, agrupándolos para su análisis por la frecuencia significativa de los símbolos, utilizados como un lenguaje de comprensión colectiva.

Aunque la experiencia del sueño místico o la visión del creyente religioso es un hecho estrictamente individual, los símbolos, imágenes o figuras que los constituyen son de naturaleza y origen colectivos y corresponden a modelos religiosos semióticos (Ortiz Echániz, 1990: 30).

Símbolos apocalípticos. Con una frecuencia muy alta, los sueños y las visiones se remiten a la ideología doctrinaria del Apocalipsis como un reforzamiento a la seguridad de la “terminación de los tiempos”, hecho que iniciaría el cambio social total. Los grandes cataclismos, terremotos, el desbordamiento de las aguas, de los mares y de los ríos, las tormentas, los rayos, las pestes, las hambrunas, son los elementos esenciales de esta

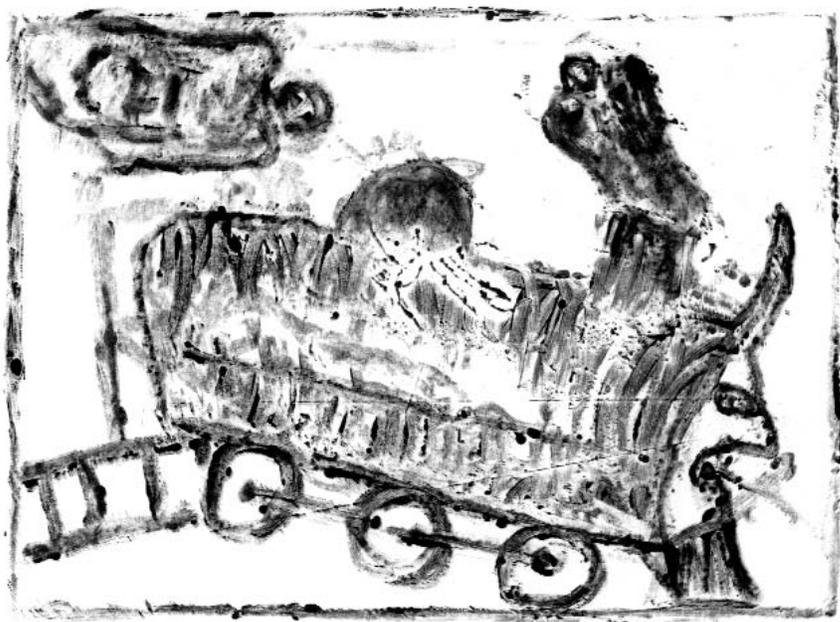
tipología. Para los espiritualistas, el sismo de 1985 en la Ciudad de México reforzó la ideología apocalíptica en la que la ciudadanía tomó en sus manos la organización y rescate de las víctimas, ante la paralización y retardo de la movilización de las instituciones gubernamentales, lo que es interpretado como el inicio de un cambio social.

Símbolos de la estructuración grupal religiosa. Los símbolos más frecuentemente soñados o vistos integran al individuo a una comunidad de creencias, y son valorados como positivos por la comunicación con lo numinoso y sagrado. Se refieren fundamentalmente a una tradición judeocristiana. Entre ellos se encuentran la cruz, el cordero de Dios, la paloma del Espíritu Santo, los clavos de la crucifixión, la escalera, el pescado, la vid, el vino, el trigo, el triángulo (Trinidad mesiánica), la escala de siete peldaños y el ojo avisor de Elías (que todo lo ve y todo lo juzga), una luz blanca que emana de Dios, los siete rayos obrados de desarrollo espiritual.

Símbolos de antítesis religiosa. Algunos de ellos son la Basílica de Guadalupe o la Catedral resquebrajadas, la caída de rayos sobre el Vaticano, el Papa rodeado de serpientes, en los que se manifiesta el deseo del abatimiento de un poder religioso dominante.

Símbolos de referencia rural. Estos símbolos son de valoración positiva, se refieren a un pasado de experiencia rural mitificado y contemplado como edénico, de fertilidad y abundancia, como un reflejo de las aspiraciones de su situación de carencia. Se representan mediante útiles de labranza, árboles frondosos, ríos y riachuelos cristalinos, flores, frutos y semillas, “aves canoras que entonan sus trinos”, un cielo azul, sembradíos verdes.

Símbolos de características urbanas. Generalmente estos símbolos son considerados negativos y son expresión de las enormes frustraciones que reciben estos grupos sociales en el contacto con las grandes urbes; se incluyen aquí grandes edificios, explanadas de cemento, botas militares, tanques de guerra, aviones que bombardean, grandes fábricas, chimeneas con humos negros, autos que atropellan, máquinas ruidosas.





Símbolos nacionalistas. Reflejan la preocupación constante por una búsqueda de identidad para escapar a la anomía en que prevalecen, cumpliendo funciones de autoafirmación e integración social; son, entre otros, la bandera nacional, el presidente en turno, el escudo nacional, los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl; los diferentes vestigios arqueológicos, el Palacio Nacional, el llamado calendario azteca y recientemente la Coyolxauhqui, Cuauhtémoc, Moctezuma, grandes penachos, escudos, flechas y macanas.

Así, en el contexto espiritualista, a través de la simbología de los sueños y las videncias de la representación religiosa, se encuentran significados concretos y existenciales de connotación social y profana: la búsqueda de un rol dentro de una comunidad de creencias, el rescate de su situación de depresión y marginalismo económico-social, el equilibrio psíquico emotivo frente a la prepotencia de las estructuras capitalistas, la minusvalía sentida por los avances de la técnica y las ciencias.

En nuestro análisis intentaremos presentar otros aspectos del lenguaje, utilizado en la práctica espiritualista. Así tendremos: *a)* la utilización de un lenguaje didáctico que imita a las parábolas de Cristo, en las que con apariencia simplista se entremezclan con vocablos no ordinarios, *b)* la adquisición de ciertos rasgos prosódicos. Juega un papel importante en los oyentes captar si se trata de un espíritu masculino o femenino, así como su jerarquía; es decir, cuando habla el Gran Jehová o los integrantes de la Trinidad Mesiánica (Moisés, Jesús, Elías), el tono es autoritario, y si se trata de la Virgen, el tono será más dulce y cariñoso. Cuando nos ha tocado escuchar al espíritu de Jesús niño, el médium habla como infante e incluso simula que juega (Lagariga Attias, 1993-94).

De manera general, podemos decir que en el curso de estas ceremonias aparece una forma de lenguaje de tipo prosopopéyico (durante las cátedras, ceremonias en la que descienden en espíritu las deidades), y una

expresión más ligada al lenguaje cotidiano (en el caso de las curaciones a través de espíritus). La hipercorrección es una constante en este tipo de discursos (réptil por reptil, ojo visor por ojo avizor, cuerpo de media unidad por mediumnidad, súmita por sumisa, etcétera). También se presenta el lenguaje utilizado en el inicio del primer tipo de ceremonias, con fórmulas estereotipadas. Así tenemos que, en el momento en que descienden uno o varios espíritus protectores, pueden escucharse a manera de presentación:

“En el nombre de las tres potencias divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo el Señor entre los señores, doctor entre los doctores, creyentes, increyentes, errantes, caminantes, eres fuente de salvación”, o bien:

“El ángel guardián de nuestra casa bendita de oración





penetrando en cada corazón y quedando a la derecha de nuestro vaso y de nuestro lugar, doy saludos espirituales primero a Dios y luego al Pueblo de Israel”, o: “Vamos a tomar carnes aparentes que no son de nuestros cerebelos (palabra poco usual en el habla cotidiana que se utiliza en lugar de cerebro) que no son de nosotros, carnes que no son de nosotros...”

Utilización de lenguaje prosopopéyico y cotidiano en el curso de una curación de un niño con parálisis en las piernas:

“En nombre de Dios todopoderoso, dale tu mano Señor, porque eres el salvador de todas estas carnes y de sus espíritus y ellos te imploran. Tú que vas guiando las ovejas, dáles Señor, lo que es tu santa y bendita voluntad. Vuestro pequeño se siente con más fuercecitas en las caderas, lo que tiene es miedo, porque las carnes son reacias y caprichosas.”

Lenguaje cotidiano en voz de un “espíritu chocarrero” que interfiere en una curación:

“Por eso está mal de la cadera, yo lo desconchinflé, siempre estoy con él jugando, en una caída lo tumbé y me apoderé de la cadera, porque también es muy grosero...”

Ejemplo de habla cotidiana en una curación (el espíritu dirigiéndose a una consultante):

“Mi niña cariñosa, mi criaturita divina: hay veces que te sientes distraída, mareada o si platicas mucho te da dolor de cabeza porque estás muy débil del seso...”

Operación espiritual realizada a una mujer de 53 años, con dictamen médico de esquizofrenia profunda:

“Mi querida carnicita, mi niña sufriente: En nombre de mi Padre voy a realizarte una operación espiritual, voy a quitar de tu cuerpo todo lo que te aqueja, todo lo malo que hay en tu cerebro y en tu cerebelo. Vamos a realizarlo porque has sido buena madre y buena mujer con tu compañero. Te has esforzado mucho con tus hijos y los has conducido por el buen sendero y ahora son hombres de bien.

Te vamos a preparar para que sigas brindando tu guindad a los que te rodean allá en el pueblo lejano en el que vives. Voy a preparar tus brazos y manos para que desarrolles el don de curación entre tanta humanidad sufriente. Has llegado hasta aquí por tu merecimiento pero es tu misión, dar salud, a los hermanitos que se acerquen a ti en nombre de mi Padre. Disponte a recibir esta gracia y entrégate a mi Padre, mi niña cariñosa, cierra tus ojos y aflójate que voy a operarte en este instante divino...”

Saludo de un ser espiritual de curación a una paciente:

“En nombre de Dios, mi Padre yo te saludo mi querida carnicita, mi niña sufriente, mi tesoro... Yo Cuauhtémoc de la Rosa de la Tribu azteca, te bendigo y escucho tus reclamos, limpio tus lágrimas... Invoca mi nombre para que sientas alivio, cuando necesites curación o sientas tristeza.”

Una de las terapéuticas más importantes de curación de enfermedades físicas y psicológicas de tipo ilusorio o mágico es la conocida por los espiritualistas y en general en la medicina tradicional como limpia (escobillado, barrida), que si bien no es considerada como una curación en sí, permite al necesitado despojarse de todo lo maligno que le rodea y dar paso a un bienestar general o al inicio de otro tipo de terapia. Las limpias son variadas, según cada necesidad: de ramo (con



hierbas aromáticas que se pasan sobre el cuerpo del paciente de manera vigorosa), de huevo, de alumbre, chiles, limones, tijeras, siendo la más fuerte, para casos de poseer el enfermo espíritus malignos, la de fuego. Ésta se lleva a cabo con un ramo que se prende en un brasero donde se incineran hierbas y bálsamos especiales o sal, y se barre el cuerpo prudentemente, al así poseído.

Al iniciar la limpia la facultad en trance dice:

“Por las facultades de Moisés, Jesús y Elías (o Padrecito Roque Rojas) y por la Santísima Virgen María, yo te limpio de la cabeza a los pies. Aquí coloca sobre la frente o el coronario del consultante el elemento específico con el que realizará la limpia espiritual: el ramo de hierbas (pirú, albahaca, romero, ruda, Santa María y dos flores, una roja y otra blanca), limones, huevo, chiles o veladoras, etcétera.

“Arranco, quito y retiro a todos los espíritus que te postergan o quisieran postergarte, ellos recibirán la luz y tú quedarás limpio y sano.”

Después la facultad curativa invoca y el consultante contesta:

—“Fuerza creativa: —¡Santo Dios!
—Fuerza divina: —¡Santo Fuerte!
—Fuerza omnipotente: —¡Santo Inmortal!”

Facultad curativa y consultante dicen conjuntamente:

—“¡Así sea!”

Si el consultante cree que algún espíritu se le ha acercado porque todo le sale mal, se siente sin energía en incluso se enferma, se procede a darle luz para que prosiga el camino, el curador dice:

“Con las facultades de Moisés, de mi Padre Jesucristo, de mi Padrecito Elías, de mi Madre Purísima y las que a mí me han entregado, descorro la venda de la oscuridad y luz te entrego, hermano mío (se dice el nombre del espíritu evocado), para el adelanto de tu espíritu, ¡Luz y progreso espiritual!”

La facultad curativa y el consultante dicen:

“¡Así sea, así será!”

Conclusiones

Esperamos en estas breves líneas haber reseñado los aspectos que consideramos más relevantes de este credo, que constituye una de las religiosidades populares más importantes y extendidas en nuestro país, ya que brinda auxilio físico y psicológico a millones de nuestros marginados.²

Para todo esto, como hemos visto, es necesario recurrir a diversas formas de lenguaje con objeto de lograr su eficacia simbólica y terapéutica, elemento principal del Espiritualismo Trinitario Mariano, que los especialistas pertenecientes al mismo estatus socioeconómico de sus pacientes se ven en la necesidad de utilizar para trascender del plano normal de existencia, a uno de tipo sobrenatural y alcanzar de este modo su papel de

² Es difícil cuantificar a los espiritualistas trinitarios marianos por la forma espontánea y frecuente con que surgen sus templos. Ellos dicen contar con ocho millones de adeptos. Tan sólo en la Ciudad de México existen más de mil templos. Ortiz Echániz (1977) considera que son el segundo grupo más importante después del catolicismo en México.



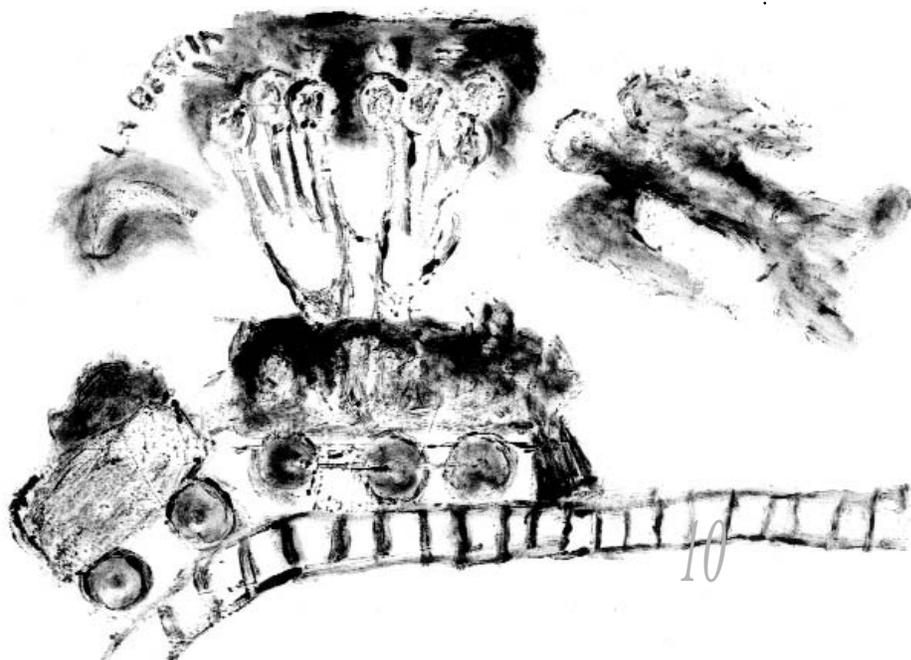
intermediario con la divinidad y el mundo espiritual. Una forma de lenguaje de tipo fáctico, que regule las relaciones sociales de sus feligreses y otra de tipo conativo, que proporcione afecto y cubra las necesidades emocionales de los espiritualistas. Todo esto, junto con formas estereotipadas y prosopopéyicas del discurso ritual en interjuego con un lenguaje de tipo coloquial cotidiano en este sector poblacional de cultura popular. Lo segundo en el caso de los procesos terapéuticos, para que éstos sean más comprensibles a los enfermos. Lo anterior, unido a terapias de tipo mágico, contribuye a proporcionar un bienestar que no alcanzan por otro medio (religioso o médico institucional) los necesitados adherentes a esta expresión religiosa.³

BIBLIOGRAFÍA

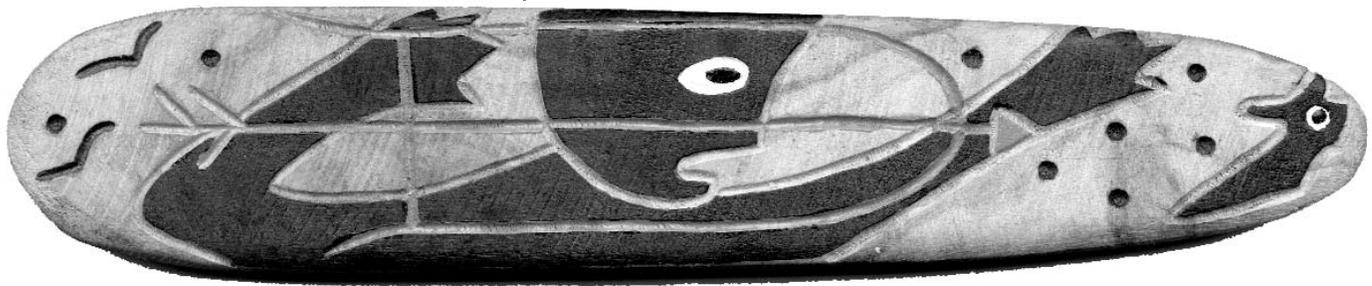
Anzures y Bolaños, Carmen, "La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos", tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, México, ENAH, 1976 (publicada por la UNAM en 1983).
 Finkler, Kaja, "Spiritualism in rural Mexico", en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, Paris, septiembre, 1976, pp. 2-9.
 —, *Spiritualism healers in Mexico. Success and failures of alternative therapeutics*, New York, Praeger, 1985.

³ A pesar de su importancia, el Espiritualismo Trinitario Mariano ha sido poco estudiado. La primera en reseñarlos fue Kelly (1965), otros en mencionarlos han sido: Lagarriga Attias (1968), Anzures (1976), Finkler (1976), Kearney (1977), Ortiz Echániz (1977 a y b). Existen además de la tesis citada de Lagarriga, libros de la misma autora (1975, 1991), Finkler (1985) y el de Ortiz Echániz (1990). Para más datos de autores véase Lagarriga Attias (1991).

Garrison, Vivian, "Doctor, espiritista or psychiatrist?, Health-Seeking behavior in Puerto Rico Neighborhood of New York City", en *Medical Anthropology*, 1, 1977, pp. 64-85.
 Kearney, Michael, "Oral performance by mexican spiritualist In possession trance", en *Journal of Latin American Lore*, 3, 2, 1977, pp. 309-328.
 Kelly, Isabel, "Folk-practices in North-Mexico birth customs, folk medicina and spiritualism in the Laguna Zone", Texas, Institute of Latinoamerican Studies, University of Texas Press, 1965.
 Koss-Chioino, Joan, *Women as healers, women as patients. Mental health care & traditional healing in Puerto Rico*, San Francisco, Western Review Press, 1992.
 Lagarriga Attias, Isabel, "La medicina tradicional en Xalapa, Ver., vista a través de los templos espiritualistas Trinitarios Marianos", tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1968 (publicada bajo el título: *Medicina tradicional y espiritismo*, México, SEP [SepSetentas], 1975)
 —, *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1991.
 —, "El Espiritualismo Trinitario Mariano y su estudio en México", en *Aportes al Estudio de las Religiones. Anuario Bibliográfico 97 de Religiones Latinoamericanas*, ALER, México, 1991, pp. 1-10.
 —, "El interjuego del lenguaje esotérico y el habla cotidiana en los procesos de curación", en *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, Invierno 1-2, Montreal, México, Buenos Aires, 1993-94, pp. 127-140.
 Ortiz Echániz, Silvia, *¿Quiénes y cuántos son los espiritualistas? Espiritualismo en México*, México, DEAS-INAH (Cuadernos de Trabajo, 20), 1977, pp. 1-16.
 —, "La curación como base del proselitismo de una doctrina religiosa", ponencia en el XLIV Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, Canadá, 1978.
 —, "La relación médico paciente en el Espiritualismo Trinitario Mariano. Estudios sobre Etnobotánica y Antropología médica II", México, IMEPLAM, 1979, pp. 127-132.
 —, "Origen, desarrollo y características del Espiritualismo en México", en *América Indígena*, vol. XXXIX, III, México, 1979, pp. 147-170.
 —, "La comunicación con lo sagrado y sus representaciones simbólicas en el Espiritualismo Trinitario Mariano", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XXIX, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1983, pp. 21-31.
 —, "Medicina tradicional y medicina científica. El caso de la curación espiritualista", en *Acta Médica*, núm. 77-78, México, Escuela Superior de Medicina, IPN, 1984, pp. 49-52.
 —, "La curación espiritualista", en *Cuicuilco*, núm. 14-15, México, ENAH-INAH, 1985, pp. 32-36.
 —, *Una religiosidad popular en México: el Espiritualismo Trinitario Mariano*, México, INAH (Científica), 1990.



¿Hay evidencias de la religión africana en México?



Canto a Ochosí cazador

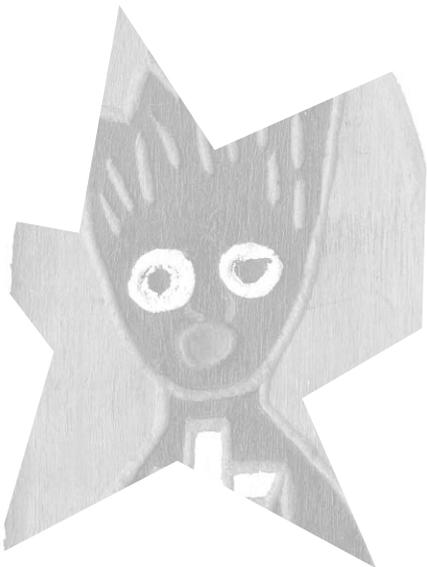
En los últimos diez años, sobre todo desde que aumentó la migración cubana a México, se ha visto un incremento de las prácticas religiosas afrocubanas, especialmente de la santería, lo que se puede ver de manera más palpable en el mercado Sonora, especializado en productos de la medicina tradicional mexicana, en donde no sólo se venden objetos de la santería, sino que además gran parte de los comerciantes son ya iniciados y practicantes de ella. Muchas de las imágenes de santos católicos ofrecidas a la venta también se han convertido en iconos de *orishas* afrocubanos, dándose además un triple sincretismo en el cual una virgen netamente mexicana, como la de San Juan de los Lagos, se transforma en una de las formas de Yemayá.¹

Este surgimiento y difusión de la religión afrocubana en México —y su fusión con la religiosidad popular mexicana— me llevó a preguntarme si no habría algún rastro de la religión de lo que se ha llamado la Tercera raíz, de los esclavos de África negra que fueron traídos a México desde el siglo XVI y cuya población llegó a ser en muchos lugares aún mayor que la de los españoles. En la actualidad, los rasgos culturales y físicos de aquellos emigrantes africanos se ven reflejados en la población de algunos lugares como Guerrero, Veracruz y Campeche.

Aguirre Beltrán en su fundamental obra *La población negra en México* —de donde tomamos la mayor parte de los datos de la primera parte de este trabajo—, expone la cantidad de esclavos que anualmente se trajeron a México, de qué lugares de África provenían, así como la situación de la

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Presenté una ponencia sobre este tema específico en el Segundo Encuentro de Religiosidad Popular México-Cuba.

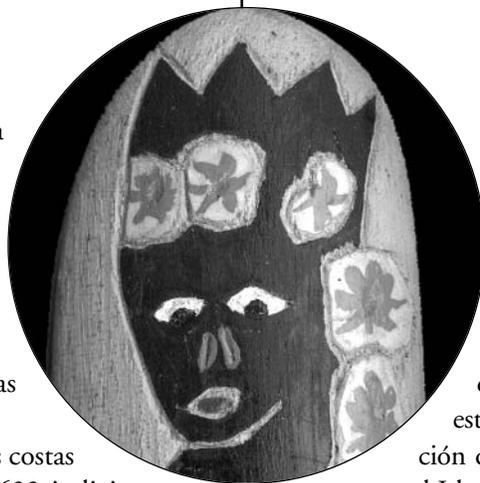


población esclava negra. Nos relata que desde el siglo XV, antes que se establecieran los españoles en nuestro país, ya se habían llevado a las Antillas partidas de esclavos para reemplazar la mano de obra indígena en las regiones donde éstos habían desaparecido por las guerras, las enfermedades y los malos tratos.

Cuando Cortés desembarcó en las costas mexicanas en 1519, venían con él 633 individuos y en sucesivas expediciones llegaron otros conquistadores hasta llegar a 2 329, entre los cuales estaban seis esclavos negros y una mulata. Posteriormente, el mismo Cortés en 1542, poco antes de su muerte, contrató con el esclavista Lomelín 500 esclavos con destino a las haciendas del Marquesado (Aguirre, 1941:11). Para 1570 había en la Nueva España sólo 6 464 europeos, de acuerdo con unas versiones (otras 17 711), y 18 569 negros; en 1646, 13 780 europeos y 35 000 negros (*ibidem*: 207-224). A pesar de la fuerte disminución que hubo de la población indígena al principio de la Colonia, ésta y la mestiza fueron en todas las épocas la abrumadora mayoría de la nación (*ibidem*).

Como es sabido, una de las primeras consecuencias de la conquista fue la terrible mortandad indígena —causada por enfermedades, abuso y explotación— que disminuyó a esta población, lo que llevó a los conquistadores españoles a la importación de mano de obra esclava africana.

La introducción de esclavos africanos a la Nueva España pasó por varias etapas. En principio, las leyes solamente permitían la importación de esclavos llamados ladinos, lo que significaba que ya habían sido convertidos al cristianismo, por lo que en la mayor parte de los casos habían pasado un tiempo en España o Portugal (*ibidem*: 15). Sin embargo, ante el argumento de que estos esclavos estaban ya viciados y podían traer ideas liberales aprendidas en Europa, se permitió la importación de esclavos conocidos como bozales traídos directamente por traficantes portugueses u holandeses. Estos negros bozales, se clasificaban de acuerdo con su procedencia, anotando algunos otros datos como, por



ejemplo, si sabían leer y si profesaban la fe islámica y si otros eran “francamente reacios a la esclavitud”. Aparentemente los primeros esclavos africanos introducidos al país eran bereberes de Viledulgerid y negros mahometanos de Nigricia, después se prohibió la introducción de estos esclavos llamados *blancos*, prohibición que se extendió a los negros influidos por el Islam, considerándolos “soberbios y desobedientes, revolvedores e incorregibles” (*ibidem*: 161).

Por ello, posteriormente se estableció que los negros bozales fueran originarios de lugares que aseguraran un carácter sumiso, distinguiéndose entonces a los negros de acuerdo con la nación a la cual pensaban que pertenecían, o por lo menos a la factoría negrera de donde habían salido; así, al calificativo de bozal y bozalon se agregó el de la nación, tierra o lugar de donde provenía el negro (*ibidem*: 160-161).

De acuerdo con los especialistas (*ibidem*: 245), la mayor cantidad de esclavos negros venidos a la Nueva España eran de origen bantú de la costa de Guinea y los sudaneses del área congoleña lo que, como veremos más adelante, nos puede dar una explicación de la desaparición o fusión de la religión africana en México.

También surgió el calificativo de negros criollos, o sea, los negros que nacieron ya de padres esclavos en España, Portugal o alguna de sus colonias, designándoles incluso con el nombre de la ciudad o provincia donde habían nacido, como Oaxaca, Campeche, etcétera. El término de criollo, sin embargo, se aplicó posteriormente en la Nueva España más frecuentemente a los hijos de españoles blancos nacidos en las colonias.

Campeche se convirtió en un caso especial, ya que por su ubicación tan cercana a otros destinos del Caribe se transformó en un centro exportador de esclavos, que en ocasiones no solamente incluía a negros africanos sino también a indígenas mayas.

Con el tiempo disminuyó la compra de esclavos, hasta detenerla totalmente. En 1793, al romperse las hostilidades entre Inglaterra y España, se puso fin a la introducción masiva de esclavos (*ibidem*: 224) y en 1817, el rey de España y las Indias, y el rey del Reino

Unido de la Gran Bretaña e Irlanda, firmaron el Tratado de la Abolición del Tráfico de Negros (*ibidem*: 94). Al mismo tiempo ocurrió un mestizaje que se produjo de diferentes maneras entre hombres y mujeres africanos, ya que en su calidad de esclavos estaban imposibilitados para tener relaciones sexuales y familias estables entre ellos. Por esta causa, era frecuente que las mujeres se convirtieran en concubinas de los amos y sus hijos, quienes a su vez se convertían en esclavos o en algunas ocasiones eran aceptados por los padres y adoptaban la cultura española. Los hombres africanos, simplemente se unían en concubinato o tenían hijos con mujeres indígenas, las cuales los criaban y habituaban a su propia cultura.

Las diferentes mezclas de las tres razas: europea, africana e indígena, produjeron lo que ha sido conocido como castas jerárquicas, una complicada estratificación social con una serie de nombres. En las castas ocupaba el lugar más alto el blanco, nacido en la península ibérica; en un lugar intermedio estaba el indio, y el más bajo lo tenía el negro. Los nombres más comunes de estas mezclas eran: mestizo, hijo de blanco e india; mulato, hijo de blanco y negra; zambaigo y pardo, hijo de negro e india. Aparentemente esta última combinación fue la preponderante, entre otras cosas por la mayoría de la población indígena y posteriormente mestiza.

Los esclavos negros ocupaban lo más bajo de la escala social, y con esto tenían todas las desventajas. En 1571 se decretó que la Santa Inquisición no podía juzgar a los indígenas por herejía, mientras que los negros, —tan recientemente cristianizados como los indios—, no fueron exentos de ser tratados como herejes en los tribunales inquisitoriales.

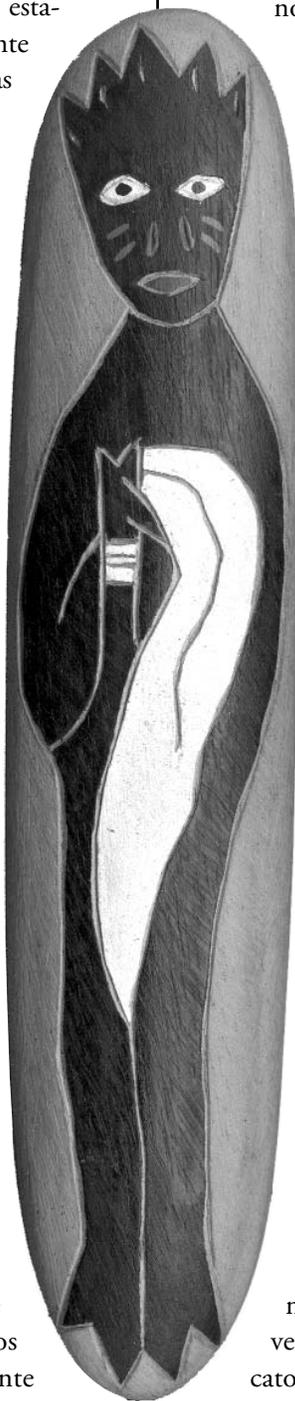
Alberro (1988: 36) dice al respecto que no se sabe el porqué estos recién conversos africanos debían ser tratados más severamente

que los autóctonos en materia religiosa. Seguramente hubo explicaciones de orden político en esta conducta, ya que los africanos constituyeron rápidamente núcleos importantes en la capital, en los pueblos en general y en ciertas regiones del Virreinato, en donde no tardarían en asimilar las normas de los señores, pero eventualmente utilizadas en su beneficio, quizá en peligro del orden establecido.

Sin embargo, decidir quiénes eran indios o negros pronto resultó una complicación para el Santo Oficio, ya que muchos negros se mezclaban con las comunidades indígenas.

Acerca de la población negra insurrecta, sabemos que “tres años después de la conquista del Imperio azteca de 1521, ya andaban rebelados negros cimarrones con los Zapotecas” (Aguirre Beltrán: 205), y cómo en otras colonias de la América española, en algunas ocasiones los esclavos lograban escapar, se refugiaban en lugares inhóspitos y establecían poblaciones habitadas exclusivamente por negros, en donde reproducían la cultura africana, de tal manera que construían casas semejantes a las de sus aldeas ancestrales y repetían parte de sus costumbres, entre las que se debe haber incluido la religión.

En algunas regiones del país todavía es notoria la presencia fenotípica africana, especialmente en Veracruz y Guerrero en donde están los pueblos de Yanga y Cuajinicuilapan, respectivamente; en ellos la mayor parte de la población muestra rasgos inequívocos de sus ancestros africanos. Cuajinicuilapan es un pueblo habitado por gente con rasgos físicos africanos, cuyo origen fue precisamente un palenque o población formada por negros. Sin embargo no existe ningún rasgo religioso africano, sino más bien una marcada influencia de indígenas vecinos como los amuzgos y, desde luego, del catolicismo español.



Los esclavos traídos al país se caracterizaban por su fuerza física, juventud y capacidad de supervivencia después de las terribles experiencias de captura y del viaje en barco. En algunos lugares como Veracruz, la población negra fue mucho mayor que la española y que la indígena, la cual prácticamente había desaparecido. La fortaleza física de los negros y su capacidad de adaptarse a tierras tropicales (clima húmedo y caluroso), les permitió sobrevivir mejor. Ya para finales del siglo XVI, la población del puerto se componía de 200 españoles y más de 600 africanos, sin datos de población indígena alguna (Aguirre Beltrán, 1946: 211).

El hecho de que los esclavos africanos pudieran ser juzgados por el Santo Oficio llevó, quizá, a que un 50 por ciento de los casos en los que se especificaba la procedencia étnica fuera de negros. Los delitos más frecuentes de que se les acusaba eran de renecciones, blasfemias, brujería, bigamia y violencia diversa, lo que —según Alberro (1988: 223)—, muestra comportamientos y actitudes de un rechazo de primera mano sobre individuos que habían sido arrancados de sus raíces, así como la imposibilidad que tenían de formar vínculos familiares, sobre todo, como hemos mencionado, en el caso de los hombres, los que eran frecuentemente acusados de bigamia.

Así, dice la misma autora, que “al estatuto de concubina efímera del dueño, correspondían los encuentros sexuales casuales del esclavo masculino, los que correspondían a su vez, los azares del desplazamiento comandado por el propietario”. De hecho la norma para todos los negros y mulatos era la “errancia” sexual bajo todas sus formas y una relación estable era la excepción (*ibidem*: 228).

Se han escrito bastantes artículos que tuvieron como base los archivos de la Inquisición, en los que se muestra la terrible situación de los esclavos en la Nueva España, incluso para poder cohabitar con sus esposas legítimas, así co-

mo la renuencia de los dueños esclavistas para que aquellos se casaran. Aunque entre estos estudios se concluye, que de cualquier manera había preferencia para casarse dentro del mismo grupo racial: españoles con españoles, negros con negros, mulatos con mulatos etcétera, y que las excepciones eran menos frecuentes (Cortés Jácome, 1989; Naveda Chávez, 1992), aunque cuando se dejaron de importar africanos fueron abundando más los mulatos y los pardos.

Como se dijo antes, un delito frecuentemente mencionado por la Inquisición entre los esclavos, fue el de renegar a la religión cristiana. Alberro explica esto como un instrumento utilizado en muchas ocasiones para lograr la intervención del Santo Oficio; cuando los esclavos eran muy maltratados por sus amos, sobre todo en el caso de esclavos de obrajes y de minas, llamaban de esta manera la atención de la Iglesia hacia el comportamiento de los amos, logrando en ocasiones algún tipo de reparación.

La curación, confundida con la brujería (*ibidem*: 228), es una de las modalidades más frecuentes que aparecen en los documentos inquisitoriales; pero por la descripción que se hace de los métodos empleados para dichas “prácticas de brujería”, no se pueden detectar métodos africanos, sino más bien indígenas e incluso españoles, aunque Alberro opina que son procedimientos curativos que pueden venir de África.

El ventrilocuismo era especialmente condenado por la Santa Inquisición, posiblemente porque se pensaba que era el Maligno quien hablaba a través de alguna persona; éste es uno de los elementos que se mencionan utilizados por los africanos en sus curaciones, y que nos ha informado García de León en comunicación verbal que él ha encontrado en procesos del siglo XVII en el Archivo General de la Nación, en los que se habla de prohibiciones para “los que tengan negras que hablen por el pecho”, que seguramente era una forma de ventrilocuismo.



La mayor parte de las mujeres negras eran acusadas de hechiceras, sobre todo de “magia amorosa”, ya para su beneficio, tratando de conservar a su hombre o robando el hombre de otra mujer; o para una tercera, muy frecuentemente en beneficio de una española. Aparentemente se sigue un patrón donde la india aporta las sustancias y los procedimientos necesarios, y la española los recibe por intermedio de la negra o la mulata, pues las esclavas tenían acceso directo a sus amas (*ibidem*: 236).

Uno de los hechizos comúnmente mencionado, consiste en volver impotentes a los hombres, a través de un llamado “ligamento”. Hay ciertos hechizos que no se mencionan en ninguna de las prácticas indígenas prehispánicas que conocemos, como el de poner sangre menstrual en las comidas para atraer a un hombre, aunque esto no quiere decir que se trate de un elemento africano, ya que en Europa se practicaba asiduamente la hechicería.

Aguirre Beltrán, en su libro *Medicina y Magia* escrito en 1963, tiene un capítulo sobre medicina negra africana, pero en éste solamente incluye datos generales sobre la medicina y la religión africana recabados de autores como Field y Herzkovitz, sin referirse a nada concreto sobre lo que hubieran podido ser rastros de la religión africana durante la Colonia en México. Menciona un proceso inquisitorial del negro esclavo Lucas Olola, que entraba en trance durante unas festividades religiosas de los indios huastecos, pero ¿se referirá con esto al ventrilocuismo del que habla Alberro? El mismo Aguirre Beltrán aclara que todo lo que se relata parece más bien corresponder a costumbres indígenas, y que salvo el hecho de que el negro entrara en trance, ningún otro rasgo era africano (1987: 65-69), pero yo pienso que entrar en trance no es un rasgo necesariamente africano.

Hay dos casos relatados por Alberro que parecen tener posibles elementos africanos, uno de

ellos trata de Francisco Puntilla, hombre nacido en África, llamado por los vecinos para que localizara objetos perdidos o robados y para que curara enfermedades, sobre todo relacionadas con la cara y con la ciática. Este hombre aplicaba estacas clavadas a los pies, pollo negro, cocimiento de yerbas y, sobre todo, hacía uso de la ventriloquia (*ibidem*, 1988: 147).

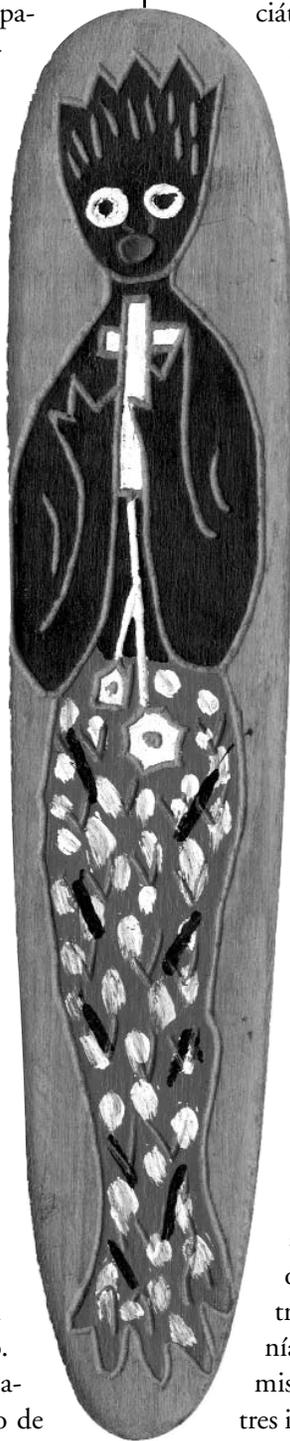
El otro caso es el de Pablo, esclavo de una sevillana, la que junto con otras mujeres “estuvieron por espacio de tres días echando suertes y llamaron a cierta persona cada día una vez, enseñándole una escudilla de agua que tenía encima un montón de ceniza sobre la cual hacían bailar a palos en el aire sin que nadie los tocara”.

Alberro comenta que el procedimiento es africano y el negro Pablo desempeñaba aquí el papel principal (*ibidem*, 1988: 86, 87).

Hay muchos casos de negras y mulatas que confiesan haber tenido relación íntima con el Diablo o de adorarlo, que bien podría entenderse como adoración a deidades indígenas o africanas, a las que se calificaba como el Demonio; pero en la mayor parte de los casos deben haber sido confesiones arrancadas por los métodos inquisitoriales.

Aguirre Beltrán en el libro *Cuijla*, escrito en 1958 (ed. 1985), menciona lo que él cree es una concepción africana, se trata de la creencia en la sombra, aunque se ha comprobado que esta creencia se encontraba también entre los indígenas mesoamericanos.

En algunos procesos inquisitoriales se menciona específicamente la participación de negros en ritos indígenas, como por ejemplo en Yucatán. En 1674 Balthasar Martín, Nicolás Lozano y Manuel Canche fueron acusados por adorar ídolos mayas, igual que otro mulato acusado ese mismo año de idolatría, y otro más, casado con una india que tenía un ídolo (Alberro, 1988: 237). Además la misma autora (*ibidem*: 37) relata que en 1674 tres individuos tenidos por mulatos fueron hechos



prisioneros por el Santo Oficio en Mérida, esperando ser enviados a México, pero como usaban ropa indígena y hablaban maya pudieron escapar del tribunal.

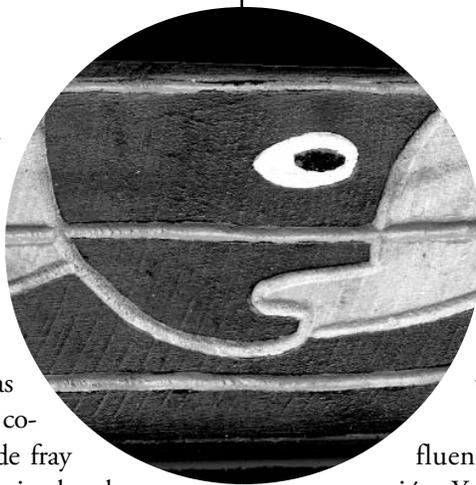
Hemos visto cómo desde los primeros tiempos de la Colonia, los negros huían para formar sus propias comunidades o se mezclaban con las comunidades indígenas. En una carta de fray Ambrosio Carrillo, fechada el 27 de noviembre de 1625 y dirigida a los inquisidores, se dice que los negros, muchos de ellos criados por las indias, andan vestidos de indios y pareciéndose en todo a ellos (*ibidem*: 73).

Aguirre Beltrán (1987: 264) hace una relación de las menciones que encuentra en los archivos acerca de la participación de los negros en las ceremonias indígenas:

...de 1582 data la primera delación contra un negro que participa en ceremonias curativas mayas; en 1617 la primera denuncia contra una negra que toma peyote; en 1621 la primera testificación contra un negro que bebe el ololiuhquí y en 1629 la primera inculpación contra un negro que ejerce de médico hechicero entre los indios huastecas.

Y propone que durante estos años de inmigración masiva, los negros innovaron en la medicina indígena el uso de la ventriloquia y de las marionetas adivinatorias en el diagnóstico y pronóstico de las dolencias, a más de otras prácticas que, por su afinidad con las nativas y las españolas —folk—, son difíciles de diferenciar.

Hay una serie de elementos etnográficos modernos, entre ciertos grupos étnicos y afroestizados, que han sido interpretados por diversos autores como de origen o con influencia africana; por ejemplo López Austin (1987: 264) ha sugerido que el mito del “mensaje alterado” que de acuerdo con Frazer es de origen africano se encuentra, por lo menos, en el mito del maíz de los zoque popolocas. En éste, el héroe, que acaba de resucitar a su padre, envía a su madre un mensaje con la iguana, en el cual le da ciertas indicaciones; la iguana transmite dicho mensaje a la lagartija, la que al entregarlo a la madre lo tergiversa, la que al seguir las



instrucciones incorrectas hace que tanto el padre como toda la humanidad estén destinados a morir. Sería interesante comprobar —si efectivamente como opina Frazer—, este mito es de origen africano, aunque yo creo es más bien universal.

También se ha planteado una influencia africana en ciertas formas de curación. Ya hemos visto que en los siglos XVII y XVIII algunos negros fueron acusados de hechicería por usar métodos para curar, heterodoxos para los españoles.

Entre uno de los métodos terapéuticos actuales, que se han sugerido pueden ser africanos, está el de los culebreros de la región del sur de los llanos del río San Juan y Tesechoacan, en Veracruz, que según Leyton Ovando (2001: 25) se diferencia del de los culebreros indígenas nahuas, popolucas y chinantecos de la región. Las diferencias estriban en:

La iniciación de los culebreros, la obtención de los poderes, los ritos terapéuticos y la protección de los potreros. Así por ejemplo, las punciones con un colmillo de víbora sorda, comunes en los aspirantes a culebreros de los llanos de la cuenca del río San Juan, son desconocidas entre nahuas y popolocas, lo mismo que la preparación del vino que usan para la protección de mordeduras de ofidios, el ritual de protección de potreros y el uso del “gamito de llamar” o flauta con que se llaman a las serpientes (Martínez de Castro, cit. Delgado Calderón: 17).

El muy interesante artículo de donde hemos obtenido los datos de los culebreros, nos muestra cómo la gente que vive en cierto hábitat, en este caso plagado de serpientes, desarrolla especialistas que los protegen de las picaduras. Vemos a través de la obra de Leyton Ovando cómo desde la época de los olmecas se estableció una relación con las serpientes, por lo que *puede ser*, que un grupo de africanos hayan introducido nuevas formas de atacar el problema.

A pesar de estos datos etnográficos, pienso que en realidad la religión de los negros africanos llegados a México-Mesoamérica, prácticamente desapareció,

fundiéndose con la indígena. Una posible explicación de lo cual fue quizá su procedencia, que como hemos visto era principalmente bantú, lo que de acuerdo con Bastide y a diferencia de otros grupos étnicos africanos

...no presentaban más que un vago animismo, que podía mezclarse fácilmente, a causa de su parecido, con las creencias de los blancos en los aparecidos, fantasmas y brujas, o con las de los indios en sus genios del bosque y de los ríos y sus protectores de la caza, y así acabar perdiéndose entre ellas. Lo que verdaderamente caracterizaba la religión bantú era el culto de los antepasados; pero la esclavitud al dispersar los linajes, destruyendo completamente la organización familiar, hizo imposible la perpetuación de este culto. Esto hizo que los bantú —al contrario de los fon y de los yorubas— no tuvieran nada que oponer al sistema cristiano aparte de su débil animismo. (1982: 61).

Como conclusión y de acuerdo con todas las evidencias tenidas hasta ahora, podemos decir que las religiones africanas de los esclavos negros traídos a México desaparecieron, fundiéndose primero con las religiones prehispánicas y después con el catolicismo popular, con el que encontró mayor afinidad. Aunque si buscamos con cuidado, es posible encontrar en muchas de las prácticas de este catolicismo popular restos de las prácticas africanas, no sólo de los africanos que fueron traídos a México como esclavos, sino del sincretismo que se estaba gestando en el Caribe con la importación de esclavos durante el siglo XVIII, a través de Campeche, procedentes de las islas caribeñas, lo cual se puede encontrar, por ejemplo, en algunas de las canciones registradas en Campeche por Juan de la Cabaña (Redondo, 1994) en las que se mencionan a unos orishas cubanos de origen yoruba.



BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México, 1519-1810*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1941.
- , *Cuijla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Alberro, Solange, *Inquisition et Société au Mexique, 1571-1700*, Mexico, Centre D'études Mexicains et Centre Américains, 1988.
- , "Templando destemplanzas. Hechicerías veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVIII", en *Del Dicho al Hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, Seminario de Historia de las Mentalidades*, México, INAH (Científica), 1989, pp. 77-87.
- Bastide, Roger, "Los cultos afroamericanos", en *Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Historia de las religiones*, vol. 12, México, Siglo XXI, 1982, pp. 51-79.
- Cortés Jácome, María Elena, "Los ardidés de los amos: la manipulación y la interferencia en la vida conyugal de los esclavos. Siglos XVI y XVII", en *Del Dicho al Hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las Mentalidades*, México, INAH (Científica), México, 1989, pp. 43-56.
- Delgado Calderón, Alfredo, "Presentación", en *Los culebreros*, México, Conaculta, 2001, pp. 13-19.
- González Torres, Yolot, "La santería cubana en México", ponencia presentada en el 2o. Encuentro de Religiosidad Popular Cuba-México, 1999.
- Leyton Ovando, Rubén, *Los culebreros*, México, Conaculta, 2001.
- López Austin, Alfredo, "Un mito zoque popoluca de origen africano", en *México Indígena*, núm. 7, nov.-dic. 1985, pp. 75-79.
- , *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, 1995.
- Naveda Chávez-Hita, Hilda, "Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos. Libros de casamientos de españoles y gente de razón 1751-1763", en *Comunidades domésticas en la Nueva España. Formas de unión y transmisión cultural*. Memoria del IV Simposio de Historia de las Mentalidades, México, INAH (Científica), 1992, pp. 63-69.
- Redondo, Brígido, "Negritud en Campeche. De la Conquista a nuestros días", en Luz M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en México*, México, Conaculta, 1994, pp. 259-333.

Las misiones evangélicas: una encrucijada de la historia mexicana y estadounidense

La propaganda protestante en México

En el último tercio del siglo XIX, se inició en nuestro país la difusión del cristianismo reformado¹ y el establecimiento de congregaciones integradas por conversos mexicanos. Esta labor estuvo a cargo de misioneros patrocinados por varias iglesias o denominaciones protestantes de Estados Unidos. Comenzó así un nuevo capítulo de la historia que, desde la etapa colonial, han compartido para bien y mal ambas naciones, a causa de su vecindad geográfica. El capítulo sobre las misiones evangélicas² aún no se concluye sino que cada día se torna más complejo, entre otras cuestiones debido a que ya no son únicamente los norteamericanos los que realizan proselitismo en la República Mexicana sino que iglesias de origen mexicano, como la Luz del Mundo y la Apostólica de la Fe en Cristo Jesús,³ envían evangelizadores a fundar sus filiales del otro lado del Río Bravo. Además, en algunos estados las iglesias evangélicas han cobrado importancia a consecuencia significativo aumento de sus feligresías, y representan desde hace unas décadas una verdadera competencia para la religión mayoritaria.

La obra misionera protestante ha sido calificada como la avanzada silenciosa del imperialismo yanqui, y la forma más segura de despojar a los mexicanos de su cultura e identidad nacionales. Varias ideas subyacen a esta apreciación que han hecho suya, junto con algunos sectores de la

* Centro INAH Jalisco.

¹ En el protestantismo se han desarrollado diversas corrientes teológicas que suelen agruparse en tres ramas: el protestantismo histórico, el pentecostalismo y el paraprotestantismo.

² Utilizo como sinónimos los términos “cristiano”, “evangélico” y “protestante” con el fin de no ser tan repetitiva y a sabiendas de que los dos primeros son los que prefieren los fieles de las iglesias protestantes en general para clasificarse a sí mismos.

³ La Iglesia de La Luz del Mundo nació en la capital jalisciense en 1926. Agrupa al mayor número de creyentes a nivel nacional, después de la Iglesia católica, y ha fundado congregaciones en alrededor de una docena de países, incluyendo Estados Unidos. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús se estableció en la década de 1930.

Iglesia católica, individuos y grupos que hacen gala de su liberalismo y defienden el Estado laico. Primero, que la conversión al protestantismo, doctrina religiosa que han difundido principalmente los estadounidenses, equivale a convertirse en un símil de éstos. En otras palabras, niegan la agencia del individuo y su capacidad de manipular creativamente y conforme a sus intereses las ideas e instituciones provenientes del exterior. Segundo, que los misioneros sostienen los mismos ideales, valores y metas de los políticos, empresarios, militares y viajeros. Esto significa a la vez la negación de la agencia y la reiteración de que la sociedad es un todo coherente y homogéneo. Tercero, niegan o ignoran que la tolerancia religiosa implica, además de la convivencia de diversas religiones, el derecho a cambiar de credo religioso o de abstenerse de profesar alguno.

El estudio de la propaganda protestante estadounidense en una sociedad de mayoría católica, como la mexicana, deberá iniciarse reconociendo que tal actividad —como la católica en los albores de la época colonial— da origen a una relación asimétrica entre el evangelizador y el evangelizado, puesto que surge del convencimiento de aquél —y la aceptación de éste— sobre la superioridad de su religión. En el caso que nos ocupa, detrás de esa asimetría que se establece a nivel de los individuos, está presente la enorme desigualdad que ha regido la relación entre México y Estados Unidos, en la cual ha predominado la prepotencia estadounidense en agravio de su vecino del Sur. El resentimiento y la xenofobia que con frecuencia despiertan los ciudadanos de aquel país, entre la población mexicana se nutre tanto de las reivindicaciones nacionalistas frente al gigante del Norte como del antiprotestantismo de los católicos. Asimismo, en la perspectiva del misionero estadounidense influyen los prejuicios que desde hace siglos han existido entre los anglosajones protestantes sobre la sociedad católica y sobre los españoles y latinoamericanos. Este abigarrado conjunto de prejuicios y desequilibrios ha constituido un lastre difícil de sobrellevar, en especial para las iglesias evangélicas mexicanas más antiguas que se han conservado fieles a los principios del protestantismo histórico, y que por lo general mantienen vínculos con las denominaciones estadounidenses de las cuales provienen.



Otro necesario punto de partida consiste en reconocer que, aunque los ideales, las metas y las maneras de proceder son distintas en cada caso, tanto la política imperialista como la política misionera protestante tienen como objetivo una conquista. El proselitismo religioso tiene como finalidad convencer al *otro* de que la religión que se le presenta es superior a las creencias que ha sustentado hasta ese momento, ya sea que éstas provengan de otra doctrina religiosa, o tengan su origen en la indiferencia religiosa o la no creencia. Aún cuando el objetivo último de ese proselitismo sea la salvación del converso, implica otros propósitos —por ejemplo, el crecimiento y predominio de la religión del misionero— que despiertan la sospecha o el rechazo de los que no forman parte del grupo religioso en cuestión. Otro impedimento para que se pueda diferenciar entre ambos tipos de conquista proviene de un hecho

comprobado en repetidas ocasiones a través de la historia: las condiciones que hacen posible una conquista espiritual son el resultado de las acciones colonialistas de los países de origen de los misioneros. Su arribo ha estado precedido del establecimiento de guerreros y militares, comerciantes, especuladores e inversionistas. El caso mexicano resulta paradigmático de la concatenación de esas circunstancias lo cual ha repercutido negativamente para la causa misionera. Por último, tanto el expansionismo territorial y el imperialismo estadounidense como las misiones extranjeras patrocinadas desde Estados Unidos, han mezclado recurrentemente argumentos religiosos y seculares, lo cual ha representado otro obstáculo para la tarea de delimitar los fines de cada una de esas actividades. Esa amalgama de justificaciones se encontraba en el mito del pueblo elegido que los puritanos ingleses esgrimieron para fundar las colonias de la costa noreste del continente americano. Dos siglos más tarde, sus descendientes americanos echaron mano de razones religiosas y seculares para construir una “doctrina justificativa de su poder, de su superioridad y de su predestinado imperialismo”.⁴ Por su parte, las misiones extranjeras estadounidenses han combinado la propaganda religiosa con la labor educativa, médica y filantrópica, sobre la base de la indisoluble unidad del evangelismo y el compromiso social. Por lo menos hasta la primera guerra mundial, el propósito fue evangelizar pero, asimismo, “elevar la sociedad humana, transformando los males tradicionales e introduciendo los ideales reformistas”.⁵ La asociación de ideales religiosos y seculares que se encuentran en cada una de estas doctrinas tiene su fuente última en dos postulados del puritanismo inglés, a saber: la certeza de que Dios ha encomendado a un pueblo —primero el inglés y luego el estadounidense— la propagación del cristianismo reformado y la expectativa de un orden regenerado.

⁴ Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, p. 9.

⁵ James Alan Patterson, “The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist-Modern Conflict”, en Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk, *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*, Gran Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

Para trascender la teoría de la conspiración, que afirma la existencia de un yanqui imperialista detrás de cada misionero, es conveniente profundizar en la historia estadounidense, buscando conocer los ideales y valores que alentaron la creación de asociaciones dedicadas a las misiones en el extranjero y que convirtieron el proselitismo religioso en una actividad atractiva para jóvenes de ambos sexos, al grado de hacerlos dejar la familia y la patria para dedicarse, con más o menos riesgos, a difundir sus creencias religiosas en países lejanos. Al indagar sobre dichos orígenes, se entiende que la actividad misionera ha participado del espíritu expansionista propio de la sociedad estadounidense pero que también ha sido la consecuencia de influencias culturales que han enfatizado la religiosidad popular, el valor del individuo común y su compromiso con la búsqueda de soluciones a los problemas sociales de cada época. Esto puede ejemplificarse con la fundación de la American Board of Commissioners for Foreign Missions (Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras), conocida como la American Board, que fue la primera asociación que en Estados Unidos se dedicó a las misiones extranjeras.





“Evangelizar el mundo entero”:
nacimiento de la American Board

Las misiones extranjeras surgieron como una nueva causa que se proponía contrarrestar el avance de la secularización que el clero puritano de Nueva Inglaterra observaba en la sociedad. A lo largo del siglo XVIII, la religión organizada había experimentado un gran retroceso. Aunque la creencia en Dios seguía firmemente extendida, la mayoría de los habitantes se mantenían alejados de las iglesias. Alrededor de 1790, solamente un diez por ciento de la población pertenecía formalmente a alguna organización religiosa. En opinión de los líderes religiosos, la práctica religiosa había descendido y, además, la vida de las personas se orientaba cada vez menos por los principios religiosos sobre los cuales, según ellos, se habían fundado las colonias inglesas de Estados Unidos. En lugar de los elevados ideales de los “Peregrinos”, la codicia y la ambición se habían entronizado en todas partes.

No hay duda de que a lo largo del siglo XVIII actuaron en la sociedad estadounidense poderosas fuerzas no religiosas e incluso antirreligiosas a consecuencia de las enseñanzas de los pensadores de la Ilustración y, principalmente, de Thomas Paine. El título de la obra de este autor, *La era de la razón* (1795), retrataba admirablemente el espíritu de esos años. El lema que sintetizó la doctrina expuesta en esa obra, “Mi país es el mundo y mi religión es hacer el bien”,⁶ era otra clara señal de que las iglesias habían sido rebasadas. Además, las ideas de Paine contribuyeron a dilatar la conciencia de los ciudadanos de la joven república hacia otras latitudes, un poco antes de que la introducción de la máquina de vapor diera lugar a mejoras importantes en los medios de transporte marítimo y terrestre.

⁶ Paul Johnson, *Estados Unidos. La historia*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 2001, p. 203.

Las fuerzas secularizadoras no detuvieron su marcha pero incitaron la reacción presentada en la década de 1790, cuando ocurrió un renacimiento religioso conocido como el Segundo Gran Despertar.⁷ Sería en las comunidades del Noroeste donde la religiosidad renació con fuerza pero también proporcionó una influencia revitalizadora al interior de las iglesias calvinistas de Nueva Inglaterra. El Segundo Gran Despertar fortaleció la identidad religiosa de los creyentes, subrayó la importancia de la moral y la acción social, y estimuló la participación en los movimientos reformistas que se desarrollaron a lo largo del siglo XIX, por ejemplo, el

abolicionismo, la temperancia, el pacifismo, el feminismo y las misiones. Lejos de ser un fenómeno pasajero, el Segundo Gran Despertar tuvo nuevos brotes en la década de 1820, a fines de los años de 1840 y después de 1850. Por ello, no resulta exagerado afirmar que todas las generaciones de estadounidenses de esa

centuria vivieron bajo la influencia del protestantismo evangélico que desplegó un gran esfuerzo proselitista. Alden B. Case, uno de los primeros misioneros de la American Board en México, explicaba que su madre había deseado con todas sus fuerzas que “un campo misionero extranjero” llamara a uno de sus hijos.⁸ Los casos de familias que por varias generaciones se dedicaron a las misiones son ilustrativos de esa religiosidad que se expresaba no a través de prácticas sino trabajando por un mundo mejor. El misionero John Howland, que llegó a Guadalajara en 1882 y trabajó en el país a lo largo de cerca de cuatro décadas, era hijo de misioneros y había nacido en la India, donde sus padres trabajaban. En China prestaba sus servicios como misionera

⁷ El Gran Despertar fue el primer renacimiento religioso y tuvo lugar en la primera mitad del siglo XVIII. Se le considera un acontecimiento clave de la historia estadounidense, tanto en el campo de la religión como de la política.

⁸ Alden B. Case, *Thirty years with the Mexican: in peace and revolution*, New York, Fleming H. Revell Company, 1917, p. 19.





una de sus hermanas. Además, sus dos hijas se casarían con misioneros, y junto con sus cónyuges hicieron importantes contribuciones a la obra misionera desarrollada en Mazatlán y en la capital jalisciense. Howland decía que de sumarse el número de años de servicio en misiones extranjeras prestado por los miembros de su familia, llegaban a acumularse más de 300. Alfred C. Wright, misionero de la American Board en Chihuahua, tenía una hermana misionera en Turquía, y sus hijos —un hombre y una mujer— seguirían sus pasos y trabajarían muchos años en México.

El romanticismo proporcionó otra influencia de larga duración en la sociedad estadounidense, cuyas huellas se descubren tanto en la fundación de la American Board como en sus misioneros. El punto de partida de esa corriente cultural fue el hombre autónomo que la Ilustración había descubierto. La concepción del hombre romántico sobre sí mismo se fundaba en esa autonomía pero, en vez de insistir en la razón y el intelecto, exaltaba la intuición y la sensibilidad poéticas, y creía que éstas podían llevarlo a la verdad. Los románticos hicieron hincapié en la imaginación, la emoción, la experimentación, la informalidad y la apreciación de la naturaleza. Para el romanticismo, la naturaleza llega a su punto más elevado en el espíritu humano, tanto por su capacidad intelectual como por otras características que le son intrínsecas: “el valor, la dignidad, la

creatividad, la libertad, no entendida como opción entre alternativas análogas, sino como posibilidad y deber de elevarse, de ser más, de seguir un destino divino”.⁹ Al quitarse peso a la razón, el hombre religioso podía resurgir. La experiencia de lo trascendente aparecía junto con la convicción de que la sociedad era un organismo susceptible de reforma y perfeccionamiento. La afirmación del romanticismo acerca de que las creencias y las instituciones eran fluidas, cambiantes, capaces de manipulación y adaptación, compaginaba bien con la antigua idea calvinista sobre la capacidad del hombre para mejorar su entorno, que volvió a actualizarse gracias al Segundo Gran Despertar. El romanticismo, en razón de su insistencia sobre

el individuo, la validez de las emociones de éste y su capacidad para mejorar las cosas, contribuyó también de manera significativa al ímpetu del renacimiento de la religiosidad en la sociedad.

Transcurrieron alrededor de tres lustros entre el inicio de la primera etapa del Segundo Gran Despertar y la fundación de la American Board. Ese lapso temporal fue suficiente para que afloraran con claridad tanto las consecuencias positivas como las negativas de ese movimiento. Entre las primeras destacan el resurgimiento del fervor religioso y el celo misionero, el aumento de la feligresía de las iglesias, así como del número de personas interesadas en las actividades religiosas. Los principales efectos negativos fueron el surgimiento de nuevas sectas, el fortalecimiento de la noción de que un individuo podía expresar su fe religiosa por medio de cualquier culto protestante sin menoscabo de su cristiandad, la tendencia a disminuir la importancia del clero y de las formalidades litúrgicas. Para incrementar y controlar los resultados benéficos y detener o neutralizar los dañinos, se tomaron diversas medidas, una de las cuales inauguraría el movimiento misionero extranjero, del que la American Board sería la institución pionera.

⁹ Evangelista Vilanova, “Idealismo y romanticismo”, en *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder, 1992, vol. 3, p. 353.

El clero puritano se propuso encontrar la manera de encauzar el interés en la religión suscitado por el Segundo Gran Despertar, así como de estabilizar a los creyentes, asegurándose de que su crecimiento siguiera adelante. Por otro lado, estaba convencido de la necesidad de volver a unificar a la sociedad, reinstalando en su base los principios religiosos perdidos. Había que guiar la actividad religiosa a través de estructuras específicas con propósitos claramente definidos. Las instituciones reemplazarían los renacimientos religiosos como el método para preservar los principios religiosos y las virtudes republicanas. Las asociaciones voluntarias demostraron ser las idóneas para el logro de objetivos religiosos y seculares porque reforzaban el concepto del individuo independiente, capaz de transformar el mundo, tarea para la cual debía organizarse con quienes compartieran sus mismas inquietudes.

Las primeras organizaciones que promovieron los pastores de Nueva Inglaterra tuvieron como objetivo la evangelización de los colonos que comenzaron a emigrar hacia el Noroeste a mediados de la década de 1780. En 1797, como uno de los primeros frutos del avivamiento, se formó en Connecticut una sociedad que envió misioneros a las comunidades de la frontera. Dos años después se instituyó otra en Massachusetts. Esto marcó el principio de un vigoroso movimiento que intentó hacer de la "frontera"¹⁰ un mundo religioso estable, tan parecido como fuera posible a las trece colonias. Sin embargo, las misiones domésticas crearon un nuevo espacio para la rivalidad entre denominaciones. Sin iglesias establecidas ni controles gubernamentales sobre la actividad religiosa, las regiones del Noroeste presenciaron una intensa competencia por los conversos, esfumándose la esperanza de que pudieran cohesionar a las iglesias tradicionales y a la sociedad. Ese ideal se depositaría poco después en las misiones extranjeras.

La buena acogida que recibieron las misiones domésticas, así como las asociaciones de caridad y beneficencia

¹⁰ Para los estadounidenses, la frontera es la zona escasamente poblada de anglosajones, contigua a las tierras de los indios. Comprende las poblaciones incipientes, con sus puestos comerciales, roturaciones, construcción de caminos, especulación del suelo, entre otras actividades del "desarrollo".



que por esos años se fundaron en un elevado número, constituyeron la señal de que se había encontrado un medio de estabilizar a la sociedad y acercarla a las iglesias. En 1810, el nacimiento de la American Board representó una nueva fase de esa actividad organizadora. En este caso, el propósito inspirador fue más ambicioso que el de las otras asociaciones al buscar unir al clero y a la feligresía en una cruzada religiosa de proporciones mundiales. Al mismo tiempo, debería preservar el espíritu del Segundo Gran Despertar pero suprimiendo la competencia y la desunión entre iglesias cristianas.

No obstante haber precedido a la American Board, las agrupaciones encargadas de convertir a los colonos no la inspiraron. Tampoco las misiones para los indios que existían desde la etapa colonial. El mayor estímulo provino de la Gran Bretaña. Los estadounidenses se entusiasmaron con la idea de luchar en contra del "paganismo" en los países no cristianos, a través de las obras de los misioneros ingleses que se publicaron en los Estados Unidos más de una década antes de la fundación de la American Board. En 1797, por ejemplo, se reimprimieron los sermones de los evangelizadores enviados a Asia por la Sociedad Misionera de Londres. También se leyeron con avidez las cartas del misionero William Carey, escritas en la India, que publicaron revistas y



periódicos religiosos de Estados Unidos. Pero las Cartas de las Misiones de Melville Horne ejercieron la mayor influencia de que había gozado alguna publicación inglesa. En esas misivas, dirigidas al clero anglicano, Horne afirmaba que las misiones extranjeras revitalizaban la religión en casa y en el extranjero. Sostenía que el hombre era el mismo donde quiera que estuviese, y que así como los ingleses sufrían enfermedades y vicios cuando vivían alejados de la religión cristiana, los paganos estaban sumidos en la barbarie. La idolatría y el fetichismo que practicaban habían pervertido lo sagrado convirtiéndolo en un objeto, en lugar de situarlo en la conciencia personal. Los retos, de acuerdo con este misionero, rodeaban al cristiano responsable tanto por parte del Islam en el Este como del catolicismo desde el Oeste.¹¹

El ejemplo británico, combinado con el desarrollo religioso de Nueva Inglaterra, dio origen a un nuevo interés en la evangelización. El modelo a seguir lo re-

¹¹ John A. Andrew III, *Rebuilding the Christian Commonwealth. New England Congregationalist and Foreign Mission, 1800-1830*, Lexington, Kentucky, The University Press of Kentucky, 1976, pp. 19-20.

presentó la Sociedad Misionera de Londres que había estado recibiendo apoyo económico estadounidense. La comunicación entre esta organización y la Sociedad Misionera de Massachusetts —fundada en los primeros años de la centuria decimonónica— fue constante al grado de que, en 1805, los norteamericanos hicieron miembro honorario de su asociación al presidente de la de Londres. Sin embargo, las misiones extranjeras eran un objetivo un tanto vago y confuso de la Sociedad de Massachusetts, que nunca llegaría a concretarse.¹²

El deseo de imitar —y aun de sobrepasar— el esfuerzo misionero de los ingleses, era congruente con la confianza y seguridad que sentían los estadounidenses del periodo posterior a la independencia, de emprender con éxito cualquier empresa que se propusieran. A partir de la última década del siglo XVIII no sólo renació el espíritu religioso, también se desarrolló la incipiente conciencia nacional estadounidense. Los ciudadanos de la joven república americana —que según el censo de 1810 sumaban poco más de siete millones— se mostraban orgullosos de su recién ganada independencia, así como del crecimiento económico y demográfico alcanzado. Creían haber rechazado todos los prejuicios, supersticiones y errores del Viejo Mundo; se sentían capaces de superar a éste en todos los terrenos y de erigirse en los nuevos guías de la humanidad.

El nacionalismo estadounidense tuvo un significativo desarrollo durante la época jeffersoniana (1800-1812), debido al constante choque de intereses con los ingleses que deterioró las relaciones con la antigua metrópoli y desembocó en un conflicto bélico que algunos contemporáneos bautizaron como la “segunda revolución de independencia” (1812-1814), ya que representó un nuevo rompimiento con la metrópoli, ahora de índole cultural, y una reafirmación de los rasgos característicos de lo estadounidense.

Ese ambiente de nacionalismo exacerbado favoreció la constitución de la American Board. La iniciativa provino de un grupo de jóvenes que estudiaban en

¹² *Ibidem*.



un seminario en las inmediaciones de Boston, que cultivaron por varios años el anhelo de llevar el Evangelio a Asia. Esos jóvenes habían acordado desde 1806 trabajar por “evangelizar al mundo entero”, sobre la base de que podían lograrlo, si en verdad lo querían. Cuando los estudiantes pidieron permiso al organismo que agrupaba al clero puritano, la Asociación General de Massachusetts, para fundar una asociación dedicada a las misiones extranjeras, preguntaron si podían esperar recibir su respaldo o debían solicitarlo a alguna sociedad europea.¹³ De igual forma, expresaron su firme propósito de convertirse en misioneros, aun cuando tuvieran que trabajar bajo los auspicios británicos. Por tanto, es lógico suponer que con esa acción retaron el orgullo nacionalista y removieron los sentimientos antibritánicos de los integrantes de la citada asociación, que accedieron de inmediato a la petición. Se trataba de hombres cautos y conservadores que quizá hubieran pospuesto la decisión hasta la llegada de tiempos mejores. La inminencia de la guerra con Inglaterra no era una circunstancia favorable para incursionar en una actividad impredecible como las misiones extranjeras. Sin embargo, otorgaron su respaldo y junto con éste el de las iglesias de Massachusetts y Connecticut para fundar el 5 de septiembre de 1810 la American Board. En un principio no se trató de un organismo dependiente de alguna denominación sino que gozó de autonomía a fin de que pudiera agrupar en su derredor a las distintas iglesias cristianas. Así se realizaba el deseo de construir un espacio ajeno a la competencia entre denominaciones.

Además de la promoción de viva voz que se hizo en éstas, se contaba desde 1804 con *The Missionary Herald* (*El Heraldo Misionero*), una publicación destinada a sensibilizar a la población sobre la necesidad del trabajo misionero. La nueva sociedad alcanzó su estabilidad económica hacia mediados de la década de 1820,

¹³ Gaius Glenn y Helen E. Phillips, *An Adventure in Liberty. A short history of the Congregational Christian Churches, Boston y Chicago*, The Pilgrim Press, 1950, Revise edition, pp. 21-22.



gracias a la exitosa misión establecida en las Islas Sándwich, conocidas posteriormente como Hawaii. Como habían previsto los líderes religiosos, “casi todos los americanos podían unirse en el esfuerzo de fomentar ‘hábitos santos, virtuosos y diligentes’”.¹⁴ La guerra en contra del paganismo tuvo un doble frente de batalla: por una parte significó la cristianización de los pueblos que no conocían el Evangelio. El segundo frente quedó en casa, e implicó el esfuerzo por revivir y unificar la religión entre los habitantes de Estados Unidos.

Transcurrió más de medio siglo entre la fundación de la American Board y la llegada de sus misioneros a México, en 1872. Para entonces, las sedes de las misiones que esta sociedad patrocinaba estaban en Hawaii, el oeste y el sur de la India, en Ceilán, Turquía, África del sur, China, Micronesia y Japón.

¹⁴ *Ibidem*. p. 23.



¿Quiénes son los catequistas de la Iglesia católica en la Ciudad de México?



Las prácticas religiosas forman parte de la actividad cultural de toda sociedad, y a través de su ejercicio los grupos humanos proporcionan a sus integrantes un referente de pertenencia e identidad, el cual se expresa en una particular visión del mundo,¹ que en muchas ocasiones se transmite además de manera formal y sistemática a sus nuevas generaciones.

En la sociedad urbana el proceso de secularización ha ido cambiando de manera constante y notable el ámbito institucional de la religión y de sus prácticas, sin que por ello disminuyan de manera necesaria los tipos de expresiones que se han elaborado en torno a la religión predominante, como por ejemplo las fiestas tradicionales.² Por ello resulta de interés conocer el perfil de las personas que en el Distrito Federal se ocupan en la enseñanza formal de la religión católica y a los que se les designa con el nombre de catequistas. Son ellos los que forman, en nombre de la institución y de manera directa entre los creyentes, los criterios de lo sagrado; ofrecen las maneras aceptadas por su credo para acercarse y entrar en relación con lo sacro; presentan los lugares, los tiempos, los ritos y los gestos sagrados y la manera en que su fe los compromete a vivir y actuar de acuerdo con sus valores y normas morales.

Catequesis

La catequesis es una actividad básica de la Iglesia católica, que se ocupa de enseñar a sus seguidores los conocimientos fundamentales que dan cuenta de las verdades principales de su fe en Cristo.

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Cf. Jorge Alonso, "Algunos retos de la diversidad cultural planteados por el zapatismo", en *El derecho a la identidad cultural*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas, H. Cámara de Diputados, 1999, pp. 65-137.

² Cf. Armando Padilla y Carolina Salmerón, "Una aproximación al estudio de las fiestas tradicionales y populares en el ámbito urbano", en *Estudios recientes sobre cultura urbana en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 1996, pp. 107-121.



Los catequistas se dedican a transmitir de manera directa a los catecúmenos dichas verdades, para lo cual utilizan por lo general dos técnicas de enseñanza: la memorización y la exposición verbal de los conocimientos. Se apoyan en el texto llamado *Catecismo*, que se distribuye entre los aprendices y que por lo general contiene las oraciones básicas que deberán ser memorizadas, los temas, cantos e ilustraciones que describen las características más elementales de la fe cristiana.

Las labores de la catequesis se iniciaron en México con el proceso de la Conquista y conformación de nuestro país. Junto con el interés de los conquistadores por enriquecerse, estuvo presente la preocupación de ganar almas para Dios.³ Este hecho se vio reflejado en el constante y eficaz apoyo que ofreció Hernán Cortés a los frailes franciscanos, para que dieran comienzo con la llamada conquista espiritual de los indios.

El primer catequista de México fue sin duda fray Pedro de Gante quien creó y puso en práctica las técnicas básicas del proceso de enseñanza de la doctrina cristiana.⁴ En su labor se valió de pinturas, de la memorización de textos y oraciones, del uso del canto y de los instrumentos musicales, así como de la preparación de los niños, para que éstos a su vez fungieran como catequistas de los miembros de sus familias y de sus comunidades.

Los catequistas pronto se convirtieron en los auxiliares más importantes de los frailes para hacer posible la evangelización.⁵ Eran ellos quienes congregaban a la población en torno a los templos y monasterios los domingos y días de fiesta, para que asistieran a la misa y recibieran la enseñanza regular y constante dada a los nuevos cristianos por medio del *Catecismo*. También se encargaban de presentar al obispo a las personas

que no habían recibido el sacramento de la confirmación; vigilaban que todos se bautizaran, cumplieran con sus obligaciones de confesarse y de comulgar una vez al año y establecieran su matrimonio según lo pedía la Iglesia. Asimismo denunciaban los adulterios, los concubinatos y a las personas que fomentaban las creencias paganas.

Se sabe que los primeros textos usados como catecismos fueron la *Doctrina* de fray Pedro de Gante y la *Doctrina* de fray Alonso de Molina, pero a partir del Concilio de Trento se generalizó el uso del *Catecismo* del padre Ripalda,⁶ que para finales del siglo XVI era ya el más utilizado. Sin embargo su predominio fue disminuyendo hasta desaparecer, a partir de la conclusión del Concilio Vaticano II, el 8 de diciembre de 1965.

Como resultado de las demandas conciliares, han proliferado innumerables textos para la enseñanza de la doctrina cristiana, de tal manera que en la actualidad cada centro de catequesis, cuando no cada catequista, elige el libro que utilizará para el curso de preparación, el cual puede variar año con año, junto con los requisitos que habrán de cumplir las personas que desean recibir el sacramento de la Eucaristía.

Dicha situación no ha variado mucho en los últimos años, no obstante que en 1992 se publicó en Roma el texto posconciliar del *Catecismo de la Iglesia Católica*,⁷ que es la conclusión de los trabajos de la Iglesia universal por darse un manual básico y general de catequesis, a partir del cual se deberán preparar los catecismos a utilizar en las diócesis de cada país.

A diferencia de lo acontecido en la primera mitad del siglo XVI —cuando la mayoría de los catecúmenos se preparaban para recibir el sacramento del bautismo, con el cual se adherían de manera formal a la nueva religión—, en la actualidad los esfuerzos de la catequesis se enca-



³ Cf. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

⁴ Cf. José María Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos (Nueva Serie, 19), 1974.

⁵ Cf. Robert Ricard, *op. cit.*

⁶ Cf. José María Kobayashi, *op. cit.*

⁷ Cf. Santa Sede, *Catecismo de la Iglesia Católica*, España, Asociación de Editores del *Catecismo*, 1993.



minan a la iniciación de los niños que desean recibir la comunión. De tal manera que hoy en día, para el común de los practicantes, *Catecismo* sólo es sinónimo de la preparación requerida para recibir la Eucaristía y no ya de la instrucción permanente a la que estaban obligados todos los cristianos. A partir de las disposiciones del Concilio Vaticano II⁸ se ha intentado volver al concepto original, no obstante, como se verá adelante, la mayoría de catequistas aún tienen como labor principal la preparación de los niños, aunque se advierte la presencia de los que se ocupan en la instrucción de personas que se encuentran en otras etapas de la vida, como son la juventud y la edad adulta.

La muestra

La Comisión de Catequesis de la Arquidiócesis de México convocó a todos los catequistas del Distrito Federal a una reunión general a celebrarse el 27 de agosto del año 2000. La sede fue en el Seminario Conciliar de México, en sus instalaciones de Huipulco. El título que se le dio a la reunión fue: "Encuentro de Catequistas: Cristo 2000". En ella participaron, además de los catequistas, algunos de sus familiares que querían entre otras cosas, ver al cardenal Norberto Rivera. Al evento, difundido por medios abiertos como la radio y la prensa, también asistieron catequistas de las diócesis vecinas.

La información de nuestro estudio se recabó por medio de la ficha de inscripción a la reunión, la cual fue llenada por los mismos catequistas. Para su análisis se eliminaron las fichas correspondientes a los asistentes en calidad de invitados y los catequistas procedentes de las diócesis aledañas, no así la de aquellos que viven fuera del Distrito Federal, pero catequizan en las parroquias de la diócesis de México.

⁸ Cf. Santa Sede, *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial, 1972.

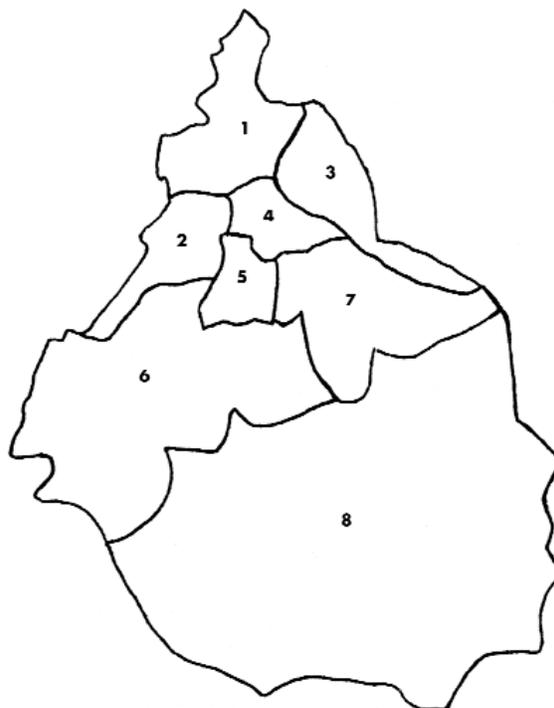


El total de fichas válidas para este estudio son las que corresponden a 2 206 personas, que trabajan en las tareas de catequesis en cualquiera de las ocho vicarías en las que está dividida la Arquidiócesis de México y que corresponden a las 16 delegaciones políticas que comprenden el

Distrito Federal (cf. plano, gráfica y cuadro 1).

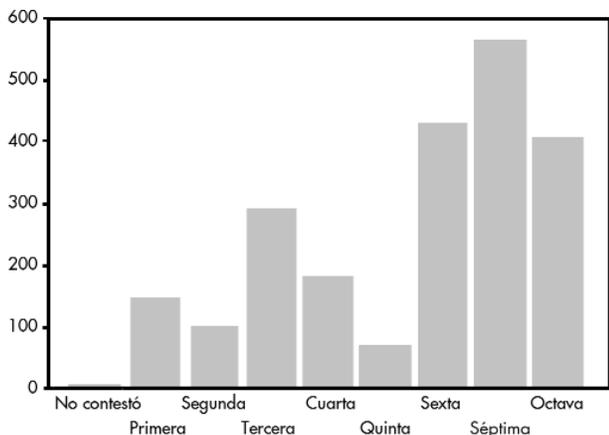
La muestra desde luego no comprende a la totalidad de personas que trabajan como catequistas en el Distrito Federal, sino sólo a aquellos que decidieron participar en la reunión convocada por el arzobispo. No se puede afirmar qué tan representativa es la muestra obtenida, al no tener la certeza sobre el número total de personas que se desempeñan como catequistas. Sin embargo, si se calcula un promedio de diez catequistas para cada una de las 640 parroquias y rectorías del D.F., se tiene que son 6 400 personas las dedicadas a estas

Plano núm. 1
Distribución geográfica de las ocho vicarías en el Distrito Federal.



Fuente: Comisión de Catequesis. Arquidiócesis de México. México 2001.

Gráfica núm. 1. Número de catequistas por vicaría en el Distrito Federal



Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

Cuadro núm. 1. Número de catequistas por vicaría en el Distrito Federal

VICARÍA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	2	0.1
Primera	149	6.8
Segunda	103	4.7
Tercera	294	13.3
Cuarta	182	8.2
Quinta	70	3.2
Sexta	430	19.5
Séptima	568	25.7
Octava	408	18.5
Total	2 206	100.0

Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.



tareas, y la muestra correspondería a una tercera parte del total, aunque como se verá, su distribución geográfica no es la misma para cada una de las regiones del Distrito Federal.

Distribución geográfica

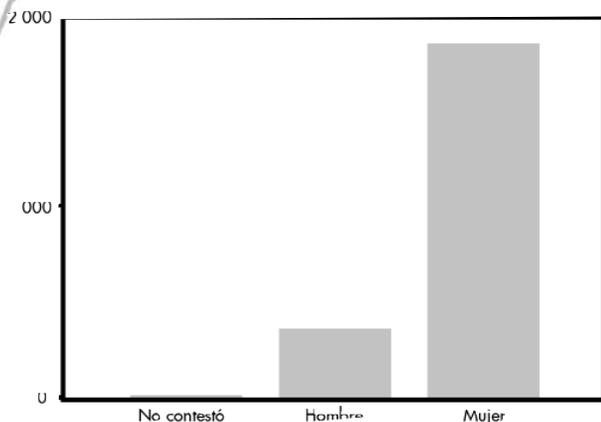
Las vicarías que estuvieron representadas en la reunión con un mayor número de catequistas fueron la séptima, con el 25.7%, que abarca básicamente a las populares delegaciones de Iztapalapa e Iztacalco; la sexta con el 19.5%, que contiene a las delegaciones Coyoacán, Álvaro Obregón, Magdalena Contreras, una parte de Tlalpan y una sección de Cuajimalpa, y la octava con el 18.5%, que engloba a Xochimilco, Tláhuac, Milpa Alta y parte de Tlalpan (cf. gráfica y cuadro 1).

Las vicarías con menor presencia fueron la quinta (3.2% del total de asistentes), que comprende básicamente la Delegación Benito Juárez, y la segunda (4.7% del total), que se ubica en las delegaciones de Miguel Hidalgo, Azcapotzalco y una parte de Cuajimalpa. Son también sin duda las áreas que concentran a las colonias donde vive la población con más alto nivel económico en el Distrito Federal.

Las vicarías están integradas por un número variable de áreas, denominadas “decanato”. Uno de los datos



Gráfica núm. 2. **Distribución por sexo de los catequistas en el Distrito Federal**



Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

Cuadro núm. 2. **Distribución por sexo de los catequistas en el Distrito Federal**

SEXO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	17	0.8
Hombre	354	16.0
Mujer	1 835	83.2
Total	2 206	100.0

Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

solicitados en las fichas de inscripción era el decanato de pertenencia, pero este dato no pudo ser utilizado porque fue evidente que los catequistas ignoran cuál es el que le corresponde a la parroquia en donde prestan sus servicios. Algunos repitieron el número de la vicaría, para designar a su decanato. Así los de la primera vicaría señalaron como su decanato al primero, los de la segunda al segundo y así sucesivamente y muchos otros simplemente no lo anotaron. Esto permite inferir que si bien los catequistas colaboran en una tarea esencial de su Iglesia, ignoran la conformación de los decanatos como parte de la estructura de su vicaría.

Sexo

Aunque la Iglesia veta la participación de la mujer como ministro de culto, es evidente que las tareas de la

catequesis quedan básicamente bajo su responsabilidad. Más de las cuatro quintas partes del total de catequistas, 83.2%, son mujeres y el número de varones es marginal con apenas el 16.0%. (cf. gráfica y cuadro 2).

Asimismo se advierte que las mujeres se ocupan más en el trabajo con los niños, 67.1%, en tanto que la proporción de hombres que trabaja con ellos es menor, 49.7%. Lo contrario resulta en relación al trabajo con adolescentes, jóvenes y adultos, ya que la participación de catequistas hombres es mayor que la de las mujeres.

Las edades en las que colaboran más los varones están comprendidas entre los 15 y los 24 años, 34.7% del total. En cambio las mujeres de esa misma edad sólo acumulan el 20.7%, pero registran el porcentaje de participación más alto entre los 50 y más años, con el 37.6% del total.

La edad de los catequistas

En los inicios históricos de la evangelización, la participación de los niños fue decisiva para lograr la evangelización de los pueblos conquistados. En la Diócesis de México su presencia en la catequesis sigue siendo importante, ya que el 13.3% de los entrevistados declaró tener entre 9 y 17 años de edad, (cf. gráfica y cuadro 3) y el 21.7% son jóvenes de 18 a 29 años. Sin embargo





los adultos, de 30 a 59 años, representan el sector predominante con el 44.6% del total, en tanto que los ancianos se distinguen por tener una presencia importante con el 16.4% de los puestos.

Los datos recabados indican que sin duda las nuevas generaciones de catequistas tienen más oportunidad de participar en la zona rural o semirural del D.F., pues en la octava vicaría, —que comprende Xochimilco, Tláhuac, Milpa Alta y una parte de Tlalpan—, es donde el porcentaje de menores de 17 años alcanza su mayor frecuencia, con el 20% del total de la vicaría, y los jóvenes de entre 18 y 29 años constituyen el 30% de dicho total, lo que significa que el 50% de los puestos están ocupados por muchachos. En tanto que la mayor proporción de catequistas entre los adultos jóvenes y

mayores se da en la primera vicaría, donde ocupan poco más de la mitad, 54%, de los lugares destinados a las clases de la catequesis. Resalta el hecho de que las mayores magnitudes de ancianos prestan su servicio en la cuarta y en la sexta vicarías, en donde ellos constituyen el 23% del total de los catequistas.

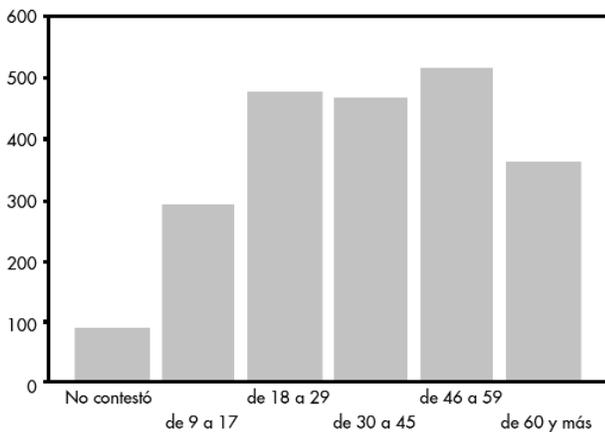
Los grupos

Los catequistas pueden tener a su cargo uno o varios grupos de personas siendo estos homogéneos, ya que a él se integran sólo a las personas que se encuentran en la misma etapa de la vida. Así pues los niños son separados de los adolescentes y de los jóvenes, y a éstos de los adultos para ser instruidos. Así, un catequista puede atender a un grupo de niños y a un grupo de adolescentes, de jóvenes o de adultos, lo que puede ser de forma simultánea o de manera sucesiva, declarándolo así el 21.8% de los entrevistados, en tanto que el 73.2% de ellos se especializan en la atención de sólo una etapa de la vida (cf. gráfica y cuadro 4).

Si la catequesis, como dice la Iglesia, es parte de una formación que se debe recibir durante toda la vida,⁹ resalta el hecho de que la mayoría de los catequistas (70% del total) se ocupan exclusivamente de la preparación de los niños y adolescentes para que reciban la

⁹ Cf. Santa Sede, *op. cit.*, 1993.

Gráfica núm. 3. **Edad de los catequistas en el Distrito Federal**



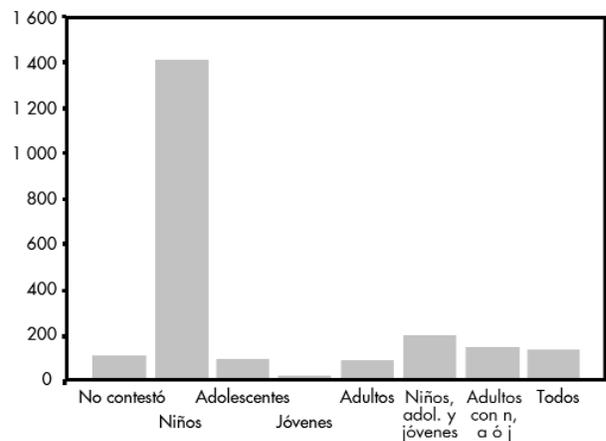
Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

Cuadro núm. 3 **Edad de los catequistas en el Distrito Federal**

EDAD DE LOS CATEQUISTAS	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	89	4.0
Niños de 9 a 17 años	294	13.3
Jóvenes de 19 a 29 años	478	21.7
Adultos de 30 a 45 años	467	21.2
Adultos de 46 a 59 años	516	23.4
Ancianos de 60 años y más	362	16.4
Total	2 206	100.0

Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

Gráfica núm. 4. **Grupos de edad atendidos por los catequistas en el Distrito Federal**



Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.





Cuadro núm. 4. **Grupo de edad atendido por los catequistas en el Distrito Federal**

ATIENDE A	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	111	5.0
Niños	1 413	64.1
Adolescentes	94	4.3
Jóvenes	15	0.7
Adultos	91	4.1
Niños, adolescentes y jóvenes	204	9.2
Adultos con niños, adolescentes o jóvenes	142	6.4
A todos	136	6.2
Total	2 206	100.0

Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

primera comunión. Pero si se le suma el porcentaje de los que atienden a varias generaciones, resulta que el 90% de los catequistas se ocupan en la instrucción de los niños; y el restante 10% se comportó así: el 5% no contestó, el 0.7% catequiza de manera exclusiva a jóvenes, y el 4.1% a personas adultas (cf. gráfica y cuadro 4).

Lo anterior confirma que la catequesis, y por lo tanto el *Catecismo*, se destina de manera relevante a la preparación de los niños y adolescentes que quieren recibir el sacramento de la Eucaristía. Que si bien existe el interés por integrar a personas de otra etapa de la vida a la catequesis, esta acción se ve reflejada aún en un pequeño resultado, ya que sólo el 26% de los catequistas se ocupa —de manera exclusiva o complementaria— en la capacitación de jóvenes o adultos.

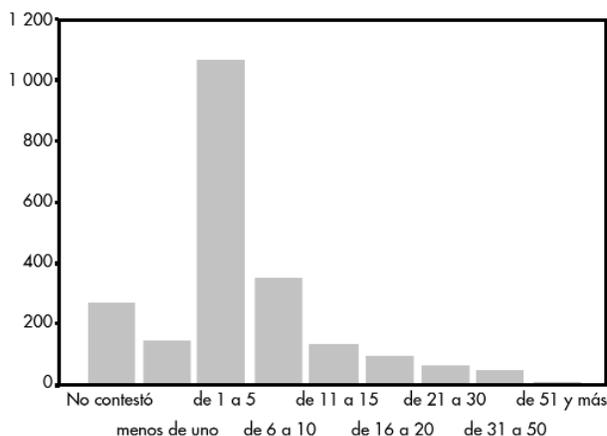


El caso de los grupos de adolescentes es especial, ya que son muchachos de entre 12 y 17 años, que cuando ya han hecho su primera comunión se les integra en un grupo llamado de perseverancia, y que se reúne al mismo tiempo que lo hacen los grupos de niños que están en preparación al sacramento de la Eucaristía. Los adolescentes que ya han hecho su primera comunión y que están en el grupo de perseverancia, son los que por lo general se inician como catequistas de otros niños: del total de entrevistados de entre 9 y 17 años de edad, el 85%, se desempeñan frente a grupos de niños. Por último, si se suman los que atienden a adolescentes y a jóvenes, se tiene que el 95% se ocupa entre ellos, sin olvidar que el otro 5% no contestó.

Años de servicio

El trabajo que prestan los catequistas a las tareas de la evangelización, por regla general, no es remunerado y su permanencia depende de que reciban o no la invitación del sacerdote responsable para seguir colaborando, y de que acepten dicha invitación. Así la permanencia es hasta de cinco años, para poco más de la mitad, 55.1%, de los catequistas entrevistados (cf. gráfica y cuadro 5). De ellos, el 6.7% apenas se inicia en las tareas de la catequesis, pues aún no tiene el año en dichas labores. El 15.6% sólo tiene un año de servicio, el

Gráfica núm. 5. **Años de servicio de los catequistas en el Distrito Federal**



Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.



12.0% cuenta con dos años, el 9.4% con tres, el 5.1% con cuatro y el 6.3% con cinco años de ser catequista. Ello indica que cada cinco años los responsables de la evangelización en la Arquidiócesis de México deben reponer a más de la mitad de sus catequistas, lo que desde luego supone un gran esfuerzo a emplear en su selección y en su capacitación, ya que el ritmo al cual se deben de reponer a los catequistas en cada dos años, es superior a la quinta parte del total; esta interpretación se basa en los datos que muestran que el 22.3% de ellos tiene hasta dos años prestando su servicio en la catequesis.

Las personas que tienen de seis a diez años trabajando en la evangelización son el 16%, y los que ya han hecho de la catequesis una parte de su vida —pues tienen entre 11 y más de 50 años como catequistas— son el 16.6% de los entrevistados.

De lo anterior se deduce que la experiencia de los catequistas se reparte en dos grandes grupos, el prime-

ro abarca a poco más de la mitad del total, y cuentan con una destreza inicial, que corresponde a su antigüedad, siempre menor a los cinco años, otro sector más pequeño comprende a la tercera parte de los catequistas, dividido en dos segmentos casi iguales. Se trata de los de destreza media, que les da un periodo de permanencia de entre seis y diez años en la catequesis y el otro que concentra una gran pericia, la que está respaldada por su ejercicio, que va de los 11 años a los más de 51 de servicio.

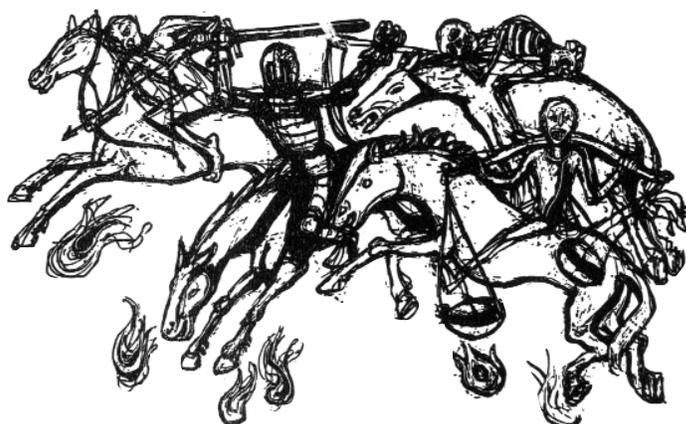
Servicio de teléfono

El indicador que hace referencia a un aspecto de la economía de los catequistas, es el que atiende a la tenencia o no del servicio telefónico. La gran mayoría señaló que cuenta con dicho servicio en su domicilio por medio de un aparato de cable, 81.8%, en tanto los catequistas que carecen del servicio son el 16.1%, y los que cuentan con el sistema de la telefonía celular es apenas del 1.7% (cf. gráfica y cuadro 6). Es claro que los catequistas no hacen uso del teléfono celular y no se puede aclarar, por las características de la información

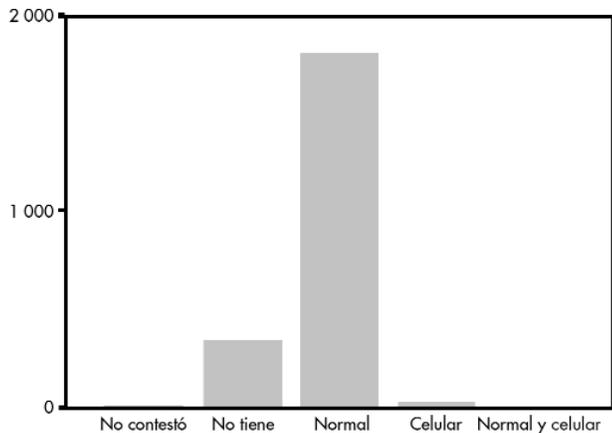
Cuadro núm. 5. **Años de servicio de los catequistas en el Distrito Federal**

AÑOS DE CATEQUISTA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	272	12.3
Menos de uno	147	6.7
De 1 a 5	1 068	48.4
De 6 a 10	353	16.0
De 11 a 15	139	6.3
De 16 a 20	99	4.5
De 21 a 30	68	3.1
De 31 a 50	52	2.3
De 51 y más	8	0.4
Total	2 206	100.0

Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.



Gráfica núm. 6. **Tipo de servicio telefónico de los catequistas en el Distrito Federal**



Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

con que se cuenta, si esto es por motivos económicos o por carecer de los elementos culturales que les pudieran permitir una rápida aceptación de esta nueva tecnología; lo que si se puede advertir es que de entre las personas que utilizan el celular, las nuevas generaciones son las que tienen el índice más alto; así, el 77% de sus usuarios están entre los 9 y 29 años de edad.

Conclusiones

Los catequistas en la Ciudad de México son en su mayoría mujeres, de entre ellas predominan las adultas, que cuentan con 50 y más años de edad y a diferencia de lo que acontece con los varones, presentan otro ritmo de participación durante los diferentes periodos de la vida. En proporción participan menos que los varones hasta los 30 años, pero a partir de esa edad su presencia se equipara a la de los hombres, y a los 40 años los superan, lo cual puede ser un indicio de que encuentran mejores posibilidades de servir en la catequesis una vez que han concluido su ciclo reproductivo en la familia. Como género se ocupan sobre todo en la atención de niños y niñas, a los que preparan para recibir el sacramento de la Eucaristía.

Los varones son en comparación escasos, pero los que participan lo hacen de manera significativa entre los 10 y los 24 años; como género, ellos se ocupan de

Cuadro núm. 6. **Tipo de servicio telefónico de los catequistas en el Distrito Federal**

TIPO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	9	0.4
No tiene	355	16.1
Normal	1 805	81.8
Celular	35	1.6
Normal y celular	2	0.1
Total	2 206	100.0

Fuente: Comisión de Catequesis. Ficha de inscripción. México D.F., agosto 2000.

forma preferente en la atención de los grupos de adolescentes, de jóvenes y de adultos. Destaca el hecho de que al parecer se desentienden de las actividades que implica el ser catequista, a partir de que alcanzan la edad productiva, esto se puede explicar por el hecho de que la institución no remunera, al menos de manera directa, el trabajo de sus catequistas. Y se advierte que su presencia se vuelve a incrementar sólo con el inicio de la ancianidad, a partir de los 60 años.

La asistencia de los catequistas al evento general estuvo condicionada por dos factores: el de la cercanía, ya que las instalaciones del seminario en las que se llevó a cabo el encuentro de catequistas está en la sexta vicaría, lo que interpreta la mayor asistencia de los catequistas ubicados en las vicarías más cercanas (las sexta, séptima y octava); el segundo factor se refiere al nivel económico de las colonias de las vicarías, lo que explica la menor asistencia de las vicarías segunda y quinta, porque corresponden a colonias de mayor nivel económico como Polanco, las Lomas y Del Valle, y lo mismo que una mayor participación de las otras vicarías por su predominancia de colonias populares, en Iztapalapa, Xochimilco, Tláhuac, etcétera.





Se entiende que la dirección de los distintos centros de catequesis recae en las personas adultas, que si no son necesariamente las mejor capacitadas, al menos por el número de años que se han dedicado a ella pueden brindarle una mayor estabilidad y continuidad al trabajo realizado, al tiempo que constituyen casi la mitad del total de catequistas en activo; en su labor de dirección pueden ser apoyados por el pequeño grupo de los que se encuentran en la etapa de la ancianidad, quienes ofrecen su mayor experiencia a los iniciados en la responsabilidad de conducir un grupo de catecúmenos. Los jóvenes son un tercio del total y se caracterizan por su mayor entusiasmo y también por su mayor inestabilidad.

Los datos anteriores deben ser ponderados con el análisis de la antigüedad con que cuentan los catequistas en sus tareas de evangelización. Ellos muestran la existencia de una pirámide invertida, en cuyo vértice inferior están las personas de entre 11 y más de 50 años de labor, y que no son más que el 16% del total; en el estrato siguiente están las personas que han acumulado una experiencia menor, pero aún significativa de entre seis y diez años, y constituyen de igual manera un pequeño grupo del 16%; en el tercer estrato, con una permanencia de entre cero y cinco años, se tiene a más

de la mitad de los catequistas. Todo ello indica que una de las tareas significativas para todos los conductores de los centros de doctrina, ha de ser la de seleccionar y preparar de los nuevos catequistas, los que de manera constante se renuevan, ya que su permanencia, no va más allá de los tres años, en promedio.

No obstante el interés de los dirigentes de la Iglesia, plasmado en diferentes documentos que tratan sobre la catequesis, los datos indican que ésta sólo se ofrece y se demanda por los niños que desean hacer su primera comunión. Si bien no es de dudar que en los diferentes movimientos y organizaciones de laicos, así como en las celebraciones de culto, se supla de alguna manera la formación doctrinal no solicitada en los centros llamados de manera formal como de *Catecismo*. Esto puede ser indicativo de que la catequesis que no se da para recibir la Eucaristía se proporcione con otro nombre. Esto supondría la existencia de dos significantes para la misma palabra: por un lado, en términos coloquiales, *Catecismo* sería el lugar y la acción que designa a la preparación ofrecida a los menores para recibir la primera comunión, y por el otro, en términos de la institución eclesiástica, denotaría la formación religiosa proporcionada en general a todos sus fieles.



*A tu piel morena, de cacao tu boca.
Gracias por ser simplemente tú...*

La muerte es la cesación definitiva de la vida, e implica un cambio completo del estado físico de un ser vivo, en el que se da la pérdida de sus características esenciales. En el hombre la muerte se reconoce somáticamente por la interrupción del latido cardíaco, la respiración, los movimientos, los reflejos o la actividad cerebral, a lo que le sigue la frialdad y la lividez cadavérica; más tarde la putrefacción y la exposición del sistema óseo; de ahí al polvo...

Desde su aparición en este planeta, el hombre se ha visto consternado por el deceso de quienes le rodean. Ha aprendido a vivir, temer, respetar, e incluso a venerar a sus difuntos y a la muerte misma, que ha formado parte de la historia de las antiguas civilizaciones de oriente y occidente. La expresión de la muerte la podemos observar en diversas religiones, sectas y comunidades.

El tema de la muerte, al igual que el sexo, se ha convertido en un asunto tabú, pues tan sólo mencionarla produce silencio, admiración, miedo e incluso prejuicio. Para algunos la “innombrable”, cuando sienten su inminente llegada, resulta en la actualidad un tema fascinante, ya que en este siglo se percibe, se siente o se muestra no sólo individualmente y como resultado de factores “naturales” (fallas en el organismo que resultan fatales), sino como un hecho voluntariamente provocado (suicidio, asesinato), o bien a causa de desastres naturales (sismos, erupciones volcánicas, huracanes, por citar algunos). La muerte también puede ser masiva, a consecuencia de la mortandad provocada por guerras, epidemias o cataclismos. Se esconde tras la historia de diversos conflictos armados, interétnicos, religiosos o territoriales; en la lucha por el poder y la libertad; poco se muestra ya como en el pasado: mediante el combate cuerpo a cuerpo. Ahora se



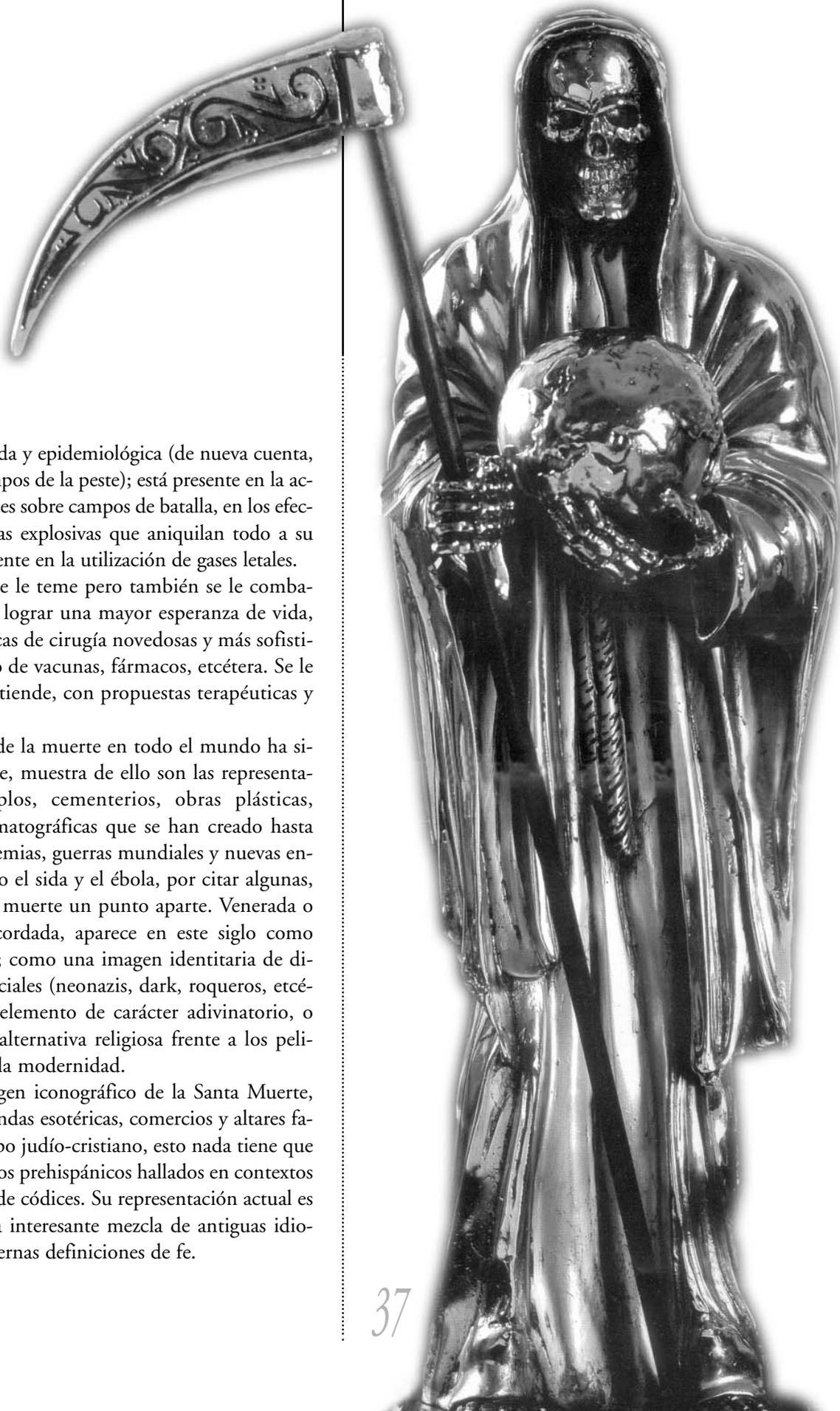
* Coordinación Nacional de Conservación, INAH.

ha vuelto acelerada y epidemiológica (de nueva cuenta, como en los tiempos de la peste); está presente en la acción de los tanques sobre campos de batalla, en los efectos de las bombas explosivas que aniquilan todo a su paso, o simplemente en la utilización de gases letales.

A la muerte se le teme pero también se le combate, con el fin de lograr una mayor esperanza de vida, utilizando técnicas de cirugía novedosas y más sofisticadas, con el uso de vacunas, fármacos, etcétera. Se le asume y se le entiende, con propuestas terapéuticas y religiosas.

La presencia de la muerte en todo el mundo ha sido y es constante, muestra de ello son las representaciones en templos, cementerios, obras plásticas, literarias y cinematográficas que se han creado hasta ahora. Las pandemias, guerras mundiales y nuevas enfermedades como el sida y el ébola, por citar algunas, han hecho de la muerte un punto aparte. Venerada o simplemente recordada, aparece en este siglo como signo de peligro; como una imagen identitaria de diversos grupos sociales (neonazis, dark, roqueros, etcétera); como un elemento de carácter adivinatorio, o bien como una alternativa religiosa frente a los peligros que otorga la modernidad.

Si bien el origen iconográfico de la Santa Muerte, observado en tiendas esotéricas, comercios y altares familiares, es de tipo judío-cristiano, esto nada tiene que ver con los diseños prehispánicos hallados en contextos arqueológicos o de códices. Su representación actual es resultado de una interesante mezcla de antiguas idiosincrasias y modernas definiciones de fe.



Antecedentes

La representación de la muerte nos remite a una cuestión biológica, la cesación definitiva de la vida. Sin embargo, cuando la religión católica llegó a tierras americanas, se introdujo la idea de la muerte dentro



Túmulo funerario de Santa Prisca, Taxco, Guerrero.

de la liturgia, a través del deceso de Cristo para la salvación de los hombres, y con la expiración de santos y mártires, como ejemplo de un “vivir bien”, para alcanzar la vida eterna en el cielo.

Considerada en el Antiguo Testamento como consecuencia lógica e inevitable de la creación del hombre con el polvo de la tierra,¹ la muerte también fue resultado de la desobediencia de Adán y Eva, quienes impidieron al género humano la inmortalidad.² En dicho escrito, el alma y el cuerpo son considerados como una sola entidad. Luego de morir, el hombre se transforma en una unidad sutil y etérea, que lo lleva a la existencia inerte en el Seol, la morada de los muertos.³

Por otra parte, en el Nuevo Testamento se menciona a la muerte como uno de los mayores males, y será el último enemigo que Cristo someta el día de su se-

¹ *Biblia de Jerusalén*, Barcelona, Editorial Española Desclée de Brouwer, 1975, Gen 3:19; cf. Job 10:9; Ecl 12:7.

² *Ibidem*, Gen 2:17; 3:19, 22-24.

³ *Ibidem*, Gen 12:5, Lev 21:1, Job 3:13-19.

gundo advenimiento.⁴ Si bien Jesús murió por nuestros pecados⁵ (de acuerdo con la teología Paulina), al final de los tiempos, cuando se haga extensiva a todos la resurrección, se habrá alcanzado el triunfo sobre la muerte.⁶

Como herencia de la Europa medieval en cuanto a los preceptos bíblicos anteriormente citados, incluido el temor al juicio final y al infierno, surgió la representación de la *Danza Macabra*, utilizada en la literatura y las artes ante las pandemias, que no respetaban sexo, edad ni posición social. Elementos de esta herencia mortal llegaron posteriormente al Nuevo Mundo.

Siendo la muerte parte de los fundamentos del dogma, se introdujo deliberadamente el “Triunfo de la Muerte” dentro de la iconografía católica, ya fuese en forma de danza o bajo el nombre de “Autos de las Cortes de la Muerte”. Ha estado presente en el teatro novohispánico de evangelización, en sonetos, bailes (como los que actualmente vemos en Guerrero y Oaxaca), en representaciones plásticas de tipo religioso,

como las pinturas murales de templos y conventos (Malinalco, Estado de México; Huatlatlauca, en la Sierra de Puebla; en Sarik y Pitiquito, Sonora). También se encuentra en diversas pinturas de caballete que conforman catafalcos o piras, como la de Santa Prisca, en Taxco, lo mismo que políptico de la muerte en el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán. Se observa también en pinturas de caballete, exentas o litografías. Además se encuentra reproducida en grabados, libros de coro, como parte de la decoración mural de algunas casas,⁷ o de elementos arquitectónicos.

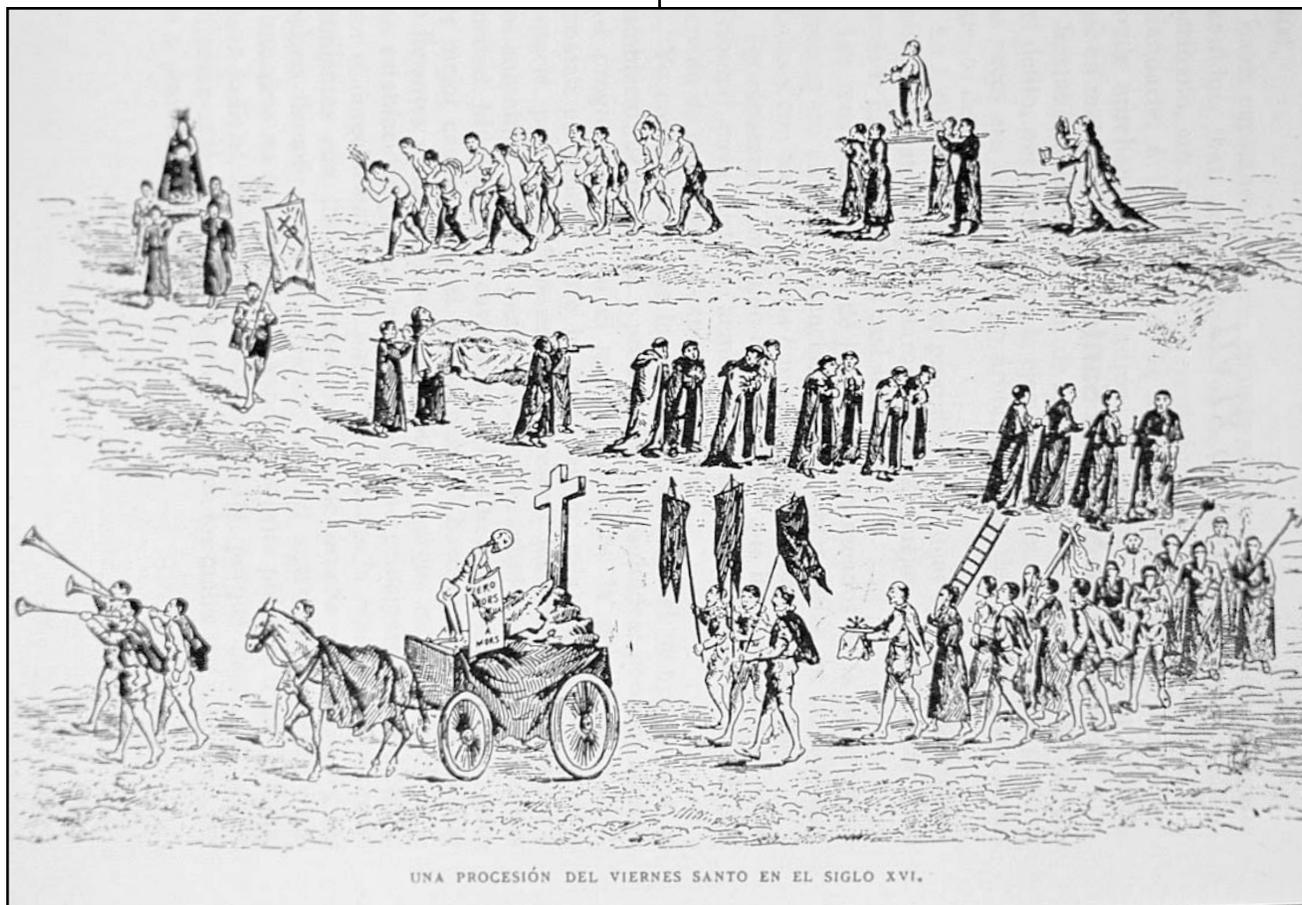
La muerte en la Nueva España se coronó y entronizó, segando vidas, acarreado almas al purgatorio o al infierno, entre ángeles y demonios. De carácter triunfalista pero con efecto meditabundo, se ve como muerte arquera, pudridero, hilo de la vida, escalada de

⁴ *Ibidem*, I Cor 15:26.

⁵ *Ibidem*, Rom 4:25.

⁶ *Ibidem*, I Cor 15:54:57; cf. Is 25:8; Os 13:14.

⁷ Ejemplo de ello es la Casa del Dean, en Puebla.



UNA PROCESIÓN DEL VIERNES SANTO EN EL SIGLO XVI.

Procesión de Viernes Santo en el siglo XVI, litografía, en Luis González Obregón, *México Viejo*.

la vida, árbol vano, caja de viaje, penas del infierno, etcétera. Todos ellos ejemplos del ejercicio de la conversión y la renuncia a los placeres de la vida carnal.

A esta imaginería se agregan las representaciones escultóricas. Se sabe que este tipo de tallas, al igual que los tableros pintados, eran empleadas en piras funerarias,⁸ que revivían un antiguo rito mortuario del mundo clásico (la apoteosis) en donde a la vez se alentaba la propaganda política por medio de emblemas. Piras erigidas con motivo del fallecimiento de grandes personajes (reyes, virreyes, obispos, arzobispos o particulares de alta posición socioeconómica). Este catafalco era una construcción efímera que se colocaba, por lo regular, en algún templo, para que fuese observada por la feligresía.

Asimismo había esculturas de bulto que circulaban por las calles de algunas ciudades de la Nueva España, a las

⁸ Otros nombres que se le dieron a las piras fueron: túmulos, máquinas de espanto o de pavor, aparatos fúnebres, máquinas luminarias, estufas, mausoleos, capillas ardientes o monchentos.

que se nombraban carretas de la muerte. En ellas se llevaba la escultura de un esqueleto, sentado en su trono, coronado, que portaba una hoz a manera de cetro. Esta alegoría presidía la procesión del viernes santo a las imágenes de los ángeles, elementos de la pasión, el santo entierro, la virgen dolorosa, entre otros. Esta imagen de la muerte tiene posiblemente el significado del triunfo de la muerte sobre el hijo de Dios, quien, según las escrituras, tuvo que morir por nuestros pecados. Más tarde Cristo vence a la muerte al resucitar de entre los muertos y, en espera del juicio final, Él dará muerte espiritual al pecado para lograr una vida resucitada en la justicia y el amor. Si bien en el viernes santo se recuerda un día de tristeza en el que se consuma el grandioso sacrificio, “el inmortal ha muerto de muerte mortal”. Esta representación es el triunfo de la Santa Cruz sobre la muerte.

Luis González Obregón, al hablar del descenso y entierro de Cristo en 1582, hace mención de las solemnes festividades religiosas que en el curso de la Semana Santa se hicieron en el siglo XVI. Referente a la procesión del viernes santo comenta lo siguiente: “Seguíanse inmediatamente

la procesión, precediendo a las insignias un carro pequeño cubierto de luto, y en el centro una cruz a cuyo pie iba postrada la muerte, y de cuyos brazos colgaba un título en latín, que traducido decía: “¿Muerte, dónde está tu victoria?” y al reverso: “Muerte, yo seré tu muerte”. Acompañaban a este carro tres individuos enlutados, que tocaban tres trompetas destempladas, que al tocarlas de cuando en cuando imponían por su majestad y sentimiento.

De ser un símbolo fundamental para el catolicismo, la imagen de la muerte cayó en desuso en las procesiones, tal vez a causa del temor de los sacerdotes al ver que la Santa Muerte comenzaba a estar presente en los oratorios domésticos indígenas.⁹

La Santa Muerte, protectora de los hombres

Específicamente, la Santa Muerte muestra atributos traídos de occidente que nada tienen que ver con los antecedentes prehispánicos. Conocida también como Santísima Muerte, Hermana Blanca, Santísima, con el sobrenombre de San Pascual o Santa Pascuala y San Bernardo, se desconoce el origen y época de su calificativo de “santa”.

Iconográficamente, la Santa Muerte se representa como un esqueleto humano vestido con túnica y manto, expresando de esta forma la pureza. Lleva una aureola sobre el cráneo que la evidencia como una personalidad divina. A la diestra muestra una balanza, símbolo de la justicia y una guadaña, emblema del tiempo así como del cese de la vida. En la mano izquierda porta el globo terrestre que significa la fragilidad del mundo y, a veces, se acompaña de un búho, emblema del apetito carnal y de las doctrinas heréticas,

⁹ Judith Katia Perdigón Castañeda, “La devoción en el Nacimiento y Muerte (El Niño pan de Xochimilco y la Santa Muerte de Yanhútlán)”, en *Imaginería indígena mexicana, una catequesis en caña de maíz*, Córdoba, España, Caja Sur, 2001, pp. 266-267.

además de ser sinónimo de la muerte. Puede estar de pie o sentada, portando los atributos o sin ellos, incluso acompañada de un moribundo.

El culto contemporáneo es de origen dudoso: se dice que apareció en Hidalgo en 1965. Que fue traída por el culto santero cubano. Que la Santa Muerte se le presentó a un brujo chamán de Córdoba, Veracruz, a quien le pidió que propagara su culto para ayudar a la humanidad, pero existen antecedentes de este culto desde la Colonia.

A la Santa Muerte se le ubica en un altar donde queda delimitada la frontera entre lo sagrado y lo profano, punto de mira desde donde ella cuida al clan familiar o

el comercio. Está generalmente sola y en menos casos junto a Jesucristo o la Virgen, aunque también puede verse entre elementos de otras religiones. Cabe señalar que existen diferentes estilos de poner los altares, dependiendo de quien sea el devoto o a qué se dedique; así tenemos desde modestos altares familiares o de comerciantes, pasando por los asociados a la narcocultura, hasta los más elaborados que tienen los llamados iniciados que, por sus características, se acercan más a la religión Yoruba.

Es interesante observar que esta imagen tiene un alto porcentaje de ventas en el mercado. La Santa Muerte es accesible para todo aquel que la quiera como protectora o símbolo de identidad. Los productores se las han ingeniado para vender a la Santa Muerte en diferentes presentaciones: esculturas, medallas, anillos, pinturas, cromos, estampas, veladoras, inciensos, perfumes, jabones, esencias y aerosoles. Se le rezan oraciones y novenas, y puede incluso formar parte de un altar con otras imágenes o usarse para ejecutar limpiezas con yerbas, alumbre, etcétera.¹⁰

¹⁰ Judith Katia Perdigón Castañeda, “Entre males, curaciones, yerbas y amuletos. El Mercado de Sonora”, en *La Ciudad desde sus lugares, trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, México, CNC /UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 231.



Acercamiento de una creyente.

Un elemento importante es el relacionado con el color, pues hay una diferenciación de acuerdo con las peticiones: amor, dinero, protección de cuerpo y alma. Estos colores pueden verse en esculturas, veladoras, lociones, listones o flores empleadas en los ritos específicos. También se encuentran publicaciones especializadas en esotería, brujería y folletos, que se pueden adquirir fácilmente en cualquier puesto de periódicos, tiendas especializadas, incluso en las calles de la Ciudad de México, en las que algunos vendedores ambulantes tienen como mercancía cuarzos y material esotérico.

Popularmente, la Santa Muerte está considerada entre “la dulia (tributo a ángeles y santos) como intercesora y mediadora entre lo terreno y lo divino, la vida y la muerte, el cielo y la tierra”.¹¹ Como divinidad representa y ordena, más no enseña nada como es el caso de un santo o un mártir cristiano. Está dotada de un carácter particular y de atributos específicos: no es “ni buena ni mala”, puede llevar a cualquier sujeto a la enfermedad o al deceso o, por el contrario, a tener buena salud; es capaz de conducir al cielo o al infierno cuando llega el llamado de Dios. En su uso ritual empleado dentro de la brujería¹² es blanco y negro a la vez, y sirve de intermediaria entre Dios y el Diablo. Cabe mencionar que una curandera del mercado de Sonora comentó que para dedicar algo al mal puede usarse cualquier imagen católica, “si está preparada para fregarte, te va mal, aunque sea una veladora de la Santísima Trinidad, a la muerte la usas como quieras”. Luego entonces, la Santa Muerte es de carácter ambiguo y ambivalente, hay que tratar de comprenderla a la manera de Augé: como objeto-materia. El objeto-cosa en un plano simbólico, como signo de reconocimiento y en el plano del fetichismo como presencia real de un ser actual que no se puede reducir a su manifestación.

¹¹ *Ibidem*, pp. 230.

¹² Es necesario hacer notar que la brujería blanca difiere de la negra en que usa a Dios y a la corte celestial para interceder por el bien de una persona, caso contrario de la negra, en la que se invoca al Demonio para proveerse de lo necesario, aunque sea afectando a terceros.



Algunos productos de la Santa Muerte, Mercado de Sonora, D.F.

De acuerdo con los preceptos de la Iglesia católica, de ser la muerte aquella que lleva las almas al cielo, infierno o purgatorio, según el comportamiento de los mortales, pasa a ser mediadora entre el hombre y Dios, como lo son los santos. Se vuelve capaz de hacer milagros de cualquier índole, ¡a ella se le pide!

Pese a su prohibición “oficial”, el símbolo no ha sido omitido por un amplio sector de la población, pero en la actualidad ha cobrado otra connotación. Es inevitable que la gente interprete y reinterprete significados fuera de los circuitos oficiales. Aunque considerada de menor prestigio, la producción y veneración de esta imagen, hoy ilegítima a la vista de la religión, ha generado lo que podríamos llamar un sincretismo, en el que el objeto-símbolo da una garantía cósmica y tiene la facultad de transformar la suerte de quien lo invoque; un sincretismo relacionado, además, con un estilo de vida.

A manera de reflexión final

Después de este breve recorrido, hemos visto que la imagen de la Santa Muerte no surgió espontáneamente, sino como producto del devenir histórico y religioso en Europa. Al llegar al territorio de la Nueva España, se afianzó en las comunidades nativas y mestizas. Es importante dejar claro que no se trata de ninguna manera de un símbolo que tenga que ver directamente con la cosmovisión prehispánica, pues los elementos iconográficos que la componen así lo demuestran.



Queda todavía una pregunta sin responder, y es: ¿desde cuándo y por qué se dejó de usar este elemento emblemático en México?, pues en algunos rituales católicos en España aún se usa.¹³

Pese a la prohibición de la Iglesia, los creyentes han aumentado. Ellos juzgan que “es mejor que los santos”, “tal vez porque está con Dios y con el Diablo” o porque “siempre está con nosotros, por dentro”. Éstas serían, quizá, algunas de las razones por las cuales los devotos asumen su eficacia.

El culto, si es que se puede llamar así, queda un tanto

la crisis económica, social y personal. Entonces el ciudadano tiene la necesidad de buscar en la religión aquello que le colme de paz, tranquilidad y esperanza. Así pues, hemos observado un mayor apego a la Iglesia católica, el cambio a otro dogma e incluso la creación de nuevas sectas. Pero lo que persiste con mayor intensidad es lo que se ha llamado religiosidad popular, como una intención práctica de resolver los problemas. “En el caso de la gente de clase baja, cuando busca significados a menudo mezcla la religión con una búsqueda de soluciones a sus problemas de sobrevivencia”.¹⁴

Fuera de los circuitos oficiales de la imaginería de la Iglesia católica, se ha dado una vasta producción de figuras representativas para algunos sectores de la población en México que se mezclan con los elementos genéricos marianos, los santos, los mártires y los cristos. Algunos de estos elementos pueden ser figuras de otras religiones como Buda, Kali, Shiva, etcétera; o incluso sujetos que por sus hazañas en el pasado hoy son venerados, como por ejemplo Pancho Villa, único héroe que en vida logró vencer a las huestes de Estados Unidos; Jesús Malverde, quien fuera un bandido generoso; o el Niño Fidencio, famoso curandero. También se ven, en un sincretismo absoluto, seres míticos como dragones, unicornios, pegasos, hadas, trolls o duendes, ángeles (elementos conocidos dentro del movimiento denominado *New Age*).

Todos estos iconos son usados con el mismo fin: proteger y proveer de casa, alimento, amor y dinero. Un símbolo que puede proveer de estos satisfactores es la Santa Muerte, que otorga seguridad en mayor medida a quienes la portan, pues “si uno viaja en un pesero que lo están asaltando, y uno trae la medalla de la Santa Muerte, si el ratero también cree en ella no te hace nada”, me comentó una persona.

Es evidente que para entender este símbolo vivo, en tanto que está plagado de significados, hay que estudiarlo en sus diferentes contextos, tanto espaciales

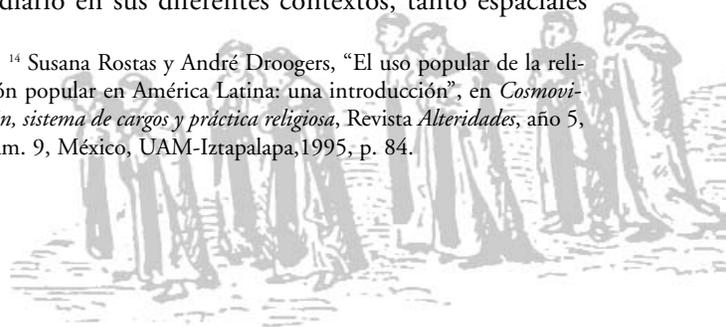


Veladoras de la Santa Muerte.

subterráneo, semiescondido, indefinido, pues si bien hay una identificación entre feligreses tan sólo por llevar la imagen, difícilmente están abiertos a hablar de su creencia.

Ahora bien, otra razón del cambio de santos y vírgenes por la Santa Muerte, podría deberse a que, en la vida agitada de la Ciudad de México, la delincuencia, el crimen, la corrupción y el desorden se han incrementado con más fuerza, viviéndose una sensación de inseguridad a cualquier hora del día. Luego viene el nacimiento del nuevo siglo y los constantes embates de

¹⁴ Susana Rostas y André Droogers, “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”, en *Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*, Revista *Alteridades*, año 5, núm. 9, México, UAM-Iztapalapa, 1995, p. 84.



como en los rituales conocidos abiertamente, además de estudiar el tipo de feligresía.

Para finalizar, quiero expresar que éste es apenas un esbozo general de acuerdo con mis observaciones en campo. Aún quedan por analizar diversas facetas, tanto del símbolo como de la feligresía. En esos estudios se tendrían que incluir las capillas dedicadas a la Santa Muerte, o el análisis profundo de la secta, si es que la hay, para conocer rituales y jerarquías de organización. Es interesante saber si existen esculturas de la muerte pertenecientes al periodo colonial, que estén o no en culto como la de Yanhuítlán, Oaxaca; Tepatepec, Hidalgo; Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; y así, podríamos seguir enumerando muchas líneas de investigación que nos pudieran acercar a una mayor comprensión de esta imagen protectora.

En suma, no importa el material del que está hecha la Santa Muerte; tampoco el color o el tamaño, incluso si se puede untar, ver u oler; lo que interesa es el significado que le otorgan los diferentes consumidores como símbolo protector y dador de bienes.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc, *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Basarte Alicia y Elsa Malvido, "Los túmulos funerarios y su función social en la Nueva España. La cera, uno de los elementos básicos", en *Espacios de mestizaje cultural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1991.

Biblia de Jerusalén, Barcelona, Editorial Española Desclée de Brouwer, 1975.

Calderón de la Barca, Madame, *La vida en México*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 74), 1990.

Diccionario ilustrado de la Biblia. Lugares, concordancias y personajes, México, Reader's Digest, 1995.

Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2002, Microsoft Corporation©, 1993-2001.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995.

González Obregón, Luis, *Las calles de México*, México, Alianza Editorial (Clásicos Mexicanos), 1997.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

—, *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

López de Mariscal, Blanca, *Fray Joaquín Bolaños. La portentosa vida de la muerte*, México, El Colegio de México, 1992.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte al filo de obsidiana*, México, Asociación de amigos del Templo Mayor, A.C. / Fondo de



Rey Pascual, una de tantas imágenes que se venden en la Ciudad de México como Santa Muerte.

Cultura Económica, 1996.

Navarrete, Carlos, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Antropológica, 46), 1982.

Perdigón Castañeda, Judith Katia, "Los que curan a los Santos. Un estudio antropológico de los restauradores del Centro Churubusco y su relación con los objetos de culto", tesis de maestría en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1999.

—, "La devoción en el Nacimiento y Muerte (El Niño pan de Xochimilco y la Santa muerte de Yanhuítlán)", en *Imaginería indígena mexicana, una catequesis en caña de maíz*, Córdoba, España, Caja Sur, 2001.

—, "Entre males, curaciones, yerbas y amuletos. El mercado de Sonora", en *La Ciudad desde sus lugares, trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, México, CNC-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Rostas, Susana y André Droogers, "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", en *Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa, Alteridades*, año 5, núm. 9, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1995.

Rowe, William y Vivian Shelling, *Memoria y modernidad*, México, Grijalbo (Los noventa), 1993.

Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1976.

Westheim, Paul, *La calavera*, México, Librería Robredo, 1953.

Nueva Era: una religión para la polis posmoderna

Cuando se acerca el final de un siglo o el cierre del milenio, o una situación crítica de inversión de una tendencia histórica, ello es motivo de angustias y temores sobre lo que llegará a suceder, provocando el surgimiento de manifestaciones religiosas donde encontramos grupos escatológicos que predicen el fin del mundo. Pero también surgen otros que, contrariamente, auguran que la entrada de este nuevo milenio traerá cambios significativos donde el mundo será armonioso y existirá la conciliación de lo racional con lo místico.

Estos grupos intentan dar respuesta alternativa y consoladora al vacío dejado por el paso de la modernidad, sobre la cual se pensaba llevaría a un desencantamiento del mundo, y que las creencias en fuerzas extraordinarias serían reemplazadas por la racionalidad del progreso tecnológico y científico. Así, en la actualidad, la religiosidad continúa siendo un importante referente de las identidades contemporáneas y se mantiene como una fuente que da sentido y explicación del mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que las profundas transformaciones culturales que vive el mundo contemporáneo y reencantado¹ no estén impactando de manera profunda las formas de organización de lo religioso.

Si bien en el momento actual ya no se puede afirmar que la religión sea la fuente única o esencial de la cultura, no obstante cultura y religión se encuentran hondamente compenetradas, a tal grado que la religión vuelve a cobrar relevancia. En ella se reflejan los cambios profundos donde la globalización se apropia de la cultura, sobre todo en la transformación de la naturaleza misma de lo religioso y en su relocalización.²

* Directora del Centro de Estudios de Religiones Contemporáneas (CERC).

¹ Ahora se vive en "reencantamiento del mundo", como diría Morris Berman, como respuesta a la crisis que han tenido las mismas ciencias y donde los paradigmas científicos están en la búsqueda de una nueva forma de interpretar a una sociedad que cambia aceleradamente.

² Término que se da como respuesta a los procesos de globalización, el cual significa: entre más homogéneo sea el mundo, como resultado de la globalización, más localista se volverá. Renacerá así un sentimiento de pertenencia a su cultura autóctona.





Una respuesta renovadora

La principal exponente de estas manifestaciones de corte milenarista y apocalíptico positivista es la corriente de quienes son denominados como miembros de la *New Age* o Nueva Era.³ Aparece por primera vez en escritos de comienzos del siglo XIX,⁴ y tiene su auge en los inicios de la década de los años setenta así como de los ochenta. Definir a la Nueva Era no es sencillo, debido a que es un sistema religioso no muy claro, ya que no posee una estructura definitiva; en ella el templo es el Todo,⁵ y la sacralidad está en el encuentro con el origen *más puro*: el cosmos. A la *New Age* podemos considerarla como una propuesta religiosa ecléctica, la cual retoma planteamientos de las principales tradiciones religiosas: budismo, judaísmo, hinduismo, cristianismo, lo mismo que diversos elementos de las religiones prehispánicas. Se presenta como nueva conciencia integral ecológica y holística, que sin un cuerpo doctrinal preciso y homogéneo encuentra en la dimensión religiosa su mayor desarrollo como expresión de una espiritualidad panteísta, cósmica e immanente.

Una de las principales precursoras de la Nueva Era es Marilyn Ferguson, autora del libro *La conspiración de Acuario*, quien la define como

una vasta y poderosa red, que carece no obstante, de dirigentes, está tratando de introducir un cambio radical... Sus miembros han roto con ciertos aspectos clave del pensamiento occidental y pueden incluso haber quebrado hasta la misma continuidad con la historia.⁶

³ *New Age* o Nueva Era, es el término utilizado para nombrar a este sistema religioso.

⁴ Quisiera referirme a ella como una de las que más difusión le ha dado al movimiento de la Nueva Era, pero que no es la iniciadora, ya que se considera como fundadora de este movimiento a la señora Blavatsky (1831-1991), y como iniciadora de la Sociedad Teosófica.

⁵ Para la Nueva Era, el Todo es referido a lo holístico del ser humano.

⁶ Marilyn Ferguson, *La conspiración de Acuario*, Madrid, Año Cero, 1984, p. 63.

La *New Age* pretende ser una cosmovisión, es decir, una visión del mundo con las mismas sugerencias de explicación globalizante del universo como lo propuesto por las grandes religiones y los sistemas filosóficos. Esto no significa que sugiera un sistema de verdades y de norma total, absoluta y coherentemente sistematizado, sino que ofrece en su discurso “una respuesta” para todas las preguntas fundamentales que el hombre se ha hecho desde siempre.

Asimismo brinda una interpretación de las causas últimas que determinan la marcha de la historia humana, es decir, una nueva filosofía de la historia y



pronostica “felicidad fácil e inmediata” para todos los seres humanos.

Para los *new agers*, la transformación se manifiesta primeramente en cada uno de los individuos y desde su conciencia, ya que en efecto dentro de la Nueva Era es importante la apertura y ampliación de la expansión de la conciencia, pues gracias a ella el espíritu de lo divino que habita en el hombre se hace presente y transparente en él mismo.

Dicha presencia actúa sobre el individuo convirtiéndole en un *ser nuevo*, y lo prepara para el advenimiento



del *Cristo cósmico*, ya que será un ser que se ha encontrado a sí mismo y por lo tanto forma parte del Todo.

Construcción del mito de origen

El pertenecer a la Nueva Era asume una connotación astrológica, debido a que se inserta en la transición de la era de Piscis a la era de Acuario, lo cual nos lleva a la idea esotérica⁷ del “gran año cósmico”, también denominado “año platónico”. Con este nombre se pretende indicar el tiempo que emplea el eje de la Tierra en recorrer todas las constelaciones del cielo, es decir, los doce signos del Zodiaco, de los cuales cada uno posee una duración aproximada de 2 100 años, los cuales dividen al año cósmico en doce meses cósmicos.

Según los miembros de la *New Age*, esos son ciclos

⁷ El esoterismo constituye una unidad de pensamiento específico. Incluye el hermetismo, la teosofía y el ocultismo. Para los de la Nueva Era, es una forma “científica” de explicar la existencia del hombre y su futuro. Es resurgimiento de lo que se conoce ahora como neopaganismo, es el movimiento que retoma los ideales y prácticas precristianas.

astronómicos que indican cambios en la historia. Para ellos

la Nueva Era es una imagen del futuro. Su poder reside en el hecho de que es una metáfora para el potencial creativo desde el momento en que nos permite decimos que el pasado fue terrible, pero el futuro mejor es posible. Podemos transformarnos a nosotros mismos y a nuestra sociedad a través de una combinación de imaginación, esfuerzo humano y gracia divina.⁸

La esperanza a la carta

Bajo el rótulo Nueva Era se engloba a ecologistas, pacifistas, practicantes de técnicas de salud, alimentación, nuevas psicoterapias, meditación, ocultismo, e incluso se amplía a la ciencia, la educación integral, las relaciones humanas, el feminismo, la música, el arte, la política, la economía, etcétera. Para sus participantes, la Nueva Era les proporciona el cambio definitivo de ellos y su entorno. La llegada inminente de la “era nueva” se insinúa en el hecho de que, en nuestro mundo actual, individuos de toda condición social y profesional viven una serie de experiencias que han transformado su vida, ensanchándola en un horizonte de posibilidades antes insospechadas. Poco a poco se han ido comunicando entre ellos sus experiencias y trabajan para que otros se animen a dar el paso.

Es así que la era de Acuario pretende dar una nueva forma y contenido al hombre, cansado y agotado en sí mismo. Intenta construir un nuevo paradigma que no funcione solamente en su vida, sino también en la de los demás. “Si la mente es capaz de sanar y transformarse, ¿por qué no pueden unirse las mentes de unos y otros para sanar y transformar a la sociedad?”⁹

Los miembros de la Nueva Era se preocupan por los grandes problemas del mundo y su respuesta es la unión de todos los seres humanos de una forma “integral”, pero individual. La *New Age* intenta cimentar “una nueva conciencia holística y ecológica”, ya que la naturaleza es parte esencial del individuo, es decir, el ser humano y el cosmos forman una armonía integral y no se encuentran alejados uno del otro.

⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁹ *Ibidem*, p. 63.



Buscando la armonía

La Nueva Era se inserta en el hastío del hombre moderno, quien no logra sentirse como en casa ni en sociedad, ni consigo mismo. En pocos años pasa de la euforia al desaliento; surge el miedo ante el nacimiento de una era en la que los valores pierden entidad y en la que se vuelve a la búsqueda de seguridades que amordazan las hipótesis y legítima búsqueda de novedad. Se llega así a la “era del vacío y el imperio de lo efímero”,¹⁰ sin defensa del olvido de lo que sucede en nuestro entorno, acorralados en una intimidad que desea ignorar la realidad para no ser engullida por ella.

Es en este contexto donde surge un estilo distinto de concebir la posibilidad de cambio, la promesa de algo diferente que pretende dar luz nueva a la humanidad sobre sí misma y sobre sus inquietudes. Hay que creer que ha empezado un ciclo nuevo en la evolución de las relaciones del hombre, con su necesidad cada vez más urgente de trascendencia. Como respuesta al fracaso de la visión racionalista o material de la propia vida, quieren hacerte creer que hay una dimensión en la que se impone la primicia del espíritu: es el interior, se trata del *retorno de lo sagrado*.

La Gran Fraternidad Universal: uno de los inicios

Una de las principales exponentes de la Nueva Era en México es la conocida como Gran Fraternidad Universal (GFU), movimiento surgido durante la época de posguerra, fundado el 18 de enero de 1948 por el francés Serge Raynaud De la Ferriere, en Caracas, Venezuela, ciudad que quedó como sede central. El propósito fundamental de la GFU, según De la Ferriere, consiste en la reducción del género humano, por lo que no se considera exclusivamente como un movimiento religioso, filosófico o filantrópico, sino una “Universidad de tipo universal” donde se puede aprender de todo, y de modo principal la ciencia del bien vivir, es decir, la existencia natural.

¹⁰ Giles Lipovesky, *La era del vacío*, Madrid, Anagrama, 1983, p. 37.



Para alcanzar sus metas, la GFU ha abierto centros de estudio, institutos de yoga, escuelas iniciáticas y *Ashrams*¹¹ en diversos países, entre ellos México.¹² En estos sitios se realizan estudios y se forman sus cuadros directivos. Para su fundador, la GFU es el vehículo público que brinda la oportunidad a la humanidad de renovar su pensamiento y su vida en los tiempos de la Nueva Era.

Propuesta de salvación

Las principales bases doctrinarias de la GFU, se basan en la tradición hindú. Los “Principios Espirituales” son el sustento armónico con la naturaleza pero conforme la humanidad se fue alejando del “Principio”, ha necesitado de las normas para regir su conducta, de ahí el origen de la “Ley”; de reglas morales y éticas, y de la necesidad de los “Maestros de Sabiduría”. Estos maestros,

¹¹ Ashram, término hindú que designa un centro o retiro espiritual, donde los discípulos de un gurú pasan el tiempo meditando y estudiando enseñanzas.

¹² Se encuentran un Ashram en Tepoztlán, Morelos.





según los miembros de la GFU, son seres cuyo cuerpo está en una edad alejada del “Principio”, su mente y alma están en la “Edad de Oro” y ayudan a la humanidad señalándole el “Principio” y el “Origen”.

Retoman de la tradición hindú la idea de que el tiempo se divide en cuatro épocas llamadas *Yugas*,¹³ y que en la tradición occidental se les denomina *Edades*.

Edad de Oro a la primera, aquella en la que la espiritualidad del hombre era la más elevada, Edad de Plata, Edad de Bronce y Edad de Hierro, la actual, la inferior, pues todo emana de un principio; la primera manifestación es pura y a medida que se da un alejamiento de origen se va perdiendo la armonía.

Cada una de las edades está conformada a su vez por eras, mismas que son influidas por una correlación entre la Tierra y el cosmos. De manera que cada era, que dura aproximadamente 2 000 años, está regida por una de las doce constelaciones del Zodiaco.¹⁴ La era cristiana corresponde a Piscis, y de acuerdo al orden establecido en el Zodiaco, la era de Acuario, iniciada, según la GFU el 21 de marzo de 1948, corresponde al signo zodiacal del mismo nombre; la Nueva Era es, por tanto, la Edad del Aguador. El principio es la verdad única. La única Religión y la única Ciencia, que al paso del tiempo se ha dispersado, la oscuridad a la luz, de la ignorancia hacia el saber.

La GFU se define a sí misma como una Hermandad Blanca que ha existido desde los tiempos más remotos, manteniéndose vigilante en espera de la era de Acuario. Al finalizar el ciclo de Aries, cuando la enseñanza de los



escenios, la fraternidad funcionaba abiertamente, después entró en un periodo de silencio que duró 2 000 años, mismo que inició con un gran instructor que trajo al mundo el llamamiento que habría de prepararlo para la venida de la Nueva Era: “amaos los unos a los otros”. Durante esta espera, la fraternidad se ha dispersado por largas etapas, guardando el conocimiento en monasterios donde se imparten las enseñanzas esotéricas. Fraternidad Blanca ha sido siempre dirigida por los Avatares o la Asamblea de sabios ancianos del Tibet, son los guardianes herederos de las enseñanzas milenarias desarrolladas en diversos centros espirituales del planeta.

Encontrando el Potencial Humano

Otro grupo promotor de la *New Age* es el Instituto para el Potencial Humano,¹⁵ conocido también como Instituto Esalen, fundado en 1961, cuya sede esta en Big Sur, California. Sus “fundadores” son Michel Murphy y Richard Price, aunque el término no lo utilizan porque según ellos no hay un dirigente formal. De ese instituto se desprende el Instituto Internacional para el Potencial Humano, el cual es patrocinado por la Organización Mundial para la Paz Interior, el Instituto de Desarrollo de Capacidades Humanas y los Centros Nacionales para el Potencial Humano.¹⁶ Estos últimos son coordinados por Leonardo Stemberg, quien utiliza lo que él denomina como Contraanálisis, que funciona mediante una técnica llamada *Ideotometro*, cuyo funcionamiento es bajar el autoestima y decir que, si “soy un idiota”, es porque los problemas son del individuo y los tiene en la conciencia. Justifica las acciones negativas echándole la

¹³ *Yuga*. La doctrina hindú como la budista enseñan que la historia consiste en una serie cíclica de cuatro eras o *yugas*, cada una de ellas de una larga duración; reciben, por orden de aparición, los nombres de Krita Yuga, Tetra Yuga, Dvapara Yuga y Kali Yuga. Se cree que cada era marca una progresiva decadencia de la moral, la justicia y la piedad, en tanto degeneración gradual con respecto a la Edad de Oro originaria de Krita Yuga.

¹⁴ Como se mencionó al principio de este ensayo, el Zodiaco, es la base de su doctrina y es el elemento de origen en casi todos los grupos que conforman la Nueva Era.

¹⁵ La psicología humanista, fundada por Abraham Maslow y Carl Rogers, entre otros a comienzos de los años setenta, el modelo humanista reconocía el impulso hacia la autorrealización y estudiaba las maneras en que se podía fomentar este impulso a individuos y organizaciones, lo cual se desarrolló en el Instituto Esalen.

¹⁶ La sede está en la calle de Amberes núm. 13 en la colonia Juárez; su principal exponente es Leonardo Stemberg, de origen argentino.

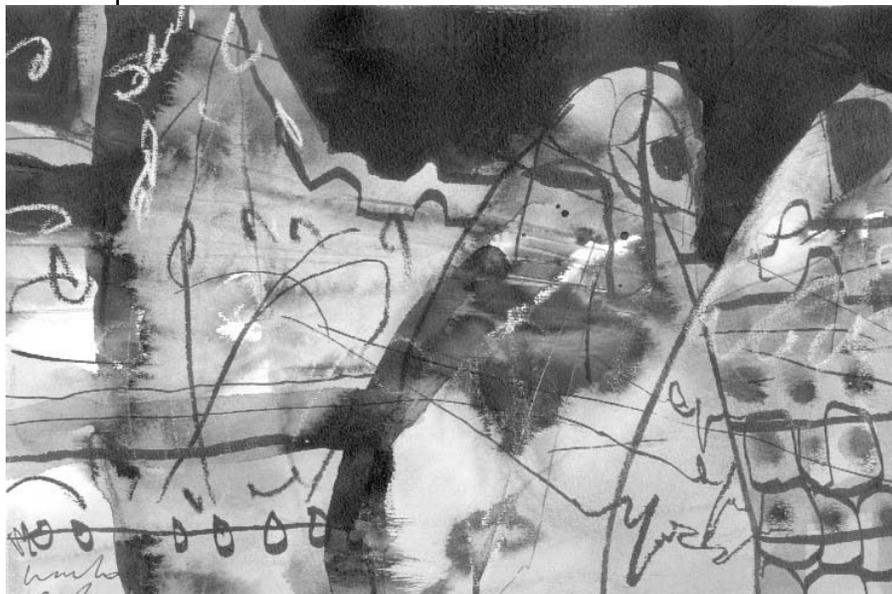
culpa a los demás, aun cuando se tenga la culpa; la enfermedad existe para no realizar proyectos en la vida; el miedo justifica la dependencia de algo; la cultura es un ente protector; la esencia religiosa se condiciona al tiempo que se vive, etcétera. Si piensas en negativo, te va mal en la vida. Con *Ideotometro* se puede tratar de ser mejor y ayudar a los demás, pues si yo estoy feliz todos estarán felices.

Y para terminar encontramos la Casa Amatlán, la cual surge de la necesidad

del hacer consciente la enorme necesidad de crecimiento y desarrollo espiritual que existe en nuestra sociedad, en nuestro tiempo... Se creó con el intento de transmitir un valiosísimo conocimiento y apoyar con la práctica, de una manera realista, se han propuesto tener la capacidad de ayudar a todo aquel que lo necesite, a cualquiera que esté en búsqueda de respuestas o tenga la inquietud de encontrarse a sí mismo como un Ser individual y como parte de esta humanidad.¹⁷

La Casa Amatlán intenta ofrecer la posibilidad de desarrollar las áreas del ser humano que ellos clasifican en tres: Claridad, Observación y Energía. Su fundador es el doctor Carlos de León de Wit, quien posteriormente crea el Centro Área, que lo concibe como un centro dedicado a estimular la "creatividad y el desarrollo de la conciencia del hombre". La diferencia de cada uno de los centros o de sus sedes es una escalera o si se trata de un edificio más moderno el elevador, ya que uno de ellos se encuentra en el primer piso de Reforma 199, y el otro en el segundo. Los cursos impartidos por la Casa Amatlán van desde hacer un buen Temazcal, hasta el estudio de las diversas formas de budismo, etcétera. En Centro Área se dedica a impartir cursos de curación con medicina tradicional, mediante Flores de Bach y hasta cristales, estudios del Aura, lectura del Tarot, entre otros.

¹⁷ Claridad: la necesidad de ver claramente la razón de nuestra existencia como individuos y como humanidad. Observación: la capacidad de darse cuenta de uno mismo, de hacer contacto con nuestro ser interno y con la divinidad. Energía: la posibilidad de hacer el mejor uso de nuestras energías físicas y sutiles, gozar de mayor salud, longevidad y calidad de vida.



Sacralidad sin muros

Por lo anteriormente expuesto, nos damos cuenta que los *new agers* no constituyen un movimiento con una sola sede, sino que cuentan con una serie de espacios que conforman redes en donde se preparan para esta era de Acuario. A diferencia de otras religiones, no cuentan con centros de oración, llámense estos templo, sinagoga, mezquita, etcétera.

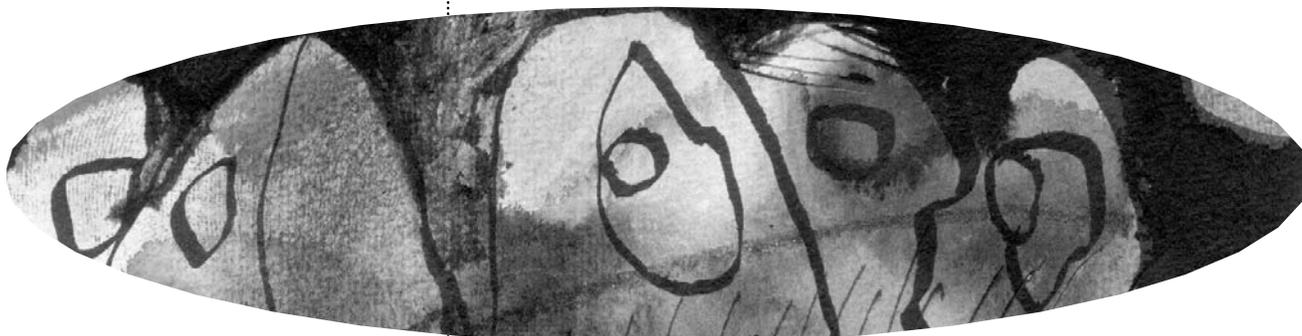
Así que la Nueva Era es un sistema religioso en el cual sus adeptos construyen una creencia elástica, dependiendo de la red a la que pertenezcan, ya sea esotérica, psicológica o ecológica. Cabe señalar que la integración a una red *New Age*, tiene su costo económico elevado, ya que cada curso de preparación es desde 100 a 3 000 pesos, aproximadamente. Los *new agers* son primordialmente individuos que poseen una educación superior debido a su carácter de científicidad, donde la sacralidad se visualiza en su persona y no en la abstracción de un absoluto. El pertenecer a una red los hace partícipes de establecer una nueva forma de organización social, al mismo tiempo local y global, que reconcilia la razón con lo místico. El manejarse como red hace que entre ellos se desdibuje la jerarquía impuesta por el mundo occidental, y encuentren una guía espiritual que les pueda dar una respuesta clara a sus temores constantes, brindándoles la oportunidad de reconciliarse con el cosmos. La Nueva Era es una polis posmoderna que llena la angustia de este mundo actual.



Paulina Alcocer*
Johannes Neurath**

ETNOLOGÍA

La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl



En 1933 se suscitó una polémica entre dos estudiosos alemanes de la mitología amerindia: Franz Boas (1858-1942) y Konrad Theodor Preuss (1869-1938). Vinculados en diferentes momentos al Museo Etnológico de Berlín, ambos publicaron reseñas sobre la tesis doctoral de Locher (1932), presentada en Leiden —primer análisis estructural de la mitología—, y aprovecharon la ocasión para polemizar en contra de lo que consideraban como tendencias dañinas para la antropología, en tanto disciplina.

La escueta polémica sobre el libro de Locher, alumno de Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, versó sobre el carácter sistémico de los mitos y la validez de la mitología comparada, posición que la Escuela de Leiden desarrolló inspirada en los trabajos de Preuss, pero que Boas rechazaba (1940 [1896]; Locher, 1982: 30-42). La discusión también giró en torno a la validez de los estudios fundamentados en el análisis comparativo de las religiones de los diferentes grupos que conforman una región.

Mientras Boas se oponía a las que juzgaba meras “especulaciones” sin fundamento empírico sólido, Preuss lo criticaba por no tomar en serio la cultura intelectual indígena, entendida como el *corpus* de concepciones sobre la persona y el entorno y su expresión por medio las formas rituales y



* Centro INAH Nayarit.

** Museo Nacional de Antropología, INAH.

artísticas. El trasfondo de esta polémica consistió, entonces, en actitudes diferentes frente al objeto de estudio de la antropología. Preuss partía del reconocimiento de la diversidad de formas simbólicas, en particular la ciencia y la mitología, aseverando que en la comprensión de la humanidad ambas son igualmente importantes y desechando la idea según la cual la ciencia es expresión de un supuesto nivel intelectual superior (Preuss, 1914). En contraste, Boas defendía un proyecto de antropología positivista, donde todo cuestionamiento a las metas y técnicas de la ciencia estaba de antemano excluido. La ciencia y la mitología —opinaba Boas— no se planteaban como dos actividades intelectuales del mismo rango. En el campo de la antropología, el investigador debía limitarse a lo asequible mediante el uso de una metodología científica segura, por ejemplo, a las reconstrucciones históricas concretas, circunscritas a una pequeña región.

Las vastas compilaciones mitológicas de Boas se caracterizan por no ofrecer interpretaciones, por considerarlas distorsiones indeseables del punto de vista nativo (Berman, 1996: 219). Los mitos sólo ofrecían material para llevar a cabo estudios lingüísticos y para realizar reconstrucciones de la historia regional. Los trabajos de otros investigadores que sí interpretaban la mitología del Pacífico noroccidental, notablemente el artículo de su colega berlinés Eduard Seler (1915 [1892]), fueron descartados por Boas. Con la autoridad que le confería ser el principal experto sobre estos grupos americanos, sus críticas solían ser devastadoras.

El texto de Seler planteaba un antagonismo entre “luz y oscuridad”, como eje analítico para estudiar la religión de los diferentes grupos de la costa noroccidental —hasta la fecha, este importante trabajo no ha despertado el interés de los estudiosos de esa región—. Más tarde, Seler circunscribió sus investigaciones al México antiguo, y aquí su planteamiento sobre la relación “luz y oscuridad” cayó en terreno fértil. En 1905, Preuss, entonces asistente de Seler en el Museo de Berlín, hizo de esta oposición un principio capaz de ordenar la mitología mesoamericana en su totalidad, y de guiar su análisis “tanto de las

relaciones particulares [...] como en las interpretaciones generales” (1905: 136). Con esta hipótesis, inició una larga temporada de trabajo de campo entre los indios coras, huicholes y mexicaneros (1905-1907), que culminó años después con la publicación de *Die Nayarit-Expedition I*, compilación de textos rituales coras, cuyo estudio introductorio comienza precisamente con un apartado intitulado “Luz y oscuridad” (Preuss, 1912: XXIII; cf. Neurath y Jáuregui, 1998).

En la antropología de Preuss, el *corpus* mítico es la vía idónea para acceder a la comprensión de la cultura intelectual de los pueblos naturales. Los mitos no se conciben como sistemas mnemotécnicos, ni como simples alegorías o fantasías, y menos como intentos fallidos para conceptualizar la naturaleza; por el contrario, expresan de una sola vez tanto el conocimiento efectivo como la apreciación estética del hombre sobre sí mismo y sobre su entorno (Alcocer, 2000). Asimismo, demuestra cómo “la simple narración de mitos es frecuentemente un acto mágico en sí mismo. Igualmente, todo rito se fundamenta en una concepción que es el núcleo de un mito” (Preuss, 1939 [1938]: 68). De esta forma, Preuss suministró a la mitología una autonomía analítica que para Boas no tenía.

Preuss comparte con Boas el interés en el estudio etnológico de las regiones, pero discrepa de él en que éstas puedan definirse, en primer lugar, sobre la base de los movimientos demográficos y las difusiones, y postula en cambio, que el criterio debe ser la religión (1998 [1911]: 405; 1914: 7). A la luz de la antropología estructuralista, puede afirmarse que Preuss analizó las culturas indígenas del Gran Nayar como un sistema regional de transformaciones. Años más tarde, esta metodología inspiró a Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, fundador de la escuela de Leiden, en la formulación del concepto de “campo de estudio etnológico” (*studieveld*), definiéndolo de la siguiente manera:

Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y

que al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera (de Josseling de Jong, 1977 [1935]: 167-168; cf. Effert, 1992).

Tan sólo por el lugar que atribuyen al mito se nota que Boas y Preuss plantean dos proyectos divergentes de antropología. Según Boas, la comprensión de la cultura intelectual se agota en la transmisión fidedigna del “punto de vista nativo”, lograda a partir del registro y edición minuciosos de los textos. Así, los mitos no pueden tener más significado que el enunciado literalmente, aunque también otorga cierta importancia a su función social. Por su parte, Preuss sostiene que

los mitos no deben considerarse productos del conocimiento mezclados con asuntos emotivos de poca importancia, sino como actos de fe, que conceden una eficacia inmediata en el presente a todos los acontecimientos [rituales] que aparentemente corresponden a los tiempos primordiales (Preuss, 1939 [1938]: 68).

En su opinión, el trabajo etnológico consiste en analizar el conjunto de las diferentes versiones que sobre un mismo mito se recopilan (Preuss, 1912), para así descubrir los motivos duraderos de cada tradición religiosa y comprender su desarrollo.

La posición de Preuss parte de un profundo respeto por la actividad intelectual indígena. Como se aprecia en la réplica a Boas, ninguna cosa le molestó más que el tratamiento superficial de las culturas no occidentales. Haciendo notar que con su actitud frente al mito, Boas dejaba abierta la puerta a los autores que equiparaban a los hombres primitivos con enfermos mentales carentes de racionalidad. Preuss hizo patente su defensa tenaz del enfoque que postulaba el carácter sistémico de toda tradición mitológica y religiosa. Por otro lado, aunque Boas haya sido un destacado defensor de la particularidad y enemigo de todo racismo, al no

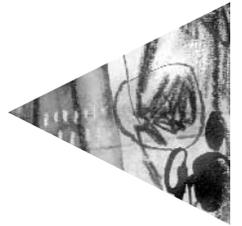
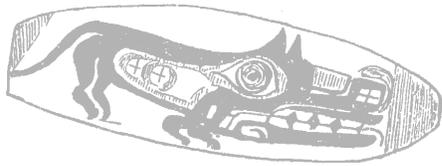
cuestionar la hegemonía de la ciencia en tanto discurso productor de la verdad, permitió la subsistencia de una valoración de las ideas míticas y religiosas como nociones básicamente irracionales. Se constata que en este tipo de polémicas, la “divergencia de actitudes, sentimientos y preferencias” juega un papel determinante, que se traduce en la imposibilidad de alcanzar consensos acerca de los procedimientos para la toma de decisiones (Dascal, 1995: 16).

Más aún, en la imputación que Boas hace a Locher de practicar un pensamiento “primitivo”, va implícito un menosprecio, no solamente del quehacer del mitólogo, sino de cualquier forma de pensamiento no científica. Preuss, quien no pretendía medir la validez de la ciencia contra la “falsedad” del mito, critica la antropología de Boas por no ser capaz de ofrecer una exposición comprensiva de la tradición religiosa del pueblo que estudiaba y por descalificar la aportación de Locher en este sentido (Preuss, 1933b).

Boas no logró desarrollar un método que conciliara el estudio naturalista empírico con la especulación idealista. Tenía un noción de ciencia que anulaba la subjetividad del investigador. Y en efecto, porque sustentaba una idea positivista del quehacer científico, Boas se debatió toda su vida entre las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y las *Geisteswissenschaften* (humanidades) (cf. Boas, 1940 [1887, 1932]; cf. Bunzl, 1996: 55). En cambio Preuss, que partió del *Faktum* de la cultura intelectual de los grupos que estudiaba, logró construir su objeto de estudio preguntándose, ante todo por sus condiciones de posibilidad, circunscribiendo sus estudios a un campo empírico bien delimitado (Alcocer, 2001).

A pesar de su reticencia a aventurar interpretaciones sobre la mitología indoamericana, Boas mantuvo una actitud acrítica frente a la concepción occidental de la actividad del *Geist*, al referirla con una metáfora espacial típica: “there is no deeper meaning”, concediendo que el significado era algo que se ubicaba adentro, en





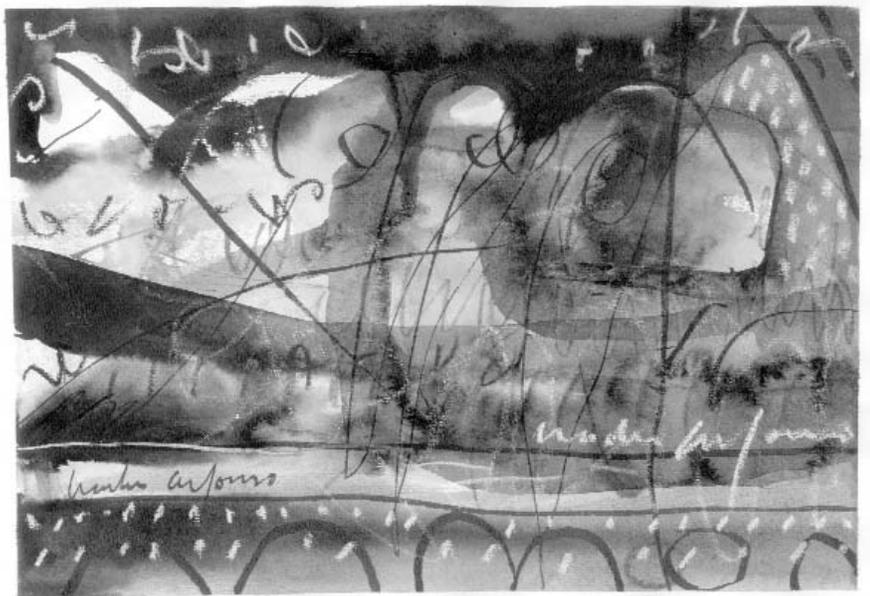
el fondo del alma. Por su lado Preuss, en posición crítica frente al animismo y al dualismo cuerpo (afuera / sensual) – alma (adentro / racional), logró trasponer su objeto de estudio al *corpus* mítico (cf. Preuss, 1912; 1914; 1933a). Sus diversos trabajos sobre el tema dejan entrever que, para él, los mitos no se encuentran ni adentro ni afuera, sino que circulan a través de los hombres bajo la forma de tradición heredada y síntesis siempre renovada. Todos los hombres nacen dentro de una tradición cultural, al tiempo que la transforman, creando siempre renovadas síntesis *ad hoc* a sus condiciones reales de existencia (Alcocer, 2001).

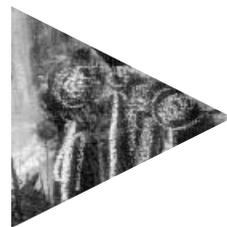
El estudio empírico de una polémica permite apreciar la complejidad del quehacer científico; los diferentes proyectos no se oponen en términos absolutos (cf. Dascal, 1995; 1998). Boas y Preuss llegaron a compartir una actitud humanista frente a las diferentes tradiciones y culturas, posición poco común entre académicos de los años treinta. Ambos se formaron dentro de los cánones de la tradición filológica germanohablante y, como antropólogos, vivieron convencidos de la importancia del estudio de la literatura indígena. Además de ser amigos, se sabe que Boas apoyó económicamente a Preuss durante los últimos años de su vida (Furst, 1996). Paradójicamente, mientras que los planteamientos “protoestructuralistas” de Preuss sólo fueron retomados por la escuela estructuralista holandesa, Boas es ampliamente reconocido como el fundador de la escuela estadounidense de lingüística estructural. El mismo Lévi-Strauss llegó a declarar que

Boas fue uno de los primeros —a veces he escrito que fue Saussure, pero de hecho Saussure no se expresó sobre este punto, deriva indirectamente de su obra— en insistir sobre un hecho esencial para las ciencias del hombre: las leyes del lenguaje funcionan en un nivel inconsciente, al margen del control de los sujetos hablantes, y por lo tanto se pueden estudiar como fenómenos objetivos, y en consecuencia como representantes de otros hechos sociales (Lévi-Strauss y Eribon, 1991 [1988]: 39; cf. Boas, 1911: 67; Lévi-Strauss, 1992 [1958]: 67).

Sin embargo, es necesario enfatizar que Boas nunca consideró viable suministrar a la mitología un tratamiento estructuralista similar al lenguaje.

La polémica Boas-Preuss reviste el mayor interés porque ocurrió en un momento clave para la historia de la antropología, y de cierta manera expresa el desenlace que tuvieron los estudios sobre mitología durante el resto del siglo XX. El destino diferente de los pensamientos de estos americanistas, asociados a la Escuela de Berlín, ilustra muy bien la polarización entre dos tendencias antropológicas —la sistémica y la particularista—, que caracteriza a la etnología hasta la fecha. En el mismo año que se suscitó esta polémica, con la llegada de los nacionalsocialistas al poder, la escuela de Berlín comenzó su colapso definitivo, perdiéndose así el proyecto de Preuss, quien había logrado una síntesis entre el estudio de caso local y el regional con una perspectiva universalista y comparativa. Como se puede observar en sus comentarios críticos al libro de Locher, el proyecto de Preuss representa una vía para superar el antagonismo entre los enfoques particularista y universalista, y ofrece una alternativa para el tratamiento de la diversidad cultural y de la producción de lo nuevo.



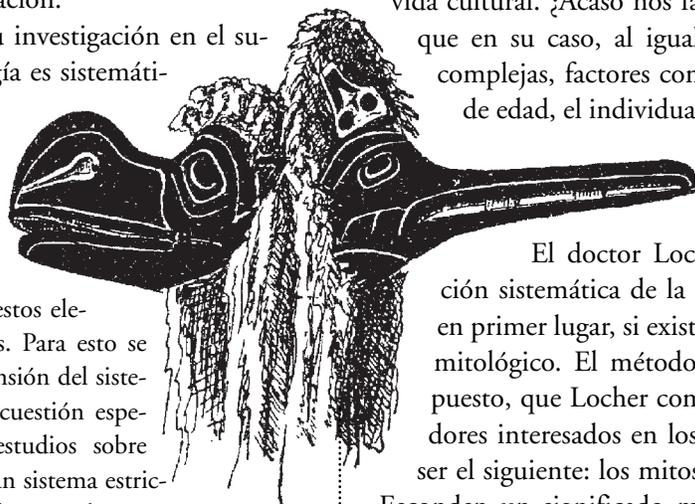


Franz Boas, "Reseña de G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion: A Study in Primitive Culture*" (Deutsche Literatur Zeitung, 1933, pp. 1182-1186).

En una serie de publicaciones recientes se ha hecho el intento de interpretar, desde el punto de vista de la sociología sistemática, los datos etnográficos sobre los kwakiutl que he recopilado a lo largo de ya muchos años. Los trabajos de George Davy, "La foi jureé", y de V. Larock, "Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures", así como el libro de G. W. Locher, son casos ejemplares de este tipo de interpretación.

El doctor Locher basa su investigación en el supuesto de que toda mitología es sistemática y afirma lo siguiente:

Decir que ciertos elementos exógenos han penetrado en una cultura no tiene tanto interés como analizar por qué y de qué manera estos elementos han sido aceptados. Para esto se requiere una cierta comprensión del sistema cultural en sí mismo, cuestión especialmente válida en los estudios sobre mitología. Ésta obedece a un sistema estricto, y de ninguna manera debe considerarse una mezcla arbitraria de figuras y motivos.



No hay nada que objetar a la primera parte de este argumento. Las condiciones bajo las cuales son incorporados o rechazados rasgos culturales particulares es uno de los temas más importantes y, a la vez, más difíciles en la investigación etnológica. Sin embargo, tengo serias dudas respecto de la segunda parte del argumento sostenido por este autor.

El énfasis en la unidad de la cultura, así como el intento de descubrir la función de cada una de las acciones y pensamientos dentro del sistema cultural se han convertido en un lugar común. Todos los investigadores serios se han lamentado de que las típicas descripciones etnográficas ofrezcan sólo fragmentos inconexos de una cultura viva. Si las técnicas convencionales de investigación siguen siendo utilizadas, ello es debido a

que se enfrentan problemas técnicos difíciles de solucionar, y no porque se niegue una investigación más profunda que pueda sacar a luz muchas cosas importantes y novedosas. Sin embargo, los defectos en las descripciones existentes, que no revelan una unidad cultural, no bastan para inferir que la cultura en su totalidad deba ser una unidad compacta, que las contradicciones en su interior son imposibles y que todos sus aspectos deban encontrar su lugar en el sistema. Debemos preguntarnos, más bien, hasta qué grado las denominadas culturas primitivas se caracterizan por contar con una unidad que abarque todos los aspectos de la vida cultural. ¿Acaso nos faltan razones para suponer que en su caso, al igual que en las culturas más complejas, factores como la sexualidad, las clases de edad, el individualismo y la organización social puedan dar lugar a un sinnúmero de contradicciones?

El doctor Locher busca una interpretación sistemática de la mitología sin preguntarse, en primer lugar, si existe tal cosa como un sistema mitológico. El método para comprobar este supuesto, que Locher comparte con otros investigadores interesados en los mismos objetivos, parece ser el siguiente: los mitos no son lo que aparentan. Esconden un significado más profundo que aguarda ser descubierto por nosotros. La investigación se fundamenta en la comparación de los textos que se ordenan en torno a las diferentes figuras mitológicas, a partir del análisis del significado de sus nombres, atributos, acciones y asociaciones con otras figuras. De esta manera se espera encontrar su "verdadero" significado, mismo que el nativo desconoce, en parte porque el significado original ha sido olvidado y, en parte, supongo porque se da por hecho que él desconoce el verdadero "sistema" de la misma manera como desconoce el sistema gramatical de su lengua.

Me parece que esta tentativa por descubrir la "verdadera" esencia de los mitos corresponde al modo primitivo de pensar, tal como estos mismos investigadores lo atribuyen a los primitivos. Así como para los estudiosos de la mitología, los mitos no son lo que aparentan, así se supone que para los primitivos el sol, la luna, las

estrellas, el relámpago y las nubes esconden un significado más profundo. Todos estos elementos se conciben como un sistema, como una forma de vida humana que posee grandes poderes. Me parece que en ambos casos la lógica es la misma.

Si asumimos que el sistema mitológico fue más comprensible en el pasado, entonces estamos obligados a comprobar esta hipótesis a través de un análisis histórico. Así no nos queda otra opción que regresar al ya tan criticado análisis histórico, que comprueba cómo los materiales que conforman cualquier mitología nunca representan un sistema antiguo, sino que ésta siempre se compone con materiales provenientes de múltiples fuentes, algunos de los cuales se obtuvieron en tiempos remotos, mientras que otros se agregaron más recientemente. Si, a pesar de este hecho, hubiera de existir un sistema, éste sólo podría haber surgido de la reorganización total del conjunto de material nativo y extranjero en una nueva unidad.

Puede demostrarse en muchos casos, en particular entre los kwakiutl y bella bella, de los que habla Locher, que partes de la mitología han sido introducidas muy recientemente sin llegar a integrarse en un sistema.

No niego que en algunos casos muy excepcionales, la mitología en su totalidad, o al menos gran parte de ella, pueda haber desarrollado un sistema. Esto es mucho más probable ahí donde un pequeño grupo de sacerdotes cultiva una mitología ortodoxa, cuyos motivos giran esencialmente en torno a asuntos religiosos. Pero incluso en estos casos la mitología exotérica raras veces coincide con el sistema esotérico.

El segundo presupuesto que los intérpretes de mitos suelen asumir es que debe haber un sistema, aún cuando éste no llegue a expresarse clara y conscientemente. Podemos refutar esta posición señalando los cambios constantes en los contenidos de la mitología, misma que absorbe cuentos contradictorios sin dificultad alguna.

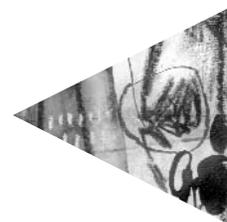
Todo esto es parcialmente evidente en el material analizado por Locher. La unidad cultural de estas tri-



bus se fundamenta en primer lugar en la valoración de la posición social. Todo individuo debe poseer algo, pues son estas posesiones las que permiten obtener un estatus social superior al de otros miembros de la tribu, de manera que deben ser defendidas en cualquier circunstancia. Podemos sin duda reconocer la influencia de este principio subyacente sobre la mitología. Las tribus se dividen en grupos basados fundamentalmente en relaciones de consanguinidad. Cada grupo tiene sus propios mitos y siempre embellece sus leyendas con nuevos episodios para conservar su posición social.

De acuerdo con mis indagaciones, los recuerdos personales de los kwakiutl que he registrado datan aproximadamente de 1850, y la autenticidad de una





serie de sucesos anteriores a esta fecha ha sido validada, de manera que muchos detalles de su historia pueden remontarse hasta comienzos del siglo XIX. A partir de esta información he llegado a la conclusión de que el ciclo de los mitos sobre caníbales no penetró en la mitología kwakiutl antes de la primera mitad de ese siglo, y que el ritual a él asociado se ha introducido paulatinamente como resultado de los matrimonios intertribales con grupos del norte. Incluso, en la actualidad, el escenario donde ocurre el mito principal se ubica en Rivers Inlet, afuera del territorio kwakiutl, y en el mismo mito se plantea que pertenece a uno de los grupos subsidiarios de esta tribu. La sustitución del espíritu caníbal por lobos, osos y otras criaturas portadoras de dones sobrenaturales observada en innumerables cuentos es obviamente un fenómeno reciente, cuya finalidad es comprobar los derechos de otros grupos sobre el tan estimado ritual. El poste ceremonial “caníbal”, símbolo de la casa donde la ceremonia tiene lugar, fue introducido alrededor de 1850, y el personaje de la mujer asociada con el caníbal tal vez en 1858. Ni siquiera uno de los mitos¹ característicos del espíritu que preside las ceremonias de este último personaje femenino, se ha establecido entre los kwakiutl.

Uno de los casos más interesantes es el mito que narra el nacimiento sobrenatural del hijo de una mujer muerta, quien más tarde se convierte en un caminante siempre hambriento. Registré este texto por primera vez en 1888 en Nahwittee, cerca del extremo septentrional de la isla de Vancouver. Este mito me fue narrado nuevamente por un nativo del mismo pueblo en 1900. En 1931 ninguno de los pobladores de Nahwittee recordaba esta historia. Las indagaciones enfocadas en los narradores anteriores arrojaron como resultado que el primero había sido descendiente de un hombre que vivió esclavizado entre los tsimshian durante mucho tiempo. Del otro informante, desafortunadamente, nunca supe si estuvo relacionado con la misma familia.

El texto pertenece al ciclo tsimshian del cuervo. Por la popularidad que gozó durante un tiempo entre ciertas familias kwakiutl, este mito fue insertado a través de ellas en el ciclo mítico principal de la región.

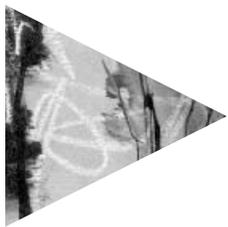
El doctor Locher pone mucho énfasis en la leyenda de *Qā'tenats*, quien descubre que el jefe del mar es la serpiente bicéfala. Éste es el único ejemplo de esta identificación entre los kwakiutl. El nombre del héroe de esta historia, que proviene de la sección más meridional de esta tribu, indica que estamos tratando con una historia de origen comox. Más aún, esta misma historia es narrada entre una tribu comox.² El narrador comox no habla del espíritu del mar, sino de la serpiente bicéfala. Presumiblemente el narrador kwakiutl, que no estaba familiarizado con el personaje de la serpiente bicéfala en tanto habitante del mar, introdujo en su lugar al jefe del mar conocido por él. En consecuencia, este último no debe ser identificado con la serpiente.

A mi entender, la argumentación que propone considerar a la serpiente bicéfala como el concepto fundamental de la mitología kwakiutl, se basa por completo en una falsa concepción de la relación del indígena con su mitología y en un desconocimiento del desarrollo de la mitología entre estas tribus. Objeciones de este tipo pueden hacerse prácticamente a cualquier parte del tratamiento ofrecido por Locher.

En mi opinión, cualquier explicación no histórica de los mitos, que busque establecer un simbolismo sistemático, incurre en los mismos errores lógicos. Siempre que se cuente con material suficiente será posible demostrar que las mitologías carecen de estabilidad. Materiales de proveniencia heterogénea evolucionan en totalidades más o menos coherentes, de acuerdo con el carácter cultural del pueblo, afectados por los conceptos básicos y el estilo artístico de la tribu. Casi siempre encontraremos lagunas y rupturas que se remontan hasta su origen. Desde el punto de vista de su tratamiento teórico, las narraciones y las concepciones mitológicas no deben ser equiparadas, ya que las condiciones

¹ “Bella Bella Tales”, en *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 25, 1932, pp. 74 y ss.

² *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 24, 1892, p. 63.



sociales, psicológicas e históricas las afectan diferencialmente. La explicación sistemática de los relatos mitológicos me parece una mera ilusión. Podemos aceptar los conceptos fundamentales de los mitos, de las criaturas sobrenaturales del mar, de la tierra, del cielo y del inframundo, en cuanto lo que son; del mismo modo podemos aceptar su identificación parcial con fenómenos naturales; pero buscar en las historias un significado simbólico no inmanente, nos llevará muy raras veces a conclusiones aceptables.

Konrad Theodor Preuss, "G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leyden, 1932" (*Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 9, Stuttgart, 1933, pp. 348-351).

Durante las últimas décadas hemos presenciado la intensificación paulatina del enfrentamiento entre dos tendencias en el estudio de la religión y de los mitos. Para una de ellas, estos fenómenos constituyen totalidades más o menos coherentes. La otra tendencia, muy al estilo Wundt, pero cada vez más anacrónica, considera que sólo los detalles tienen un valor real, como si la religión y la mitología fueran un mero enfilamiento de asociaciones sin camino ni sendero, motivado exclusivamente por sensaciones emotivas. Se podría pensar, que al menos entre los investigadores de campo, es decir, entre los etnólogos que se esfuerzan día tras día por registrar en sus últimas horas los desvanecientes e irrecuperables materiales de los pueblos naturales, debería reinar el consenso a este respecto, de manera que todos reconocieran la posibilidad de alcanzar una comprensión del aparente caos que impera en los datos sobre la cultura intelectual, en particular cuando se trata de los campos de investigación que han resultado especialmente productivos.

Sucede, aunque por suerte sólo en algunas ocasiones, que dichos investigadores, son tan escrupulosos que no se atreven a aventurar expli-

caciones que vayan más allá de las esclarecedoras declaraciones de los aborígenes. En consecuencia, consideran errónea toda tentativa en este sentido; por ejemplo, cuando un colega propone la identificación de alguna representación mitológica con un fenómeno natural particular, sin que los mismos aborígenes lo hubieran indicado. Incluso ahí donde existen en los mismos mitos identificaciones evidentes entre personajes y objetos naturales, este investigador insiste en la ausencia de una prueba contundente. Basando su argumento en la difusión comprobada del mito o de la práctica religiosa en cuestión desde otro pueblo —tal vez, durante un tiempo determinado—, niega toda validez a los análisis en que se sustentan dichas identificaciones.

En esta oposición se encuentran, por un lado, Franz Boas, quien es objeto de un merecido reconocimiento, sobre todo por los registros casi inigualables que realizó entre los kwakiutl al noroeste de Estados Unidos, y por el otro Locher, autor del libro aquí reseñado, quien ha trabajado con los materiales del primero, suministrándoles un tratamiento que conlleva el ya mencionado sentido de sistema, alcanzando grandes resultados. En la reseña de este trabajo que Boas publicó en la *Deutsche Literatur Zeitung* 1933 (pp. 1182-1186), le niega al autor cualquier comprensión de la mitología kwakiutl, apelando a las objeciones arriba mencionadas, ya que "toda la demostración parece fundarse en





una concepción equivocada de la relación de los indios con su mitología, y del desarrollo de la mitología de estas tribus”. Este mismo juicio, absolutamente inadmisiblemente, fue utilizado por Boas hace ya más de 40 años al referirse al trabajo de su amigo Eduard Seler, “Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste [El portador de luz entre las tribus indígenas de la costa noroccidental]” (*Globus*, 1892), aunque con la diferencia de que, en aquella ocasión, no fue publicado, pero que sin embargo sí provocó que, hasta su muerte, Seler ya no se arriesgara a continuar con sus investigaciones sobre el tema. Sí, no hay lugar a dudas: Boas ha ejercido una influencia represiva similar sobre el trabajo etnológico en los Estados Unidos y sobre el análisis de todo material de carácter religioso en general. Haciendo prevalecer la opinión falsa, según la cual la compilación exhaustiva representa en sí el resultado final en la comprensión de los mismos, al menos en cuanto no se emprendan análisis puntuales para reconstruir difusiones o sucesiones históricas. A Boas nunca lo hemos escuchado decir palabra profunda alguna sobre la religión de sus tribus, y cuando hace algunos años nos complació con una “Religión de los kwakiutl”, encontramos sólo, simple y llanamente, material nuevo. Por eso debe considerarse sin-cera su opinión, según la cual ni él ni nadie puede

avanzar más allá de la información que él mismo ha reunido.

Si esto fuese realmente así, entonces se formularía con razón la inquietante pregunta: ¿Para qué estudiamos entonces a los pueblos naturales? ¿Sólo para averiguar que su pensamiento es absurdo e incoherente; que no hay nada en él que necesite ser entendido, tan sólo porque ellos mismos no reconocen algo coherente en él; que nosotros de ningún modo los podemos incorporar a la humanidad actual, y que ellos por eso deben permanecer aparte; que entonces es correcto considerarlos como un tipo de enfermos mentales, tal como sucede ya frecuentemente?

En el tratamiento de estos asuntos religiosos parece que todo depende de la preconcepción con la cual un investigador se dirige hacia ellos. Yo mismo fui llevado de la geografía y la historia hacia la etnología precisamente porque esperaba, mediante el estudio de las condiciones más sencillas entre los pueblos naturales, lograr un entendimiento de los complejos problemas de la humanidad adelantada, y en especial sobre mi propio pueblo. En este punto mis expectativas no han sido en modo alguno defraudadas. En dondequiera que he investigado, especialmente entre los coras, huicholes y mexicanos en México, entre los kagaba y los uitoto en Colombia y con los materiales arqueológicos y los ricos tesoros literarios de los mexicanos de los tiempos del Descubrimiento, he encontrado siempre un tipo de sistema en su religión y en sus mitos; evidentemente esto me ha costado grandes esfuerzos, pues a menudo tuve que empezar desde la edición de las fuentes en las que baso mis interpretaciones. Y, sin embargo, estoy convencido de que no se ha llegado todavía a una conclusión definitiva en la interpretación de las fuentes utilizadas. Al igual que entre los kwakiutl, los mitos y las costumbres religiosas de las tribus que he estudiado son el producto de múltiples movimientos demográficos y difusiones. Un estudio científico de la religión debe, por consiguiente, obtener la comprensión a partir de los diferentes estratos ubicados *al interior* de los círculos culturales. Los ricos datos de un pueblo particular deben ser ordenados,

de manera que su análisis no dependa tanto del lugar de procedencia de una ceremonia o un mito, sobre todo cuando diferentes costumbres y mitos pertenecen al mismo plano de explicación mítica. Por otro lado, quien, como Boas, se niega, generalmente, sobre la base de presupuestos teóricos, a intentar siquiera un esbozo de interpretación, no tiene ninguna inclinación hacia la búsqueda de comprensión. Esta doctrina maléfica, que frena las investigaciones, para él siempre será incuestionable, pero por el bien de la investigación no hay que secundarle en este pesimismo sin fondo, sino seguir las opiniones y experiencias propias.

Después de estas consideraciones, de principio necesarias, nos alegramos sinceramente por el trabajo de Locher, ya que nos revela, por primera vez, una perspectiva aceptable del laberinto de los mitos y ritos de la costa noroccidental, utilizando un método que se aparta de la relación estrecha entre personas individuales y animales, y toma en cuenta su asociación con regiones cósmicas, concediendo de esta manera un amplio espacio a la fantasía mitológica, donde las ideas que sostienen los cultos se conciben de una manera uniforme y giran alrededor del sol, del mar y del inframundo mismo, éste último, concebido como una serpiente bicéfala.

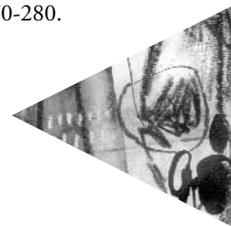
Estas entidades no son figuras que se separan nítidamente una de la otra, sino que se mezclan en muchas ocasiones y también lo hacen con respecto a sus atributos; no obstante lo cual, la idea cosmológica fundamental sí está presente de manera muy evidente. Todo lo que desea el corazón humano: fuerzas sobrenaturales, riqueza, prestigio social, éxito en la guerra, vida, así como por otra parte la muerte y la mala suerte, dependen del acontecer cósmico y de la posición que cada uno ocupe dentro de estas potencias cósmicas. Las numerosas figuras que representan a los elementos aparecen frecuentemente en los mitos como idénticas. Muchos aspectos de las figuras mitológicas, varios detalles de los ritos e instituciones sociales y totémicas — incluso, por ejemplo, el hasta ahora incomprendido

potlach— se vuelven psicológicamente comprensibles con este fundamento. Las conclusiones alcanzadas con cuidado y rigor metodológico brindan al lector una gran satisfacción. Esa gran idea cósmica sobre el sol, que nace desde el ser del inframundo, especialmente de la serpiente, tiene, desde luego importancia también en otros lugares, y el autor nos lleva así muy apresuradamente a Egipto, Asia occidental y a los mares del sur para demostrar la existencia de ideas muy similares en todas partes. Sin embargo, esta manera de proceder, que implica ver muchas cosas de un solo lado, tiene también sus peligros. Sería mejor si, para lograr al final una totalidad realmente impecable, así como para seguir honrando a su maestro de Josselin de Jong y a sí mismo, se revelaran primero otros aspectos de la religión y de los mitos kwakiutl.

Traducción: Paulina Alcocer
y Johannes Neurath

BIBLIOGRAFÍA

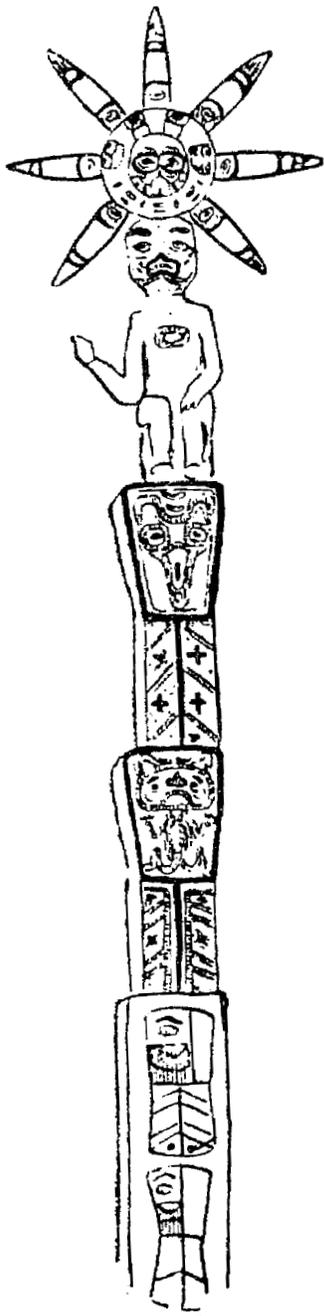
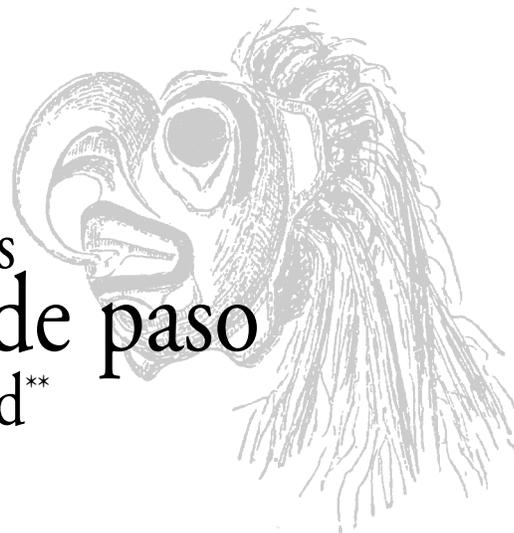
- Alcocer, Paulina, "La magia en las palabras. Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo", tesina de maestría en Historia y Filosofía de la Ciencia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000.
- , "Elementos humboldtianos en la teoría de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss", ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 2001.
- Berman, Judith, "The Culture as It Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography", en *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 215-256.
- Boas, Franz (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Bulletin 40, Washington, D. C., Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1911.
- , "Review of G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion: A Study in Primitive Culture*", en *Deutsche Literaturzeitung*, 1933, pp. 1182-1186.
- , "The Study of Geography", en *Race, Language and Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1940 [1887], pp. 639-647.
- , "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", en *Race, Language and Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1940 [1896], pp. 270-280.



- , “The Aims of Anthropological Research”, en *Race, Language and Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1940 [1932], pp. 243-259.
- Bunzl, Matti, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From *Volksgeist* and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture” en *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-78.
- Cole, Douglas, *Franz Boas. The Early Years, 1858-1906*, Seattle y Londres, m University of Washington Press, 1999.
- Dascal, Marcelo, “Epistemología, controversias y pragmática”, en *Isegoria*, 12 (1995), pp. 8-43.
- , “The Study of Controversies and the Theory and History of Science”, en *Science in Context*, 11, 2 (1998), pp. 147-154.
- Effert, F.R., J.P.B. de Josselin de Jong, *Curator and Archeologist. A Study of his Early Career (1910-1935)*, Together with a Bibliography of J.P.B. de Josselin de Jong (1886-1964) by F.R. Effert and H.F. Vermeulen, Leiden, Leiden University, Center of Non-Western Studies Publication, number 7, 1992.
- Furst, Peter T., “Introduction to chapter 4 [Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols]”, en Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol indian history, religion and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.
- Jonaitis, Aldona, *A Wealth of Thought. Franz Boas on Native American Art*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1995.
- Josselin de Jong, J.P.B. de, “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader*, P.E. Josselin de Jong, editor, Leiden, Koninklijk Instituut voor Taal-Land-en Volkenkunde, 1983 [1935]; pp. 166-182.
- Lévi-Strauss, Claude, “Historia y etnología”, en *Antropología estructural*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992 [1958], pp. 49-72.
- Lévi-Strauss, Claude y Didier Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1991 [1988].
- Locher, Gottfried Wilhelm, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leiden, E. J. Brill, 1932.
- , “The Reactions of Franz Boas and Konrad Theodor Preuss to a Structural Interpretation of Kwakiutl Mythology in 1933”, en *Symbolic Anthropology in the Netherlands*, P. E. de Josseling de Jong y Erik Schwimmer (eds.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1982.
- Neurath, Johannes y Jesús Jáuregui, “La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, en Preuss, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 15-60.
- Preuss, Konrad Th., “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87, 19 (1905), pp. 333- 337.
- , *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912, pp. CVII + 396.
- , *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B. G. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 452), 1914.
- , *Die religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, J. B. Mohr, (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), 1933
- , “G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leyden, 1932”, en *Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sociologie*, 9, Stuttgart, 1933, pp. 348-351.
- , *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- , “Die Religion”, en Preuss, Konrad Th. y Richard Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 1939 [1937], pp. 57-123.
- Seler, Eduard, “Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste”, *Gesammelte Abhandlungen* V, Berlín, Behrend & Co., 1915 [1892], pp. 9-43.
- Stocking, George W., Jr., “Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition” en *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 3-8.



La teoría de los ritos de paso en la actualidad**



Arnold Van Gennep, fundador de la etnografía francesa¹

El nombre original de Arnold Van Gennep era Charles Kurr, pero él escogió un seudónimo relacionado con su madre holandesa, rechazando el antropónimo alemán de su padre, ya que ellos se habían divorciado cuando él contaba con seis años de edad. Nacido en 1873 dentro del Imperio Alemán, creció en Francia y se educó sucesivamente en Lyon, Niza y París; a la postre, recibió el justo título de “creador de la etnografía francesa” (Belmont, 1974). Según su propio testimonio (*ibidem*: 18), a los 23 años decidió dedicar su vida a esta disciplina, cuyo objetivo concebía en comprender a los otros hombres, en descubrir lo insólito dentro de lo familiar, ya sea en una sociedad lejana o en la propia.

En lugar de pasar por la enseñanza de Durkheim y de la escuela sociológica francesa, prefirió un tipo de estudios para-universitarios que le permitiera una formación en varias disciplinas (egiptología, numismática, ciencias religiosas, etnología clásica, lenguas, etcétera). Esto lo colocó

* Secretaría Técnica, INAH.

** Una primera versión de este trabajo se presentó como introducción al simposio “Procesos simbólicos”, en la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, en Querétaro, el 15 de agosto de 1985; en esa ocasión Pedro Carrasco ofreció oportunas sugerencias. Luego, en un formato ampliado, se expuso como conferencia inaugural del año escolar 1985-1986 de la Especialidad de Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; entonces se contó con los importantes comentarios de Juan Castaingts, León Ferrer, Miguel Ángel González Bloch, Javier Guerrero, Dick Papousek y Roberto Varela.

La intención original de este ensayo era servir de prólogo a la edición mexicana del libro fundador de Van Gennep, cuya traducción llegó a concluir Maira Ramírez en 1986. Pero, a finales de ese año, aparecería la versión española de Los ritos de paso, la cual carece de una introducción que evalúe el aporte y la vigencia de dicha obra.

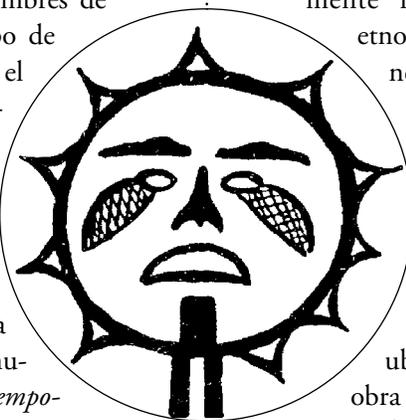
Gracias a la versión al español de Johannes Neurath y Paulina Alcocer se ha podido incorporar el comentario correspondiente a Konrad Theodor Preuss. En todos los demás casos, las citas de las obras que no están publicadas en castellano, así como las del libro de Van Gennep (1969 [1909]) y del artículo de Bourdieu (1982), son traducción del autor.

¹ Las fuentes para esta breve introducción sobre Van Gennep son Kimball (1960 y 1968), Ketty Van Gennep (1964), Belmont (1974) y Zumwalt (1982).

fuera del circuito de la reproducción universitaria: permaneció, a lo largo de su carrera científica, al margen de las universidades francesas y sólo ocupó una cátedra —por cierto, la primera dedicada explícitamente a la etnografía—, a propuesta del misionero y etnólogo Henri Junod, de 1912 a 1915 en la Universidad de Neuchatel, Suiza. Vivió de empleos en el gobierno y de sus traducciones, artículos, crónicas y conferencias. De esta forma conservó una “... independencia de espíritu de la que dio pruebas durante toda su vida por su rechazo a encasillarse en una escuela o corriente de pensamiento de moda” (*ibidem*: 17). Mantuvo una postura en contra de quienes consideraban a las tradiciones como meras supervivencias arcaicas; se negaba a privilegiar los objetos museográficos por encima de los pensamientos, las creencias y las costumbres de sus creadores; rechazaba, en fin, el tipo de método comparativo que procede por el aislamiento de los hechos de su contexto para vincularlos con otros con respecto a los cuales presentan vagas semejanzas. No fue sino hasta 1945, cuando ya contaba con 72 años, que el Centre National de la Recherche Scientifique le asignó una subvención para que prosiguiera la redacción de su monumental *Manuel de folklore française contemporaine*.

Su dominio de cerca de una veintena de lenguas —germánicas, romances, clásicas, eslavas y árabes— le permitía trabajar los textos originales de las obras que requería para sus investigaciones. Por otra parte, su gran capacidad de síntesis, junto con una imaginación creativa, hacían posible que, a partir de numerosos hechos, construyera teorías esclarecedoras.

En las dos primeras décadas del siglo pasado (de 1904 a 1922) publicó, entre otros textos menores, diez libros de temas etnológicos, en los que realizó trabajos de compilación sobre problemas en debate (como el tabú, el totemismo, los mitos, las leyendas, la religión, las nacionalidades); presentó monografías sobre poblaciones no-europeas (con énfasis en las artes e industrias, esto es, la tecnología); realizó estudios sobre la historia de la etnografía de Francia y propuso teorías novedo-



sas. En este último apartado se ubica su obra *Les rites de passage*, aparecida en 1909, y que constituye el punto de articulación —no cronológico, sino teórico— entre sus intereses etnográficos y su vocación de folklorista.

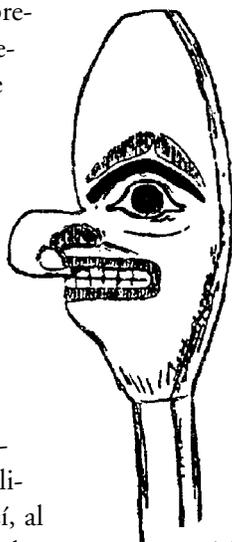
En efecto, para Van Gennep —quién se atenía en este punto a la terminología tradicional— la única diferencia entre la etnografía y el folklore era que la primera tenía como campo de ejercicio a las poblaciones no-indoeuropeas y el segundo a las poblaciones rurales de Europa: en ambos casos se trataba de estudiar hechos colectivos *vivientes*, por medio de las mismas herramientas conceptuales. Así, no obstante su vehemente lucha contra los folkloristas de su tiempo (que se colocaban en el lado del exotismo y del arcaísmo/historicismo), los antropólogos —que unánimemente reconocían los méritos de su “fase etnológica”— en lugar de ver en él a un pionero practicante de la etnología de Europa, desorientados quizá por los títulos de las obras de su segunda fase, se permitieron omitir la lectura de su vasta producción que indefectiblemente llevaba el título de *Folklore...* Varias apreciaciones injustas sobre *Les rites...* se hubieran evitado si sus críticos hubieran ubicado este libro en el conjunto de la obra posterior de este etnólogo-folklorista, que combinó una gran erudicción con un permanente trabajo de campo en las provincias francesas, a las que consideraba un laboratorio vivo de investigación. Falleció en activo a los 84 años de edad en 1957.

La teoría original de los ritos de paso

A principios del siglo XX, ya se contaba con estudios etnográficos relativamente sistemáticos de casi todas las regiones de los cinco continentes. Ante la multitud a primera vista incoherente de informaciones sobre las prácticas rituales de las sociedades conocidas, una de las preocupaciones principales de la época (ejemplificada, entre otros, por el grupo de *L'Année Sociologique*) era la construcción de categorías clasificatorias y el establecimiento de leyes generales, derivadas no de la especulación metafísica, sino de la observación empírica.

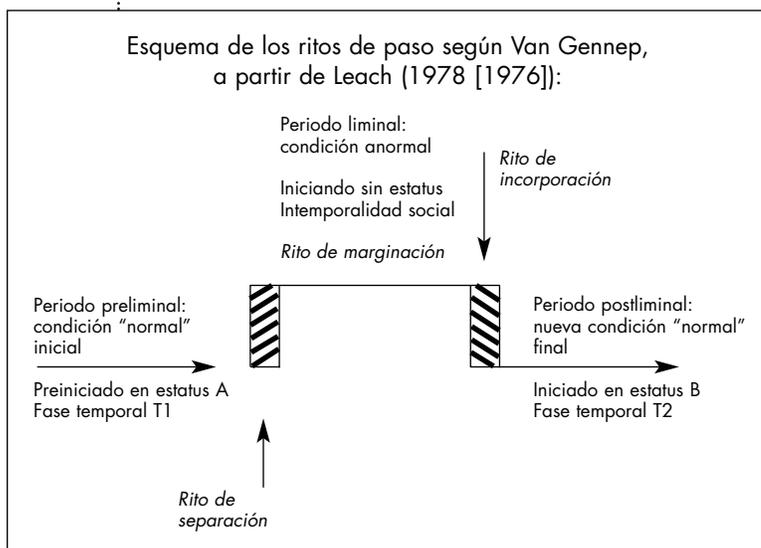
Van Gennep reconoce que no fue el primero en haber sido sorprendido por las analogías que presentan entre sí las ceremonias a las que pasa revista en su libro; pero —a diferencia de quienes le precedieron, que sólo consideraban las semejanzas en los detalles y no captaron su vinculación íntima— él establece las similitudes a nivel de los conjuntos ceremoniales. No considera a los ritos tanto en su particularidad, sino en su posición relativa en el seno de secuencias ceremoniales, pues postula que toda acción ritual debe ser ejecutada según un encadenamiento preciso de actos, ya que “...el orden en el cual los ritos son ejecutados constituye, en sí, un elemento mágico-religioso de un alcance esencial” (1909: 127). Así, al analizar las ceremonias en su totalidad (evitando extraer los ritos de las secuencias de las que forman parte y sin considerarlos, por lo tanto, de manera aislada), se comprende su razón de ser principal, que consiste, precisamente, en su ubicación lógica en el conjunto del que forman parte, y “...se descubre entre todos estos sistemas ceremoniales un paralelismo no sólo en cuanto a algunas de sus formas, sino en lo referente a sus armaduras” (*ibidem*: 267).

Las actividades biológicas y sociales no se pueden desarrollar a una rapidez constante, sino que deben regenerarse a intervalos más o menos próximos, pues “...ni el individuo ni la sociedad son independientes de la naturaleza y del universo, los cuales están sometidos a ritmos que tienen su contraparte en la vida humana” (*ibidem*: 4). De esta manera, “...tanto para los grupos como para los individuos vivir es desagregarse y reconstruirse incesantemente, cambiar de estado y de forma, morir y renacer” (*ibidem*: 272). Ésa es la necesidad fundamental a la que responden, en definitiva, vastos conjuntos rituales, que se fundan siempre en la misma idea de la materialidad del cambio de situación social. Así, en cualquier tipo de sociedad, la vida individual y grupal consiste en una sucesión de etapas que constituyen conjuntos del mismo orden, a los que se relacionan ceremonias cu-



yo objeto es semejante y cuyos procedimientos son, si no idénticos en el detalle, al menos análogos. Van Gennep intenta agrupar todas estas secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación social a otra bajo la categoría de ritos de paso y propone designar —tomando como modelo el paso material— como ritos preliminales a los ritos de separación del “mundo anterior”, del antiguo estado de cosas, de la condición social previa, de la ubicación territorial precedente; como ritos liminales a los ritos ejecutados durante el estado de marginación, que constituyen el meollo de la “transición”; finalmente, como ritos post liminales a los ritos de agregación al “mundo nuevo”, al nuevo estatus, a la nueva condición social, al nuevo espacio material. La importancia de cada uno de estos tipos de ritos varía según el paso de que se trate; pero solamente en los detalles, pues su disposición tendencial es siempre y en todas partes la misma, de tal manera que, bajo la multiplicidad de las formas, se encuentra —ya sea de manera expresa o en potencia— una misma secuencia típica: el esquema de los ritos de paso, que implica tres fases interrelacionadas y progresivas.

En todos los ciclos ceremoniales considerados se percibe la operación de dicho esquema (que incluye, a la vez, lo que en la terminología actual denominaríamos



“proceso” y “estructura”) y el objetivo de Van Gennep es demostrar que constituye una *armadura real*, esto es, que “...esta sistematización no es una mera construcción lógica, sino que responde a la vez a los hechos, a las tendencias subyacentes y a las necesidades sociales” (*ibidem*: 269). Después de pasar revista a innumerables y variadas situaciones etnográficas, nuestro autor concluye: “...creo que mi demostración es suficiente y ruego al lector que aplique el esquema a los hechos de su campo personal de estudio” (*ibidem*: ii).

No obstante, Van Gennep planea las siguientes precisiones a su esquema general:

a) No pretende “...la universalidad ni la necesidad absolutas de los ritos de paso” (*ibidem*: 230).

b) Las tres categorías secundarias (ritos de separación, de marginación y de agregación) no están igualmente desarrolladas en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial. Por ejemplo, “...los ritos de separación son preponderantes en las ceremonias de los funerales; los ritos de incorporación en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de marginación, pueden constituir una sección importante en el embarazo, los sponsales, la iniciación...” (*ibidem*: 14); incluso “...algunos casos de marginación pueden poseer una cierta autonomía en tanto que sistema secundario intercalado en los conjuntos ceremoniales (como el noviciado)” (*Ibidem*: 265). “Si bien el esquema completo de los ritos de paso implica, en teoría, ritos *preliminales*, *liminales* y *postliminales*, es falso que en la práctica exista una equivalencia de los tres grupos, ya sea por su importancia o por su grado de elaboración” (*Ibidem*: 14).

c) “Estoy lejos de pretender que todos los ritos de paso no sean más que eso, pues, más allá de su objetivo general (que es el asegurar un cambio de estado, o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, etcétera) estas ceremonias tienen su objeto propio” (*ibidem*: 15). Las fases de la armadura de los ritos de paso no agotan la realidad de las ceremonias. “De esta manera, las ceremonias del matrimonio conllevan ritos de fecundación; las del nacimiento, ritos de protección y de predicción; las de los

funerales, ritos de defensa; las de la iniciación, ritos de propiciación; las de la ordenación, ritos de apropiación de la divinidad; etcétera. Todos estos ritos, que tienen un objetivo especial y actual, se yuxtaponen, se combinan, con los ritos de paso de manera tan íntima que no se sabe, por ejemplo, si tal rito en su detalle es un rito de protección o uno de separación” (*ibidem*: 15). “Frecuentemente, es difícil distinguir claramente, en cada caso particular, si se trata de un rito de paso o de un rito simpatético, de profilaxis, de catarsis” (*ibidem*: 59). Hasta ahora (1909) sólo se había comprendido el segundo aspecto de estos ritos y no se había siquiera visualizado el primero y menos se le había asignado la importancia que, de hecho, tiene.

d) “...cada rito determinado puede ser interpretado de muchas maneras, según haga parte de un sistema completo o sea un rito aislado, según se ejecute en una ocasión o en otra” (*ibidem*: 237); “... el mismo acto no implica las mismas consecuencias en todos los pueblos” (*ibidem*: 230). Así, si bien Van Gennep constata la tendencia, por ejemplo, a que el abrazo, la comenzalidad y los anillos signifiquen “incorporación”, mientras que los actos de cortar, romper o arrojar algún objeto ritual significan “separación”, hizo explícito, a lo largo de su estudio, lo que ahora denominamos *polisemia* de los elementos y de los procesos rituales.

El complejo de los ritos abordados en el libro de Van Gennep —y del cual el subtítulo ya anuncia su heterogeneidad— sólo es postulado como conjunto a partir de su semejanza en lo referente a los procedimientos de ejecución. Toda sub-clasificación de los ritos de paso presenta, así, dificultades, si no se hace explícita la intención que la sustenta. Para los fines de nuestra evaluación de las críticas y aportes a la teoría de Van Gennep, utilizamos la siguiente tipología:

Ritos del ciclo de vida (embarazo, parto, nacimiento, pubertad, sponsales, matrimonio, maternidad, paternidad, divorcio, viudez, muerte). Son las contrapartes culturales de las modificaciones biológicas del



proceso vital de los individuos. Se trata, sin embargo, más que de cambios biológicos, de su re-ubicación socio-cultural que, al establecer una transición de estatus, modifica las relaciones sociales. A estos ritos se les ha llegado a denominar “ritos de paso primarios” y son los más frecuentemente descritos en las monografías etnográficas.

Ritos de transformación religiosa o laical (ordenaciones religiosas, entronizaciones civiles, ingreso-iniciación a agrupaciones religiosas o laicas, etcétera). Se refieren a las modificaciones en el estatus de los individuos que no tienen conexión inmediata con los cambios biológicos. En la mayoría de las sociedades todos los ritos de paso son religiosos; en las modernas sociedades industriales, sin embargo, se presenta la tendencia a separar el ámbito ritual que expresamente se reconoce como religioso del que se presenta como su opuesto —el laico—, aunque éste también se desarrolle en el campo de lo sagrado.

Ritos de recuperación de la salud. En este caso no se pasa de un estatus del ciclo de vida al siguiente, ni se adquiere un nuevo estatus religioso o laico, sino que se recupera un estatus normal, después de haber permanecido enfermo, ya sea de gravedad y/o por un lapso prolongado.

Ritos de agregación o de integración, por los que, de manera temporal o permanente, un forastero se incorpora a un grupo o a una comunidad ajenos. Para los casos de agregación temporal, Pitt-Rivers (1979 [1963]) ha hecho avanzar la teoría de Van Gennep con su propuesta de la “ley de la hospitalidad”.

Ritos del paso material, ya sea de un individuo o de un grupo, desde un lugar a otro (país, región, ciudad, barrio, templo, recinto), lo que supone, en el plano de lo simbólico, el paso de un mundo social a otro.

Ceremonias cíclicas y estacionales, que —con fundamento en los ritmos y etapas de la naturaleza y del universo— marcan el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo. Se distinguen de los tres tipos anteriores en que son procesos rituales eminentemente centrados en el grupo y no en el individuo. El grupo como tal, si bien no desarrolla un ciclo homólogo al de los individuos, requiere realizar particiones temporales de diferente intervalo



(cotidiano, semanal, mensual, estacional, anual o de lapsos mayores, como el ciclo de 52 años de los aztecas o el siglo o el milenio de nuestra cultura). En los ritos estacionales, se marca el paso de la temporada seca a la húmeda o de la escasez a la abundancia.

Ceremonias por el término de catástrofes. En ocasiones la naturaleza rompe la normalidad de una sociedad (como en el caso de los terremotos, las inundaciones, los tornados, los huracanes, las plagas, las sequías, las epidemias) y su recuperación se realiza paulatina y continuamente; sin embargo, el grupo sanciona su retorno a la vida corriente por medio de estos rituales.

Ritos varios: rituales “de la primera vez”, peregrinaciones, traslado de reliquias, entrada y salida de la guerra, algunos tipos de venganza institucionalizada (*vendetta*), los ritos de alianza con un Dios o un grupo de divinidades, etcétera. Si bien Van Gennep no pretende que su libro sea completo en lo que concierne a las diversas ocasiones rituales en las que el esquema de los ritos de paso está en juego, plantea varios casos —como éstos— que no encuentran un lugar exacto en los tipos anteriores.

Antes del libro de Van Gennep era raro que las ceremonias fueran descritas en su secuencia completa, de principio a fin, y más raro todavía que se estudiaran unas en relación con las otras. La contribución de *Les rites...* no sólo consistió en clasificar y sintetizar la información existente, sino también en haber estimulado y mejorado la recopilación de los datos en el campo y la descripción de los rituales. Algunos etnólogos, como

Junod, pronto reconocieron el valor heurístico del modelo de Van Gennep, pero otros utilizaron su esquema, o al menos se inspiraron en él, sin mencionar la fuente (como parece haber sido el caso de Radcliffe-Brown [1922] y algunos de sus discípulos, como Bateson [1936] y DuBois [1944]); otros, finalmente, aprovecharon el aporte de Van Gennep sin tener conocimiento directo del libro, pues su planteamiento e incluso el término “ritos de paso” pronto fueron de dominio generalizado. El concepto de *los ritos de paso*, sin duda alguna, forma parte hoy en día del acervo etnológico mundial.

A continuación repasaremos críticamente a los principales autores que de manera directa se han referido a la teoría de los ritos de paso, planteando aportes y precisiones que permiten, en la actualidad, establecer un concepto más nítido y operativo. No haremos referencia, por lo tanto, a libros como la trilogía de Caro Baroja sobre *El carnaval (Análisis histórico-cultural)* (1975), *La estación del amor (Fiestas populares de mayo y de San Juan)* (1979) y *El estío festivo (Fiestas populares del verano)* (1984); *Initiation Ceremonies: A Crosscultural Study of Status Dramatization* de Young (1965), *La producción de grandes hombres* de Godelier (1985 [1982]) y *The Human Cycle* de Turnbull (1983). En estas —y muchas otras— obras está implícita la tesis de Van Gennep, pero no es retomada explícitamente en términos de discusión teórica.

Sin embargo, este panorama sobre las discusiones acerca de la teoría de los ritos de paso, a lo largo del siglo XX, no puede tener la pretensión de exhaustividad. Dadas las carencias de las bibliotecas de México, no fue posible consultar, entre otros, los libros editados por Haynard y Kaher (1981), De Centlivres y Haynard (1986) y D’Allondans (1994), así como el texto de Tozzer (1925).

La escuela sociológica francesa: Mauss

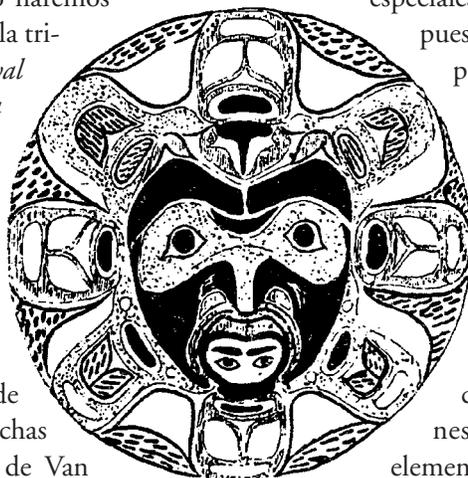
Hubert y Mauss habían propuesto, diez años antes que Van Gennep, un “esquema del sacrificio”, distinguiendo

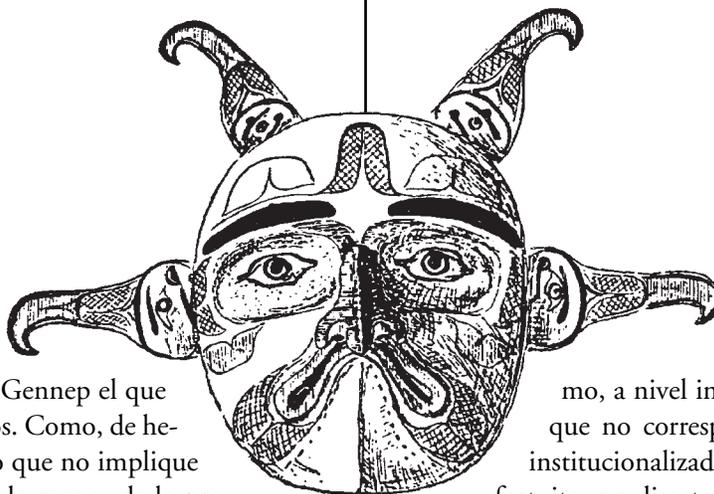
el “momento de la entrada” (rito introductorio), el “curso de la acción sacrificial” y el “momento de la salida”. Planteaban que tanto la víctima como el sacrificante describen una curva simétrica que “Empieza por elevarse progresivamente en la esfera de lo religioso y alcanza un punto culminante del que seguidamente vuelven a descender a lo profano” (1970 [1899]: 200). Aclaraban que

“...este esquema es algo distinto de una simple abstracción. En efecto, hemos visto que se realizaba *in concreto* en el caso del sacrificio animal hindú; es más, en torno a este rito, hemos podido agrupar un conjunto de ritos sacrificiales que prescriben el ritual semítico y los rituales griego y latino. En realidad, constituye la materia común de la que están hechas las formas más especiales del sacrificio. Siguiendo el fin propuesto y la función que debe cumplir, las partes que lo componen pueden disponerse según proporciones diferentes y en un orden también diferente; unas pueden cobrar más importancia en detrimento de las otras, algunas, incluso, pueden faltar del todo. De ahí nace la diversidad de los sacrificios, pero sin que haya diferencias específicas entre las diversas combinaciones. Hallamos siempre los mismos elementos agrupados de maneras diferentes o desigualmente desarrollados. Nuestra pretensión es poner estos fenómenos de manifiesto a propósito de algunos tipos fundamentales” (*ibidem*: 201).

Van Gennep, refiriéndose específicamente a este trabajo de Hubert y Mauss, había señalado que “La serie tipo de los ritos de paso (separación, margen y agregación) proporciona la armadura del sacrificio y ha sido sistematizada en este sentido hasta la minucia en los rituales hindúes y judíos antiguos” (1969 [1909]: 263). De esta manera, existía una proximidad teórica evidente entre ambos planteamientos.

Pero, quizá, entre otras razones, porque el ensayo del grupo de *L’Année Sociologique* no fue citado explícitamente por Van Gennep como un antecedente de su teoría más extensiva, en su reseña poco elogiosa, Mauss





(1910) le reprocha a Van Gennep el que vea “pasos” por todos lados. Como, de hecho, no existe ningún rito que no implique algún tipo de paso —por lo menos de lo profano a lo sagrado— piensa que, sostenida a este nivel de generalidad, la tesis de Van Gennep se convierte en una tautología. Sin embargo, esta “tautología” mostró de inmediato su valor metodológico al permitir introducir un orden en el maremagnum de datos etnográficos sobre el ritual.

Mauss le imputa a Van Gennep el que postule la secuencia conforme a la cual se desarrollan los ritos de paso como una ley que domina todas las representaciones religiosas, como una ley, incluso, del ritmo del pensamiento. De hecho, Van Gennep no habló de “ley”, sino tan solo de “esquema”. Asimismo, Mauss sostiene que dicha secuencia no es exacta en muchos casos: por ejemplo, en los ritos sacrificiales, la separación es al mismo tiempo consagración, pues los objetos son agregados al campo de lo sagrado simultáneamente a cuando son separados del ámbito profano. Debido a esto, Mauss considera como arbitrarias las distinciones de separación, marginación e incorporación. Aquí es necesario recalcar que la validez analítica de los conceptos no consiste en que correspondan *vis a vis* con la realidad, sino que, precisamente, ella reside en su capacidad para diseccionar pertinentemente la realidad compleja y, por esa vía, lograr su explicación. Frecuentemente, las situaciones empíricas presentan ámbitos mezclados que corresponden a diferentes categorías analíticas, sin que esto las invalide. El propio Van Gennep ya se había percatado en el texto de 1909 de que, en ocasiones, los ritos de paso se superponen, de tal manera que las fases de uno se confunden con las del otro: tal es el caso de los rituales correspondientes al parto y los del nacimiento, por un lado, o los del paso de la adolescencia a la edad adulta y los del matrimonio, por otro. Asimismo,

mo, a nivel individual se presentan crisis que no corresponden al paso por etapas institucionalizadas, pues se deben a eventos fortuitos no directamente asociados al ciclo vital, que, sin embargo, envían a las personas fuera de la normalidad (las enfermedades); lo mismo sucede, a nivel grupal, con las catástrofes. En ambos casos, obviamente, la secuencia se presenta incompleta, pues el evento mismo hace las veces del rito de separación y el periodo de enfermedad o las consecuencias de la catástrofe equivalen el rito de marginación; no obstante, se requieren los ritos de incorporación que marquen el regreso a la normalidad.

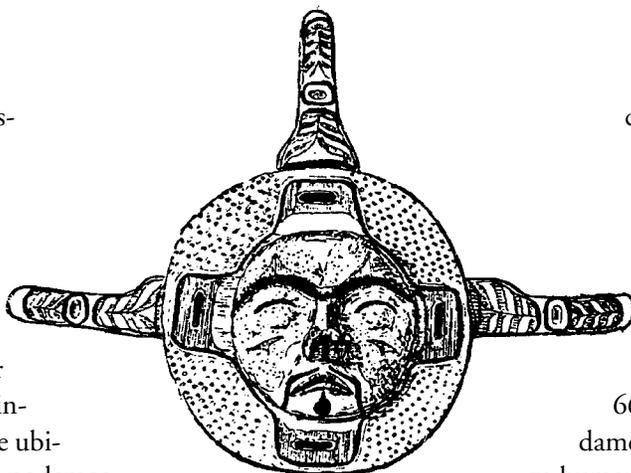
Reafirmando su posición desde la escuela “sociológica”, Mauss también le reprocha a Van Gennep el que proceda con el método “antropológico” que, en lugar de llevar a cabo análisis de algunos hechos típicos que se pueden estudiar con precisión, realice inconvenientes rodeos a través de toda la historia y toda la etnografía. En este punto, Lévi-Strauss sostendrá (al inicio de *Les structures*), inspirándose en los trabajos del mismo Mauss, la complementariedad necesaria de ambos métodos, pues “...corresponden a dos momentos diferentes de la demostración” (1969 [1949]: 13). Para ilustrar la vasta operatividad de algunos mecanismos simbólicos básicos —simples y universales—, el método más conveniente es presentar su funcionamiento en las más diversas situaciones históricas y etnográficas, sin profundizar en la ubicación contextual que confiere a cada uno su significado particular. “Ejemplos aislados y provenientes de las culturas más diversas reciben incluso un valor suplementario con este uso; testimonian, con una fuerza extraída del número y de la sorpresa, la presencia de lo semejante subyacente a lo diferente” (*ibidem*: 14). “...a medida que la síntesis progresa y se pretende determinar relaciones más complejas, éste primer método deja de ser legítimo. [...]

En este momento de la demostración todo el peso recae sobre un número muy pequeño de ejemplos elegidos con cuidado” (*ibidem*: 14). La síntesis de ambas perspectivas metodológicas se logra, frecuentemente, por autores distintos, sin que esto invalide los trabajos de quienes se ubiquen sólo en la primera. Así, podemos constatar que la conjunción del libro de Van Gennep con los trabajos de Turner confirma plenamente la validez del primero. Pero, en este caso, además fue el propio Van Gennep quien completó el extenso itinerario exigido, al realizar, con posterioridad a *Les rites*, amplios análisis sobre los ciclos rituales de la Francia “contemporánea”. De hecho, en 1910 ya publicaba, con base en su modelo, el artículo “Algunos ritos de paso en Savoya”.

La escuela etnológica de Berlín: Preuss

Después de la aparición de su primer libro acerca de los indígenas mexicanos (Preuss, 1912) y “...antes de partir a una nueva expedición a las fuentes de nuestro saber, esta vez algunas tribus primitivas de Colombia [los uitotos y los kágabas]” (Preuss, 1914: 1), Konrad Theodor Preuss (1869-1938) publicó en 1914 su libro *Die geistige Kultur der Naturvölker*, una síntesis sobre la condición intelectual de los pueblos naturales y, en especial, acerca del modo de pensar mágico-religioso.

Para este antropólogo berlinés, la actividad mágico-religiosa se desarrolla “...en todos los momentos decisivos de la vida humana. Como no existe el concepto de un proceso natural, la vida del individuo al igual que otros ciclos de la naturaleza, requiere de impulsos mágicos y rituales, que facilitan o posibilitan su continuación. Así, se realizan ritos que acompañan la vida de un niño, desde su concepción hasta el nacimiento y su incorporación a la comunidad; más tarde, al alcanzar la pubertad, aunque la fecha de este rito no tiene que coincidir con el momento real de la llegada a la madurez sexual; finalmente, al casarse, al llegar a diferentes



clases de edad y al morir. Arnold Van Gennep logró demostrar que todos estos ritos pueden dividirse en tres fases: la separación del estado anterior, el estado intermedio y la agregación al nuevo estado” (*ibidem*: 66). “Tales ritos están profundamente arraigados en la naturaleza humana. Esto también es notable en

todas las ceremonias que se realizan al pasar por los límites de un lugar o área habitacional a otro. [...] Al mudarse a nuevas casas y al adoptar o cambiar esclavos” (*ibidem*: 66).

Pero, al tratar los ritos particulares en detalle, “... nos daríamos cuenta que no siempre resulta posible hablar sólo de simbolizaciones mágicas de la separación y de la agregación” (*ibidem*: 66). Así, “[...] tenemos que reconocer que muchas de estas ceremonias [...] tienen una naturaleza compuesta, que no puede explicarse únicamente por la idea de la transición de un estado al otro” (*ibidem*: 67). De tal manera que “[...] no es correcto postular unilateralmente [...] que ciertas ideas sean la explicación causal de los ritos” (*ibidem*: 67). Por lo que “Es evidente que, para explicar tales ritos, resulta insuficiente señalar su simbolismo en tanto ‘ritos de paso’” (*ibidem*: 68).

“El fundamento de todos estos ritos es la magia por analogía [...]. Simbólicamente se representa el estado al cual se espera llegar, siempre actuando con la idea de que la transformación mágica, a través de este acto, se vuelva realidad” (*ibidem*: 66). “[...] pero no se trata de los medios mecánicos de la separación o agregación, sino de actos en cuyo origen se encuentra la idea de lograr el aumento de los poderes mágico-sexuales” (*ibidem*: 69).

A diferencia de otros tipos de magia, en los que las fuerzas eficaces mantienen un grado de autonomía frente al propio yo, “Sólo la llamada magia por analogía tiene eficacia que emana de la personalidad propia [del hombre]” (*ibidem*: 28). En este tipo de magia, “... las facultades humanas siguen siendo sujetas a influencias ajenas, ya que las herramientas así como las partes particulares del cuerpo y los objetos de la naturaleza

poseen fuerzas especiales. Por otra parte, los resultados también pueden lograrse sin que se realice acción alguna que sea orientada hacia la meta, solamente a través de la representación mímica de lo que se busca obtener” (*ibidem*: 28-29).

Estas acciones mágicas miméticas de ninguna manera significan para los primitivos una mera analogía. Este término corresponde a nuestra perspectiva y, para la de los nativos, sería más adecuado hablar de reflejos o movimientos expresivos (*ibidem*: 29-30). “Todos los actos mágicos por analogía representan lo que se pretende obtener, a veces por una simple acción, a veces haciendo uso de objetos representantes” (*ibidem*: 30).

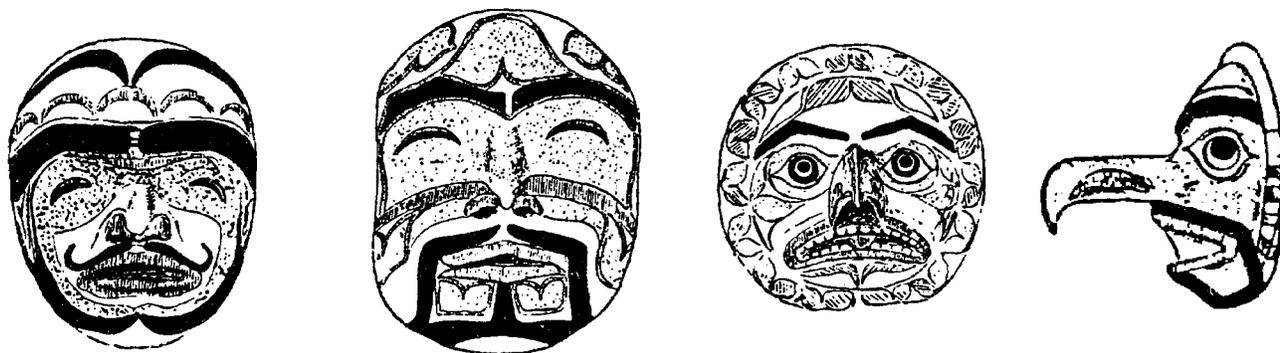
“La magia por analogía [...] es comparable, en primer lugar, con la magia de la palabra, del lenguaje y del

como son los ritos de pubertad, o las que tienen un efecto limitado circunscrito a ciertas ocasiones” (*ibidem*: 31). Este autor destaca como los procedimientos más importantes en el proceso mágico a la provocación de la sensación de dolor, que aumenta la autoestima, el ayuno y la abstinencia del sueño así como la ingestión de narcóticos.

La antropología norteamericana: [Tozzer], Radin, Chapple y Coon

El impacto de la obra de Van Gennep no tardó en incidir en la antropología norteamericana.

El boasiano, de origen judío-polaco, Paul Radin (1883-1959) tuvo presente *Les rite de passage* en su tra-



canto. Así como la magia de la palabra imita lo deseado, puede decirse que también la palabra representa plásticamente a la cosa que se busca obtener. Por lo general, ambos tipos de magia —la magia por analogía y la magia del lenguaje— se manifiestan conjuntamente. Las palabras mismas son de cierta manera imágenes de los objetos denominados, que se tratan de influenciar. Sin embargo, el asunto principal en ambos casos no es tanto la imitación tan perfecta como sea posible, o la descripción verbal exhaustiva, sino, ante todo, la concentración intensa del pensamiento que, entre otras cosas, se expresa a través de las innumerables repeticiones de las oraciones, o de las repeticiones en la representación dramática que observamos, por ejemplo, en la danza” (*ibidem*: 30).

Entre los métodos para aumentar el poder mágico, Preuss distingue las “...medidas de efecto permanente,

tado sobre *Primitive Religion its Nature and Origin*. En el capítulo acerca de “The Crises of Life and Transition Rites”, se refiere a los ritos de iniciación, no sin antes reconocer que a Van Gennep “... debemos la primera investigación completa y ciertamente la más estimulante sobre los ritos de transición” (1957 [1937]: 84). Pero Radin se niega a aceptar la supuesta distinción tajante entre el mundo cotidiano y el mundo sobrenatural, de tal manera que llega a declarar: “No puedo seguirlo [a Van Gennep] para nada en su definición de lo sagrado y lo profano, ni puedo aceptar el concepto de marginal o intermedio [entre la separación y la integración] como válido o fructífero” (*ibidem*: 84). Se muestra, asimismo, en desacuerdo con “...la opinión de que la vida de un individuo en las sociedades primitivas fluctúa entre lo profano y lo sagrado y está ampliamente preocupado por el interés de alcanzar,

aunque sea temporalmente, un estado santo...” (*ibidem*: 84). Luego quedará claro (*ibidem*: 103) que esta última crítica va enfocada, más que al propio Van Gennep, hacia Rattray, cuya obra *Religion and Art in Ashanti* (1927) es una de las fuentes de este capítulo del libro de Radin.

Chapple y Coon en sus *Principles of Anthropology* (1942), además de introducir el análisis de interacción en la conducta ritual, intentan una precisión en la teoría de Van Gennep, ya que reservan el nombre de “ritos de paso” para aquellos que están relacionados con las crisis del ciclo de vida del individuo y proponen denominar “ritos de intensificación” a las ceremonias que consisten en eventos centrados en el grupo, como aquellas que están asociadas a las estaciones y a otros cambios regulares en la actividad del grupo.

La antropología estructuralista francesa: Lévi-Strauss

En su análisis de la gran difusión a nivel mundial, a mediados del siglo XX, del “culto a Santa Claus”, en su modalidad estadounidense, Lévi-Strauss encuentra que “Santa Claus es [...] en principio, la expresión de un estatus diferencial entre los niños [caracterizados precisamente por la creencia en este personaje navideño], por un lado, y los adolescentes y adultos, por el otro” (2002 (1952): 8). “La ‘juventud’, en tanto clase de edad, ha desaparecido ampliamente de la sociedad contemporánea (aunque desde hace algunos años estemos en presencia de ciertas tentativas de reconstrucción con respecto a las cuales es demasiado temprano para saber qué será de ellas)” (*ibidem*: 11).

De esta manera, las ceremonias vinculadas con el “culto a Santa Claus” están asociadas al amplio conjunto de creencias y prácticas denominados por los etnólogos ritos de paso y de iniciación. Se trata de “...formas de pensamiento y de conducta que contienen las condiciones más generales de la vida en sociedad” (*ibidem*: 10). En este sentido, los niños (como en otros casos también las mujeres) son “...excluidos de la



sociedad de los hombres por la ignorancia de ciertos misterios o la creencia [...] en alguna ilusión que los adultos se reservan develar en el momento oportuno, consagrando así la agregación de las jóvenes generaciones a la suya” (*ibidem*: 8).

Estos ritos de iniciación tienen la función práctica de auxiliar a los mayores a mantener a los menores en el orden y la

obediencia. Pero “...la creencia en Santa Claus no es solamente una *mistificación* infligida alegremente por los adultos a los niños; es, en gran medida, el resultado de una *transacción* muy onerosa entre las dos generaciones...” (*ibidem*: 9). Los niños son excluidos de la *mistificación* de Santa Claus “...porque representan la realidad con la cual la *mistificación* constituye una suerte de compromiso. Su lugar está en otro lado: no con Santa Claus y los vivos, sino con los dioses y con los muertos; con los dioses que son muertos. Y los muertos son los niños” (*ibidem*: 9).

“...esta interpretación puede ser extendida a todos los ritos de iniciación e incluso todas las veces donde la sociedad se divide en dos grupos. La ‘no-iniciación’ no es puramente un estado de privación, definido por la ignorancia, la ilusión u otras connotaciones negativas. La relación entre iniciados y no-iniciados tiene un contenido positivo, es una relación complementaria entre dos grupos de los cuales uno representa a los muertos y el otro a los vivos” (*ibidem*: 9). Así, “...en la medida en que los ritos y creencias ligadas a Santa Claus contienen una sociología iniciática [...], ponen en evidencia, detrás de la oposición entre niños y adultos, una oposición más profunda entre muertos y vivos” (*ibidem*: 19). “[...] ¿quién puede personificar a los muertos, en una sociedad de vivos, sino todos aquellos que, de una o de otra forma, están incorporados de manera incompleta al grupo, es decir, participan de esta *alteridad* que es la marca misma del dualismo supremo: el de los muertos y los vivos?” (*ibidem*: 12). “No es pues sorprendente que la Navidad y el Año Nuevo (su desdoblamiento) sean fiestas de regalos: la fiesta de los muertos es esencialmente la fiesta de los otros, porque el hecho de ser otro es la primera

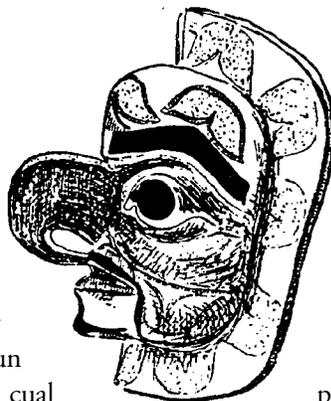


imagen aproximada que podamos hacernos de la muerte” (*ibidem*: 12). “La creencia que damos a nuestros niños de que sus juguetes vienen del más allá aporta una coartada al secreto movimiento que nos incita, de hecho, a ofrecerlos al más allá bajo el pretexto de dárselos a los niños. Por este medio, los regalos de Navidad son un verdadero sacrificio a la dulzura de vivir, la cual consiste en primer lugar en no morir” (*ibidem*: 13).

La contradicción entre vivos y muertos se soluciona por medio de una actitud entre nuestros contemporáneos con respecto a la muerte, “...construida, tal vez no del tradicional miedo a los espíritus y fantasmas, sino de todo lo que la muerte representa por sí misma y también en la vida: pobreza, sequía y privación” (*ibidem*: 12). “¿No es cierto que en el fondo de nosotros vela siempre el deseo de creer, así sea poco, en una generosidad sin control, una gentileza sin intención disimulada, en un breve intervalo durante el cual son suspendidos todo miedo, toda envidia y toda amargura?” (*ibidem*: 12).

En un brevísimo artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, Lévi-Strauss (1959) denuncia que el término ha llegado a ser usado de manera indiscriminada, de tal forma que prácticamente cualquier rito se considera a veces como rito de paso. Sostiene que el vocablo permitió a Van Gennep enfatizar las analogías estructurales entre los ritos que aseguran el paso de una persona desde un estatus social a otro. El que las diferentes etapas de estos rituales presenten en todas partes una gran semejanza no se debe, según él, a que proporcionen una protección en contra del estrés emocional que resulta de los cambios, pues el paso es el resultado de los ritos, no su causa. Esta similitud tampoco se puede explicar por medio de una hipótesis difusionista; le parece más acertado plantear que numerosas culturas, de manera independiente, buscaron simbolizar eventos sociales importantes a partir del modelo de los sucesos “naturales” del nacimiento y de la muerte.

Los planteamientos posteriores de Lévi-Strauss —expresados, sobre todo, en *El pensamiento salvaje* (1964 [1962])— incidirán en la teoría de los ritos de paso a través de los postulados de Edmund Leach, su seguidor en este campo. No obstante —desmintiendo a Clastres

(1981 [1978]), quien afirma que el método estructural no está en capacidad de analizar el ritual, pues se trata de procesos eminentemente colectivos y sociales, “que no se piensan entre ellos” (como los mitos)—, en *La vía de las máscaras* (1981 [1979]) Lévi-Strauss demostrará que el método que había puesto a prueba en el análisis de los mitos es válido

también en otros campos del simbolismo, como los procesos rituales. Éstos y sus elementos constitutivos no se pueden interpretar tampoco como objetos aislados, pues son simbólicamente inseparables de otros a los que se oponen: los primeros fueron elegidos para contrastar con los segundos. Es necesario situarse a nivel del campo semántico global, en cuyo seno las funciones respectivas de cada rito se complementan mutuamente. Un proceso ritual replica a otros a los que transforma asumiendo su individualidad. El conjunto de las máscaras, los mitos que fundan su origen, los ritos en los que comparecen y sus funciones económicas y sociales sólo se vuelven inteligibles merced a las relaciones que los unen: entre ellos, en el seno de una sociedad, existen relaciones de transformación homologas a las que se realizan a nivel de cada uno de estos registros simbólicos entre culturas vecinas, que conforman una área cultural.

Años después, Lévi-Strauss reconocerá de manera vivencial la vigencia de los ritos de paso en la sociedad contemporánea. En su “Discurso de ingreso a la Academia Francesa”, se reconoce como novicio que ingresa a una fraternidad de iniciados, “...rodeado por la solicitud de dos padrinos [...], vestido con un hábito especial, a la vez coraza y vestimenta, y provisto de una arma, uno y otra propios para defender a su portador contra los maleficios de origen social o sobrenatural a los que se exponen quienes cambian de estado” (1973: 7). Homologa su discurso al canto que deben proferir los iniciados en otras sociedades y, como el tema debe ser su predecesor, afirma que éste asume, así, “...el papel de espíritu guardián” (*ibidem*: 7). Para él, el lema de La Academia (*A l'éternité*) “... revela aún entre nosotros la solidez del lazo que tantas instituciones anudan con el orden mágico o sobrenatural” (*ibidem*: 7).

En este contexto plantea que las instituciones constituyen el esqueleto de la sociedad, pues le proporcionan su consistencia y su durabilidad. “Organizan en sistema a los individuos, dan perspectiva y relieve a la vida social, esculpen esta materia amorfa y permiten a la sociedad adquirir dimensiones de las cuales habría estado desprovista. [...] La institución construye el orden social. Creando y recreando órdenes diferentes del orden empírico, da una forma a la confusa efervescencia de los acontecimientos. Filtra el flujo temporal, modula el curso uniforme de las generaciones, descompone esos conjuntos, recompone sus elementos en conjuntos más fuertemente organizados; y, de este modo, origina nuevas configuraciones sociales y morales que difieren de la distribución primitiva, preservando, interpretando y enriqueciendo al mismo tiempo sus virtualidades” (*ibidem*: 7).

Lévi-Strauss sostiene, entonces, que conservar la identidad de una sociedad —lograr “... que entre los miembros de ésta se mantenga un cierto grado de armonía social, fundada en ese consentimiento tácito de formar un sólo cuerpo que los ritos tienen la misión periódica de renovar” (*ibidem*: 8)— supone cubrir las minucias de procesos in-fatigablemente repetidos, que constituyen los detalles de un ceremonial, pues seguir siendo una comunidad requiere exactitud y perseverancia.

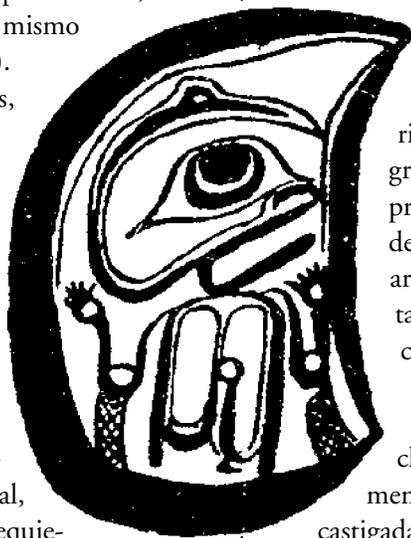
Al poner en relación el ritual por el que él mismo está pasando con los rituales que hacía poco había presenciado en la Columbia Británica, Lévi-Strauss recuerda el carácter universal de los ritos de paso y sugiere que, en la medida en que se fundan sobre el mismo cañamazo en sociedades tan diversas, establecidas en tan distintos puntos del mundo, “... es necesario que estos ritos sean la expresión de una sabiduría infusa y que arraiguen en el subsuelo de la naturaleza humana” (*ibidem*: 7).

Más aún, en 1975 —al plantear algunas consideraciones sobre la enseñanza escolar en la sociedad contemporánea— insiste en la existencia de mecanismos

de iniciación, semejantes a los que se encuentran en las sociedades primitivas y pre-industriales:

“Los etnólogos estudian sociedades donde no [...] existe la escuela. En las que conocí, los niños juegan poco o nada. Más exactamente, sus juegos consisten en la imitación de los adultos. Esta imitación los conduce de manera insensible a participar de verdad en las tareas productoras: sea para contribuir en la medida de sus posibilidades a la cuota alimentaria, cuidar de sus hermanos menores y distraerlos o para fabricar objetos. Pero, en la mayor parte de las sociedades llamadas primitivas, este aprendizaje difuso no basta. Es necesario que en un momento determinado de la infancia o de la adolescencia se desarrolle una experiencia traumática, cuya duración varía, según los casos, de algunas semanas a varios meses. Entremezclada con pruebas a menudo muy duras, esta iniciación [...] graba en el espíritu de los novicios los conocimientos que su grupo social considera sagrados. Y pone en práctica lo que me atrevería a llamar la virtud de las emociones fuertes —ansiedad, miedo y arrogancia— para consolidar de manera brutal y definitiva las enseñanzas recibidas en el curso de los años en estado diluido.

Fui instruido como muchos otros en los liceos donde la entrada y la salida de cada clase se realizaba rigurosamente, donde las menores faltas a la disciplina eran severamente castigadas, donde las composiciones se preparaban en medio de la mayor angustia y cuyos resultados, proclamados en un modo muy solemne por el director acompañado del subdirector, causaban el abatimiento o la alegría; pero, que yo sepa, cuando éramos niños, la gran mayoría de nosotros nunca concibió odio o disgusto por ello. Adulto y además etnólogo, hallo en esas costumbres el reflejo, debilitado, es cierto, pero siempre reconocible, de los ritos universalmente expandidos que confieren un carácter sagrado a las marchas por las cuales cada generación se prepara a compartir sus responsabilidades con la siguiente. Para prevenir cualquier equívoco, llamemos sagradas solamente aquellas demostraciones de la vida colectiva que tocan al individuo en sus profundidades. Ellas pueden ser





considerables y tornarse peligrosas como acontece en diversas sociedades, sobre todo en la nuestra en razón de la edad precoz en la cual sometemos nuestros niños a las disciplinas escolares. Los pretendidamente primitivos tienen, en general, más consideración por la fragilidad psíquica y moral del niño muy pequeño. Pero a condición de obrar con mesura y adaptar los métodos al estado presente de las costumbres, no se observa que ninguna sociedad pueda ignorar o descuidar este resorte” (1986 [1975]: 334).

El estructural-funcionalismo británico: Gluckman

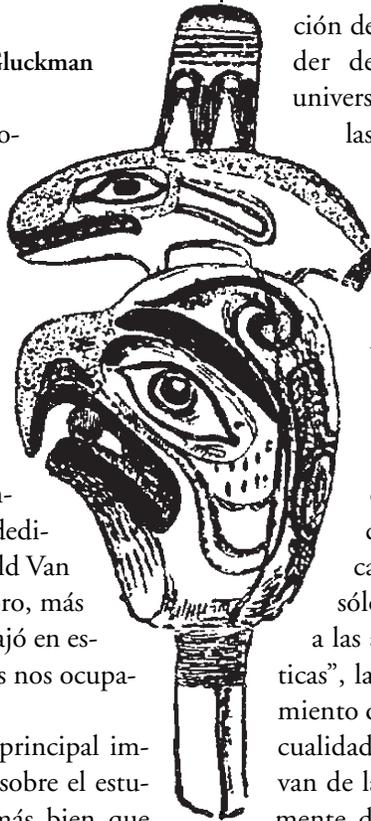
La escuela británica de antropología social aceptó el esquema de Van Gennep, pero, siguiendo los desarrollos de Radcliffe-Brown sobre los postulados de Durkheim, avanzó en sus análisis enfocando los ritos de paso desde el contexto de las relaciones sociales, en cuyo interior se establecen y a las cuales transforman. Este intento cristalizó en el volumen *Essays on the Ritual of Social Relations*, presentado por un artículo de Gluckman y dedicado, por cierto, a la memoria de Arnold Van Gennep. De los coautores de dicho libro, más que Forde y Fortes, quien mejor aventajó en este sentido fue Turner, de cuyos trabajos nos ocuparemos más adelante.

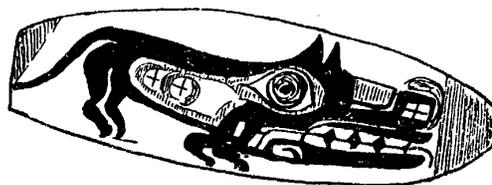
Para Gluckman (1966 [1962]), el principal impacto de las tesis de Van Gennep fue sobre el estudio del mecanismo de los rituales, más bien que sobre el papel que las ceremonias y los ritos desempeñan en el ordenamiento y reordenamiento de las relaciones sociales. No obstante que acepta la perspicacia demostrada en sus afirmaciones dispersas acerca de las relaciones sociales (a partir de las cuales reconoce que Van Gennep estaba adelantado con respecto al pensamiento de su época), piensa que se trata sólo de planteamientos desconectados entre sí de los que no se puede obtener una visión consistente y sistemática. De hecho, para él Van Gennep no disponía de una teoría adecuada sobre la naturaleza de la sociedad, en cuyos

términos pudiera desarrollar la conexión funcional de los ritos de paso y de los cambios de estatus con los diferentes elementos de la vida social.

Aceptando como excusa el que a principio del siglo XX no se hubiera podido disponer sino de informes deficientes, recolectados por etnógrafos que no estaban capacitados para analizar las relaciones sociales, a Gluckman le parece que Van Gennep no penetró a profundidad en ninguna situación ritual y que procedió —de acuerdo al estilo de su época— por acumulación de pruebas más que por análisis; así, al pretender demostrar que los ritos de paso ocurren universalmente, lo único que logró fue concluir que las mismas etapas se presentan en diferentes tipos de sociedad con énfasis distinto.

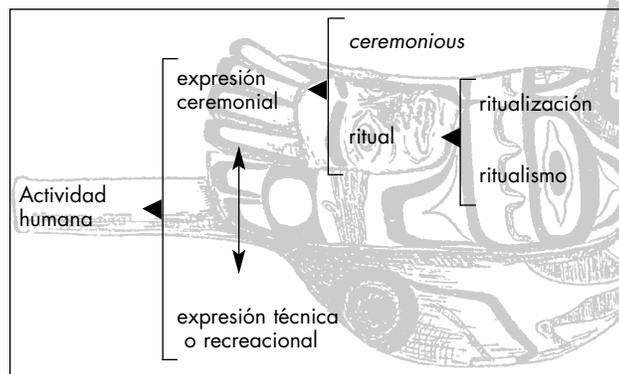
En un intento por evitar disputas estériles y hacer avanzar el análisis, Gluckman sostiene la importancia de multiplicar los conceptos analíticos y postula las siguientes distinciones. Por un lado, define como ceremonial la organización compleja de la actividad humana que no es específicamente técnica o recreacional, y que involucra modos de conducta que expresan relaciones sociales. Dentro de ese campo distingue dos categorías: ceremonious y ritual. Ésta última sólo incluye —y aquí sigue a Evans-Pritchard— a las acciones que se refieren a las “nociones místicas”, las cuales consisten en “... patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos suprasensibles cualidades que, de manera total o parcial, no se derivan de la observación o no se pueden inferir lógicamente de ella y que, de hecho, no poseen” (1966 [1962]: 22). Por otro lado, utiliza “...la expresión ‘ritualización de las relaciones sociales’ —y, por brevedad, ‘ritualización’— para definir la tendencia de las sociedades tribales a hacer uso ritual de los roles y las relaciones sociales tanto para expresarlos y alterarlos a ellos mismos, así como para asegurar la prosperidad material de la sociedad. Sugiere que ‘ritualismo’ se reserve para las acciones ceremoniales de religiones más amplias, que poseen acciones altamente estilizadas referidas a nociones místicas, pero que no desarrollan el ‘ritualismo’ fuera de los roles y las relaciones de la





congregación total involucrada” (*ibidem*: 24). De esta manera, la “ritualización” se refiere a un ceremonial estilizado en el que personas relacionadas de varias maneras a los actores centrales, así como entre ellas mismas, llevan a cabo acciones prescritas de acuerdo a sus roles seculares; los participantes creen que dichas acciones expresan y mejoran las relaciones sociales de tal forma que aseguran —de alguna manera mística, que está fuera del control sensorial—, bendición, purificación, protección y prosperidad generales para las personas involucradas” (*ibidem*: 24-25).

Estas distinciones le permiten a Gluckman —en nuestra opinión, de manera tautológica— diferenciar “las sociedades tribales” de “las modernas”. Atribuye el

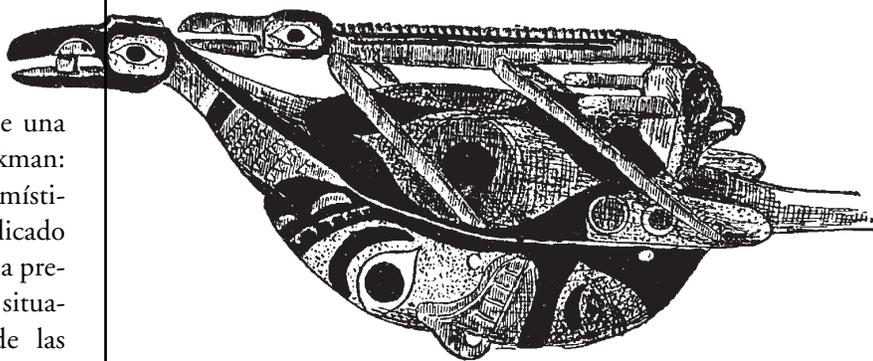


alto grado de ritualización de las primeras —que Van Gennep tomó como un *datum*, sin planteárselo como problema que requería análisis— a su bajo nivel de desarrollo tecnológico, a que en sus economías de subsistencia cada relación social tiende a servir a múltiples propósitos y a que en los pequeños grupos de dichas sociedades se requiere marcar y diferenciar, por medio del ritual, los roles que de otra manera se confundirían. En síntesis, allí los grupos corporativos tienden a enfrentar conflictos radicales en su misma constitución y los procedimientos rituales evitan las disputas entre los individuos y sub-grupos y hacen, así, innecesarios los procedimientos de tipo judicial.

Por el contrario, en la sociedad moderna, que no opera globalmente con base en el entramado del parentesco, la base material de la vida y la fragmentación de las relaciones sociales separan los roles y aíslan los rangos del conflicto unos de otros, de tal manera que

quedan dispersos. Se reducen así al mínimo y tienden a caer en desuso, tanto el ritual como las ceremonias religiosas y la representación simbólica del rol; la etiqueta y la convención existen, pero no pasan por una asociación mística: aquí sólo existe ritualismo, pero no ritualización. Los individuos, en sus transiciones de un estatus a otro (confirmaciones, primeras comuniones, bodas, graduaciones, funerales), sólo realizan ceremonias especializadas de iniciación que marcan, en efecto, cambios de estatus, pero que “...no implican ideas acerca de que el desarrollo de acciones prescritas por personas relacionadas de manera apropiada afecten de manera mística el bienestar de los iniciados” (*ibidem*: 36-37). Así, los rituales de tipo investigado por Van Gennep, que expresan o alteran relaciones sociales por referencia a nociones místicas, son según Gluckman incompatibles con la estructura de la vida urbana moderna: aquí no existen ritos de paso. Dondequiera se encuentran “...pautas generales que marcan superioridad y subordinación o igualdad de estatus. Pero hay una diferencia de grado que se convierte en una diferencia de naturaleza” (*ibidem*: 49).

En nuestra opinión, cuando Gluckman intenta un análisis comparativo entre las “sociedades tribales” y las “modernas”, se manifiesta un desnivel: para las primeras, la antropología dispone de estudios de caso detallados, mientras que para las segundas —como bien lo había indicado Kimball (1960)—, hacen falta estudios sistemáticos sobre la conducta ritual y sus consecuencias en el ciclo de vida; carecemos de estudios que aborden, en las situaciones urbanas contemporáneas, la naturaleza y la función del simbolismo en su relación con la conducta individual y social. ¿En qué descripciones etnográficas se basa Gluckman para sostener diferencias de naturaleza entre el desfile conmemorativo de la Revolución de Octubre en la otrora Unión Soviética y una procesión de Corpus Christi? ¿Cuál es la distinción —sostenida en un análisis riguroso— entre una ermita y la columna de la Independencia; y entre las ofrendas florales que se depositan en ambas? ¿Será sólo una metáfora —y en todo caso no se debería olvidar el mecanismo paradigmático en que se sustenta— el que se hable, en el discurso laico del Estado mexicano, de los “mártires inmolados en el altar de la Patria”?



Para Leach es un error sostener "...que existe una categoría concreta definida por la frase de Gluckman: 'comportamiento que responde a una acción mística'..." (1975 [1968]: 385). Piensa que el complicado vocabulario planteado por Gluckman intenta una precisión cuya utilidad es difícil de imaginar en una situación concreta, pues "...en la mayor parte de las sociedades hay muy pocas personas que sepan distinguir con precisión entre lo sagrado y lo profano, lo racional y lo irracional [...], en la medida en que todas las cosas 'sagradas' son asimismo y en ciertas condiciones 'cosas profanas' y viceversa" (*ibidem*: 385). Por lo demás, la diferencia que plantea Gluckman —en tanto categorías separadas—, entre el ritual, la ceremonia y la costumbre (asociando al primero con prácticas religiosas y a las segundas con actividades de tipo secular), carece, para Leach, de fundamento, pues no se puede establecer una distinción útil entre ritual y costumbre en la medida en que se trata de actos del mismo tipo. "Cualquier actividad secular [...] puede transformarse, estilizada, en representación dramática y convertirse en el núcleo de una ceremonia ritual" (*ibidem*: 388). "El cristiano piadoso come y bebe de forma sacramental, pero también hace una acción de gracias cada vez que se sienta a la mesa. Esto constituye claramente un acto 'ritual'. Pero también debe considerarse como 'ritual' el que mientras el inglés come normalmente con cuchillo y tenedor, el chino usa palillos y el hindú la mano derecha únicamente (y no la izquierda, que debido a causas muy complejas se considera impura)" (*ibidem*: 386).

Añade Leach que "...todo acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alterar la conducta de otro constituye una invocación de fuerza metafísica. La 'autoridad' en virtud de la cual A puede condicionar y controlar la conducta de B en una situación secular es tan abstracta y metafísica como el poder mágico que A1 trata de ejercer sobre B1, o el poder religioso que B1 espera recibir de C1" (*ibidem*: 387). Esto se vería plenamente confirmado en dos de las sociedades prototipo de las "modernas y urbanas", Gran Bretaña y Estados Unidos: en la primera el himno proclama God Save the King (o, en su caso, the Queen) y en la segunda no sólo la legitimidad de los

actos "laicos" más importantes suponen un juramento sobre la *Biblia*, sino que en las monedas aparece acuñada la oración In God we Trust. Así, no obstante que la expansión de la "civilización industrial-urbana" ha incrementado la secularización y ha conducido a la declinación del ceremonialismo sagrado, "...no hay evidencia de que [...] haya disminuido la necesidad de expresiones ritualizadas para la transición individual de un estatus a otro" (Kimball, 1960: xvii). Es posible, incluso, que para algunos de los grupos sociales urbanos los rituales individuales de paso de hayan convertido en procesos tan "individualizados", que se realicen en la intimidad del diván psicoanalítico. Quizá, también, muchos de los "trastornos" contemporáneos se deban a que los individuos se ven obligados a afrontar sus transiciones a solas, con símbolos privados.

Para Bettelheim, "...a pesar de la ausencia de circuncisión [ritualizada] y subincisión, muchas de las costumbres que forman parte de los ritos de iniciación [del adolescente en la vida adulta a través de rituales específicos] en las sociedades preletradas también son llevadas a cabo espontánea y esporádicamente por los adolescentes occidentales" (1974 [1954]: 42). "Tanto la práctica del psicoanálisis como mi trabajo con esquizofrénicos, todo ello con miembros de la sociedad occidental moderna, me han convencido, como a muchos otros anteriores a mí, de que uno puede descubrir, y de hecho descubre, las mismas tendencias en todos los hombres. [Sin compartir la insistencia de los antropólogos funcionalistas en las 'diferencias específicas'], lejos de proponerme establecer paralelos entre el hombre primitivo (preletrado o no) y adolescentes esquizofrénicos, mi intención consiste en mostrar cuán paralelos son los deseos primitivos de todos los hombres" (*ibidem*: 10). Más aún, "...no me refiero al hombre primitivo (concepto que encuentro inaplicable),

sino a lo primitivo de todos los hombres” (*ibidem*:12).

En este sentido, Eliade reconoce que, no obstante su deseo de vivir en un cosmos radicalmente desacralizado, “...los temas iniciáticos viven sobre todo en el inconsciente del hombre moderno. Esto viene confirmado por el simbolismo iniciático de ciertas creaciones artísticas —poesías, novelas, obras plásticas, el cine actual—, pero también por su resonancia en el público. Tal adhesión masiva y espontánea demuestra [...] que en lo profundo de su ser el hombre moderno es sensible todavía a esquemas o mensajes ‘iniciáticos’” (1975 [1958]: 219). En la medida en que toda existencia humana se revela, en determinado momento, como una existencia malograda, “En tales momentos de crisis total, sólo una esperanza parece capaz de salvar: la esperanza de poder empezar de nuevo la vida” (*ibidem*: 220). Así, “La nostalgia de una renovatio iniciática, que esporádicamente surge en lo más recóndito del hombre moderno arreligioso, nos parece [...] profundamente significativa: sería, en definitiva, la expresión moderna de la eterna nostalgia del hombre por encontrarle un sentido positivo a la muerte, por aceptar la muerte como un rito de paso a un modo superior de ser” (*ibidem*: 221).

La fase liminal según el procesualismo: Turner

Para Turner, “...cuando Van Gennep generalizó la estructura del proceso de los *rites de passage* abrió muchas vías de investigación que aún no han sido plenamente exploradas” (1975 [1968]:150).

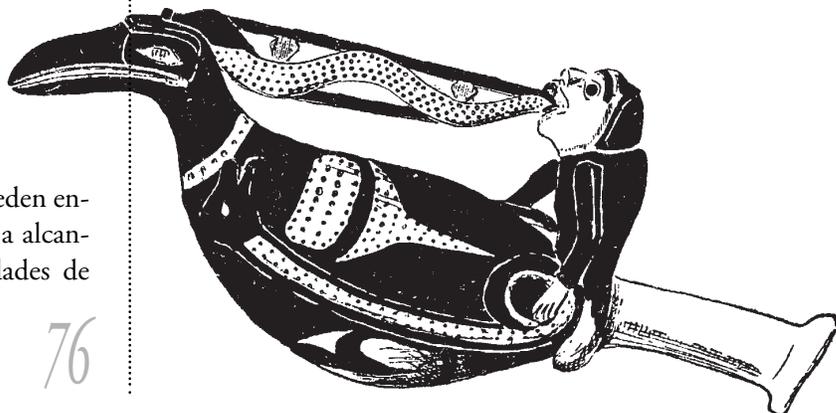
Considera, por principio, “...que el término ‘rito’ resulta mucho más adecuado cuando se aplica a formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales, mientras que el término ‘ceremonia’ tiene un sentido más ajustado a aquellas conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria” (1980 [1967]: 105).

Sostiene, asimismo, que “*Rites de passage* pueden encontrarse en cualquier sociedad, pero tienden a alcanzar su más completa expresión en las sociedades de

carácter estable, cíclico y de pequeña escala, en las que los cambios se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas o meteorológicas que a las innovaciones técnicas. Dichos ritos indican y establecen transiciones entre estados distintos” (*ibidem*: 103).

Por “estado” entiende una “situación relativamente estable y fija”, incluyendo en ello constantes sociales como pueden ser el estatus legal, la profesión, el oficio, el rango, el grado. El término designa “...la situación de las personas, en tanto que determinada por su grado de madurez socialmente reconocido, al modo como se habla de ‘estado matrimonial’, ‘estado de soltería’ o ‘estado de dependencia’. [...] El término ‘estado’ puede también aplicarse a las condiciones ecológicas, o a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo puede encontrarse en un momento concreto. Una determinada persona puede, así, hallarse en estado de buena o mala salud; una sociedad, en estado de guerra o de paz, de hambre o de abundancia. ‘Estado’, en definitiva, es un término mucho más amplio que ‘estatus’ o que ‘oficio’, y hace referencia a cualquier tipo de situación estable o recurrente, culturalmente reconocida” (*ibidem*: 104). Más que como “estado de transición”, Turner prefiere considerar a la transición como un proceso, como una transformación, y reserva el término “estado” (que incluye posición social, edad, lugar, etcétera) como contraste, precisamente, al de transición.

En un intento por prolongar la teoría de Van Gennep, Turner busca, en primer lugar, precisar algunas de las propiedades socioculturales del “período liminal”, marginal o de liminalidad, al que considera como una situación interestructural. Centra su atención en los ritos de iniciación de las sociedades relativamente estables —tanto los referidos a la madurez sexual como al



ingreso a algún culto particular—, pues son los que muestran períodos liminales bien desarrollados, amplios y bien marcados.

“La fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o ‘estado’); durante el período [...] liminal, el estado del sujeto del rito (o ‘pasante’) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya. El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo ‘estructural’ y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos” (*ibidem*: 104).

“La etapa liminal plantea muchos problemas culturales y estructurales. Durante el período liminal el individuo o grupo sometido a ritos de paso no se encuentra ni aquí ni allí, sino en el limbo. El iniciado ya no es el titular de una posición social culturalmente definida y tampoco ha pasado aún a ocupar otra. Cuando todo un grupo social se halla en transición ritual, se observa con frecuencia una anulación o invalidación de la ordenación característica de las posiciones especializadas e interdependientes que componían su estructura preritual, pero su estructura postritual no se ha configurado todavía. No es que los períodos liminales prolongados, que en las sociedades ágrafas van marcados por ritos colectivos, carezcan de estructura, sino que más bien se produce una simplificación y generalización de ésta. Las complejidades de la estratificación y la segmentación se reemplazan por la oposición entre instructores e instruidos: con frecuencia la situación interestructural es también una situación formativa. Los iniciadores se enfrentan colectivamente con los iniciandos, y entre éstos últimos suele haber absoluta igualdad social. Las distinciones prerrituales de



parentesco, riqueza, rango social o edad quedan temporalmente invalidadas. La transición es, pues, un período de empobrecimiento estructural y de enriquecimiento simbólico” (1975 [1968]: 150). “No obstante el carácter interestructural de lo liminal, entre los neófitos y sus instrucciones (donde los hay), y en la conexión de los neófitos entre sí, existe toda una serie de relaciones que forman una ‘estructura social’ de carácter altamente específico. Se trata de una estructura de tipo muy simple: entre instructores y neófitos se da una autoridad y una sumisión plenas; los neófitos entre sí mantienen una igualdad absoluta” (1980 [1967]: 111-112).

“En muchas sociedades los periodos liminales son los más ricos en ritual” (1975 [1968]: 154). “Es esencialmente un periodo de retorno a los primeros principios y de evaluación del patrimonio cultural. Encontrarse fuera de una posición social determinada, dejar de tener una perspectiva específica es, en cierto sentido, tomar conciencia (al menos potencialmente) de todas las posiciones y su ordenación y tener una perspectiva total. Lo que convierte el conocimiento potencial en gnosis real es la instrucción” (*ibidem*: 150).

“El simbolismo liminal, tanto en sus expresiones rituales como en las místicas, está plagado de transgresiones directas o figuradas de las reglas morales que rigen la vida secular” (*ibidem*: 151). “El concepto de limen incluye no sólo los aspectos polimorfos y dionisíacos de la ausencia de normas, sino también las nociones de lo místico y lo ascético” (*ibidem*: 154). “Lo liminal puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos” (1980 [1967]: 107). “En la raíz de lo racional está lo irracional que le da su sentido, y la liminalidad es esa raíz” (1975 [1968]: 154). “...los períodos liminales de transición son los que de manera paradójica exponen la cultura justamente en el tiempo que transcurre entre la salida y el reingreso en el ámbito estructural” (1980 [1967]: 122).

Es "...en las fases de separación e incorporación de los ritos, en las que lo sagrado tiene que llegar, por así decirlo, a un entendimiento con lo profano y los dos ámbitos se entrelazan" (1975 [1968]: 153). En la fase liminal, por el contrario, "...encontramos algo más que la distinción entre lo profano y lo sagrado. Aquí hallamos no sólo lo sagrado, sino lo más sagrado. Y paradójicamente, aquí es donde se encuentra también lo más humano, lo demasiado humano. En esta etapa hallamos en particular una radicación crucial de ideas y símbolos en el cuerpo humano y en sus procesos somáticos. El cuerpo (con sus ritmos inconscientes y procesos orécticos) es considerado como el epítome o microcosmos del universo; se convierte en la metáfora o modelo que ilustra más vívidamente todos los demás tipos profanos de regularidad: de la naturaleza, de la cultura, de la sociedad y del pensamiento" (*ibidem*: 153). "La fisiología humana es utilizada como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos. Destrucción, disolución y descomposición se ven acompañadas por procesos de crecimiento, transformación y reformulación de los viejos elementos según patrones nuevos. Esta coincidencia de procesos y nociones opuestos en una misma representación, es propia de la peculiar unidad de lo liminal: lo que no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas" (1980 [1967]: 110). "Cualquiera que sea el modo de representación, el cuerpo es siempre considerado como un lugar privilegiado para la comunicación de las *gnosis*, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y el modo como éstas llegan a ser lo que son" (*ibidem*: 119).

"El sujeto de los ritos de paso, estructural, si no físicamente, es 'invisible' durante el periodo liminal" (*ibidem*: 105). "La 'invisibilidad' estructural de las personas liminales tiene un doble carácter. Ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados. En la medida en que ya no están clasificados, los símbolos que los representan se toman, en muchas sociedades, de la biología de la muerte, la descomposición, el catabolismo y otros procesos físicos que tienen un matiz negativo, tales como la menstruación" (*ibidem*: 106). "El otro aspecto, el de no estar todavía clasificados, se expresa a menudo mediante símbolos que se modelan sobre los procesos de

la gestación y el parto. [...] El rasgo principal de estas simbolizaciones es que los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja, una confusión de todas las categorías habituales" (*ibidem*: 107).

Por otra parte, "...los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, 'entre y en mitad de' todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural. A los neófitos [...] generalmente se los recluye, de manera total o parcial, lejos del ámbito de los estados y de los *status* culturalmente definidos y ordenados" (*Ibidem*: 108). "En las situaciones liminales (en estas sociedades de dominio del parentesco) los neófitos son a veces tratados, o representados simbólicamente, como si no fueran ni varones ni hembras. De manera alternativa, pueden írselos atribuyendo simbólicamente características de uno u otro sexo, sin importar cuál sea su sexo biológico" (*Ibidem*: 109). "Son simbólicamente o asexuales o bisexuados, y pueden ser considerados como una especie de *prima materia* humana —como material bruto indiferenciado" (*ibidem*: 108). "Puesto que las distinciones sexuales son importantes componentes del *status* estructural, nada tienen que hacer en un ámbito carente de estructura. Otra característica negativa de los seres transicionales es que no tienen nada. No tienen ni estatus, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada. Los derechos de propiedad, los bienes y los servicios, hacen referencia a posiciones concretas en la estructura político-jurídica, y puesto que carecen de tal posición, los neófitos no ejercen tales derechos" (*ibidem*: 109).

"La simplicidad estructural de la situación liminal en muchas iniciaciones está compensada por una complejidad cultural" (*ibidem*: 113), cuyo núcleo fundamental es la comunicación de los *sacra* por medio de

“...1) exhibiciones, ‘lo que se muestra’; 2) acciones, ‘lo que se hace’, y 3) instrucciones, ‘lo que se dice’” (*ibidem*: 119). “El racimo central de los *sacra* no lógicos constituye pues el núcleo simbólico de todo el sistema de valores y creencias en una cultura dada, su paradigma arquetípico y su medida última” (*ibidem*: 120). “Así, la comunicación de los *sacra* enseña a los neófitos a pensar con un cierto grado de abstracción sobre su medio cultural, al tiempo que les proporciona los patrones últimos de referencia. A la vez, esta comunicación, según se cree, cambia su naturaleza, los transforma de un tipo de ser humano en otro. Une de la manera más íntima al hombre con su oficio. Pero, durante un tiempo variable, antes de eso ha habido un hombre carente de compromisos, un individuo más que una persona social, viviendo en una comunidad sagrada de individuos” (*Ibidem*: 120). “Gran importancia se otorga a guardar el secreto en torno a la naturaleza de los *sacra*, las fórmulas recitadas y las instrucciones que se dan acerca de ellos. Este secreto constituye el punto crucial de la situación liminal” (*Ibidem*: 114).

“La autoridad de los ancianos —que resumen en sus personas al total de la comunidad— sobre los neófitos no se funda en sanciones legales, sino que es, en cierto sentido, la personificación de la autoridad autoevidente de la tradición.

La autoridad de los ancianos es absoluta, porque representa los valores absolutos y axiomáticos de la sociedad, en los que se expresan el ‘bien común’ y el interés general” (*ibidem*: 110). Cuando los ritos son colectivos, las relaciones entre los neófitos están presididas por la más plena igualdad y camaradería, que es fruto del énfasis puesto en aquellos valores que representan el bien común. “El grupo liminal es una comunidad [...] de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Dicha camaradería trasciende las distinciones de rango, edad, parentesco, e incluso, en determinados grupos culturales, de sexo” (*ibidem*: 111-112).

“El conocimiento de lo arcano, la gnosis obtenida durante el período liminal, se considera que cambia la más íntima naturaleza del neófito, imprimiendo en él

[...] las características de su nuevo estado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico. La pasividad aparente se revela como una absorción de poderes, que empezarán a ser activos una vez [que] su *status* social haya quedado redefinido en los ritos de agregación” (*ibidem*: 113). “Lo que el iniciado busca en los ritos y los mitos no es un *exemplum* moral, sino más bien la facultad de trascender los límites de su *status* anterior, aunque sepa que debe aceptar las restricciones normativas del nuevo” (1975 [1968]: 151).

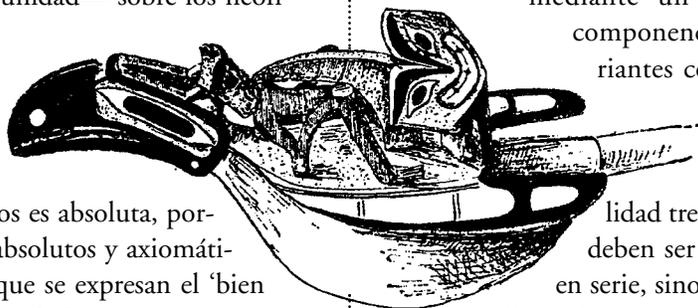
“Durante el período liminal, los neófitos son alternativamente forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. La situación liminal puede ser en parte definida como un estado de reflexión. Durante ella, las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que éstos han aceptado de manera inmediata, se ven, por así decir, disueltos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los neófitos,

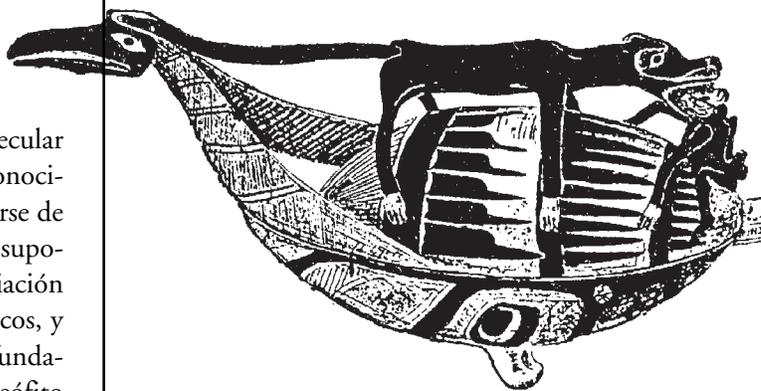
mediante un proceso de exageración componencial y disociación de las variantes concomitantes. La comuni-

cación de los *sacra* y otras formas de instrucción esotérica implican en rea-

lidad tres distintos procesos, que no deben ser concebidos como situados en serie, sino en paralelo. El primero de

ellos es la reducción del ámbito cultural a sus componentes o factores reconocibles; el segundo es su recomposición según patrones y formas monstruosos, y el tercero su reformulación según modos que puedan adquirir sentido en la perspectiva del nuevo estado y *status* en que el neófito va a ingresar” (1980 [1967]: 117). “La situación liminal, en este sentido, [...] rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación, [...] es el ámbito de las hipótesis primitivas, [de tal manera] que se da aquí una mezcla y una yuxtaposición promiscuas de las categorías del evento, la experiencia y el conocimiento, con intención pedagógica. Esta libertad, no obstante, tiene unos límites bastante





estrechos. Los neófitos retornan a la sociedad secular con las facultades quizás más alerta y con un conocimiento realizado de las cosas, pero deben someterse de nuevo a la costumbre y a la ley. Por otro lado, se supone habitualmente que deben existir en la iniciación unos ciertos principios de construcción axiomáticos, y determinados bloques constructivos básicos que fundamentan el cosmos y cuya naturaleza ningún neófito puede preguntar” (*ibidem*: 118).

Para Turner —quien sigue en este punto a Thompson (1953 [1946]: 9)— los mitos son diferentes de las *märchen*, los cuentos de hadas, los cuentos populares, las *sagen* y las leyendas. Se trata de narraciones que versan sobre seres sagrados y héroes semidivinos y del origen de todas las cosas, normalmente por mediación de estos seres sagrados. “Los mitos se refieren a los orígenes, pero derivan de las transiciones” (1975 [1968]: 150). De esta forma, también “Los mitos son fenómenos *liminales*: suelen relatarse en un tiempo o en un lugar que está ‘entre una cosa y otra’” (*ibidem*: 150). “En muchos casos los conocimientos [que se inculcan en el periodo liminal] se transmiten por medio del recitado de narraciones míticas” (*ibidem*: 151). “Todos ellos revelan cómo lo uno se transforma en lo múltiple, cómo en una serie de fases ordenadas el caos se transforma en un cosmos de muchos planos y dimensiones; en muchos de ellos se relata también cómo se introdujeron en el mundo el pecado y la muerte, proporcionando así una teodicea” (*ibidem*: 154). “En muchas de estas cosmogonías y teogonías las divinidades y los héroes cometen incesto, se devoran mutuamente y violan de manera patente las normas humanas y culturales de justicia y equidad” (*ibidem*: 154). “Los mitos y los ritos liminales no deben considerarse como modelos para la conducta secular. Tampoco deben entenderse como narraciones admonitorias, como modelos negativos que no se deben imitar. Se les considera más bien como grandes o profundos misterios que ponen temporalmente al iniciado en estrecho contacto con las fuerzas generadoras primarias o primordiales del cosmos, cuyos actos, más que transgredir, trascienden las normas de la sociedad humana secular. En los mitos hay una libertad ilimitada, una libertad de acción simbólica que se niega al que ocupa un puesto en una estructura social y ha de

respetar las normas” (*ibidem*: 151). “Sin embargo, esta ausencia de límites se ve restringida —aunque nunca sin una sensación de azar— por la conciencia de que se trata de una situación excepcional y por una definición de ella que establece que los ritos y mitos deben ser relatados en un orden prescrito y en una forma simbólica más que literal” (*ibidem*: 151).

“Aún cuando los mitos no estén vinculados a ritos, son de carácter liminal. La mayor parte de ellos tienen una referencia genética o crítica. No son meros inventarios o reglas de conducta, sino que explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son” (*ibidem*: 151). “Los mitos relatan cómo una situación pasó a ser otra, cómo se pobló un mundo despoblado, cómo se transformó el caos en cosmos, cómo los inmortales se hicieron mortales, cómo aparecieron las estaciones en un clima que carecía de ellas, cómo la unidad primigenia de la humanidad se escindió en una pluralidad de tribus o naciones, cómo seres andróginos se convirtieron en hombres y mujeres, etcétera” (*ibidem*: 150). “Aluden, además, directa o indirectamente, a las crisis biológicas de la vida (nacimiento, matrimonio, enfermedad y muerte) y también a los cambios ecológicos y climáticos que siempre traen aparejada una reestructuración de las relaciones sociales, con la posibilidad de conflicto y desorden” (*ibidem*: 151).

El estructuralismo inglés: Leach

Según Leach, “El ritual no constituye un hecho natural, sino un concepto cuya definición, como la de cualquier otro, debe ser siempre funcional; el éxito de una fórmula cualquiera dependerá de la forma en que se utilice el concepto. [...] Para un antropólogo significará ‘un tipo de conducta normalizada (costumbre) en la cual la relación entre los medios y el fin no es ‘intrínseca’”

(Goody, 1961: 159), pero interpretará esta definición en sentido amplio o estricto [...] Para comprender el significado de la palabra ritual es necesario, entonces, tener en cuenta la formación cultural y los prejuicios de quien la utiliza” (1975 [1968]: 384). Pero, “Sea más amplia o más concreta la definición que utilicemos, el problema principal es el de la interpretación del término [que, en su sentido más exacto, denota el elemento de comunicación del comportamiento humano]. Si se supone que un acto ritual quiere decir algo, ¿qué significa el ritual? ¿cómo podremos descubrir lo que significa? Evidentemente, la opinión del sujeto es insuficiente” (*ibidem*: 386).

“Los actos humanos pueden servir para hacer algo, es decir, para alterar el estado físico del mundo (como el hecho de encender una hoguera), o para decir algo. [...] Toda expresión verbal es una forma de comportamiento consuetudinario, y toda costumbre constituye, a su vez, una forma de expresión, un modo de transmitir información” (*ibidem*: 385), pues toda conducta social está, por principio, codificada. De tal manera que “Los actos que ‘dicen algo’ no son siempre intrínsecamente distintos de los que ‘hacen algo’. Casi todos los actos humanos que se dan en un medio cultural bien definido tienen estos dos aspectos, el técnico (actos racionales que alteran el estado del mundo) y el estético y comunicativo” (*ibidem*: 385). En los tipos de conducta ritual, este último aspecto se destaca sobre el primero, que, por lo demás, nunca desaparece. Al estudiar el ritual, “...debemos ocuparnos de los aspectos expresivos (estéticos) del comportamiento más que de los instrumentales (técnicos)” (*ibidem*: 387).

Así, siguiendo a Lévi-Strauss, Leach considera al “...ritual como elemento integral de los procesos mentales”, pues “...divide el continuo de la experiencia en conjuntos de categorías con nombres diferenciadores y nos proporciona así un aparato conceptual idóneo para las operaciones intelectuales a un nivel abstracto” (*ibidem*: 386).

De hecho, empleamos el lenguaje para fragmentar el continuo de la realidad en objetos significativos y en personas que desempeñan roles distinguibles; al mismo tiempo que, también por medio del lenguaje, reagrupamos los elementos componentes, para interrelacio-

nar las cosas y las personas entre sí (1978 [1976]: 45). De esta manera, “Cuando empleamos símbolos (verbales o no verbales) para distinguir una clase de cosas o de acciones con respecto a otras, estamos creando límites artificiales en un campo que es ‘por naturaleza’ continuo” (*ibidem*: 46). La segmentación del tiempo y del espacio —indispensable en todas las sociedades humanas— supone, pues, límites e interrupciones “artificiales” que implican ambigüedad y son fuente de ansiedad en los individuos y los grupos sociales (*ibidem*: 46). Es debido a esto que la gran mayoría de los momentos rituales marcan el cruce de los límites entre una categoría social y otra (*ibidem*: 49), tienen la doble función de proclamar el cambio de estatus y de efectuarlo mágicamente y son los marcadores de intervalos en la progresión del tiempo social; son, en síntesis, “ritos de paso” (*ibidem*: 107). Leach postula la validez práctica de la categorización del esquema de Van Gennep y aclara que “Puesto que toda discontinuidad en el tiempo social es el final de un periodo y el inicio de otro y puesto que nacimiento/muerte son una representación ‘natural’ evidente de comienzo/fin, el simbolismo de la muerte y el renacimiento es apropiado a todos los ritos de paso y se manifiesta claramente en una gran diversidad de casos” (*ibidem*: 109).

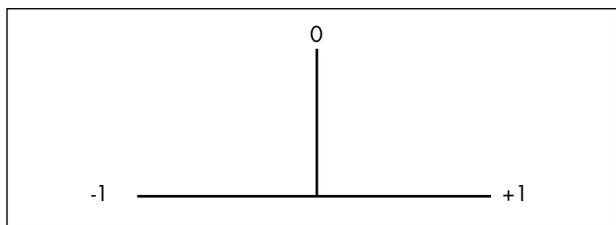


Como el progreso del tiempo biológico y cósmico, así como la distribución territorial del espacio, son continuos, pero —en el ámbito social— existen distinciones consistentes, cuando un individuo o grupo progresa a través del tiempo o del espacio desde el estado social “A” al estado social “B”, la progresión es siempre de un tipo continuo/discontinuo, representado por la secuencia “-1”, “0”, “+1”. Este modelo, que es el de los ritos de paso, permite vincular las discontinuidades de tiempo y espacio, que se reconocen a un nivel, con las continuidades que se experimentan en otro, y se puede representar como un triángulo:

“... en el que ‘+’/ ‘-’ forman un par binario, son ‘iguales y opuestos’ en cualquier aspecto y también



inseparables, pues ninguno de ellos se puede entender sin el conocimiento del otro. Pero ‘0’ no está solamente en medio y entre lo uno y lo otro; sino que es de un tipo diferente. Si uno se mueve a lo largo de un camino imaginario continuo que contiene como puntos todos los números entre ‘+1’ y ‘-1’, necesariamente debe pasar por un punto marcado como ‘0’, que no es ni ‘+’ ni ‘-’, sino ambos a la vez” (1982: 8-9).



La posición de Leach implica “...que debemos concebir el ritual como un lenguaje, en sentido totalmente

literal” (1975 [1968]: 386), pues “...los rasgos individuales de la conducta observada y los detalles particulares de las costumbres se pueden tratar como análogos a las palabras y enunciados de una lengua o como fragmentos de una interpretación musical” (1978 [1976]: 10). Para comprender el ritual se debe intentar dilucidar su sistema de oposiciones significativas, sus reglas gramaticales y su sintaxis. Los detalles de las costumbres —que son la esencia de la cuestión— deben verse, así, como partes de un conjunto, pues considerados aisladamente son carentes de sentido. Como todos los símbolos, los elementos del ritual aparecen en conjuntos y su significado se debe a su oposición con otros, más que a ellos en cuanto tales. En las formas reales perceptibles del discurso no verbal se ponen en funcionamiento parejas de oposiciones que, por su contraste, vuelven significativos los aspectos sensoriales.

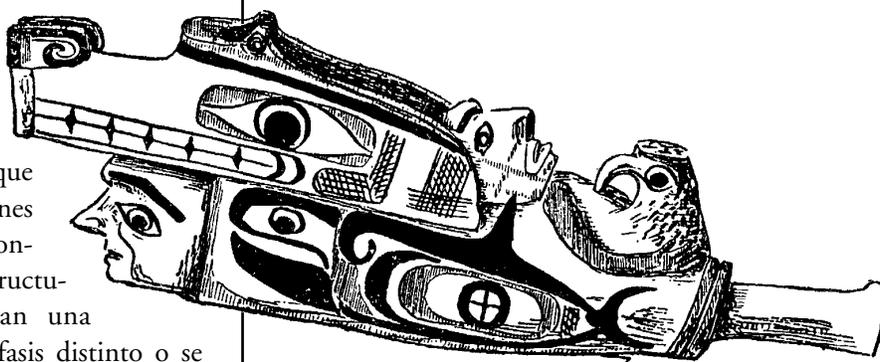
El cuerpo humano mismo enraiza un simbolismo potencial, en la medida en que “...cualquier músculo que se pueda contraer, también se puede relajar; todos los movimientos son potencialmente binarios; si doy un paso hacia adelante, también lo puedo dar hacia atrás. Asimismo, el cuerpo humano es imperfectamente simétrico. Tomando el ombligo como centro, los brazos ‘corresponden’ a las piernas, los genitales a la cabeza, el lado izquierdo al lado derecho. Pero estás díadas emparejadas se contraponen, no son idénticas; no puedo poner un guante de la mano derecha en mi mano izquierda. Las partes superior e inferior del cuerpo, el lado derecho y el izquierdo están, por lo tanto, especialmente adaptados a la representación de ideas relacionadas pero opuestas, por ejemplo, bueno/malo, y así sucede en efecto, aunque no universalmente” (*ibidem*: 65).

En los procesos rituales la metáfora y la metonimia siempre están combinadas, aunque una pueda predominar sobre la otra; no sólo la asociación paradigmática y la cadena sintagmática se combinan, sino que el efecto de significación depende de las transformaciones de una en otra y viceversa. Las secuencias rituales se conforman de unidades, que se conjuntan para formar cadenas significativas; pero las mismas unidades se pueden combinar en contextos rituales muy diferentes.

Las diferencias entre el modelo y la ejecución de un ritual así como las que se presentan en las distintas versiones del mismo procedimiento ritual, contienen los mismos componentes estructurales, aunque las unidades tengan una duración diferente, expresen un énfasis distinto o se presenten en un orden “alterado”.

Los participantes en un ritual se transmiten a sí mismos mensajes colectivos (*ibidem*: 62), de tal manera que los emisores y los receptores son las mismas personas (*ibidem*: 59). Las interconexiones complejas de los acontecimientos rituales transmiten información a los participantes (*ibidem*: 2), quienes “...comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto también metafórico a la representación. Es probable que las ‘dimensiones’ verbales, musicales, coreográficas y estético-visuales constituyan componentes del mensaje total. Cuando participamos en tal ritual recogemos todos estos mensajes al mismo tiempo y los condensamos en una experiencia única que describimos como ‘asistir a una boda’, ‘asistir a un funeral’, etcétera” (*ibidem*: 57).

Al intentar comprender este proceso, que transmite información combinando medios verbales y no-verbales, el analista debe tomar cada dimensión por separado, una cada vez, “...distinguiendo la variedad de canales de comunicación a través de los cuales los mensajes pueden fluir y la variedad de tipos de asociación por los que los elementos del mensaje se pueden combinar” (*ibidem*: 60). Sin embargo, “... las impresiones sensoriales que llegan al receptor, a pesar de lo complejo que sea su estructura, o lo ambigua y polisémica que sea su aplicación, se perciben todas como un mensaje único. Además el mensaje en su totalidad, aunque requiera tiempo para la transmisión, tiene unidad. El final está implícito en el comienzo; el comienzo presupone

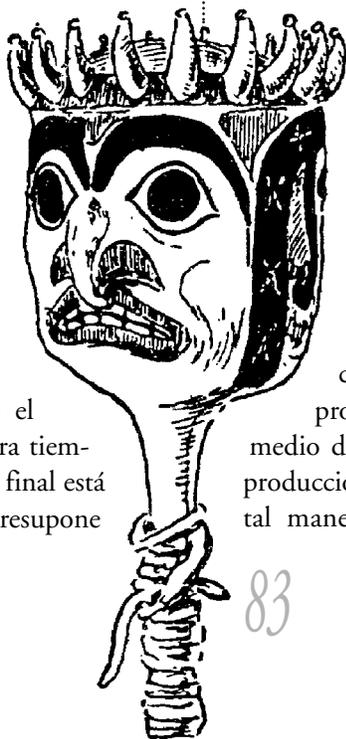


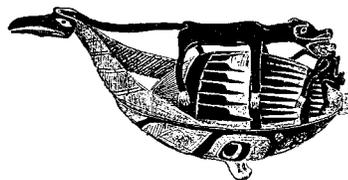
el final” (*ibidem*: 60). El analista debe intentar dar cuenta “... convincente de cómo las diferentes dimensiones superpuestas encajan entre sí para producir un único mensaje combinado” (*ibidem*: 57).

Cuando se aplica, pues, la teoría de la lingüística estructural al análisis del ritual, se puede comenzar a investigar “...el papel de la ‘redundancia’ en el ritual. ¿Corresponden los contrastes binarios en el rito a los contrastes fonémicos en las formas verbales? ¿Podremos hallar en una determinada cultura normas relativas al desarrollo de la secuencia ritual comparables a las normas de la gramática generativa que según Chomsky (1957) deben regir el modo en que cada individuo compone una articulación verbal? Éste es un terreno en el que puede decirse que casi todo está por hacer” (Leach, 1975 [1968]: 386).

En lo referente a la funcionalidad del ritual, Leach (1982: 177 y *passim*) acepta el postulado de Marx y Engels sobre la primacía de dos tipos de producción de la vida inmediata: por un lado, la económica, entendida como la producción de bienes para existir y de los

instrumentos y materias primas para producirlos; por otro lado, la re-producción de la vida humana. Para Leach estas producciones hacen referencia, respectivamente, a las relaciones de producción y a las relaciones de parentesco. Pero, según él, se debe añadir una tercera producción, crucial para la existencia de cualquier sociedad humana, la producción ritual, cuyo efecto es alterar el mundo social por medio de la creación de nuevas relaciones sociales y, así, producir y reproducir las relaciones sociales, por medio de la alteración del mundo simbolizado. Esta producción tiene un campo de existencia específico, de tal manera que incluso las relaciones sociales que





emergen de la economía y del parentesco se reproducen por la vía del ritual.

La peregrinación como fenómeno ¿liminoide?: Turner y Turner

Para Van Gennep era incuestionable que el esquema típico de los ritos de paso había sido demostrado también en el caso de las peregrinaciones, ya que:

“Es conocido que para las peregrinaciones católicas existe un cierto número de reglas de santificación previa, que, antes de su partida, hacen salir al peregrino del mundo profano y le agregan al mundo sagrado [...]. De suerte que todo peregrino está [...], desde la partida al retorno, fuera de la vida común, en un período de margen. [...] Obviamente, al partir hay ritos de separación; al llegar al santuario, ritos especiales de peregrinación, incluyendo, entre otros, ritos de agregación a lo divino [...]; luego, ritos de separación del santuario y ritos de reingreso a la vida social, tanto general como familiar” (1969 [1909]: 263-264).

Pero, según Turner y Turner, en los ejemplos rituales del catolicismo se encuentran generalmente, para la mayoría de los creyentes, fases liminales “truncadas”, ya que no corresponden a la escala y complejidad —y, sobre todo, a la reclusión sacralizada— de los rituales iniciatorios de las sociedades tribales. “...en las religiones ‘históricas’ una separación comparable sólo ha sido ejemplificada por el estilo de vida total de las órdenes religiosas especializadas. En otras palabras, la progresiva división del trabajo convirtió la fase liminal en un estado especializado, lo suficientemente complejo e intenso para abarcar la vida entera de aquellos profundamente devotos. Por supuesto, [...] las órdenes se vuelven menos liminales en la medida en que ingresan en relaciones múltiples con los medios económico y político circundantes” (1978: 4).

“Sin embargo, durante su desarrollo la cristiandad generó un modo propio de liminalidad para los laicos.

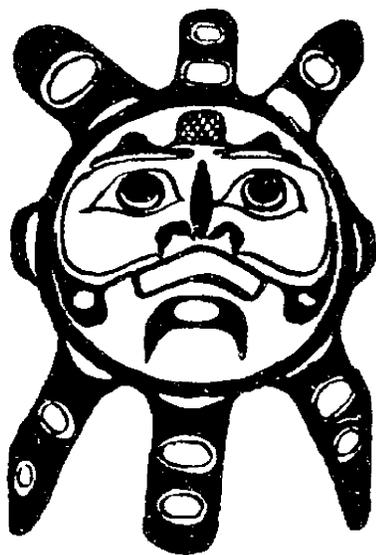
Este modo está representado de la mejor manera posible por la peregrinación a un sitio sagrado, a un santuario localizado a cierta distancia del lugar de residencia y de trabajo cotidiano del peregrino” (*ibidem*: 4).

“En tanto los contemplativos y los místicos del monasterio pueden realizar cotidianamente viajes salvíficos, quienes viven afuera tienen qué exteriorizarlos a través de la infrecuente aventura de la peregrinación. [El punto central está en salir, en ir adelante, hacia un lugar santo aprobado por todos]. Para la mayoría, la peregrinación era la gran experiencia liminal de su vida religiosa. Si el misticismo es una peregrinación interior, la peregrinación es un misticismo exteriorizado” (*ibidem*: 6-7).

“Para muchos peregrinos el viaje mismo constituye un tipo de penitencia, ya que no sólo el camino puede ser largo, sino también arriesgado [...]. Pero estos peligros, nuevos e impredecibles, representan al mismo tiempo una descarga de los males generados internamente en casa. Sin embargo, [también] hay indudablemente una cualidad iniciática en el peregrinaje” (*ibidem*: 8).

Pero, para Turner y Turner hay un conjunto de diferencias que separan las peregrinaciones de las religiones “históricas” con respecto a las iniciaciones tribales, las cuales están vinculadas frecuentemente con los rituales de aflicción.

En síntesis, “En el peregrinaje cristiano paradigmático [...] la iniciación es concebida no como conducente a una elevación de *status* [...], sino a un nivel más profundo de participación religiosa” (*ibidem*: 14-15). De esta manera, “...aunque tiene características iniciatorias, la peregrinación no es en sentido estricto un rito iniciático, ya que no consiste en un instrumento ritual ‘irreversible’ y singular que efectúa una transformación del sujeto de manera permanente y visible” (*ibidem*: 311). En este sentido, “Es significativo que los sacramentos asociados de manera más próxima con la peregrinación son la eucaristía y la penitencia. Ninguno de los dos constituye un



rito de paso [como sí lo son, en cambio, el bautismo, la confirmación, la ordenación sacerdotal] y ambos son repetidos de manera indefinida” (*ibidem*: 32).

Turner y Turner concluyen que, aunque la peregrinación manifiesta algunos de los atributos de la liminalidad

presente en los ritos de paso, “... en la medida en que es voluntaria y no constituye un mecanismo para marcar la transición de un individuo o grupo desde un estado o *status* a otro dentro de la esfera mundana, el peregrinaje queda mejor conceptualizado como ‘liminoide’

PEREGRINACIÓN CRISTIANA

1a. Existe una libertad de elección en el peregrino, que contrasta con la obligatoriedad de la vida incrustada en la estructura social. De esta manera, la peregrinación representa la quintaesencia de la liminalidad voluntaria.

2a. La unidad moral es el individuo y el objetivo de la peregrinación es la salvación o la liberación de los pecados o males del mundo estructurado.

3a. El peregrino busca la liberación temporal con respecto a las estructuras que normalmente lo constriñen.

4a. En el momento culminante de la peregrinación, los *sacra* son mostrados públicamente.

5a. El peregrino coloca en la divinidad una máscara paradigmática de salvación.

6a. El tratamiento de la aflicción en el peregrinaje está relacionado con la concepción de la persona individual como la unidad ética. El individuo se considera responsable de sus actos y pensamientos.

7a. Los enfermos o sus familiares abandonan las estructuras del parentesco y la localidad para viajar lejos a una fuente de curación.

8a. La acción terapéutica en una peregrinación no es automática, sino que depende de la voluntad y la gracia divinas. Por lo que debe ser considerada como anti-mágica, pues depende del ejercicio de la libre voluntad de los humanos y de la divinidad.

9a. Los grupos de peregrinos no son “primarios”, sino “asociales”, esto es, basados en el contacto, la amistad, la asociación voluntaria o el eventual conocimiento personal. La *communitas* se logra por la convergencia de disposiciones emocionales separadas.

10a. La mayoría de los sistemas peregrinales tienen orígenes trazables en tiempos históricos.

INICIACIÓN TRIBAL

1b. Los rituales iniciatorios tribales, que implican fases liminales prolongadas, tienden a ser obligatorios.

2b. La unidad moral es el grupo o la categoría social y el objetivo de la iniciación es conseguir un nuevo estatus y estado sociocultural.

3b. El individuo busca un compromiso más profundo con la vida estructurada de su comunidad local.

4b. En el momento culminante de la iniciación, los *sacra* son mostrados de manera secreta.

5b. El iniciado se autocoloca una máscara que lo convierte temporalmente en la divinidad representada.

6b. El ritual de aflicción tribal está relacionado con un carácter corporado de la moralidad. En la medida en que el paciente está unido por las normas morales a un complejo entramado de relaciones sociales, la aflicción corresponde por igual a su grupo de parentesco y a su grupo residencial.

7b. Los pacientes tribales permanecen en la estructura corporada localizada —la arena—, pues se considera que ésta ha proporcionado las condiciones de su aflicción y se trae de fuera a doctores no parientes para que realicen la curación.

8b. La acción terapéutica en un ritual de aflicción tiene un carácter sistemático y cuasi-pragmático. No obstante su relación con seres espirituales, la práctica terapéutica debe ser considerada como mágica, debido a su carácter causativo.

9b. Los grupos de iniciados están conformados por lazos de estatus adscritos. Se trata de un grupo de personas estructuralmente interdependientes. La *communitas* se logra por el compartimiento de condiciones interestructurales específicas.

10b. Los rituales de iniciación y de aflicción no pueden trazarse a una fundación histórica demostrable.

o ‘cuasi-liminal’, más bien que como liminal en el pleno sentido de Van Gennep” (*ibidem*).

Para Turner y Turner, aunque las peregrinaciones pueden encontrarse entre algunos pueblos clasificados como “tribales” —entre otros, los huicholes—, “...la peregrinación como forma institucional no alcanza una verdadera prominencia hasta el surgimiento de las mayores religiones históricas: el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo” (*ibidem*: 1). De esta manera, la peregrinación es “...un tipo característico de liminalidad en las culturas dominadas ideológicamente por las religiones ‘históricas’ o ‘de salvación’” (*ibidem*: 3).

En este sentido, “Los sistemas peregrinales son más ‘liminoides’ (abiertos, optativos, no conceptualizados como una rutina religiosa) que ‘liminales’ (correspondientes a una etapa intermedia dentro de una estructura procesual religiosa que consiste en ritos de separación, limen o margen y reagregación [...]). Los fenómenos liminales están incrustados en el ‘trabajo’ cooperativo de la sucesión anual estructural —ecológica o social— de las sociedades tribales o agrícolas tempranas, y son obligatorios para todos. Los fenómenos liminoides, aunque presentes en las sociedades simples, prevalecen en las sociedades de gran escala y complejidad, y tienden a ser generados por la actividad voluntaria de los individuos durante su tiempo libre. Las religiones universales, dirigidas a la salvación de los individuos, con un énfasis en la opción individual, establecen condiciones favorables para el desarrollo de fenómenos y procesos liminoides en la cultura total. Sin embargo, persisten características liminales en las estructuras litúrgicas de las religiones univesales e, incluso, en muchas instituciones seculares” (*ibidem*: 231).

Pero “...cuando un sistema religioso se convierte en fuertemente estructurado y organizado, e íntimamente articulado con estructuras no religiosas —políticas, legales y económicas— sus peregrinajes tienden a revertirse desde lo liminoide a lo liminal o ‘seudo-liminal’; esto es, retroceden desde procesos voluntarios para convertirse en instituciones iniciatorias pseudo-tribales...” (*ibidem*: 232).

“Los peregrinajes cristianos están estratificados en cuatro niveles principales: (1) internacional ([...] la

Virgen de Guadalupe en el Tepeyac); (2) nacional (San Juan de los Lagos); (3) regional (Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala); interaldeano” (*ibidem*: 239). De tal manera que “Las peregrinaciones a santuarios de nivel local en el [...] cristianismo caen en el extremo ‘liminal’ del espectro; mientras los santuarios de nivel superior se aproximan al extremo más ‘liminoide’, aunque el sistema penitencial de la iglesia medioeval llegó a ‘reliminalizar’ muchos peregrinajes principales” (*ibidem*: 239-240). Así, las peregrinaciones de carácter arcaico, que corresponden a religiones sincréticas (como la del Santuario de Ocotlán), mantienen vestigios claros de una liminalidad precedente.

* * *

Cuando Turner y Turner hablan de las peregrinaciones católicas como fenómenos liminoides, se refieren a casos “modernos” (cuyos santuarios surgieron durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX) o de gran tradición internacional (como Jerusalén, la Basílica de San Pedro en el Vaticano o Santiago de Compostela). Se trata de procesos peregrinales muy próximos a las normas litúrgicas ortodoxas, bajo la “doctrina de la comunión de los santos”, y a grupos peregrinales del llamado Primer Mundo (sociedades industriales y postindustriales), que incluso se desplazan, por medio de los servicios de agencias de viajes y en vuelos charter, en situaciones mezcladas con el turismo.

Pero, una vez que la escena etnográfica se ubica en el campo del catolicismo popular, especialmente en los países del denominado Tercer Mundo (en grupos básicamente preindustriales), las peregrinaciones corresponden en mayor o menor medida al esquema clásico de Van Gennep. Y no hay que olvidar que el catolicismo popular es predominante en los países con mayor población de católicos, como México, Brasil y otras naciones latinoamericanas. Así, en los estudios sobre las peregrinaciones regionales en el contexto mexicano contemporáneo, se pueden encontrar verdaderos ritos de paso, con sus tres fases nítidamente marcadas, como es el caso del santuario de Otatitlán (Rubio, 1995), o el del Señor de Chalma (Giménez, 1978; Shadow y Rodríguez, 1990). Más aún, en el santuario



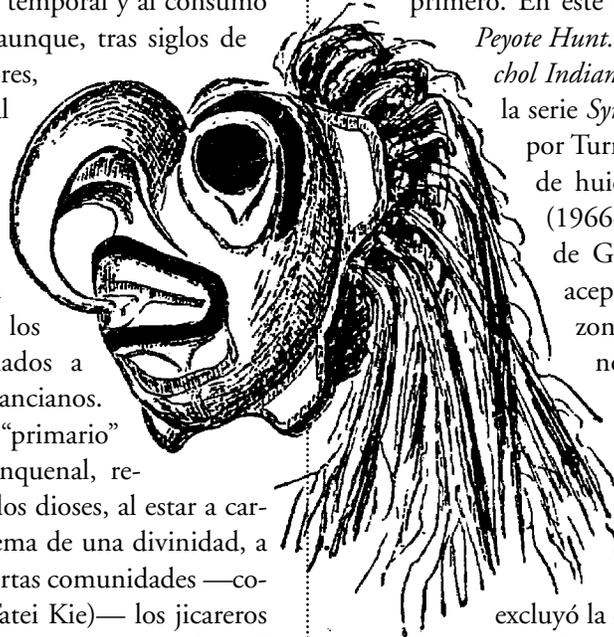
del Tepeyac el culto a la guadalupana congrega grupos peregrinales de asociación voluntaria, pero también verdaderos grupos corporados, como las congregaciones de danzantes de Concheros (González, 1996).

Sin embargo, con el caso de las peregrinaciones de los huicholes —especialmente la tan famosa al desierto de Wirikuta, para recolectar peyote— la propuesta de Turner y Turner debe ser matizada y en buena medida replanteada. En efecto, la peregrinación es un aspecto estructural a la religión huichola, que no es una religión “histórica” o “de salvación”, sino una religión “étnica”, íntimamente vinculada a los procesos naturales, al ciclo del cultivo del maíz de temporal y al consumo ritual del cacto psicotrópico; aunque, tras siglos de contacto con los evangelizadores, a partir de su matriz estructural se han incorporado elementos del catolicismo tridentino. Allí no se trata, en la mayoría de las veces, de asociaciones voluntarias de peregrinos, ya que éstos son principalmente los jicareros (*xukurikate*), designados a partir de los sueños de los ancianos. Ellos conforman un grupo “primario” que, durante un periodo quinquenal, reproduce la familia original de los dioses, al estar a cargo cada uno de la jícara-emblema de una divinidad, a quien encarna. Más aún, en ciertas comunidades —como San Andrés Cohamiata (Tatei Kie)— los jicareros son nombrados a partir de su posición parental en el seno del adoratorio familiar (*xiriki*). De tal manera que en este caso de peregrinos se trata de “un grupo de personas estructuralmente interdependientes” y, por lo tanto, los grupos peregrinales “están conformados por lazos de *status* adscritos”. Por otra parte, en el caso huichol la peregrinación sí es, en la mayoría de las ocasiones, “un rito iniciático en el pleno sentido de la palabra, ya que consiste en un instrumento ritual ‘irreversible’ y singular que efectúa una transformación del sujeto de manera permanente y visible”. Las peregrinaciones forman parte sustancial de un dispositivo que transforma al neófito en iniciado, precisamente a través del paso por periodos liminales en sentido estricto; y su

objetivo es lograr “un compromiso más profundo de la vida estructurada de la comunidad local”. Para las características de las peregrinaciones huicholas consultar las obras de Benítez (1968), Benzi (1972 y 1977), Mata Torres (1970 y 1976), Neurath (2002 [1998]), Gutiérrez (2002 [1998]) y Medina (2002).

Es pertinente, sin embargo, aclarar que no todas las peregrinaciones huicholas constituyen rituales iniciatorios y que efectivamente algunas se conforman parcialmente por grupos “de asociación”. La fuente en que se basó Turner —y que prologó elogiosamente— sólo contempló este segundo tipo e ignoró por completo el primero. En este sentido, el libro de Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians* (1974) —incluido dentro de la serie *Symbol, Myth and Ritual*, editada por Turner—, fue elaborado con datos de huicholes que en aquel entonces (1966-1971) vivían en los suburbios de Guadalajara y Tepic. La autora acepta con honestidad que “por razones personales y profesionales no me fue posible vivir entre los huicholes de la sierra; este hecho es responsable de las más notables lagunas de este estudio” (1974: 17). Por lo demás, su participación en las peregrinaciones a Wirikuta excluyó la observación de los rituales previos y posteriores al viaje.

No obstante, Turner plantea que el estudio de Myerhoff constituye una contribución al conocimiento del Hombre Peregrino. En el viaje a Wirikuta este autor encuentra la búsqueda que “... implica el regreso desde un lugar lejano al familiar; también implica una dicotomía entre las simbolizaciones sagrada y profana por medio de lo lejos y lo cerca, así como la paradoja de que lo espacialmente distante (lo lejos) es en verdad lo espiritualmente cercano” (1974: 8). Más aún, sostiene que “Lo que frecuentemente está implícito en las creencias peregrinales de las principales religiones históricas, aparece explícito entre los indios huicholes”. [...] En Wirikuta, según la mitología huichola, se disuelven las divisiones





entre sexos y edades, dirigentes y dirigidos, hombres y animales, plantas y animales, hombres y semidioses” (*ibidem*). Finalmente, Turner reconoce que los peyoteros (*hikuritamete*) logran una relación de *communitas*, esto es, “una confrontación directa, inmediata y total de la identidad humana” (*ibidem*: 10).

El postmodernismo *in ovo*: Bourdieu y Sabelli

Bourdieu (1982) sostiene que para ir más allá de la descripción de los fenómenos tan importantes que Van Gennep ha denominado “ritos de paso”, es necesario plantearle a su teoría problemas que no se plantea, particularmente los referidos a la función social del ritual y la significación social de la línea, del límite, cuyo paso (transgresión) permite dicho ritual. Piensa que, al poner el acento en “el paso”, esta teoría oculta uno de los efectos esenciales del rito, “... a saber, separar a los que lo han experimentado no de los que no lo han experimentado, sino de los que de ninguna manera lo experimentarán, e instituir, de esta manera, una diferencia duradera entre aquellos a los que el rito concierne y aquellos a los que no. Es por esto que, más que de ritos de paso, hablaría de buen grado, de ritos de consagración, o de ritos de legitimación o, más simplemente, de ritos de institución...” (1982: 58).

“Hablar de rito de institución es indicar que todo rito tiende a consagrar o a legitimar, es decir, a hacer desconocer un límite arbitrario en tanto que arbitrario y reconocerlo en tanto que legítimo y natural, o, lo que es lo mismo, a operar solemnemente, es decir de manera lícita y extra-ordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden mental, que se trata de salvaguardar a todo precio. [...] Al marcar solemnemente el paso de una línea que instaure una división fundamental del orden social, el rito llama la atención de los observadores sobre el paso (de ahí la expresión ‘ritos de paso’), mientras que lo importante es la línea” (*ibidem*: 58). Esta línea seguramente separa un antes y un después. Pero, en realidad, lo más importante, y que pasa desapercibido, es la división que opera entre el conjunto de los que son merecedores del rito y aquellos que no lo son. “Existe un conjunto oculto, disimulado, por relación al cual se define el grupo instituido. El principal

efecto del rito es el que pasa completamente desapercibido: por ejemplo, al tratar diferentemente a los hombres y a las mujeres, el rito consagra la diferencia, la instituye, al instituir al hombre en tanto que hombre, es decir circunciso, y a la mujer en tanto que mujer, es decir, no merecedora de esta operación ritual” (*ibidem*: 58-59).

“...como la institución consiste en asignar propiedades de naturaleza social que están destinadas a aparecer como propiedades de naturaleza natural, el rito de institución tiende lógicamente [...] a integrar las oposiciones propiamente sociales, como masculino/femenino, en series de oposiciones cosmológicas [...], lo que constituye una manera muy eficaz de naturalizarlas. Así, los ritos diferenciados sexualmente consagran la diferencia entre los sexos: constituyen en distinción legítima, en institución, una simple diferencia de hecho. La separación cumplida en el ritual (que opera una separación) ejerce el efecto de consagración” (*ibidem*: 59). “Instituir, en este caso, es consagrar, es decir, sancionar y santificar como hecho un estado de cosas, un orden establecido [...], al hacer conocer y reconocer una diferencia (preexistente o no), al hacerla existir en tanto que diferencia social, conocida y reconocida, por el agente investido y por los demás” (*ibidem*: 59). “La institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia *ex nihilo* o bien, como es el caso más frecuente, explotar de alguna manera las diferencias preexistentes. [...] Las distinciones más eficaces socialmente son las que dan la apariencia de fundarse en diferencias objetivas...” (*ibidem*: 59). “Por tanto, la magia social llega siempre a producir lo discontinuo con lo continuo” (*ibidem*: 60).

Por otro lado, “Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es [simultáneamente] un deber ser (o de ser). Es significar a cada uno lo que es y cuál debe ser en consecuencia su conducta. El indicativo es, en este caso, un imperativo. [...] Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites” (*ibidem*: 60). “La esencia social es el conjunto de estos atributos y de estas atribuciones sociales que produce el acto de institución como acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa. De esta forma, el acto de institución

es un acto de comunicación, pero de una especie particular: significa a cada quien su identidad, pero en el sentido de que a la vez la expresa y la impone, al expresarla frente a todos [...] y al notificarle también con autoridad lo que es y lo que debe ser” (*ibidem*: 60). “Es por intermedio del efecto de asignación estatutaria [...] que el ritual de institución produce sus efectos más ‘reales’: quien es instituido se siente sometido a ser conforme a su definición, a estar a la altura de su función” (*ibidem*: 60).

Otra de las funciones del acto de institución es desanimar duraderamente la tentación del paso, de la transgresión, de la deserción, de la dimisión. “La estrategia universalmente adaptada para evitar de manera duradera la tentación de derogar, consiste en naturalizar la diferencia, en construir una segunda naturaleza por la inculcación y la incorporación bajo la forma del *habitus*” (*ibidem*: 61). “El trabajo de inculcación a través del cual se realiza la imposición duradera del límite arbitrario puede tender a naturalizar las rupturas decisivas que son constitutivas de un arbitrario cultural [...] bajo la forma de un sentido de los límites que inclina a unos a mantener su rango y a guardar las distancias y a los otros a mantenerse en su lugar y a contentarse con lo que son... Pueden también tender a inculcar disposiciones duraderas, como los gustos de clase que, al estar en el principio de la ‘elección’ de los signos exteriores en los que se expresa la posición social (vestidos, porte, lenguaje) hacen que todos los agentes sociales sean portadores de signos distintivos [...] propios para reunir y separar tanto las barreras como las prohibiciones explícitas. Mejor que los signos exteriores al cuerpo (como las decoraciones, los uniformes, los galones, las insignias, etcétera), los signos incorporados están destinados a funcionar como llamadas al orden, por las que se recuerda a quienes lo olvidaron, que se olvidaron del lugar que les asigna la institución” (*ibidem*: 61-62). Así, el cuerpo, tratado como memoria, constituye uno de los depósitos más importantes del grupo, de tal manera que las maneras de hablar, de caminar, de comer, de comportarse son prácticas destinadas, con intención o sin ella, a significar



la posición social por el juego de las diferencias distintivas. Finalmente, Bourdieu recuerda que “La creencia colectiva, garantizada por la institución y materializada en los símbolos —y que preexiste al ritual— es la condición de su eficacia” (*ibidem*: 63). “...la eficacia simbólica de los ritos de institución consiste en el poder de obrar sobre lo real al obrar sobre la representación de lo real” (*ibidem*: 59).

Bourdieu realiza, sin duda, aportaciones importantes para la comprensión de la funcionalidad del ritual, al resaltar la necesidad de teorizar los “límites inherentes a cada sociedad”. Sin embargo, su apreciación de que Van Gennep planteó solamente un esquema descriptivo es inexacta, pues también sentó las bases para un análisis teórico y una explicación de los procesos rituales. De hecho, las precisiones de Bourdieu no sólo no invalidan las proposiciones de *Les rites...*, sino que las suponen y, en la historicidad de la teoría social, si no representan un continuismo, si se ubican en una perspectiva de continuidad.

En su intento por construir el concepto de “ritos de institución”, a partir de análisis previos acerca del funcionamiento de las escuelas de elite capitalistas — “...mediante un ejercicio un poco peligroso...” [son sus propias palabras]— Bourdieu pretende establecer las propiedades de los rituales sociales. Así, al aplicar a los ritos asociados al ciclo de vida lo que es manifiestamente válido para los ritos de transformación religiosa o laical, supone una total equivalencia entre ellos. No obstante que ambos constituyen, de hecho, ritos de institución, en el primer caso, al contrario del segundo, no siempre se excluye y disimula una parte que nunca experimentará dichos ritos: por ejemplo, en la tradición católica —a diferencia de los sacramentos del matrimonio y de la ordenación sacerdotal o de los diferentes tipos de “profesión religiosa” (ingreso a alguna orden)— todos (hombres y mujeres) están predestinados a ser bautizados, confirmados, a pasar por la “primera comunión”, a ser “santoleados” en la extrema unción y a abandonar este mundo por medio de rituales funerarios; por supuesto, en cada uno de estos pasos rituales se presentan las diferencias pertinentes a los casos masculinos y femeninos y a los grados de edad.

Por otra parte, en casi todas las sociedades, cuando los ritos del ciclo de vida implican procesos sustancialmente diferentes para los hombres y las mujeres, la parte que queda excluida (“disimulada”, “oculta”) en unos es, precisamente, el objeto de los otros y viceversa. De hecho, los rituales iniciáticos masculinos (circuncisión, subincisión, superincisión) tienen, en la mayoría de las sociedades, su paralelo y correlato en las mutilaciones y deformaciones rituales de los órganos femeninos (clitoridectomía, introcisión, desfloración, abertura de la vagina; extensión de los labios y del clítoris). Sin embargo, los informes acerca de la iniciación femenina son más escasos, en parte debido a que la mayoría de los etnógrafos han sido hombres (a los que ha estado prohibido presenciarlos) y a que la marcada tendencia androcéntrica de los observadores se ha visto reforzada por la resistencia de las mujeres aborígenes a permitir que los hombres conozcan “sus secretos”; en parte, también, a que los ritos masculinos son más prominentes, pues constituyen, entre otros, los mecanismos de la reproducción social de la “superioridad” masculina.

En este sentido, la circuncisión judía representa, como Bettelheim (1974 [1954]) lo ha puesto en claro, un caso muy especial en el que —además de su marcada significación religiosa (es el símbolo de la alianza con Dios) y de la ausencia de todo rastro correlativo de mutilación ritual femenina (e, incluso, el que la mitología bíblica coloque a la mujer como producto del hombre)— la operación se realiza en una edad tan temprana que conduce a efectos muy diferentes a los obtenidos cuando, en lugar de un bebé indefenso, el iniciando es un adolescente con capacidad de aceptar o rechazar el procedimiento, según entienda e introyecte o no los propósitos simbólicos de tal cirugía ritual. Con el surgimiento del cristianismo, la circuncisión fue suprimida y, en épocas recientes, su práctica se está extendiendo en la sociedad “occidental”, no como rito de paso puberal, sino más bien como procedimiento asociado al nacimiento, y se justifica por razones supuestamente racionales e higiénicas. Iguales argumentos se postulan para la desfloración “clínica” de las recién nacidas.

La teoría de los ritos “como actos de institución” exige, pues, precisiones y correcciones al ser planteada para los ritos del ciclo de vida y se aplica con dificultad

a los ritos de recuperación de la salud, de agregación y del paso material. Deja, por otra parte, excluidas a las ceremonias cíclicas y estacionales y a las correspondientes al término de catástrofes. De esta manera, sólo algunos de los ritos de paso constituyen “ritos de institución” y la explicación de la funcionalidad social del resto requiere de otros planteamientos teóricos, más allá de los aportes de Bourdieu.

Sabelli (1982) pretende reforzar, por medio de una extensión transcultural, la pertinencia teórica del concepto del rito como acto de institución. En su opinión, éste es un concepto crítico, en la medida en que se rompe no sólo con los conceptos que hace caducos, sino también con las fronteras que separan de las demás a las prácticas llamadas rituales, pues con él se busca la desacralización de objetos que se pretenden sagrados sin serlo y la develación de los mecanismos de disimulación social que se dan como naturales.

Para él, una diferencia de naturaleza separa los ritos de institución de las “sociedades comunitarias” (tribales) con respecto a los de las sociedades estatales. Como las primeras se caracterizan por desigualdades de prestigio en el seno de la indivisión política, sin órgano de poder independiente, allí el rito es expresión de un poder que encuentra sus fundamentos en un sistema ideológico al que los ancestros simbolizan en el plano de las representaciones y que los vivos actualizan en el plano de la práctica social. La estrategia comunitaria sostiene un proyecto social que busca el control de las condiciones materiales y simbólicas de la reproducción social del grupo, esto es, una estrategia de rechazo o de resistencia al poder de Estado (Clastres, 1978 [1974]), sosteniendo un poder endógeno con base en un proyecto histórico cuyo porvenir es tributario de un pasado del cual los ancestros son los creadores y los mediadores. Por el contrario, cuando el rito de institución cae bajo la égida del Estado, cumple una función de discriminación productiva y reproductiva de privilegios, esto es, una función de dominación: ahora ya no es necesario recurrir a la exterioridad simbólica como factor principal de la dinámica social, pues el Estado y sus organismos están en capacidad de administrar los instrumentos simbólicos necesarios a la creación de representaciones sociales conformes con sus intereses.





Conclusión

“Los conceptos generales de las ciencias humanas son instrumentos que el investigador utiliza con el fin de capturar mentalmente los objetos de lo vivido por estudiar” (Lenclud, 1995: 163). “Estos conceptos son indispensables en la medida en que señalan al investigador las cerraduras ante las cuales detener la mirada” (*ibidem*: 164). En este sentido, “la razón de ser de la definición [de los conceptos] es clarificar y precisar las significaciones que los antropólogos aplican, a través de sus términos, a sus objetos de conocimiento” (*ibidem*: 151).

La ductilidad y eficacia del concepto de ritos de paso es manifiesta. Por un lado, ha sido utilizado como guía descriptiva prácticamente en cualquier tipo de contexto cultural. Por otro, ha sido discutido —y, por lo tanto, “actualizado” y “ajustado”— por diferentes escuelas y perspectivas en sucesivas épocas. No obstante, uno de los temas recurrentes es el que se refiere a la vigencia de los ritos de paso en la “sociedad occidental contemporánea”.

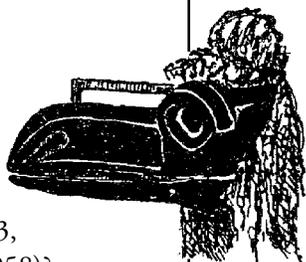
Douglas reconoce que “uno de los problemas más graves de nuestro tiempo consiste en [...] el rechazo general y explícito del ritual en cuanto tal. La palabra ritual se ha convertido en un término peyorativo equivalente a conformidad vacía” (1978 [1970]: 20). “Y, sin embargo, los ritos a los que un pueblo se adhiere tan tenazmente no pueden ni deben descartarse como totalmente hueros. Tienen que tener necesariamente un significado” (*ibidem*: 56). “Si un pueblo distorciona un determinado símbolo hasta darle un sentido distinto del que tenía en un principio y continúa adicto a él, es porque el significado de ese símbolo es muy profundo con respecto a la vida de esa comunidad” (*ibidem*: 57). De tal manera que “los que desprecian el ritual, incluso en su manifestación más claramente mágica, acarician en nombre de la razón un concepto irracional de comunicación. [...] el desprecio que éstos sienten por lo mágico [...] se debe a la ignorancia. El establecer límites y fronteras simbólicas constituye un modo de ordenar la experiencia. Los símbolos no verbales crean una estructura de significados dentro de la cual pueden relacionarse los

individuos y hallar cuáles son sus propósitos últimos. [...] Para ordenar individualmente la experiencia es necesario establecer límite simbólicos, pero los rituales públicos que desempeñan esta función son también necesarios para organizar la sociedad” (*ibidem*: 69).

Sobre este punto, Molina ha avanzado en la explicación de la postura filosófica que —al plantear “...los cambios posicionales y situacionales de los individuos en la sociedad moderna contemporánea...” como una garantía jurídica— impide el reconocimiento de ritos de paso en los procesos civiles de las relaciones sociales, que son interpretados como meros “actos administrativos” (1997: 25-29). “...en la nueva situación histórica, el derecho sustituye a lo sagrado, realizando sus funciones: sacralizando la realidad” (*ibidem*: 28). “Lo que interesa, por tanto, verificar y especificar será la manera particular en que la eficacia simbólica de los ritos de paso se realiza en la sociedad actual” (*ibidem*: 33).

A lo largo del siglo XX, la etnología ha logrado una gran asimilación del libro teórico capital de Van Gennep. Se ha obtenido una mayor precisión en el tratamiento de las fases de su esquema y una mayor profundidad analítica, con la introducción de los postulados de la lingüística estructural en el estudio de los procesos rituales. Sin embargo, no faltan textos en los que todavía se circunscribe el concepto de ritos de paso a los correspondientes al ciclo de vida, como es el caso del artículo “Rites of Passage. An Overview” (Myerhoff, Camino y Turner, 1987: 380-386) de la *Encyclopedia of Religion*, editada por Mircea Eliade. Para avanzar en la solución de problemas como la extensión del concepto de ritos de paso y la funcionalidad del conjunto heterogéneo que incluye dicha categoría es necesario, entre otras cosas, retomar los trabajos del autor más tenaz y prolífico en la aplicación concreta del esquema de los ritos de paso: el propio Van Gennep.

Toda la amplia producción “folklorista” —resultado de las investigaciones etnográficas que realizó en Francia, tomando como hilo conductor el esquema de los ritos de paso— permanece prácticamente ignorada por la etnología. ¿Qué sorpresas encontrará nuestra disciplina en las monografías detalladas sobre el folklore de Savoya, Dauphiné (1932-1933), Borgoña (1934), Flandre y Hainaut (1935), Auvernia y Velay (1942) y



los Altos Alpes (1946)? Sobre todo ¿qué esperamos para explorar la sistematización lograda en su inacabado *Manual de folklore francés contemporáneo* (1943, 1946, 1947, 1949, 1951, 1953 y 1958)? Ceremonias familiares: de la pila (bautismal) a la tumba: nacimiento, bautismo y primera infancia, segunda infancia y adolescencia, esponsales, matrimonio, funerales. Ceremonias periódicas cíclicas: ciclos de carnaval-cuaresma, de pascuas, de mayo y de San Juan. Ceremonias agrícolas y pastorales del estío y del otoño. Ciclo de los doce días (de Navidad a los Reyes).

Con votos para la reedición en español de *Los ritos de paso* (1986 [1909]), matizamos la afirmación de Guckman (1966 [1962]: 2), ya que no se trata sólo de uno de los libros más importantes sobre el ritual escritos en la generación anterior a la Primera Guerra Mundial, sino que es uno de los textos fundamentales de la etnología de todos los tiempos, un clásico en el estricto sentido de la palabra. Para concluir, retomamos como nuestro un fragmento de la frase que Tumbull decidió colocar como acápice de su libro, dedicado a Van Gennep, "... cuya admirable obra sobre los ritos de paso nos ha ayudado a tantos de nosotros" (1983: 7).

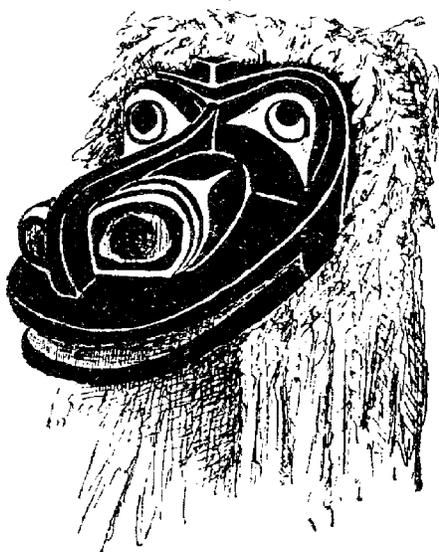
BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Bateson, Gregory, *Naven*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936.
 Belmont, Nicole, *Arnold Van Gennep, le createur de l'ethnographie française*, Paris, Payot (Petit Bibliothèque Payot, 232), 1974.
 Benítez, Fernando, "Peregrinación a Viricota", en *Los indios de México*. II, México, Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1968, pp. 61-246.
 Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des indiens huichol*, Paris, Gallimard, 1972.
 —, *A la quête de la vie*, Paris, Société nouvelle des éditions du Chêne, 1977.
 Bettelheim, Bruno, *Heridas simbólicas. Los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Barral Editores (Breve Biblioteca de Respuesta, 89), 1974 (1954).
 Bourdieu, Pierre, "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, Paris, 1982, pp. 58-63.
 —, "Los ritos de institución", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal (Akal Universitaria, 81), 1985 [1982].
 Caro Baroja, Julio, *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, Taurus (La otra historia de España, 2), 1975.
 —, *La estación del amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*,

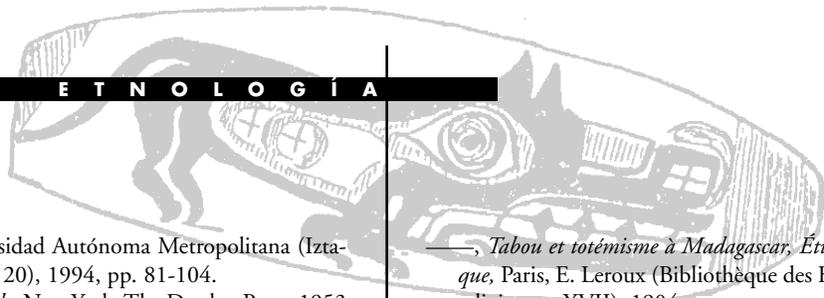
Madrid, Taurus (La otra historia de España, 3), 1979.
 —, *El estío festivo (Fiestas populares del verano)*, Madrid, Taurus (La otra historia de España, 10), 1984.
 Centlivres, P. y J. Haynard (eds.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausana, L'Age d'Homme, 1986.
 Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978 [1974].
 —, "Los marxistas y su antropología", en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa (Colección Hombre y Sociedad), 1981 [1978], pp. 165-179.
 Chapple, Eliot D. y Carleton S. Coon, *Principles of Anthropology*, New York, Henry Holt and Co., 1942.
 Chomsky, Noam, *Estructuras sintácticas*, México, Siglo XXI, 1974 [1957].
 D'Allondans, Goguel (director), *Rites de passage: d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Paris, Erès, 1994.
 DuBois, Cora Alice, *The People of Alor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1944 (dos volúmenes).
 Douglas, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 217), 1978 [1970].
 Eliade, Mircea, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus (Colección Ensayistas, 134), 1975 [1958].
 Forde, Daryll, "Death and Succession: An Analysis of Yakö Mortuary Ritual", *Essays in the Ritual of Social Relations* (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, 1966 [1962], pp. 89-123.
 Fortes, Meyer, "Ritual and Office in Tribal Society", en *Essays in the Ritual of Social Relations*, (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, 1966 [1962], pp. 53-88.
 —, "Of Installation Ceremonies", en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, London, 1967, pp. 5-20.
 Giménez, Gilberto, "Fenomenología de una peregrinación", en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978, pp. 109-146.
 Gluckman, Max, "Les rites de passage", en *Essays in the Ritual of Social Relations* (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, 1966 [1962], pp. 1-52.
 Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal (Akal Universitaria, 90), 1986 [1982].
 González, Anáhuac, "Los concheros: la (re)conquista de México", en *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo* (Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli, coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica (Tezontle), 1996, pp. 207-227.
 Goody, Jack, "Religion and Ritual: the Definitional Problem", *British Journal of Sociology*, 12, London, 1961, pp. 142-164.
 Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, México, 2002 [1998].
 Haynard, J. y R. Kaher (eds.), *Naitre, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep*, Neuchatel, Musée d'Ethnographie, 1981.
 Hubert, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función



- del sacrificio”, en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral (Breve Biblioteca de Reforma), 1970 [1899], pp. 143-248.
- Kimball, Solon T., “Introduction”, *apud* Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972 (1960 [1909]), pp. v-xix.
- , “Gennep, Arnold van”, en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 5, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 109-110.
- Leach, Edmund Ronald, “Ritual”, en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 9, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 383-388.
- , *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [1976].
- , *Social Anthropology*, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982.
- Lenclud, Gérard, “L’illusion essentialiste: pourquoi il n’est pas possible de définir les concepts anthropologiques”, *L’Ethnographie*, año CXXXVII, tomo XCI, 1, núm. 117, Paris, 1995, pp. 147-166.
- Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós (Biblioteca de Psicología Social y Sociología, 44), 1969 [1949].
- , “Santa Claus en la hoguera”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 65, México, enero-marzo de 2002 [1952], pp. 2-13.
- , “Passage Rites”, en *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, 14th Edition, William Benton Publisher, 1959, pp. 433-434.
- , *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 173), 1964 [1962].
- , “Propósitos retardatarios acerca del niño creador”, en *Mirando a lo lejos*, Buenos Aires, Emecé, 1986 (1983 [1975]), pp. 326-338.
- , “Etnología y literatura. Discurso de ingreso a la Academia Francesa”, *Plural*, núm. 37, México, 1974, pp. 6-12.
- , *La vía de las máscaras. Edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones*, México, Siglo XXI, 1981 [1979].
- Mauss, Marcel, “Les rites de passage”, *L’Année sociologique*, 11, Paris, 1910, pp. 200-202.
- Mata Torres, Ramón, *La peregrinación del peyote*, Guadalajara, Casa de artesanías del Gobierno de Jalisco, 1970.
- , *Los peyoteros*, Guadalajara, Kerigma, 1976.
- Medina, Héctor, “Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.
- Molina, Pedro, “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social”, en *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo* (Francisco Checa y Pedro Molina, eds.), Barcelona, Icaria / Instituto de Estudios



- Almerienses de la Diputación Provincial / Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Almería (Antropología, 6), 1997, pp. 21-60.
- Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ythaca, Cornell University Press, (Symbol, Myth and Ritual), 1974.
- Myerhoff, Barbara, Linda A. Camino y Edith Turner, “Rites of Passage. An Overview”, en *Encyclopedia of Religion* (Mircea Eliade, ed.), New York, MacMillan Publishing Company, 1987, XII, pp. 380-386.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola del Gran Nayar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Etnografía de los pueblos indígenas de México. Estudios monográficos), 2002 [1998].
- Norbeck, Edward, “Passage rites”, en *The New Encyclopaedia Britannica*. Macropaedia, vol. 13, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pp. 1044-1052.
- Pitt-Rivers, Julian, “La ley de la hospitalidad”, en *Antropología del honor o política de los sexos. La influencia del honor y el sexo en la vida de los pueblos mediterráneos*, Barcelona, Editorial Crítica (Estudios y Ensayos), 1979 (1963), pp. 144-171.
- Preuss, Konrad Theodor, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. Erster Band. Die Religion der Cora Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, G. B. Teubner, 1912.
- , *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig y Berlín. G. B. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 452), 1914.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, *The Andaman Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- Radin, Paul, *Primitive Religion, its Nature and Origin*, New York, Dover Publications, 1957 [1937].
- Rattray, Robert Sutherland, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, Clarendon Press, 1927.
- Remotti, Francesco, “Introduzione: Van Gennep, tra etnologia e folklore”, *apud* Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio*, Turín, Editore Boringhieri (Universale Scientifica, 220), 1981, pp. vii-xxix.
- Rubio, Miguel Ángel, “Relaciones interétnicas y alteridad de cultos en el santuario del Señor de Otatitlán”, en *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social (Fiestas de los pueblos indígenas), 1995, pp. 41-87.
- Sabelli, Fabrizio, “Le rite d’institution. Resistance et domination”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, Paris, 1982, pp. 64-69.
- Shadow, Robert y María de Jesús Rodríguez, “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (Carlos Garma y Robert Shadow,



- coords.), México, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa: Texto y contexto, 20), 1994, pp. 81-104.
- Thompson, Stith, *The Folktale*, New York, The Dryden Press, 1953 [1946].
- Tozzer, Alfred Martson, *Social Origins and Social Continuities. A Course of Lectures Delivered before Lowell Institute, Boston, Massachusetts, February 1924*, New York, MacMillan, 1925.
- Turnbull, Colin M., *The Human Cycle*, New York, Simon and Schuster, 1983.
- Turner, Victor, "Entre lo uno y lo otro: el período liminal en los 'Rites de passage'", en *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980 [1967], pp. 103-123.
- , "Mito y símbolo", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 7, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 150-154.
- , "Liminalidad y *communitas*", en *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus (Ensayistas, 287), 1988 [1969], pp. 101-136.
- , "Preface" y "Pilgrimages as Social Processes", en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, London, Cornell University Press, 1974, pp. 13-19 y 166-230.
- , "Foreword", en *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians* (Myerhoff, Barbara, autora), (Symbol, Myth and Ritual), Ythaca, Cornell University Press, 1974, pp. 7-10.
- Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press (Lectures on the History of Religions, New Series, 11), 1978.
- Van Gennep, Ketty, *Bibliographie des oeuvres d'Arnold Van Gennep*, Paris, A. y J. Picard, 1964.
- Young F.W., *Initiation Ceremonies: a Crosscultural Study of Status Dramatization*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- Zumwalt, Rosemary, "The Enigma of Arnold Van Gennep (1873-1957): Master of French Folklore and Hermit of Bourg-la-Reine", Berkeley, Tesis de maestría en Folklore, University of California, 1978.
- , "Arnold Van Gennep: the Hermit of Bourg-la-Reine", *American Anthropologist*, vol. 84, 2, 1982, pp. 299-313.
- Bibliografía sucinta de Arnold Van Gennep**
- Para un panorama integral de la obra de Arnold Van Gennep, se debe consultar la bibliografía completa, aunque no exhaustiva, que publicó su hija Ketty Van Gennep (1964), la cual, según George Henri-Rivière, "Ilustrará la inmensa labor, la brillante producción de una vida al servicio de la ciencia" (*apud* Ketty Van Gennep, 1964: 1). En el volumen cuarto de la reedición del *Manuel de folklore français contemporain*, que aparece ahora bajo el título de *Le folklore français* (1999), se incluye una "Bibliografía personal completa de las obras, artículos y escritos diversos de Arnold Van Gennep".
- , "De l'emploi du mot 'chamanisme'", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 47, 1903, pp. 51-57.
- , "Le genre des mots (notes ethnographiques)", *Revue des idées*, Paris, I, 1904, pp. 967-971.
- , "La théorie générale de la magie de Hubert et Mauss", *Revue des traditions populaires*, Paris, 19, 1904, pp. 548-554.
- , *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*, Paris, E. Leroux (Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses, XVII), 1904.
- , *Mythes et légendes d'Australie. Étude d'ethnographie et de sociologie*, Paris, E. Guilmoto, 1906.
- , "La situation actuelle des enquêtes ethnographiques", *Revue des idées*, Paris, IV, 1907, pp. 314-322.
- , "Religion, magie, droit et vol", *Revue des idées*, Paris, IV, 1907, pp. 950-953.
- , "Totémisme et méthode comparative", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, VIII, 1908, pp. 34-76.
- , "Essai d'une théorie des langues spéciales", *Revue d'études ethnographiques et sociologiques*, Paris, I, 1908: 327-337.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome I*, Paris, Mercure de France, 1908,
- , *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Émile Nourry, 1909.
- , *La question d'Homère. Les poèmes homériques, l'archéologie et la poésie populaire. Suivi d'une bibliographie critique par A. J. Reinach*, Paris, Mercure de France, 1909.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome II*, Paris, Mercure de France, 1909.
- , "Un cas de possession", *Archives de psychologie*, Ginebra, X, 1910, pp. 68-92.
- , *La formation des légendes*, Paris, Ernest Flammarion, 1910.
- , "De quelques rites de passage en Savoie", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 62, 1910, pp. 35-37, 183-217 y 322-355.
- , "De la méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes", *Revue de l'Université de Bruxelles*, Bruselas, abril, 1911: 505-523.
- , "Études d'ethnographie algérienne", *Revue d'ethnographie et de sociologie*, Paris, II, 1911.
- , *Les demi-savants*, Paris, Mercure de France, 1911.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome III*, Paris, Mercure de France, 1911.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome IV*, Paris, Mercure de France, 1912.
- , *Religions, moeurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Tome V*, Paris, Mercure de France, 1912.
- , "Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 67, 1913, pp. 320-338 y 68, 1913, pp. 32-61.
- , *En Algérie*, Paris, Mercure de France, 1914.
- , "Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique: Claude Guichard, Richar Simon, Claude Fleury", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 82, 1919, pp. 139-162.
- , *L'état actuel du problème totémique. Étude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale*, Paris, Ernest Leroux, 1920.
- , *Traité comparatif des nationalités. Tome I: Les éléments extérieurs de la nationalité*, Paris, Payot, 1922.
- , *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*, Paris, Stock (La culture moderne, XI), 1924.





- , *Le folklore du Dauphiné (Isère). Étude descriptive et comparée de psychologie populaire*, Paris, G. P. Maisonneuve (Les littératures populaires de toutes les nations, II-III), 1932-1933 (dos volúmenes).
- , *Le folklore de la Bourgogne (Cote-d'Or) avec une discussion théorique sur le prétendu culte des sources*, Paris, Imprimerie Louis Jean (Contributions au folklore des provinces de France, I), 1934.
- , "Cultes liturgiques et cultes populaires", *Folklore brabançon*, Bruselas, XIII, 1934, pp. 287-299.
- , *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français (département du Nord)*, Paris, G. P. Maisonneuve (Contributions au folklore des provinces de France, II y III), 1935 (dos volúmenes).
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome III. Questionnaires. Provinces et pays. Bibliographie méthodique*, Paris, A. Picard, 1937.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome IV. Bibliographie méthodique (fin). Index des noms d'auteurs. Index par Provinces*, Paris, A. Picard, 1938.
- , "Patronages, chapelles et oratoires de la Haute-Maurienne. Étude statistique et critique", *Revue de l'histoire de l'église de France*, XXV, 1939, pp. 145-182.
- , *Le folklore de l'Auvergne et du Velay*, Paris, G. P. Maisonneuve (Contributions au folklore des provinces de France, V), 1942.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, première partie. Introduction générale et première partie: du berceau à la tombe. Naissance, baptême, enfance, adolescence, fiançailles*, Paris, A. Picard, 1943.
- , *La formación de las leyendas*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1943 (1922 [1910]).
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, deuxième partie: du berceau à la tombe (fin). Mariage-funérailles*, Paris, A. y J. Picard, 1946.
- , *Le folklore des Hautes-Alpes. Étude descriptive et comparée de psychologie populaire*, Paris, G. P. Maisonneuve (Les littératures populaires de toutes les nations, Nouvelle série, IX), 1946.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, troisième partie: cérémonies périodiques cycliques. 1. Carnaval-carême-pâques*, Paris, A. y J. Picard, 1947.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, quatrième partie: cérémonies périodiques cycliques. 2. Cycle de mai. Le Saint-Jean*, Paris, A. y J. Picard, 1949.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, cinquième partie: les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. 3. Les cérémonies agricoles et pastorales de l'été*, Paris, A. y J. Picard, 1951.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, sixième partie: les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. 4. Les cérémo-*



- nies agricoles et pastorales de l'automne*, Paris, A. y J. Picard, 1953.
- , *Manuel de folklore français contemporain. Tome I, septième partie: cycle des douze jours. Tournées et chanson de quête. Personification du cycle: feux, bûchers et brandons mobiles. La bûche et le tison de Noël*, Paris, A. y J. Picard, 1958 (obra póstuma).
- , *The Rites of Passage*, (Solon T. Kimball, prologista), Chicago, The University of Chicago Press, 1972 (1960 [1909]).
- , *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, (Rééditions, V), Suiza, Mouton and Co. and Maison des Sciences de l'Homme, 1969 [1909].
- , *Textes inédits sur le folklore français contemporaine. Présentés et annotés par Nicole Belmont*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.
- , *I riti di passaggio*, (Francesco Remotti, prologista), Turin, Editore Boringhieri (Universale Scientifica, 220), 1981.
- , *La formación de las leyendas. Facsimil de la edición de 1914*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1982 (1914 [1910]).
- , *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.*, Madrid, Taurus, (Ensayistas, 266), 1986 [1909].
- , *Le folklore français. Volume 1. Cérémonies familiales: du berceau à la tombe: la naissance, le baptême et la première enfance, la deuxième enfance et la adolescence, les fiançailles, le mariage, les funérailles. Cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières: cycle de carnaval-carême, cycle de pâques*, Paris, Édition Robert Laffont, (Bouquins), 1998 [1943, 1946 y 1948].
- , *Le folklore français. Volume 2. Cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières (suite): cycle de mai, cycle de saint Jean et saint Pierre, cérémonies agricoles de l'été, cérémonies agricoles de l'automne*, Paris, Édition Robert Laffont, (Bouquins), 1999.
- , *Le folklore français. Volume 3. Cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières (suite): cycle des douze jours: Noël, de Noël aux Rois. Textes inédits sur le folklore français contemporain. Essais divers de folklore*, Paris, Édition Robert Laffont, (Bouquins), 1999.
- , *Le folklore français. Volume Bibliographies: Bibliographie méthodique. Bibliographie personnelle complète des oeuvres, articles et écrits divers d'Arnold Van Gennep. Index des auteurs cités. Index des provinces*, (Bouquins), Paris, Édition Robert Laffont, 1999.
- , *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France, 1905-1949 (Reunis et prefacés par Jean-Marie Privat)*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques / Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie, 2001.



Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación.

Hacia una etnología comparada del
Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos¹

E

I Gran Nayar y el Suroeste de Estados Unidos

La etnología comparada entre la región del Gran Nayar, en el Occidente de México, y la de los indios pueblo, en el Suroeste de Estados Unidos, debe plantearse en términos de un sistema de *transformaciones*. Para la comprensión cabal de los procesos culturales macrorregionales no nos sirve el particularismo a ultranza, pero tampoco las propuestas que pasan por alto las peculiaridades culturales dentro de una supuesta macroárea del Gran Noroeste Mesoamericano. Durante muchas décadas prevalecieron las posiciones aislacionistas que insistían en el desarrollo independiente de las culturas del Suroeste; hoy en día, la tendencia se inclina hacia lo contrario, es decir, a considerar a los Anazazi, Mogollón y Hohokam simplemente como una extensión de Mesoamérica (*cf.* Farmer, 2001: 124). Aquí lo que queremos argumentar es que sólo el análisis conjunto de semejanzas y divergencias permite alcanzar una visión, donde los datos de un grupo arrojan luz sobre los demás (*cf.* Preuss 1998 [1908c]: 267). Cualquier intento por definir y delimitar áreas culturales que no parta de esta premisa, se convierte en una tarea condenada al fracaso (*ibidem* [1911]: 404).

Los grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental en el Noroeste de México (también conocidos como los yutonahuas centrales) constituyen, sin duda, un puente cultural entre Mesoamérica y el Suroeste. Desde los huicholes y tepecanos del norte de Jalisco hasta los tohono o'odam en el sur de Arizona, todos estos grupos cultivan maíz y comparten un patrón de asentamiento disperso en rancherías, adaptado a los ambientes serranos y desérticos de la región. Asimismo, comparten formas de organización social y prácticas rituales (*cf.* Hinton, 1983; Coyle, 1999). De esta manera, la propuesta de Hinton (*ibidem*), de considerarlos en su conjunto

* Museo Nacional de Antropología, INAH.

¹ Un primer esbozo de este texto fue presentado en la reunión del Yuto-Nahua Studies Group, celebrada en la Ciudad de México, del 14 al 16 junio de 1999. Agradezco a todos los participantes sus observaciones críticas y sugerencias.

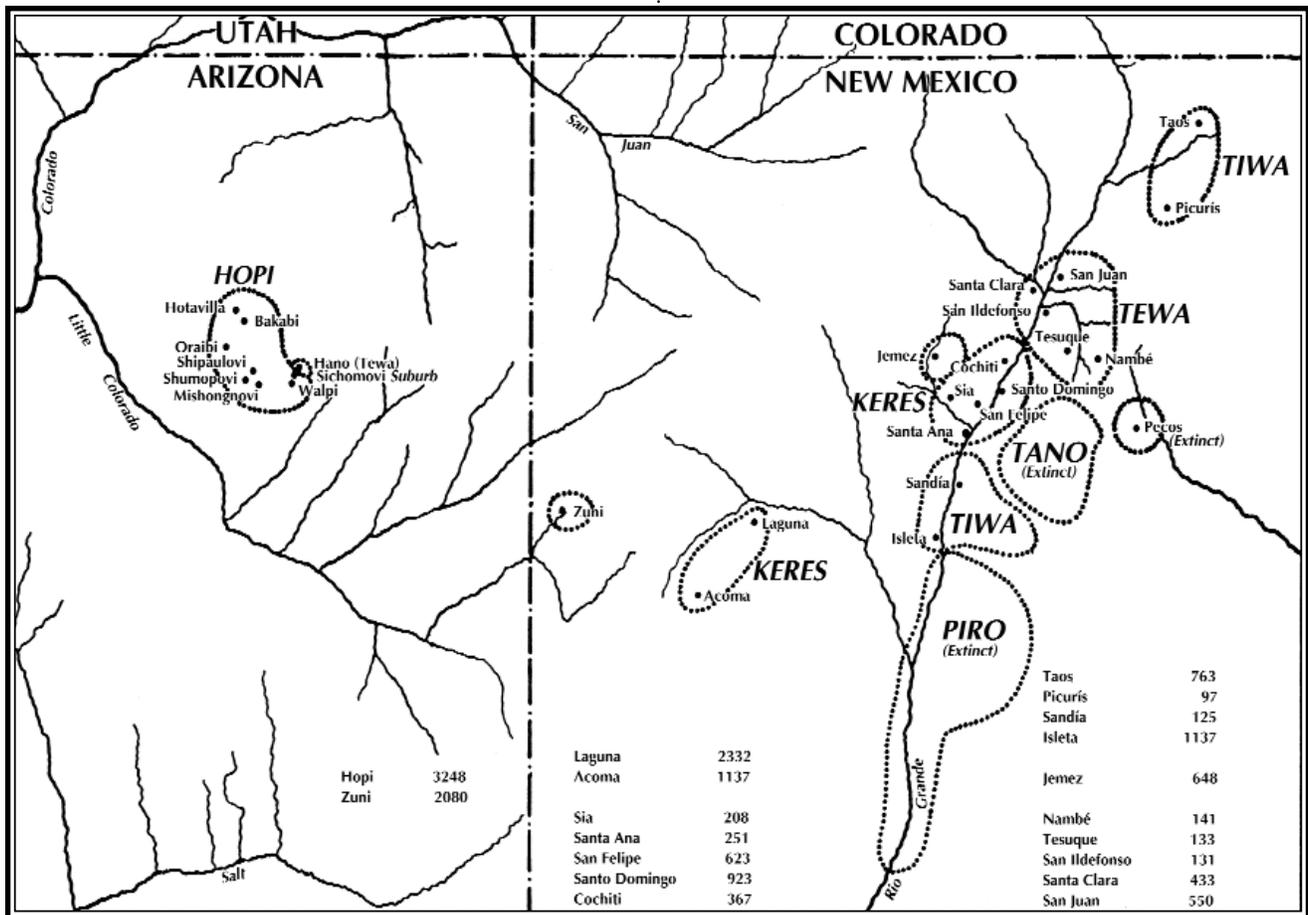


como una región cultural particular, tiene mucho sentido. El Gran Nayar se ubica en el extremo meridional, con importantes afinidades hacia Mesoamérica. Sin embargo, según Parsons (1939, 2: 1008), de todos los grupos yutonahuas, los coras y huicholes son los más similares a los pueblo, aunque esta afirmación no ha sido puesta a prueba a la luz de los recientes estudios sobre el Gran Nayar y el Suroeste.

Los indios pueblo se caracterizan por una pluralidad lingüística extraordinaria, a pesar de la cual muestran un grado notable de homogeneidad cultural regional. Lo que define la cultura de los indios pueblo es un conjunto de prácticas agrícolas (cultivo de maíz, muchas veces en condiciones precarias), aunadas a un patrón de asentamiento muy característico (casas de pisos múltiples agrupadas en espacios reducidos) y muchos aspectos de la religión (por ejemplo, el culto de los

kachinas) (cf. Parsons, 1939; Eggan, 1979). El hopi, hablado en varios pueblos distribuidos sobre tres mesetas (cf. mapa 1) pertenece a la división septentrional de las lenguas yutonahuas; las lenguas tewa, tiwa y towa — que se hablan en diferentes pueblos del Valle del Río Grande — pertenecen al tronco lingüístico kiowa-tano, considerado remotamente emparentado con los yutonahuas; pero los idiomas zuni, que se habla en Zuni, y keres, hablado en Acoma, Laguna y algunos pueblos del Valle del Río Grande, son lenguas aisladas. Por otra parte, en términos de organización social, existe un contraste notable entre los pueblos occidentales (hopis y zunis), donde prevalecen los grupos matrilineales de parentesco, y los pueblos del Valle del Río Grande, que cuentan con una organización de mitades (Eggan, 1950).

Ciertamente, avances en tres diferentes disciplinas antropológicas facilitan el estudio de las relaciones en-



Mapa 1. Los grupos etnolingüísticos pueblo, 1937. Fuente: Parsons, Elsie Clews, *Pueblo Indian Religion*, 2 vols., Chicago, 1939.

tre las regiones mencionadas. En la actualidad, las relaciones culturales entre la Mesoamérica prehispánica y el Suroeste de Estados Unidos se consideran arqueológicamente demostradas. Efectivamente, se han encontrado cascabeles de cobre, turquesa, conchas, restos de guacamayas y otros objetos que muestran la existencia y la importancia de rutas de comercio entre ambas zonas. Asimismo, muchos arqueólogos se expresan en el sentido de que sitios como Casas Grandes, Alta Vista y La Quemada, ubicados a lo largo de la vertiente oriental de la Sierra Madre Occidental mexicana, deben su existencia en gran medida a estos movimientos de intercambio a larga distancia (Braniff, 2001: 237; Weigand y García, 2001: 184).

Por otra parte, la lingüista Jane Hill (2001) presenta argumentos que sugieren que la expansión acelerada del proto-yutonahua estuvo vinculada con la difusión del cultivo de maíz desde el Centro de México hacia el Norte. Esta hipótesis da nuevos elementos para postular la existencia de una cultura proto-yutonahua (Hill, 1992), cuya relativa homogeneidad original pudiera ser reforzada, en tiempos posteriores, a través de las mencionadas actividades comerciales.

En lo que se refiere a los estudios de la organización social, es notable que importantes especialistas en la etnología del Suroeste se hayan adherido ya a la crítica del paradigma estructural-funcionalista (Whiteley, 1985; 1986; 1998). Como consecuencia directa de esta tendencia, las diferencias entre los pueblos y grupos más sureños han comenzado a perder su carácter abismal. El hecho de que los hopis y zunis ya no sean consideradas como “las sociedades clánicas matrilineares por excelencia” facilita la comparación entre su estructura social y las organizaciones bilaterales que predominan entre los grupos de tradición mesoamericana y los yutonahuas del Noroeste de México.

Para plantear una comparación etnológica sistemática entre el Gran Nayar y los indios pueblo, resulta ilustrador destacar las semejanzas de la arquitectura ceremonial y de los mitos de origen (la salida de los ancestros del inframundo), siempre en relación con los ritos de iniciación. Por razones de espacio, se enfocará el análisis en los huicholes y los hopis. Veremos que, en ambos grupos, la interacción entre organización

parental y organización comunitaria es crucial para el funcionamiento del sistema de autoridad tradicional y para la realización de las ceremonias del ciclo ritual agrícola anual. Sin embargo, a partir de esta semejanza estructural encontraremos divergencias importantes. La diferencia crucial no radica, como se hubiera pensado antes, en el predominio de clanes matrilineales entre los hopis, o de grupos bilaterales en el Gran Nayar, sino más bien en la importancia relativa que tienen ciertos objetos sagrados considerados como herencia de los antepasados deificados, y en el lugar que se asigna a las experiencias visionarias en el contexto ritual de la reproducción del cosmos.

El *tukipa* y las *kivas*

El *tukipa* huichol es una institución *sui generis*. Sólo recientemente, la arquitectura y la organización de estos centros ceremoniales han sido estudiadas con una cierta profundidad por los antropólogos.² Existen dos variantes arquitectónicas del *tukipa*; ambas son, en el fondo, formas elaboradas del patio mitote que encontramos entre los coras, mexicaneros y tepehuanes del sur. Entre los huicholes de Tateikie, generalmente sólo se encuentra el *tuki* y un único *xiriki* (ver figura 1). Los *tukipas* de las comunidades huicholas orientales (Tuaupurie y Waut+a) muestran una mayor complejidad: varios adoratorios *xiriki* y el gran templo *tuki* agrupados alrededor del patio de danza.

En los *tukipa* de Keuruwit+a y Xawiepa se encuentran auténticas pirámides mesoamericanas que todavía están en uso: *xirikite* dedicados al sol (Tayau) y al peyote (Tamatsi Parietsika). Se trata de pequeños adoratorios construidos sobre basamentos piramidales de aproximadamente dos metros de altura. El acceso a los santuarios es por medio de empinadas escaleras. Mientras que los troncos piramidales son considerados réplicas del Cerro del Amanecer (Paritek+a), ubicado en el extremo oriental del universo huichol, las escaleras

² Ver Schaefer (1996); Neurath (2000a; 2000b; 2002a) y Gutiérrez (2002). Los primeros reportes sobre el *tukipa* se encuentran en Rosendo Corona (apud Santoscoy, 1899 [1888]: lxx-lxix), Diguet (1992 [1899]), Lumholtz (1902,2) y Preuss (1998 [1907b; 1908a]).

representan el sendero que el sol sube durante su viaje desde el inframundo hacia el cenit (cf. Preuss, 1908b: 592). De acuerdo con su orientación, hacia el Cerro del Amanecer, estos templos se ubican al extremo oriental de la gran plaza central de danza que representa el desierto de Wirikuta.

El gran templo *tuki* se ubica al otro extremo de este espacio. En contraste con los adoratorios *xiriki*, el *tuki* es una estructura ovalada, semi-hundida y representa la parte “oscura” y “más antigua” del universo: el cielo nocturno, el inframundo, el poniente, el mar y la costa de Nayarit. Sólo su techo, que es sostenido por dos postes, representa el cielo diurno y el desierto (ver figura 1).

En búsqueda de los antecedentes arqueológicos de este segundo tipo de construcción, la asociación inmediata no es con la arquitectura prehispánica mesoamericana, sino con las *kivas*, los recintos ceremoniales subterráneos de los antiguos Anazasi y de los actuales indios pueblo. Tanto el *tuki* como las *kivas* son lugares subterráneos o semisubterráneos que se identifican con el inframundo y con el lugar donde los antepasados salieron del mismo (cf. Ortiz, 1996: 37). Las *kivas* arqueológicas siempre son estructuras redondas, al igual que los *tukite*; las *kivas* modernas suelen tener una traza rectangular (ver figura 2). Por otra parte, el tepalí, el agujero ritual central del *tuki*, es una variante del *sipapu*, el mítico *Place of Emergence* de los indios pueblo que, en su arquitectura ceremonial, también se representa como una hondonada o pozo en el centro de la *kiva*.

En los ámbitos de la mitología y de la cosmovisión pueden encontrarse múltiples correspondencias entre las concepciones de los indígenas del Gran Nayar y los pueblo. Aquí no será posible abordar esta temática de una manera exhaustiva. Resulta muy estimulador retomar los estudios de Preuss, quien en un trabajo (1905) comparó el simbolismo de la serpiente emplumada entre los antiguos mexicanos, los huicholes, los hopis, los zunis y otros grupos norteamericanos. En otros

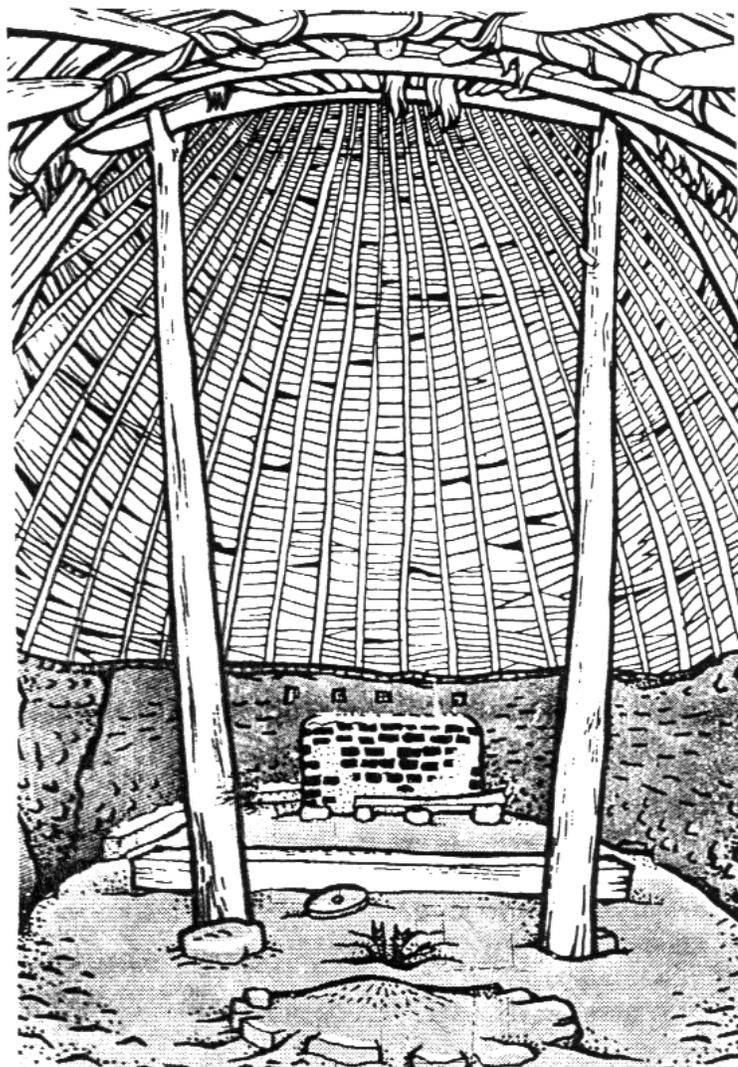


Figura 1. Interior de un *tuki* huichol con agujero ritual destapado; Mata Torres, 1968: 99.

escritos, analizó el culto a los dioses de la vegetación entre pueblos cultivadores de maíz, como son totonaecos, mexicas, huicholes, coras, hopis, zunis, y mandan (1929; 1930). Autores más recientes, como Polly Schaafsma, Jane Young y Karl Taube, se han puesto metas más modestas, limitándose a Mesoamérica y el Suroeste. Estos últimos estudios han establecido una serie de correspondencias entre las concepciones de las deidades del maíz (Taube, 2000), de la lluvia (Schaafsma, 1999; 2001) y del viento (Taube, 2001).³

³ Young (1994) presentó una propuesta para la comparación de los sistemas politeístas completos entre los hopis, zunis y mexicas.

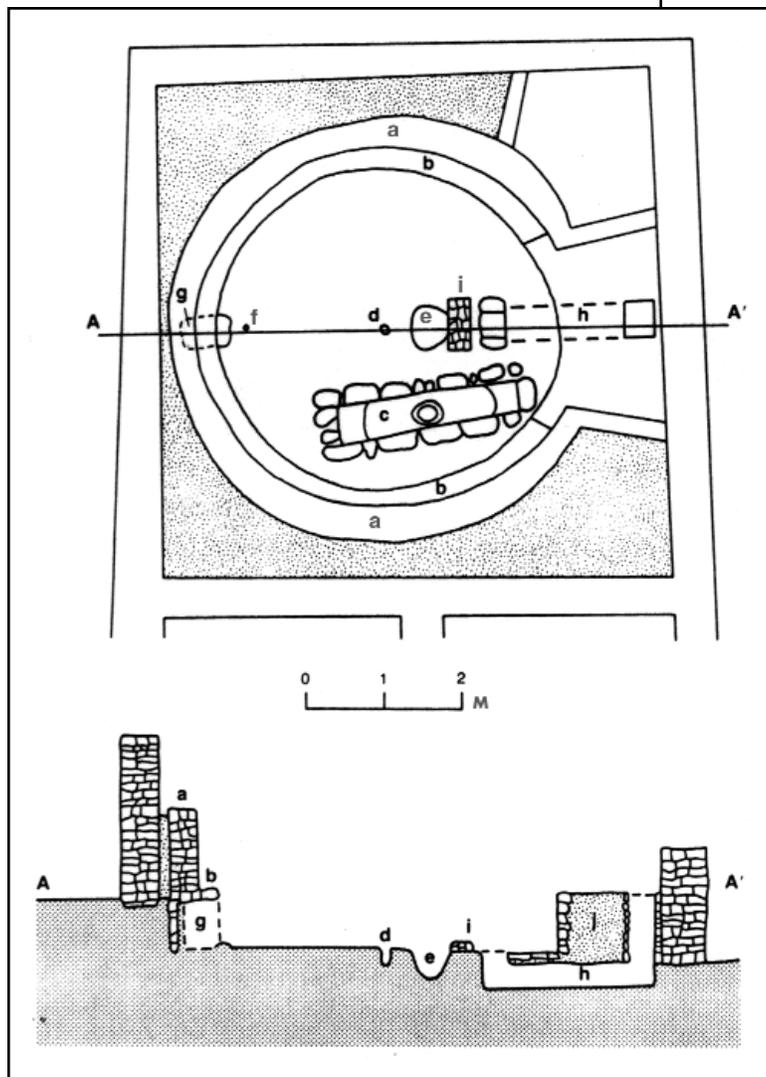


Figura 2. Kiva arqueológica del pueblo Great Kivas, cercano al actual pueblo Zuni, fase Pueblo III; c marca la tarima, d el sipapu; Woodbury, 1979: 471, fig. 6.

Aunque los autores recientes, generalmente, no incluyen a los coras y huicholes en sus comparaciones, queda claro que los grupos del Gran Nayar, en términos generales, comparten las mismas concepciones que sus parientes culturales en el sur y en el norte. Los atados sagrados de mazorcas, cuya posición central en el sistema simbólico mesoamericano fue rastreada por Taube desde los olmecas hasta los zuni, existe también entre los coras (Coyle, 2001; Valdovinos, 2002) y huicholes. Entre los últimos, se conocen como *niwetsika* y representan a las cinco diosas del maíz y a los miembros de los grupos parentales (Neurath, 2002a).

Como fundamento del culto de los *kachinas* en el Suroeste, Schaafsma analizó el motivo de la transfor-

mación de los muertos en deidades de la lluvia, y postula un origen mesoamericano para este complejo simbólico-ritual. Entre los coras, esta misma idea también goza de plena vigencia (Coyle, 1998; 2001; Valdovinos, 2002), mientras que entre los huicholes encontramos un culto enfocado en cinco serpientes de la lluvia (Nia'ariwamete), diosas que corresponden a los rumbos del cosmos y el centro,⁴ cuyo hermano es el dios del viento Tamatsi Eaka Teiwari (Nuestro Hermano Mayor, el Mestizo Viento). Aquí, el paralelismo se traza mejor con el culto hopi a Palölökong, la serpiente de agua provocadora de tormentas (Preuss, 1905: 372; 1930: 64; Taube, 2001: 117), y las serpientes cornudas Kolowisi de los zuni, que corresponden a los cuatro colores y rumbos del cosmos (Bunzel, 1932: 515; Tedlock, 1979: 499).

Al igual que en el Gran Nayar, las religiones de los indios pueblo tienen la tendencia de equiparar a las personas iniciadas con los ancestros deificados (cf. Ortiz, 1969). En ambas regiones, los ancestros deificados son aquellos que caminaron en la tierra cuando ésta todavía no se había secado o solidificado, cuando la tierra todavía estaba “verde” (*ibidem*: 13) y no se había terminado de formar. En consecuencia, los dioses tewa se conocen como “los que nunca se habían convertido en comida seca”, y los seres humanos iniciados: “los que ya no son comida seca” (*ibidem*: 16). Entre los zunis, los dioses se conocen con el término “gente cruda”, a diferencia de la “gente cocida” o “gente de la luz del día”, que son los seres humanos comunes (Bunzel, 1932: 483, 488; Tedlock, 1979: 499). Por otra parte, tanto en el Gran Nayar como en el Suroeste, el análisis de los panteones divinos no puede desligarse de la temática de la representación ritual de las deidades. Así, aunque no resulta difícil encontrar correspondencias entre los grupos

⁴ Como una serpiente emplumada de nubes (haiku), Nia'ariwame también aparece durante la fiesta Hikuli Neixa (Neurath, 2002a: 252).

rituales que operan en los centros ceremoniales del Gran Nayar y del Suroeste norteamericano, la lógica de la transformación estructural implica que es improcedente buscar equivalentes inequívocos para cada uno de los grupos en cuestión.

Los *xukuri' +kate* (jicareros) huicholes representan a las diferentes deidades del panteón huichol y se encargan de los distintos templos del centro ceremonial *tukipa*, mismos que, muchas veces, efectivamente sirven como sus moradas. Cada uno de ellos lleva la jícara sagrada que corresponde a la divinidad que le toca, y, durante los años que dura el cargo, usa el nombre de la deidad como uno propio. Viviendo en el centro ceremonial, y sobre todo durante las fiestas, ceremonias y peregrinaciones, los jicareros *son* los habitantes originales del *tukipa*, los antepasados deificados de la comunidad. En ciertos contextos, los integrantes del grupo de jicareros, en su conjunto, personifican a los ancestros convertidos en los dioses de la lluvia que visitan a los seres humanos durante la temporada de cultivo. Exactamente lo mismo sucede con los jinetes de Santiago que aparecen en algunas fiestas coras (Coyle, 1998: 531) y con los danzantes *kachinas* que existen entre prácticamente todos los pueblos (cf. Eggan, 1950: 91).⁵ Cada uno de estos últimos representa igualmente a un personaje mitológico particular (Fewkes, 1903), pero también los urraqueros (*be'eme*) de los coras (Ramírez, 2002), los danzantes *wainarori* de los huicholes y los sacerdotes *u'wanam-i* de los zunis (Bunzel, 1932: 513) personifican a la lluvia.

Los *xumuabikari* de la Semana Santa cora personifican demonios de la fertilidad que salen del inframundo (Jáuregui y Neurath, s.f.). Por sus transgresiones cómicas y sexuales pueden equipararse con grupos co-

⁵ Para los hopis, los *kachinas* son indígenas que se murieron en una batalla contra los mexicanos (Titiev, 1944: 109); para los zunis, se trata de niños que se habían transformado en ranas y serpientes acuáticas y que sus madres asustadas habían soltado al agua (Bunzel, 1932: 516).

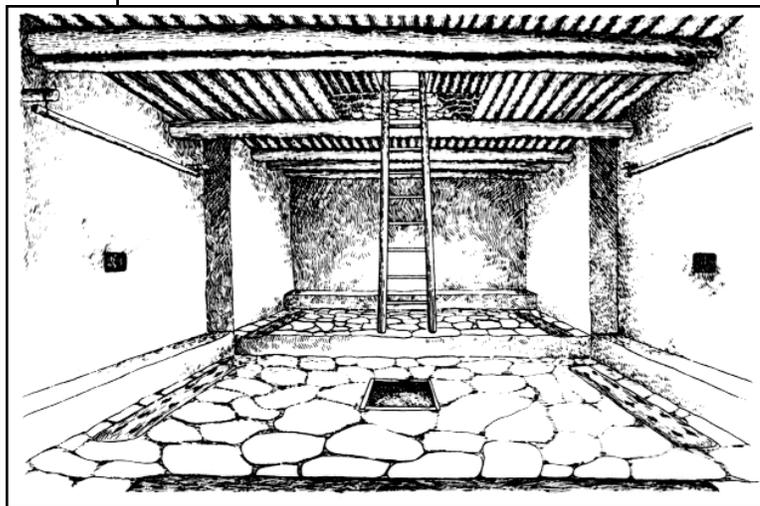


Figura 3. Interior de una *kiva* hopi con *sipapu* y escalera; Hieb, 1979: 579, fig. 3.

mo los payasos *koyemshi* de los zunis⁶ (Preuss, 1904: 131; 1930: 60; Bunzel, 1932: 521); por sus flautas y su asociación con el calor, tienen características en común con las sociedades hopi de los len (flautas) (Titiev, 1944: 149, Malotki, 2000: 24), y por su actuación ritual de naturaleza explícitamente sexual, relacionada con la propiciación de fertilidad, pueden compararse con los *kachinas kookopölö* y *mastop*, o la sociedad *tao* de los hopis (Malotki, 2000: 34-43; Titiev, 1944: 111, 132, 138).

No podemos detallar sobre todas las similitudes que existen en el ritualismo de los pueblos y de los coras o huicholes. Debe mencionarse, sin embargo, la importancia, en ambas regiones, del complejo simbólico que gira alrededor de la elaboración y ofrenda de flechas o varas ceremoniales (*prayer sticks*) y objetos similares.

En el Gran Nayar, las flechas y jícara sagradas son los instrumentos mágicos que se guardan en los adoratorios y centros ceremoniales, o que se depositan en los diferentes lugares de culto en el paisaje. Se trata de réplicas de los antepasados deificados y, a la vez, metonímicamente, de los instrumentos que estos antepasados necesitan para hacer funcionar el cosmos —también en el sentido de órganos sexuales—. El alimento de los dioses es la sangre de los animales sacrificados que se unta a estos objetos antes de ofrendarlos en un lugar sagrado (cf. Neurath y Kindl, 2002).

⁶ Ver Neurath (2001b), sobre la relación de ambos grupos con el incesto; cf. Parsons y Beals (1934) y Bonfiglioli (1995) para la comparación entre los payasos sagrados de los pueblos y diferentes personajes y grupos rituales de los taracahitas en el Noroeste de México (yaquis, mayos, tarahumara).

En el Suroeste, las ofrendas principales son varas emplumadas y pinole, que representan la ropa y la comida que se proporciona a los dioses (Bunzel, 1932: 499; Tedlock, 1997: 501). Sólo los hombres elaboran las varas, pero también las mujeres las ofrendan. De manera correspondiente, ambos sexos ofrendan pinole, pero sólo las mujeres lo preparan. Esta dicotomía de las ofrendas puede compararse con lo observado entre los huicholes, donde los hombres elaboran las flechas votivas y las mujeres las jícaras (Kindl, 2001).

Entre las jícaras sagradas que no se ofrendan, sino que se guardan en el centro ceremonial, se encuentran las que fungen como insignias de los encargados del *tukipa*. Estos objetos se consideran idénticos a los que fueron traídos por los antepasados, desde su salida del inframundo. Nuevamente nos encontramos con una idea que entre los indios pueblo está muy desarrollada. Los hopis y zunis están convencidos de que todos los objetos rituales importantes, máscaras, parafernalia para armar altares, jícaras y atados de mazorcas, tienen sus orígenes en los tiempos míticos primordiales. Los mitos de migración narran detalladamente cómo los diferentes “clanes” o grupos parentales llegaron a conseguir estos objetos (Fewkes, 1900). Su relevancia es de naturaleza religiosa y política. Como explica Armin Geertz, para un grupo parental hopi, poseer objetos y conocimientos sagrados importantes se traduce directamente en poder político. “Los objetos rituales son altamente significativos porque tanto el poder religioso como el secular se fundamenta casi completamente en la posesión y en el uso de tales objetos [...] En la vida social hopi, el liderazgo se fundamenta en el control de conocimiento ritual, no tanto en factores económicos...” (1994: 27).

El mito hopi de la salida de los ancestros desde el inframundo y la fiesta Wuwutsim

En las religiones indígenas del Suroeste de Estados Unidos, el mito más importante y más difundido es la salida de los antepasados, quienes se hartan de las condiciones de vida en



el sobrepoblado, oscuro y decadente inframundo y lo abandonan trepándose por unos carrizos o árboles que llegan hasta el piso del mundo actual (Voth, 1905: 10, 16; Cushing, 1924: 163, 165; Benedict, 1935,1:1; Malotki y Lomatuway'ma, 1987: 39).

En 1982, A. Geertz registró la siguiente versión entre los hopis de Hotevilla:

No vivíamos aquí. Solíamos vivir en alguna parte abajo, donde había un pueblo hopi. [...] Ellos vivían de una manera muy caótica [distráida]. Inclusive cuando no había un baile, convivían con las muchachas, dentro de las *kivas*. Y también tenían relaciones sexuales con mujeres adultas. Los padres de estos jóvenes se preocupaban toda la noche y no podían dormir.

Allá, el dirigente era del clan del Arco. No estaba contento. No sabía cómo controlar a sus hijos, los pueblerinos, y deseaba mandarlos a un lugar de refugio. Así, buscaba a alguien que le pudiera ayudar. Pensaba que alguien debía explorar el lugar de arriba. Parecía que alguien habitaba en este mundo (en el mundo presente).

Pensando estas cosas, primero se acercó a los miembros de la sociedad *wuwutsim*. Tal vez, porque era un miembro de esta sociedad. Teniendo conocimiento de la sociedad *wuwutsim*, convocó a sus compañeros, los miembros de la *kiva*. Entonces, se reunieron en la *kiva* que era de su posesión. Probablemente, tenían una “persona poderosa” (un pájaro creado por la hermandad para ser enviado hacia el mundo de arriba y buscar a Maasaw para pedirle permiso de que la gente subiera a ese mundo). Y la enviaron a esta misión; pero falló en el intento de alcanzar este lugar. Así que no encontró ningún lugar. Viajó muy lejos y luego se cansó y regresó sin haber subido completamente hasta este lugar. Al regresar, les informó que no había tenido éxito, que no había encontrado a nadie (aquí arriba). “De veras, que mala suerte”, ellos se lamentaron.

Entonces, otros tendrían que hacer el intento. Así que delegaron la tarea a los miembros de otro grupo *kiva*, informándoles que deberían continuar con esta misión. Entonces, ellos también hicieron el intento, pero, al igual que los primeros, también fallaron.

Después fue el turno de otro grupo, antes de que finalmente encontraran a alguien. [sus miembros] también emprendieron esta comisión, pero sin resultado. Así que pasaron el asunto a los miembros de la sociedad *kwan*. Entonces, ellos tuvieron que hacer el intento.



Por eso, ellos mandaron llamar a su “persona poderosa”, y, después de llevarlo a su presencia (crearlo), él les preguntó: “¿Está bien, qué es lo que requiere mi atención inmediata?”

“Sí”, respondieron, “nosotros, los dirigentes aquí, estamos preparando algo, y lo que queremos es que alguien vaya (al mundo de) arriba. Es cierto que alguien vive ahí. Aquél que alcance este lugar deberá hacer una gestión a nuestro favor. Nosotros queremos abandonar este lugar e ir allá. Si esta persona nos da el permiso, vamos a ir con él. El jefe de nuestro pueblo quiere enviar a sus hijos allá, a la seguridad. Aquí estamos en un estado de caos. No tiene caso reprimir su comportamiento malvado. El no sabe cómo pararlos. Entonces, esto es lo que tienen en mente, y por eso te mandó llamar con tanta urgencia. Pues tú deberás hacer el intento. Vamos a intentarlo”. Entonces, ellos se mantuvieron en vigilia. No durmieron. Fumaron la pipa ceremonial durante toda la noche, pasando la pipa hacia el poderoso.

Cuando el sol estaba saliendo a la mañana siguiente, el poderoso trepó a la parte más alta de la escalera (que sirve como entrada hacia la *kiva*), y le señalaban que volara directamente hacia la dirección donde el sol había aparecido. Al llegar a este lugar, debería rodearlo en círculos. Debería dar cuatro vueltas y después ir directamente hacia arriba. Había una apertura hacia este mundo, muy similar a la entrada de una *kiva*. Esta apertura iba a ser igual que una entrada a una *kiva*. Sin duda la encontraría.

Y así fue. Al aparecer el sol encima del horizonte, él voló directamente en esta dirección. Al llegar, voló cuatro veces alrededor de este lugar y, al alcanzar una gran altura, voló directamente hacia arriba. Al volar así, aparentemente, descubrió la apertura de la *kiva*, y atravesándola, entró a este mundo.

[...] Había oscuridad aquí. Nadie estaba ahí. Pero era inevitable que alguien estaría ahí, en alguna parte. Entonces, se pudo divisar una fogata, y él tuvo que volar hacia allá.

Él arribó en este lugar. Entonces, se sentó y observó los alrededores. Se pudo divisar una fogata y él voló hacia allá. El fuego apenas era visible. Pequeñas llamas estaban flameando.

Alguien estaba sentado en la fogata. No tenía muchas posesiones. Todo lo que tenía lo llevaba en sus brazos. Entonces, él le dijo: “Siéntate extranjero, toma asiento. ¿Quién eres para estar aquí? Hasta ahora, nadie había venido aquí ¿Cuál es la razón de tu llegada?”, lo interrogó.

“Sí, me enviaron a una misión, ésta es la razón porque estoy aquí.”

“¿Porqué viniste?”, preguntó entonces, “¿De qué grupo eres?”

Le dijo que era de los *kwan*, “Yo soy de la sociedad *kwan*”, contestó.

“Ya veo. Entonces, eres de este grupo. Eres de los buenos. Ya había esperado su llegada”, contestó. “¿Qué es lo que te encomendaron hacer?”

“Sí, para conseguir que les des el permiso, para venir.”

“Qué triste, yo no poseo ninguna cosa de valor. Aquí vivo, tal como me ves ahora. No tengo ninguna luz. No tengo ninguna cosa de valor. No poseo ningún tesoro. La única propiedad que tengo es esta tierra aquí”, declaró. “Pero es problema de ustedes. Continúen si tienen la voluntad. No hay nada favorable aquí”, insistió. “Esto es todo lo que es mío. Esto es todo lo que tengo. Esto es todo.”

“Así, depende de ustedes. Si tienen el valor para subir, entonces suban. Pero no pueden venir así nomás. Diles que celebren la iniciación de los jóvenes. Tienen que organizar una fiesta de iniciación. Determinan la fecha después de tostar maíz. Una vez que han determinado la fecha, entonces, enseñen a sus hijos los rituales que corresponden a este día, el día del Lavado del Cabello. Entonces, comiencen su ascenso. Tú volverás aquí en este mismo día, y nosotros atenderemos a la gente. Juntos, les ayudaremos. De tal manera, todos ustedes llegaran este día”. Así le dio instrucciones.

“Muy bien”, contestó.

“Quiero que hagas una exploración. ¿Qué tan grande es la tierra que habito? Realmente, ni sé. No tengo conocimiento de la longitud, ni de la amplitud de mi mundo.” En consecuencia, [...] voló cuatro círculos y luego se dirigió directamente hacia arriba y, al llegar al firmamento, regresó. Regresó a esta persona, Maasaw.

“¿Regresaste?”, le preguntó.

“Sí”, contestó.

“Bueno, ¿qué encontraste, pues?”

“El espacio aquí mide aproximadamente lo mismo que el espacio de abajo”, reportó. “Al parecer, habrá lugar para nosotros. El espacio es prácticamente del mismo tamaño,” dijo, “y la profundidad también”.

“Muy bien”, dijo, “Muy bien. Ahora, ¿haz lo que te dije. Regresa con tu mensaje!”

Así, él se encaminó de regreso hacia la entrada de la *kiva*, y voló hacia abajo, en una línea directa y, justo al acercarse la tarde, entró a la *kiva*. Aterrizó en el lado norte de la fogata y descansó ahí,

“¿Llegaste?” lo interrogaron. Al recuperar el aliento, se acercó a ellos y les platicó todo. Les contó todo lo que había descubierto. “No hay nada valioso que pudiera encontrarse. Ésta persona (de arriba) me dijo que no hay nada que emita luz —él sólo está sentado en su fogata. No hay tesoros que pudieran hallarse.”

“Está bien, él vive bajo estas condiciones”, alguien interrumpió, y ellos fumaban la pipa ceremonial

“Él me dijo que debemos hacer lo siguiente. Me pidió informarles de lo siguiente”. Entonces, divulgó las instrucciones que había recibido.

“Muy bien, haremos esto.” Estaban de acuerdo. “Por supuesto, vamos a realizar todo esto.”

Y así hicieron. Al tostar su maíz, fijaron la fecha para celebrar la iniciación y, al haberlo logrado, cosecharon. Al terminar con la cosecha, comenzaron a almacenar sus cosechas. Al concluir este trabajo, llegó la fecha fijada, y comenzaron con la ceremonia. Llevaron a sus hijos (los novicios) a la *kiva*. Ahí se la pasaron hasta el día del Lavado de Cabello. Este día, el pájaro subió para ver algunas cosas e hizo otro ascenso.

Durante este tiempo, los miembros de la sociedad *kwan* plantaron un abeto. El árbol llegó hasta el firmamento, pero se dobló y no pudo penetrar el cielo. Por eso, plantaron un carrizo. Creciendo, llegó hasta el techo. Fue esta planta la que perforó el techo y pasó por la entrada de la *kiva*. Ellos ya estaban listos.

Entonces, cantaron el “canto de la salida” (el canto que cantan los *kachinas* cuando salen por la entrada de la *kiva* para danzar). Y cantando este canto salieron. Salieron por medio del carrizo.

La gente se dio cuenta qué estaba pasando y se platicaron mutuamente: “Nuestros mayores están partiendo, hacia algún lugar”. En algunos lugares, la gente despertó y comenzaron a seguirles. Todo esto sucedió a la media-

noche. Todos querían ir con ellos. Pero ellos no tenían la intención de llevarse algún malvado. Pero esta gente se trepó al carrizo y los acompañó de todas maneras. Obviamente, fue gente de todo tipo (de todos los clanes y todas las razas).

Mientras la gente continuaba subiendo, el canto terminó. Entonces, empujaron el carrizo y este se cayó. Seguramente había aún mucha gente trepada en el carrizo. Cuando tumbaron el carrizo, no muchos habían escapado. Sólo los miembros de ciertos clanes. Varios clanes habían logrado salir y entrar en este mundo.

Nada valioso se encontraba aquí. Ahora, les tocó el turno a los hombres *kwan*. Los miembros de la sociedad *kwan* se apuraron a crear cosas. Hicieron el sol y también a la luna. Una persona llamada Vieja Señora *kwan* (la mujer Araña) cargó un costal lleno de estrellas y estaba decorando el cielo. Mientras ella estaba haciendo eso, el coyote rápidamente abrió el costal, ya que su naturaleza es ser curioso. Ella había sacado las estrellas una tras otra, adornando el cielo, pero, cuando el coyote abrió el costal, las estrellas salieron volando y quedaron tiradas en el cielo, arbitrariamente, sin plan alguno. Por esta razón, están en esta posición. Ella sólo logró completar la Honda (*Ursa Minor*) —la Honda de Estrellas, el Arco, el Cucharón (*Ursa Maior*)— el Cucharón de Estrellas, y los Ensartados (el Cinturón de Orión). Además, ella acababa de dibujar la Vía Láctea. Fue por la intromisión del coyote que las estrellas quedaron regadas sin sentido. Así, sólo algunas están puestas de manera bonita en el cielo.

Así nos platican los ancianos. Pues, entonces, la gente vivió aquí, cerca del lugar de la salida. Aquí poblaron la tierra después de subir.... (Geertz, 1994: 344-349)

El texto continúa con la narración de las migraciones de los diferentes clanes hopis y su llegada al pueblo de Oraibi.

Se han registrado múltiples versiones del mito de la *emergence*.⁷ Muchas veces, se plantean series de tres salidas subsecuentes desde tres diferentes mundos superpuestos. Por ejemplo, entre los navajos, grupo *nadené* (atabasco) recién llegado al Suroeste, pero fuertemente influenciado por los pueblo, encontramos una serie de mundos anteriores, donde siempre predomina un

⁷ Para los hopis, cf. Geertz, 1994: apéndice B.



Figura 4. Hombres hopis al abandonar una *kiva*, Oraibi, 1900; Plog, 1997: fig. 14; fotografía de Sumner W. Matteson, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

color determinado. El cuarto mundo, el actual, es multicolor —la síntesis de todos los colores anteriores (Matthews, 1897; Reichard, 1950: 15; Zollbrod, 1984).⁸

Entre los hopis y tewas, el mundo de “abajo” también se describe como un lago subterráneo (Stephen, 1936, 2: 973; Ortiz, 1969: 13). En el mito navajo, al igual que entre los hopis, una “persona poderosa” encuentra la apertura y un árbol sirve de escalera. En el mito de Acoma (un pueblo de lengua keres), el árbol penetra el cielo, pero la “persona poderosa” (tejón) tiene que agrandar la apertura (Stirling, 1942: 2). En una versión hopi registrada por Voth (1905: 18), no se trata de encontrar la apertura (todos los que lo intentan, lo logran sin problemas), sino de encontrar a Maasaw, el habitante solitario del mundo actual, quien es el dios

⁸ Los mitos de Suroeste recuerdan a las series mesoamericanas de los soles que, en la versión de los mexicas, culminan en la era 4 Ollin —una síntesis de todas las creaciones anteriores (Brotherston, 1992: 94, 244).

de la muerte y, a la vez, el dueño de la tierra y del maíz (Malotki y Lomatuway'ma, 1987). En el mito zuni y en algunas versiones hopi, son los gemelos héroes quienes abren el vientre de la tierra desde arriba y bajan al último piso del inframundo para liberar a los seres humanos y animales (Cushing, 1924: 164; 1979 [1884]: 1-3; Benedict, 1935,1:1).⁹

El mito hopi que hemos citado es bastante inequívoco en sus referencias al simbolismo de la *kiva*. En términos generales, el mito de la salida es un reflejo fiel de la arquitectura pueblo. El cosmos tiene la misma construcción que las viviendas tradicionales de múltiples pisos, donde el acceso a cada cuarto es a través de una apertura en el techo y una escalera (Brotherston, 1992: 245). Por otra parte, como hemos señalado, las *kivas* suelen ser construcciones subterráneas. De esta manera, queda claro que el recinto sagrado de los indios

⁹ Este mito se relaciona con leyendas mesoamericanas donde el o los héroes culturales abren un cerro para extraer los huesos de los antepasados y/o el maíz.

pueblos representa el inframundo. Como contraparte de la apertura en el techo, toda *kiva* tienen una hondonada en su piso que representa el *sipapu*, el mítico lugar de la salida. El inframundo es un espacio caracterizado por una marcada ambivalencia: se trata de un mundo que fue abandonado por los antepasados, porque ya no soportaban la falta de moral de la demás gente; en otras versiones, el inframundo es el lugar donde moran los muertos, las nubes y los dioses de la lluvia (Voth, 1905: 115-117; Titiev, 1944: 107, 171); finalmente, este mismo mundo antiguo también es la fuente de todos los objetos rituales importantes, como los atados sagrados de mazorca y las máscaras que se usan para personificar a los dioses (cf. Bunzel, 1932: 490; Benedict, 1935, 1: 3).

La versión hopi del mito de la salida que hemos citado establece relaciones claras entre el texto y los ritos de la iniciación masculina, la fiesta Wuwutsim. Entre los hopi, todos los hombres jóvenes deben iniciarse en una de cuatro sociedades *kiva*: los *kwan* (“magueyes” o guerreros) son el grupo de mayor rango y los más “peligrosos”. Asociados a Maasaw, son ellos quienes controlan la ceremonia Wuwutsim, así fue, al menos, en el antiguo pueblo de Oraibi (Titiev, 1944: 134). Les siguen los *al* (“cuernos” o cazadores), asociados con Tuwapongtumsi, la diosa de los animales de caza, que se considera la consorte de Maasaw. Los “cuernos” también se relacionan con las actividades bélicas y violentas, pero no son tan “bravos” como los *kwan*. Las otras dos sociedades se vinculan, más bien, con la agricultura y la fertilidad: los *wuwutsim* (“ancianos” o “consejeros”) y los *tao* (“cantadores”). La ceremonia de iniciación masculina, que se celebra durante el primer mes del calendario lunar hopi, después de la cosecha de maíz en noviembre, lleva como nombre la palabra que designa a la tercera sociedad, *wuwutsim* (cf. Titiev, 1944: 134-139; Eggan, 1950: 93; Frigout, 1979). Los “ancianos” también se conocen como “los jóvenes del maíz” y se relacionan con el culto al dios Munyngwa, el dios



de la germinación, hermano de Tuwapongtumsi y cuñado de Maasaw. Asimismo, la sociedad *tao* destaca por sus danzas de explícito simbolismo sexual; se asocia con Talautumsi (“la mujer del amanecer”), que es la dueña de las cosechas y patrona de los nacimientos (Titiev, 1944: 131, 134, 138).

El ritual principal de esta ceremonia no ha sido etnografiado (Fewkes y Stephen, 1892; Stephen, 1936, 2: 356; Parsons, 1923; 1939, 2: 606; Titiev, 1944: 130), pero el mito registrado por Geertz confirma la hipótesis de que Wuwutsim puede considerarse una representación de la salida de los antepasados desde el inframundo y su encuentro con Maasaw, sentado en la fogata (Titiev, 1944: 131, 138; Geertz, 1994: 80, 83). Durante toda la fiesta se observan simbolismos de nacimiento y muerte, que son expresión de la equiparación de este rito con el paso a una nueva vida. Queda claro que los candidatos llamados *kele* o “pequeños halcones”, disfrazados como tales aves, aún incapaces de volar, se encuentran en el inframundo, es decir, en la era anterior a la salida de los antepasados hacia la tierra (Stephen, 1936, 2: 973; Titiev, 1944: 133, 134). En una ceremonia se encienden fogatas (el “fuego nuevo”) y se realiza una ofrenda dedicada a Maasaw. El acto simboliza el encuentro de los antepasados con este dios (Stephens, 1936, 2: 959, 964; Titiev, 1944: 131). Una delegación es enviada a visitar un adoratorio en el Cañón del Colorado que se considera, precisamente, el lugar de la salida (*sipapu*) (Titiev, 1944: 131). Algunos hombres *wuwutsim* se disfrazan de mujeres embarazadas. “Ellas” darán a luz a los nuevos miembros de su sociedad (Titiev, *ibidem*; cf. Fewkes y Stephen, 1892: 200).

Durante una noche se cierran todos los caminos, sólo se mantiene abierto el sendero que lleva hacia el norponiente, el rumbo por donde se ubica Maski, el país de los muertos. Se cree que durante esta noche los muertos llegan al pueblo. Para evitar intrusos, las sociedades *kwan* y *al* realizan ruidosos patrullajes nocturnos por las calles. Cuatro hombres *kwan* se visten con pestilentes mortajas y representan a los muertos (Fewkes y Stephen, 1892: 204-206; Stephen, 1936, 2: 977;

¹⁰ Durante la ceremonia Maswik, celebrada como parte de Soyay, el dios de la muerte Maasaw aparece con un vestido de mujer sacado de un entierro (Malotki y Lomatuway'ma, 1987: 31).

Titiev, 1944: 132, 135).¹⁰ La presencia de estos personajes refuerza la experiencia de encontrarse en el inframundo. Se fuma la pipa de los *kwan* como lo hicieron los antepasados antes de salir a la tierra.¹¹ Asimismo, tal como lo plantea el mito, en la mañana se les lava la cabeza a los *kele*, acto que simboliza su iniciación y salida hacia una nueva vida (Titiev, 1944: 136). El lavado de cabeza, como tal, remite a un rito mortuorio (Voth, 1905: 12). Geertz menciona, además, un ritual donde se quita la escalera de la kiva, para escenificar el episodio de tumbar el carrizo (1994: 80).

Más tarde, durante el día, los *tao* realizan danzas durante las cuales portan insignias de madera que representan vaginas. Las mujeres se paran en los techos de las casas y les avientan basura, agua y orines (Fewkes y Stephen, 1892: 209; Stephen, 1936, 2: 979; Titiev, 1944: 132). Este ritual remite, probablemente, a la vida decadente en el sobrepoblado inframundo, donde “las mujeres se volvieron locas” (cf. Cushing, 1924: 165) y “No se veían, se pisaban, se orinaban el uno al otro y se aventaban basura el uno al otro” (Benedict, 1935,1: 1). Sin embargo, ritos realizados por los *wuwutsim* y *tao* también se refieren a la adquisición del maíz que, según algunas variantes míticas, es un don que los seres humanos recibieron de Maasaw después de su salida del inframundo (Titiev, 1944: 139; Malotki y Lomatuway'ma, 1987: 113).

Por el momento, no podemos profundizar en las comparaciones entre la fiesta *Wuwutsim* y los rituales del Gran Nayar. Aparentemente, la iniciación hopi combina elementos que aparecen en la Semana Santa y en el Día de los Muertos coras. Los múltiples paralelismos rituales entre *Wuwutsim* y la Semana Santa cora (cierre de caminos, patrullajes, danzas fálicas y transgresiones sexuales), seguramente se explican por la similitud de las concepciones sobre el inframundo y el país de los muertos. En la fiesta *Wuwutsim*, los candidatos a la iniciación abandonan este mundo. En la fiesta cora de los muertos, donde también aparecen personajes envueltos en mortajas, y que se celebra casi

¹¹ Llama la atención que, durante este rito, se observa el paso de los Pléyades por el cenit (Stephens, 1936, 1: 969), igual como sucedió en la fiesta *Toxihmopolilia*, el fuego nuevo mexicana (Broda, 1982).

en la misma fecha, los muertos se despiden, porque su presencia entre los seres humanos llega a su fin, cuando termina la temporada de cultivo (Coyle, 2001; Valdovinos, 2002). En este sentido, los muertos coras también se relacionan con los *kachinas*.

El *kawitu* de Hikuli Neixa

En las mitologías de los navajos, wichitas y pimas se puede constatar, en el contexto de los mitos del diluvio, la transformación del mitema del carrizo de la salida del inframundo, en el vehículo utilizado para salvarse de la inundación. Entre los wichitas (un grupo caddo de las Praderas meridionales), los seres humanos se salvan de la inundación trepándose en doce cañas. Algunas variantes de los mitos navajos de la salida del tercer mundo al cuarto plantean que, al llegar el diluvio, la gente se rescató en el interior de un carrizo y flotó hacia arriba (Matthews, 1897: 217). De una manera similar, los pimas narran que, al meterse al interior de un carrizo, el personaje llamado *Earth Doctor* (en otras versiones, el coyote) logra salvarse de la inundación (Russel, 1980; Preuss, 1905: 436, 439). Estas últimas versiones nos acercan mucho a la mitología del Gran Nayar, donde el único sobreviviente humano del diluvio, generalmente, usa un tronco hueco para su salvación (Lumholtz, 1902, 2: 193).

Por otra parte, entre los huicholes y coras también existen mitos que plantean una salida de los ancestros, pero no de un agujero en la tierra, sino del mar, que se identifica con el inframundo. Los huicholes ubican su lugar de salida en la costa de San Blas, Nayarit, por donde se encuentra la piedra blanca *Waxi Wimari* (“la joven del vapor” [cf. Medina, 2002: 160]). Al igual que entre los indios pueblo, se combina el motivo de la *emergence* con el motivo de las migraciones. Por lo general, se enfatiza la importancia del autosacrificio: a través de sus sacrificios y autosacrificios, los antepasados pudieron lograr la calidad de dioses o iniciados. A la vez, se transformaron en cosas que sus descendientes necesitaban para vivir: agua (en sus diferentes formas), maíz y otras plantas alimenticias, el sol, venados y otros animales, tabaco y peyote.

Una versión extensa del mito huichol del viaje de los ancestros desde el océano original hasta el lugar del

primer amanecer forma parte del canto (*kawitu*) de la fiesta del peyote (Hikuli Neixa). “En un tiempo muy remoto” los dioses salieron del mar, es decir, del inframundo que se ubica “abajo en el poniente”. A la vez, formaron el primer grupo de cazadores y peregrinos. La equiparación del mar con el inframundo es una constante en la cosmovisión huichola. Ellos, cuando hablan del mar, se refieren principalmente al Océano Pacífico, lo que es lógico, ya que la costa de Nayarit se encuentra en relativa cercanía a su territorio tradicional, ubicado en la parte sur de la Sierra Madre Occidental. Una gran roca blanca solitaria que se encuentra en el mar, a una cierta distancia del Estero del Rey, en el puerto de San Blas, es el punto de partida del camino que lleva hasta el otro extremo del “tiempo-espacio”.

Es en el poniente (*tat+ata*), en el mar y en la costa de Nayarit, donde habitan los muertos o, al menos, una gran parte de ellos. Según algunos informantes, los muertos que viven en la costa son aquellos que cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida. La existencia de estos “pecadores irremediables” no necesariamente es triste, ya que pasan el tiempo bailando mitote y emborrachándose. “La zona oscura” es la región más fértil del universo huichol y la más rica en recursos acuáticos. Toda el agua que circula en el mundo proviene del mar o, mitológicamente hablando, de la diosa Waxi Wimari, que se (auto)sacrifica aventándose permanentemente contra las rocas de la costa (la roca blanca de San Blas) para revivir como el rocío y las nubes que se levantan al cielo.

Equiparada con el inframundo y conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde está oscuro [negro]”). La misma metáfora nocturna se aplica a la época de las lluvias (*witarita*), que se llama *t+kari(pa)*, “cuando es medianoche” (Preuss, 1907a: 185). Asimismo, la temporada de “las aguas” se equipara simbólicamente con la costa y el mar. En los orígenes míticos, la época de las lluvias aún era permanente, al igual que en el inframundo pueblo, todo el tiempo



llovía (cf. Voth, 1905: 16), todo el mundo fue oscuro y la tierra aún era blanda.¹²

Para los huicholes, la “noche” del año comienza cuando caen las primeras lluvias alrededor del solsticio de verano (Neurath, 2002: 243); el “amanecer” comienza con el final de las lluvias y se prolonga, de cierta forma, hasta año nuevo; la temporada de secas es el “día”. Entre los hopis encontramos una bipartición del año similar: la primera mitad del año, del solsticio de invierno al solsticio de verano, es la temporada de los *kachinas*. Durante la segunda mitad, los *kachinas* están encerrados (Titiev, 1944: 110, 177). Según la interpretación de Waters (1992), las primeras tres fiestas del ciclo anual hopi, Wuwutsim, Soyol (la fiesta del solsticio de invierno) y Powamu (la iniciación *kachina*) simbolizan el “amanecer del año”. Por otra parte, los sacrificios de águila que se realizan después de la despedida de los *kachinas* (Niman), en una fecha cercana al solsticio de verano (Waters, 1992: 224), probablemente remiten al ocaso del sol al final del “día” que es la temporada de los *kachinas*. Aparentemente, el simbolismo resulta muy similar al que hemos constatado en la fiesta huichola del solsticio de verano (Namawita Neixa), donde “se celebra el sol que se mete” (Neurath, 2002: 272). Sin embargo, ya por razones geográficas y climáticas, se observan transformaciones notables en la estructura del calendario ritual hopi. Aquí, el solsticio de verano no marca el inicio de la temporada de lluvias, ni de una “noche”, sino el comienzo de una serie de rituales relacionados con el sol y el calor de verano (Titiev, 1944: 148).

Cuando los antepasados de los huicholes salieron del mar, el mundo aún era oscuro, solamente la luna y las estrellas alumbraban la noche eterna. Como “no se podía ver bien”, los dioses formaron el primer grupo de jicareros e iniciaron un largo viaje en búsqueda del Cerro del Amanecer (Paritek+a), el lugar por donde saldría el sol. No sufren, como los ancestros hopis, la falta de espacio, sino que extrañan la luz. El primer grupo

¹² La marisma es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a esta visión de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Para los huicholes, se trata de la parte del universo que conservó su aspecto original. Los mosquitos, tan abundantes en la zona de San Blas y en la marisma, son los muertos.

de peregrinos huicholes fue una gran familia: bisabuelo (Tatutsi Maxakwaxi), abuelo (Tatewari), abuela (Takutsi), un padre (Tayau) con sus cinco esposas (las Tateiteime) y cinco hijos, todos (menos el conejo) hermanos mayores (Tamatsime). Por ser caminantes y peregrinos, a los dioses en su conjunto se les denomina los Kakauyarite, palabra que deriva de *kakai*, “huarache”. Entre los hopis, como hemos visto, los dioses principales también conforman una familia; entre los zunis se llaman *hoʔnʔa-wona-willapʔona*, “los que sostienen nuestros caminos” (Tedlock, 1979: 499); al igual que los huicholes, consideran “que la vida es un camino” (Parsons, 1939,1: 17). El destino de los peregrinos huicholes se encontraba en el otro extremo del cosmos, o sea, “arriba en el oriente”, en Wirikuta, el árido semi-desierto de lo que hoy en día es la parte norte del estado de San Luis Potosí.

Los mismos antepasados que partieron a buscar el amanecer, también fueron los primeros cazadores de venado. El venado fue el primero en salir del mar y en dirigirse hacia el este; después salieron los *awatamete*, “los que [ob]tienen cuernos”, los cinco hermanos mayores que fueron los cazadores originales (“tigre” [jaguar], “león” [puma], lobo, lince y gato montés), y/o el grupo de “la gente lobo”, los Kam+kite.¹³ El resultado de esta primera y mítica cacería de venado —a la vez peregrinación por el peyote— es la existencia de los importantes lugares de culto que se encuentran en la cercanía de Real de Catorce. Al llegar a una parte del desierto oriental, el venado se entrega voluntariamente a los cazadores; por eso, su corazón (*iyari*) se transforma en peyote (*hikuli*), cactus psicotrópico cuyo efecto los cazadores —al probar la “carne” de la presa— son los primeros en experimentar.

Otro aspecto importante del mito del *tukipa* es que el Cerro Reu'unari (Quemado) o Paritek+a (del

¹³ Los equivalente zuni de los *awatamete* son los cinco *a'ciwan-i* o “sacerdotes de las bestias” (norte: puma, oeste: oso, sur: tejón, oriente: lobo y centro: topo) (Cushing, 1883; Bunzel, 1932: 528).

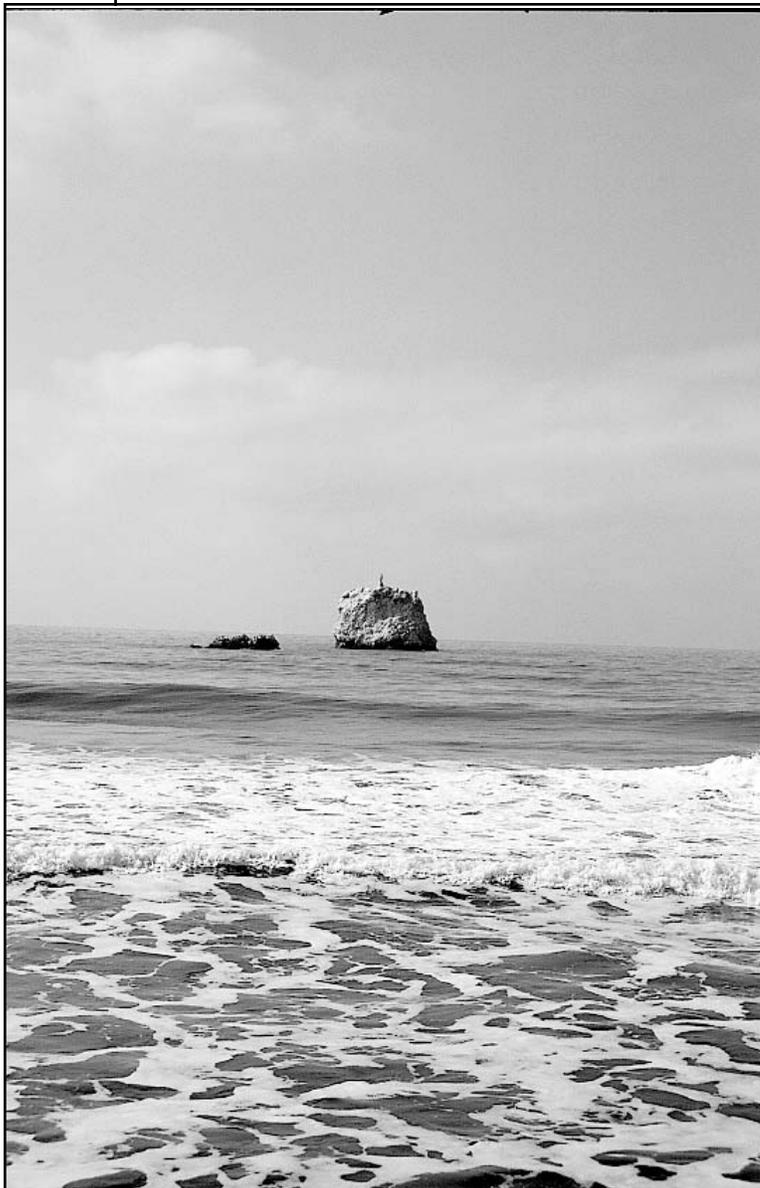


Figura 5. La Roca Blanca de San Blas. Según los huicholes, el primer objeto sólido del mundo; fotografía de Paulina Alcocer.

Amanecer) también aparece como el lugar donde Tayau, “Nuestro Padre”, el sol, salió por primera vez. Al igual que la creación del peyote, el nacimiento del sol fue resultado de un sacrificio voluntario: un niño ciego, cojo y “chueco” (pero muy buen cazador) se arrojó a una fogata y, pasando por el agua del inframundo, salió de la cueva en la punta del Cerro del Amanecer. La “iluminación” que experimentaron los primeros jicareros después de que probaron *hikuli* coincide con la primera salida del sol. Termina el tiempo mítico (el *kawitu*) y las cosas quedaron establecidas como son.

El mundo empieza a secarse. Los antepasados que no habían llegado a Paritek+a quedaron donde se encontraban en ese momento. Los hombres se convirtieron en piedras, rocas y montañas. Las madres (Tateteime) no se secaron completamente y se transformaron en ojos de agua, lagunas y manantiales.

Para que el sol pudiera subir al cielo, los dioses levantaron los cinco pinos (*haurite*) que sostienen la cúpula celeste. Así, con la primera salida del sol, el “tiempo-espacio” comienza a funcionar como lo conocemos, con su alternancia rítmica entre arriba y abajo, día y noche, temporada seca y de lluvias. El inicio de una dualidad espacial y temporal implica también el establecimiento de un orden social basado en el intercambio recíproco. El dios del sol es el patrón de todas las autoridades. “De su corazón nacen las varas de mando” y los seres humanos adquieren el compromiso de entregarle sangre de animales sacrificados como alimento.

Como mencionamos, en el contexto de la estructura arquitectónica del centro ceremonial *tukipa*, el inframundo se ubica en el interior del templo principal *tuki*. Se nota una ambivalencia similar que entre los indios pueblo. El mundo anterior fue abandonado y tiene muchas asociaciones con el “pecado” y la falta de control. Por otra parte, el mundo de “abajo” es el lugar de origen de los dioses.¹⁴

Haramaratsie (el mar) y Paritek+a (el Cerro del Amanecer en el desierto de Wirikuta) son los extremos del universo huichol en el plano poniente-oriente que también es abajo-arriba. Geográficamente, los dos lugares no podrían ser más contrastantes; por un lado el mar y la tierra caliente de la costa de Nayarit con su clima húmedo y la vegetación tropical, por otro lado, las áridas estepas del Altiplano. El territorio de los huicholes, ubicado en la Sierra Madre Occidental, se encuentra a medio camino entre los dos tipos de paisaje. Al oriente los límites de las comunidades tradicionales

¹⁴ Según los huicholes, en el mar y en la costa viven toda clase de monstruos peligrosos que son supervivientes de aquellos tiempos primordiales —ballenas, serpientes aladas, vampiros y “chupacabras”—. Pero la región oscura también es zona de peligros morales, ya que en la costa existen seductoras “sirenas” que tienen colas de culebra y tratan de “atrapar” a los hombres que visitan la zona.



prácticamente coinciden con la frontera ecológica de las estepas y desiertos. Al poniente, la parte de la sierra que es habitada por los coras, baja directamente a la zona de las planicies y marismas costeñas.

La costa, el mar y la temporada de las lluvias son dónde y cuándo se liberan las fuerzas de una vitalidad caótica y de una fertilidad desenfrenada. A pesar de la alegría que las lluvias inspiran a los huicholes,

en muchos contextos rituales se expresa un menosprecio de elementos asociados con *t+kari*, la oscuridad: la energía sexual y los impulsos espontáneos, el principio femenino y caótico que nunca fue creado. Estos aspectos “nocturnos” de la vida se oponen a *tukari*, el “(medio)día”, que es la “vida” que nos da el padre sol.

El desierto y las secas son el “tiempo-espacio” donde uno busca adquirir revelaciones del orden y de la sabiduría ancestral. El peyote facilita la búsqueda de visiones, pero no se considera la única fuente de inspiración. De hecho, el mito explica que el cactus psicotrópico nació cuando el venado obtuvo su iniciación. Como iniciante ideal, el venado mítico no come peyote, sino que se transforma en él. Los grupos de jicareros que habitan en los centros ceremoniales *tukipa* tratan de revivir la experiencia de los ancestros y recuperar su comunidad original (cf. Negrín, 1985: 30). Quienes buscan visiones tienen que abstenerse de mucho de lo que se asocia con la oscuridad de “abajo” (*t+kari*), del sueño, de bañarse y, sobre todo, de la sal y del sexo. Nadie puede esperar grandes revelaciones místicas si no se somete a la disciplina y al esfuerzo que implica tener un cargo de jicarero, y está dispuesto a aguantar hasta los límites del agotamiento físico. Cuando la privación del descanso se combina con el consumo de grandes cantidades de peyote, el efecto es que llegan a mezclarse los sueños con las alucinaciones.

Lo que se busca con estas prácticas visionarias, más que una experiencia y conocimientos individuales, es “crear el mundo”. Asimismo, afirmar que, durante las peregrinaciones que realizan los jicareros, se *reactualiza*

la iniciación chamánica y los sacrificios cosmogónicos de los antepasados, sería problemático. Más bien, como lo explica Preuss (1933: 9) para el caso del mitote cora, “la realización [del rito] siempre debe entenderse como algo que sucede por primera vez”. Lo más importante es “soñar” con las serpientes de la primera lluvia que nacen de los polvos del árido semi-desierto. De esta manera, los jicareros sueñan a la diosa Nia’ariwame y la traen consigo en su viaje de regreso a sus comunidades de origen (Neurath, 2001a; 2002a).

Nunca se hará suficiente énfasis en que los numerosos paralelismos entre los mitos huicholes y pueblo deben entenderse a partir de su naturaleza sistémica. En ambas tradiciones el mito de la salida del inframundo se recita y se escenifica en el contexto de la iniciación: entre los huicholes el viaje iniciático de los antepasados se escenifica durante la peregrinación al Cerro del Amanecer, en el desierto de Wirikuta, y el mito, completo se canta durante la fiesta Hikuli Neixa. Entre los hopis, episodios del mito, como tumbar la escalera y el encuentro con Maasaw, se escenifican durante la fiesta Wuwutsim, mientras que el texto del mito menciona que, durante la subida, se entonó un canto ritual de la sociedad *kwan*.

Tepali, sipapu y nierika

Como hemos mencionado, un equivalente huichol del *sipapu* es el *tepali* o agujero ritual tapado por un disco de piedra, ubicado en el centro del gran templo semi-subterráneo llamado *tuki*. A diferencia de los pozos sagrados de las *kivas*, que son vacíos, en el agujero ritual huichol se guardan esculturas de antepasados deificados y sus respectivas ofrendas (cf. Jáuregui y Jáuregui, 2002). Tanto el *tepali* de los huicholes, como el *sipapu* de los pueblo, son lugares de encuentro con las deidades principales: el *tepali* es el lugar del dios huichol del fuego, “Nuestro Abuelo” Tatewarí, el *sipapu* se asocia con Maasaw. Por otra parte, el espacio abajo del disco huichol no refiere, en primer lugar, al inframun-



Figura 6. Disco *tepali* de madera con “escalera”; colección Preuss, Museo Etnológico de Berlín.

do. El lugar de la salida del inframundo es Waxi Wimari, la piedra blanca de San Blas, representada por el altar ubicado en el extremo occidental del *tuki*. El *tepali*, con su agujero en el centro, más bien, remite a Te’akata, el *tukipa* primordial, y funge como recipiente de la sangre sacrificial.¹⁵

Como hemos visto, el *sipapu*, conceptualmente, está vinculado con el carrizo de la salida que aparece en los mitos del Suroeste; los *tepalite* huicholes pueden expresar la idea de la escalera del sol que lleva al punto más alto en cielo. Por ejemplo, en la colección etnográfica de Berlín se encuentra un objeto que combina el disco de sacrificio con la representación de un poste con cinco subdivisiones, que simbolizan los escalones que sube el sol en su viaje hasta el cenit. Asimismo, en la renovación de las esculturas y ofrendas debajo de un *tepali* en Tuxpan de Bolaños, Jesús y Juan Pablo Jáuregui observaron que ahí, junto con algunos ídolos de piedra, se guardaba

¹⁵ En cualquier sacrificio ritual huichol, el *tepali* recibe la primera sangre que brota de la herida del animal aún vivo.



“una escalera de seis escalones [...], de madera de brasil, con base en forma de horqueta...” (*ibidem*: 217).

Las ideas de la escalera del sol, del lugar de la salida, del lugar de sacrificio y del *axis mundi* forman parte de un complejo conceptual que se entiende mejor desde una perspectiva comparativa. Sin embargo, los simbolismos del *tepali* y del *sipapu* no pueden ser idénticos —sobre todo por la ausencia del aspecto visionario en la religión de los pueblo (Bunzel, 1932: 489; *cf.* Underhill, 1948). Como hemos visto, en términos de la religión huichola, el primer amanecer —es decir, la salida de los antepasados del inframundo— es una visión de peyote, producida gracias al autosacrificio de los que participan en la iniciación. Sacrificio y visión son aspectos inseparables, así que los *tepalite*, como piedras de sacrificio, se consideran *nierikate*, “objetos para ver”.

Nierika es un concepto clave de la religión huichola que significa “mejilla”, “cara” o “espejo”; también se refiere a una serie de objetos redondos o poligonales (tejidos, tablas de estambre) que se usan ritualmente como “instrumentos para ver”. Muchas veces, en el centro del *nierika* se encuentra un agujero, que sirve para ver “al otro lado” —el mundo secreto, genuino y mítico-atemporal de los antepasados—. *Nierika*, en el sentido de “don de ver”, solamente se obtiene mediante la práctica de la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y demás formas de búsqueda de visiones (Neurath, 2000c; 2002a; Neurath y Kindl, 2002). La noción de *nierika* también se relaciona con la estructura geométrica romboide del cosmos, que se descubre participando en los rituales y peregrinaciones. La Laguna de Chapala (Xapawiyeme) en el Sur, Hauramanaka (El Cerro Gordo) en el Norte, San Blas (Haramara) en el Poniente, Real de Catorce (Wirikuta) en el Oriente y el “Lugar del Horno” (Te'akata) en el centro, son los cinco puntos más importantes que conforman el *ts+kuri* (quincunce) del territorio sagrado. Por otra parte, tener el “don de ver” significa “saber soñar” (esto es precisamente lo que significa ser *mar'akame*) y “saber pensar correctamente”. La fuerza mágica del chamán es la fuerza de su pensamiento y de sus palabras. Su comprensión repentina del mundo es la fuente de la existencia del mismo (*cf.* Preuss, 1998 [1913]: 332; *cf.* Alcocer, 2000; 2001).

En el mito hopi, aunque no se da importancia a este aspecto visionario, también se puede observar un vínculo entre prácticas de austeridad y éxito en las ceremonias. Concretamente, se menciona que los *kwan* lograron mantener la vigilia durante toda la noche; y, aparentemente, fue gracias a las fuerzas mágicas superiores de los *kwan*, que su “ave poderosa” logró encontrar el *sipapu* del cuarto mundo. Finalmente, entre los hopis, el saber también es de “arriba”. Al llegar al lugar de la *emergence*, los antepasados hopis reciben las enseñanzas de Maasaw, el dios de la muerte y dueño de la tierra. Los hopis llegan a una tierra vacía, los huicholes a un desierto. En un ámbito austero, los antepasados míticos de ambos grupos crean (o se transforman en) todo lo que se necesita. La iniciación significa experimentar la muerte y un nuevo nacimiento como iniciado. Pero no todos llegan al destino. Finalmente, ambas historias culminan con la creación de los astros.

La búsqueda colectiva de visiones

Casi cualquier estudio comparativo de las religiones indígenas americanas parte de una dicotomía entre dos formas principales de religión, que *grosso modo* corresponde a cazadores-recolectores y cultivadores sedentarios y, a la vez, a dos polos de influencia, el chamanismo siberiano y las religiones estatales de Mesoamérica y los Andes. Ya Johann Georg Müller, en su *Historia de las religiones primigenias americanas* (1855), planteó un contraste entre la creencia en “espíritus fantasmales”, que predomina entre los “cazadores salvajes”, y los panteones ordenados, que reflejan las leyes naturales, en las religiones sacerdotales de los pueblos agricultores civilizados de Centroamérica y Perú; dicotomía que fue retomada, siempre con algunas modificaciones, por autores modernos (Underhill, 1948; Métraux, 1963; Hultkrantz, 1980; Feest, 1998), quienes enfatizan que las religiones del primer tipo se caracterizan por un alto grado de flexibilidad e individualismo, mientras que los cultivadores sedentarios tienden a un culto mucho más institucionalizado, que es manejado por complejas jerarquías de especialistas rituales.

La búsqueda de visiones, cuyos casos paradigmáticos se encuentran entre los grupos indígenas de las

Praderas y de las zonas boscosas del Noreste norteamericano (los algonquinos), corresponde, por obvias razones, al modelo chamánico. Desde esta perspectiva, una religión como la de los huicholes causa desconcierto. La compleja jerarquía y los grandes rituales públicos del *tukipa* corresponderían mucho más al modelo “civilizado”, pero, entre los mismos huicholes, nadie puede negar la importancia que tienen los elementos chamánicos y visionarios.

Desde luego, la dicotomía sacerdote-chamán, que se relaciona con la (también muy criticada) dicotomía religión-magia, no debe usarse de manera dogmática. Los estudios mesoamericanos figuran entre las ramas de la etnología que han documentado casos donde un tipo de chamanismo coexiste perfectamente con formas complejas de organización social. El chamanismo no necesariamente es un fenómeno que corresponde a las sociedades más simples.¹⁶

¹⁶ Investigadores de la religión maya de las Tierras Altas de Guatemala han propuesto el término “sacerdote-chamán”, para referirse a casos donde especialistas religiosos con funciones sacerdotales pasan por una iniciación chamánica o emplean diversas técnicas chamánicas en sus quehaceres ceremoniales (Tedlock, 1982: 47). En las religiones de los mayas clásicos y de otras civilizaciones prehispánicas, igualmente, se ha encontrado evidencia de prácticas chamánicas y búsquedas de visiones (Miller y Schele, 1986; de la Garza, 1990). En el libro *Shamanism, History, and the State* (Thomas y Humphrey, 1995), incluso, se habla de prácticas chamánicas en la religión de los antiguos romanos.

Pero la iniciación del *maráakame* huichol muestra una particularidad que marca una diferencia notable, también en relación con estos casos. A diferencia de la iniciación con el *kieri* (Aedo, 2001; Jáuregui, 2002 [1996]), la búsqueda de visiones de peyote no se realiza de una manera individual. Los jicareros, como encargados del rancho de los dioses, son los integrantes de una “escuela de iniciación”.¹⁷ Los mitos narran cómo los antepasados, los primeros jicareros, a través de sus sacrificios, crearon el cosmos tal como se conoce, convirtiéndose en las primeras personas iniciadas. Ya que se trata de vivir la experiencia que tuvieron los integrantes originales del *tukipa*, la iniciación del peyote es un asunto colectivo y comunal. En el *corpus* etnográfico macrorregional existen muchos grupos rituales que son comparables con la jerarquía de jicareros —desde los *xumuabikari* de la Semana Santa cora hasta los danzantes *kachina* de los indios pueblo—, pero ninguno de estos grupos muestra algo similar a una búsqueda colectiva de visiones, como la que realizan los encargados de los centros ceremoniales *tukipa*. Es en el ámbito de los grupos iniciáticos, donde encontramos una de las diferencias más notables entre los huicholes y los indígenas del Suroeste.¹⁸

Tal vez la dicotomía chamán-sacerdote es un artificio académico, pero es correcto afirmar que, en la

¹⁷ Después de participar durante varios años (mínimo cinco) en el *tukipa*, los jicareros pueden obtener el estatus de *maráakame* (chamán-cantador).

¹⁸ Sin duda, la búsqueda de visiones es facilitada por el uso del alucinógeno peyote. Como ha señalado Ruth Underhill (1948: 9), precisamente al analizar el caso de la peregrinación huichola a Wirikuta en el contexto macrorregional del “Greater Southwest”. Asimismo, el uso de drogas psicotrópicas permite un mayor grado de “programación cultural” de las experiencias visionarias. Sólo así es posible integrar la experiencia visionaria dentro de un ciclo ritual agrícola anual. En los casos que se conocen del Noreste y de las Praderas norteamericanas, donde cada candidato busca las visiones por su cuenta y en la soledad, el contenido de las visiones resulta ser sumamente variado. Entre los huicholes, se logra que todos los integrantes del grupo de jicareros estén soñando, más o menos simultáneamente, las ya mencionadas serpientes de lluvia que nacen en el desierto.

Por otra parte, la peregrinación tohono o’odam al mar de Cortés muestra una serie de similitudes y contrastes con el viaje iniciático de los jicareros huicholes a Wirikuta, pero las visiones se obtienen de manera individual, después de regresar al poblado (Underhill, 1946: 211-242; 1948: 8).





religión de los huicholes, existe un contraste, si no una tensión interesante entre los aspectos visionarios chamánicos y los aspectos más institucionalizados, ritualistas o “sacerdotales” de la religión.¹⁹ En los grupos rituales de los indios pueblo el aspecto visionario está ausente, y el chamanismo, cuando existe, se encuentra totalmente marginado.²⁰

Por otra parte, entre los huicholes, el poder del *maráakame*, potencialmente, siempre está por encima de cualquier encargado de la comunidad. Sin embargo, el cargo de chamán no se puede heredar. Al menos en teoría, cualquier huichol tiene acceso a la iniciación de *maráakame*.²¹ En el Suroeste todos los cargos importantes se heredan, sólo las iniciaciones menos importantes se encuentran abiertas para todos. ¿Podría pensarse, entonces, dentro de la lógica de la dicotomía entre “nómadas” y pueblos sedentarios, que el aspecto visionario-chamánico de las prácticas religiosas huicholes sea expresión de una organización social menos compleja? Probablemente no. Si analizamos la estructura social en sí, su complejidad en el Gran Nayar y en el Suroeste son similares. El elemento diferencial corresponde más bien a la densidad demográfica, que es mayor en el Suroeste.

Comunidad y grupos parentales

Lo curioso de la organización ceremonial de los huicholes es que los iniciantes o aprendices de *maráakame* participan como sacerdotes en el centro ceremonial comunal, para luego ser chamanes. Según la mitología huichola, los centros ceremoniales *tukipa* son los ranchos donde vivieron los primeros comuneros, es decir, los dioses fundadores. Aparte de estos centros ceremo-

niales comunales, existen adoratorios parentales. Al igual que los templos pequeños del *tukipa*, estos adoratorios se conocen como *xirikite*. No es correcto hablar, en este caso, de un “ritual familiar”, ya que las fiestas y ceremonias de estos adoratorios involucran un grupo de parentesco que es mucho más amplio que una familia nuclear o extensa. A diferencia de los antepasados míticos, genealógicamente no demostrables, que viven en el *tukipa*, los antepasados que se veneran en el *xiriki* parental son abuelos, bisabuelos y tatarabuelos concretos de la gente que pertenece al adoratorio en cuestión (Neurath, 1999; 2002a).

Los antepasados que “viven” en los *xirikite* parentales, generalmente, se representan con pequeños cristales de cuarzo. Estos objetos reciben el nombre de *+r+kame*, término derivado de *+r+*, “flecha”, porque se envuelven en un pedazo de tela y se amarran a una flecha ritual. Lo interesante es que estos “antepasados” no necesariamente tienen que estar muertos. Los chamanes ancianos “ya son como antepasados” y, por eso, también se les rinde culto. Ellos, inclusive, llegan a hacer fiesta para sí mismos, en su aspecto de la persona que está presente en el *xiriki* en forma de una pequeña piedra cristalizada.

Por otra parte, los *xirikite* son “graneros rituales” donde el culto a los ancestros se combina con el culto a las diosas del maíz.²² La gente común también está presente en el *xiriki*, pero no en forma de cristales, sino como atados de cinco mazorcas (*niwetsika*). Estos atados *son* la diosa del maíz (Tatei Niwetsika), pero también representan a las esposas y a la “familia” de un hombre; en el sentido más amplio, a toda la gente que pertenece al *xiriki* y a sus coamiles. Cuando un niño nace, se le fabrica un *niwetsika*, pero cuando una persona llega a iniciarse en el chamanismo, suele suceder que un aspecto de su personalidad se convierte en una piedrita *+r+kame*. Bajo esta forma se le aparece a él mismo o a otro cantador



¹⁹ Probablemente fue esta ambivalencia la que hizo pensar a autores como Barbara Myerhoff y Peter Furst (Furst y Myerhoff, 1972; Myerhoff, 1974) en una “transición incompleta” de cazadores-recolectores a agricultores, teoría que hoy en día está refutada.

²⁰ Sólo los hopis y el pueblo de Taos tienen chamanes, y éstos viven permanentemente bajo la sospecha de practicar brujería. La mayoría de los pueblos cuentan con sociedades curativas (Underhill, 1948: 37).

²¹ Por cierto, esto también es una de las diferencias importantes entre los huicholes y los coras (Neurath, 2001b) u otros grupos del Noroeste de México.

²² En el *xiriki* solamente se guardan las semillas y una pequeña cantidad de mazorcas perfectas que representan a las cinco diosas del maíz.

durante una ceremonia. Al celebrar una fiesta de *xiriki* se convoca a todos los descendientes bilaterales de los “antepasados”, vivos y muertos, que son venerados en el adoratorio en cuestión.

¿Cuál es la relación entre los centros ceremoniales *tukipa* y los adoratorios *xiriki*? Al menos para los huicholes de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatán), queda claro que el culto del adoratorio parental no se considera tan “original” (es decir, primordial) como las ceremonias del *tukipa*. Según el mito, los antepasados más antiguos eran los dioses que habitaban en el centro ceremonial (y, de hecho, siguen viviendo ahí). Se cree que, en épocas posteriores, la comunidad se dispersó, y la gente comenzó a vivir en ranchos particulares. Por esto, se dice que antes no se celebraban fiestas de *xiriki*. Hoy en día, los huicholes solamente regresan a vivir al rancho de sus ancestros deificados cuando tienen que cumplir con un cargo del *tukipa*. Sin embargo, como hemos mencionado, según el mito, los *tukipa* tampoco son los ranchos originales de los dioses, el verdadero rancho primordial es Te'akata, el *tukipa* ubicado en una barranca cercana al pueblo de Santa Catarina, en un lugar que se considera el “mero centro” del universo (cf. Lumholtz 1902, 2: 147 y 169). En este sentido, la relación entre ranchos y *tukipa* es la misma que vincula a los diferentes *tukipa* con Te'akata.

El mito otorga más importancia al *tukipa* que al adoratorio parental. Sin embargo, analizando la relación entre estos dos tipos de centro ceremonial, observamos que el *tukipa* es una escuela de iniciación, los *ya iniciados* son “personas-flechas” y pertenecen, en primer lugar, al *xiriki* parental. Los jicareros, como encargados del centro ceremonial comunal cumplen con muchas funciones que podrían llamarse “sacerdotales”, pero durante esta etapa tan sólo son aprendices del chamanismo. De esta manera, la subordinación mitológica de los *xirikite* frente los *tukipa* se opone a una jerarquización donde la “función chamánica”, asociada al adoratorio parental, cuenta más que la “sacerdotal”.

En los pueblo occidentales (hopis y zunis) encontramos una oposición entre la organización parental y la organización comunal, comparable a la relación *xiriki-tukipa*, pero las relaciones entre ambas instituciones son, de cierta manera, muy distintas.

A primera vista, llama la atención que, en los pueblo, el peso de los (mal llamados) *clanes* es mucho mayor. La mayoría de estos grupos (aunque no todos) poseen objetos sagrados y textos rituales y, por ende, controlan muchos de los sacerdocios más importantes de la comunidad. Estos objetos ceremoniales provienen del mundo anterior, es decir, de los tiempos primordiales, y quienes usan estos objetos, efectivamente, se encuentran en el pasado mítico.

En este sentido, el ritual pueblo, nuevamente, es muy similar al huichol, donde encontramos la misma sincronía entre el presente cotidiano, considerado muy alejado de los orígenes, y el pasado mítico, que es vivido como presente durante los rituales (cf. Neurath, 2000c). Los cargueros son los ancestros, no tan sólo sus representantes. Armin Geertz (1994: 48) menciona que un importante sacerdote hopi, Tuwaletsiwa “no sólo estaba convencido que se le había otorgado su cargo en los tiempos primordiales del tercer mundo, también creía que, entonces, él personalmente estaba presente”. Sobre la fiesta Wuwutsim dice: “Las actividades apocalípticas de la humanidad primordial son re-escenificadas por sus encarnaciones del siglo XX, no de manera teatral, sino literalmente” (*ibidem*: 83).

Según Whiteley (1986: 70), en el análisis de la estructura social hopi resulta importante considerar el elevado grado de desigualdad en el acceso al conocimiento, lo que en la práctica equivale a una desigualdad en el acceso al poder político. Incluso observa una tendencia hacia un sistema de clases, donde los *important people*, los que pertenecen a clanes que poseen objetos importantes, se oponen a los *common people*.

En contraste con los huicholes, donde los *tukipa* se consideran “más originales” que los *xirikite*, entre los hopis se puede observar la tendencia inversa, al considerar al pueblo meramente como una coalición entre grupos parentales. Un número considerable de mitos hopis narran principalmente los orígenes y migraciones relativos a cada uno de los distintos clanes (cf. Fewkes, 1900). Whiteley (1985: 367) explica que, “en el pensamiento hopi, los clanes se consideran como unidades independientes, donde cada uno vivió su propia historia migratoria, y arribó [al pueblo] en diferentes momentos y desde diferentes direcciones...” Asimismo,

los mitos explican que todos los objetos sagrados, que son propiedad de los clanes, fueron adquiridos en épocas anteriores a su incorporación al pueblo. De esta manera, los clanes mantienen un considerable grado de soberanía política, lo que justifica que todas las diferentes ceremonias y cargos importantes para toda la comunidad, sigan siendo propiedad de los grupos parentales. No debe sorprender, entonces, que los distintos clanes hopis tiendan a la rivalidad, como se aprecia claramente en la abundante bibliografía sobre las tendencias facionarias entre los pueblo (por ejemplo, Tititev, 1944).

De esta manera, entre los pueblo la relación de grupos parentales y la organización comunitaria tiene características muy distintas a la situación que encontramos entre los huicholes. Aquí, las jícaras sagradas *xukurite* pertenecen claramente al centro ceremonial comunal. Puede darse el caso, que ciertas familias en la práctica controlen determinadas jícaras, pero esto jamás llega a expresarse en rivalidades de los grupos parentales, como sí se ve en los hopis. Los *xirikite* huicholes envían jóvenes al *tukipa*, y reciben *+r+kate*. Este proceso de reciprocidad circular garantiza un cierto equilibrio entre las dos instituciones.

Nos damos cuenta que los huicholes, a pesar de su patrón de asentamiento tan disperso, cuentan con una organización comunitaria más sólida, aunque no en detrimento de los grupos parentales. Mientras que la mitología huichola devalúa a los grupos parentales, la mitología hopi desprecia a la comunidad. En el nivel de la *praxis* ritual, se puede constatar que los *xirikite* huicholes poseen objetos rituales muy importantes, incluso de mayor rango que las jícaras del *tukipa*. Pero la iniciación se realiza con objetos que son propiedad del centro ceremonial *tukipa*, mientras que las comunidades hopis no poseen objetos rituales importantes algunos.²³

Mundos pasados y futuros

En resumen, la religión de los hopis y otros pueblo es, sin duda, muy similar a la de los huicholes, pero no

²³ Entre los zunis, la situación no es tan extrema, porque existe una organización ceremonial comunal que logra unir a los diferentes grupos parentales (Bunzel, 1932; Eggan, 1950: 221; Tedlock, 1979).

podemos obviar ciertas diferencias en los ámbitos de los mitos cosmogónicos, del ritual y de la organización social. De manera particular, hemos destacado cuál es la importancia de la búsqueda colectiva de visiones en los huicholes. La ausencia de prácticas similares entre los pueblo implica que su cosmovisión, en un principio muy similar a la de los grupos del Gran Nayar, adquiera un matiz claramente distinto. Por el otro lado, hemos señalado el contraste que puede observarse en el ámbito de las relaciones entre comunidad y grupos parentales huicholes y hopis. Posiblemente existe una causalidad estructural que pueda ofrecer una explicación conjunta de estas dos diferencias.

Asimismo, a pesar de todas las similitudes en las concepciones sobre los muertos, el fin del mundo se plantea de una manera bastante distinta. En el Gran Nayar, el tema de las creaciones subsecuentes se presenta poco desarrollado. Más bien, las religiones huichola y cora enfatizan que el mundo siempre se crea de nuevo (Preuss, 1933). El fin del mundo llegará cuando se deje de realizar “el costumbre”, pero como en el ritual el mundo siempre se crea por primera vez, en ese caso hipotético se podría decir que el mundo que nunca fue creado, nunca existió.

En las religiones de los indios pueblo, el paradigma de los mundos superpuestos y salidas subsecuentes deja entender que, en este mundo, se repetirá la historia. Cuando la situación se vuelva insostenible, nuevamente, algunos sabios buscarán la manera de escapar. De esta manera, caer en decadencia y dejar la costumbre implica también la inminente llegada a un mundo nuevo (cf. Geertz, 1994). Éste se alcanzaría subiendo por un árbol o un carrizo, perforando la cúpula celeste y metiéndose hacia arriba al otro lado. Ahí se supone que las costumbres serán totalmente distintas, pero al igual que los objetos rescatados de la tercera creación, sagradas en el presente, serán las cosas traídas de este mundo, que allá serán entonces las más veneradas.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Angel, “La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri”, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.



- Alcozer, Paulina, "La magia en las palabras: Tylor, Preuss, Malinowski y el debate inconcluso entre el animismo y el preanimismo", tesis de maestría en Historia y Filosofía de la ciencia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000.
- , "Elementos humboldtianos en la teoría de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss", ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 2001.
- Benedict, Ruth, *Zuni Mythology*, 2 vols., New York, Columbia University (Contributions to Anthropology, 21), 1935.
- Bonfiglioli, Carlo, *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión sexual y las Danzas de Conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Braniff, Beatriz (edit.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las Rocas Secas*, Milán, CONACULTA, Jaca Book, 2001.
- Broda, Johanna, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el Culto a las Pléyades", en (Franz Tichy, edit.), Munich, Wilhelm Fink Verlag, Lateinamerika-Studien 10, 1982, pp. 145-165.
- Brotherston, Gordon, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bunzel, Ruth L., "Introduction to Zuni Ceremonialism", en *47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1932, pp. 473-544.
- Coyle, Philip E., "'The Customs of Our Ancestors': Cora Religious Conversion and Millenarianism, 1722-2000 AD", en *Ethnohistory*, 45 (3), 1998, pp. 509-542.
- , "Deer-Hunting in Central Uto-Aztecan Ceremonialism", ponencia presentada en la reunión del Yuto-Nahua Studies Group, México, 1999.
- , *From Flowers to Ash: Náyari History, Politics, and Violence*, Tucson, University of Arizona Press, 2001.
- Cushing, Frank Hamilton, "Zuni Fetiches", en *2nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1883, pp. 9-45.
- , "Origin Myth from Oraibi", en *Journal of American Folk-Lore*, 36 (140), 1924, pp. 163-170.
- , "Creation and the Origin of Corn", en: *Zuñi. Selected Writings of F.H. Cushing* (Jesse Green, edit.), Lincoln, University of Nebraska Press, 1979 [1984], pp. 346-363.
- De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Diguet, Léon, "La Sierra de Nayarit y sus indígenas. Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas", en *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), México, Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992 [1899], pp. 109-150.
- Eggan, Fred, *Social Organization of Western Pueblos*, Chicago, University of Chicago, 1950.
- , "Pueblos: Introduction", en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, edit.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 224-235.
- Farmer, James D., "Goggle Eyes and Crested Serpents of Barrier Canyon: Early Mesoamerican Iconography and the Archaic Southwest", en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland* (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.), Los Ángeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 124-137.
- Feest, Christian F., *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*, Friburgo, Basilea, Viena, Herder (Kleine Bibliothek der Religionen), 1998.
- Fewkes, Walter Jesse, "Tusayan Migration Traditions", en *19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1900, pp. 573-633.
- , *Hopi Katchinas*, en *21th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1903, pp. 1-144.
- Fewkes, Walter Jesse y Alexander M. Stephen, "The Na-ac-nai-ya: A Tusayan Initiation Ceremony", en *The Journal of American Folk-Lore*, 5, 1892, pp. 189-217.
- Frigout, Arlette, "Hopi Ceremonial Organization", en: *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 564-576.
- Furst, Peter T., y Barbara Myerhoff, "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes", en *El peyote y los huicholes* (Salomón Nahmad, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Barbara G. Myerhoff, eds.), México, Sep Setentas 29, 1972, pp.53-108.
- Geertz, Armin, *The Invention of Prophecy*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Gutiérrez, Arturo, "El sistema de los *tukipa* de Tateikie", en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Universidad de Guadalajara / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Hieb, Louis A., "Hopi World View", en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 577-586.
- Hill, Jane, "The Flower World of Old Uto-Aztecan", en *Journal of Anthropological Research*, 48, 1992.
- , "Proto-Uto-Aztecan, A Community of Cultivants in Central Mexico?", en *American Anthropologist New Series*, 103 (4), 2001, pp. 913-933.
- Hinton, Thomas B., "Southern Periphery: West", en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 315-328.
- Hultkranz, Ake, *The Religions of the American Indians*, Berkeley, University of California Press, 1980 [1967].
- Jáuregui, Jesús, "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", en: *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Universidad de Guadalajara / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Jáuregui, Jesús y Juan Pablo, "Ídolos desnudos e ídolos adornados; la renovación del *teparipa* en Tuxpan de Bolaños", México, INAH, ms. mecanografiado, 2002.
- Jáuregui, Jesús, y Johannes Neurath, *La Semana Santa en el Gran Nayar*, 2 vols., México, en prensa.
- Kindl, Olivia, "La jícara y la flecha en el ritual. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 64, México, 2001, pp. 2-20.

- Lumholtz, Carl S., *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1902 (edición facsimilar, New York, Dover Publications, 1987).
- , *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1900].
- Malotki, Ekkehart, Kokopelli, *The Making of an Icon*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.
- Malotki, Ekkehart y Michael Lomatuway'ma, *Maasaw, Profile of a Hopi God*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1987.
- Mata Torres, Ramón, "Vida y arte de los huicholes", 2 vols., en *Artes de México*, núms. 161 y 162, México, 1968.
- Mathews, Washington, *Navaho Legends*, New York, American Folk-Lore Society Memoirs, 5, 1897.
- Medina, Héctor, "Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango", México, tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Métraux, Alfred, "Religion and Shamanism", en *Handbook of South American Indians*, 5 (Julian H. Steward, ed.), Washington, D.C., Bureau of American Ethnology Bulletin, 143, 1963, pp. 559-599.
- Miller, Mary Ellen y Linda Schele, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Sotheby's Publications, Kimbell Art Museum, 1986.
- Müller, Johann Georg, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, Basilea, 1855.
- Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca y London, Cornell University Press, 1974.
- Negrín, Juan, *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, EDUG, 1985.
- Neurath, Johannes, "Xiriki, tukipa y cabecera. El triángulo estructural de la organización social de una comunidad wixarika", en *Cuicuilco*, Nueva época, 6 (17), México, 1999, pp. 223-246.
- , "The Ceremonial Centers of the Community of Tuapurie: Cargo Systems, Landscape and Cosmovision", en *The Journal of the Southwest*, número especial Ritual and Historical Territoriality of the Náyarí and Wixárika Peoples (Philip E. Coyle y Paul Liffman, coords.), Tucson, 2000^a, pp. 81-110.
- , "La maison de Lévi-Strauss y la Casa Grande wixarika", en *Journal de la Société des Americanistes*, 86, Paris, 2000b, pp. 113-127.
- , "El don de ver: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", en *Desacatos*, núm. 5, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000c, pp. 57-77.
- , "Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords.), México, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2001^a, pp. 485-526.
- , "Transformaciones de la lucha cósmica: lluvia, violencia y "pecado" en los ciclos rituales coras y huicholes", ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 2001b.
- , *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, 2002a.
- , "Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos – consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas", ponencia presentada en el Simposio Cambio Cultural en el México del siglo XVI, Göttweig, 2002b.
- Neurath, Johannes y Olivia Kindl, "El arte wixarika, tradición y creatividad", en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara 2002.
- Ortiz, Alfonso, *The Tewa World. Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- Parsons, Elsie Clews, "The Hopi Wöwöchim Cerenony in 1920", en *American Anthropologist*, New Series, 25, 1923, pp. 156-187.
- , *Pueblo Indian Religion*, 2 vols., Chicago, 1939.
- Parsons, Elsie Clews y Ralph L. Beals, "The Sacred Clown of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians", en *American Anthropologist*, New Series, 36 (4), 1934, pp. 491-514.
- Plog, Stephen, *Ancient Peoples of the American Southwest*, London, Thames and Hudson, 1997.
- Preuss, Konrad Theodor, "Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas", en *Archiv für Anthropologie*, 1, Brunswick, 1904, pp. 129-188.
- , "Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", en *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1905, pp. 361-460.
- , "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", en *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 91 (12) Brunswick, 1907^a, pp.185-193.
- , "Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss", en *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 92 (10-11), Brunswick, 1907b, pp.155-161 y pp.167-171.
- , "Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)", *3rd International Congress for the History of Religions Oxford 1908*, 1908a, 1, pp. 36-41.
- , "Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, Berlín, 1908b, pp. 582-604.
- , "Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", en *Archiv für Religionswissenschaften*, 11 (2-3), Leipzig, 1908c, pp. 369-398.
- , "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer", en *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 43, 1911, pp. 293-308.
- , "Die magische Denkweise der Cora-Indianer", *XVIII International Congress of Americanists London 1912*, London, Harrison and Sons, 1913,1, pp.105-134.
- , *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer*



- in *Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912.
- , “Das Frühlingsfest im Alten Mexiko und bei den Mandan Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika”, en *Donum Natalicum Schrijnen. Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen bij Gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag 3 Mei 1929*, Chartres, Imprimerie Durand, 1929, pp. 825-837.
- , *Der Unterbau des Dramas*, Leipzig, Vorträge der Bibliothek Warburg, 7, Verlag und Druck B. G. Teubner, 1930.
- , *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft 162, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1933.
- , *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de [...] (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1998 [incluye traducciones de 1907a, 1907b, 1908a, 1908b, 1908c, 1911, 1913]
- Ramírez, Maira, “Los urraqueros” (ve’eme), una danza propiciatoria de lluvia”, en, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, / Universidad de Guadalajara, 2002
- Reichard, Galdys A., *Navaho Religion*, Princeton, Bollingen, 1950.
- Russel, Frank, *The Pima Indians*, Tucson, University of Arizona Press, 1980.
- Santoscoy, Alberto (ed.), *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos, acerca de la sierra de este nombre*, Guadalajara, J. M. Yguiniz, 1899.
- Schaafsma, Polly, “Tlalocs, Kachinas, Sacred Bundles, and Related Symbolism in the Southwest and Mesoamerica”, en *The Casas Grande World (Curtis F. Schaafsma y Caroll L. Riley, eds.)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1999, pp. 164-192.
- , “Quetzalcoatl and the Horned and Feathered Serpent of the Southwest”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.)*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 138-149.
- Schaefer, Stacey B., “The Cosmos Contained: The Temple Where Sun and Moon Meet”, en *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival (Stacy B. Schaefer, y Peter T. Furst, eds.)*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996, pp. 330-373.
- Stephen, Alexander M., *The Hopi Journal of Alexander M. Stephen (Elsie Clews Parsons, ed.)*, 2 vols., New York, Columbia University Press, 1936.
- Stirling, Matthew W., *Origin Myth of Acoma*, Washington, D.C., Smithsonian Institution (Bureau of American Ethnology Bulletin, 135), 1942.
- Taube, Karl A., “Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest”, en *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica (John E. Clark y Mary E. Pye, eds.)*, Washington, D.C., National Gallery of Art, 2000, pp. 297-336.
- , “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and in the American Southwest”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.)*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 102-123.
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Tedlock, Denis, “Zuni Religion and World View”, en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp.499-508.
- Thomas, Nicholas, y Carloine Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State, Ann Arbor*, The University of Michigan Press, 1994.
- Titiev, Micha, *Old Oraibi: A Study of the Hopi Pueblo of the Third Mesa*, Cambridge, Harvard University (Papers of the Peabody Museum), 1944.
- Underhill, Ruth M., *Papago Indian Religion*, New York, Columbia University Press, 1946.
- , *Ceremonial Patterns of the Greater Southwest*, New York, J. J. Augustin Publisher (American Ethnological Society Monographs, 13), 1948.
- Valdovinos, Margarita, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete’e): una réplica de la cosmovisión cora”, México, tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Voth, Henry R., *The Traditions of the Hopi Field*, Chicago, Columbian Museum Publication, 96, Anthropological Series 8, 1905.
- Waters, Frank, *El libro de los hopis*, ilustraciones y material original recopilado por Oswald White Bear Fredericks, traducción de Angelika Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 [1963].
- Weigand, Phil C. y Acelia García de Weigand, “A Macroeconomic Study of the Relationships between Ancient Cultures of the American Southwest and Mesoamerica”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.)*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 184-195.
- Whiteley, Peter M., “Unpacking Hopi ‘Clans’: Another Vintage Model Out of Africa?”, en *Journal of Anthropological Research*, 41 (4), 1985, pp. 359-374.
- , “Unpacking Hopi ‘Clans,’ II: Further Questions About Hopi Descent Groups”, en *Journal of Anthropological Research*, 42 (1), 1986, pp. 69-79.
- , *Rethinking Hopi Ethnography*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1998.
- Woodbury, Richard B., “Zuni Prehistory and History to 1850”, *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 467-481.
- Young, Jane, “The Interconnection Between Western Pueblo and Mesoamerican Ideology/Cosmology”, en *Kachinas in the Pueblo World (Polly Schaafsma, ed.)*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994, pp.107-120.
- Zollbrod, Paul G., Diné bahane’. *The Navajo Creation Story*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.