

El fulgor de la presencia
Ritual, experiencia, *performance*

Rodrigo Díaz Cruz

El fulgor de la presencia. Ritual, experiencia, performance

© Rodrigo Díaz Cruz

Primera edición: noviembre de 2023, Ciudad de México, México

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
Alcaldía Tlalpan, 14387, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa
Departamento de Antropología
Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco núm. 186,
Col. Leyes de Reforma 1A sección,
Alcaldía Iztapalapa, C.P.09310,
Ciudad de México, México

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa Mexicana, S.A.
Tepeji No. 86, Col. Roma Sur
06760, Ciudad de México, México
www-gedisa-mexico.com
gedisa@gedisa-mexico.com

ISBN Gedisa: 978-607-8866-70-0
ISBN UAM: 978-607-28-3016-5
IBIC: JHMC

Pintura de la cubierta: “Cada palabra es una cicatriz en la hoja”,
Amor Carolina Díaz Berthet
Técnica: Acrílico y aerosol sobre papel de algodón

Impreso en México / *Printed in Mexico*

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes (doble ciego) de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Departamento de Antropología, que garantizan su calidad y pertinencia académica y científica.

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

José Antonio De los Reyes Heredia

Secretaria General

Norma Rondero López

Coordinadora General de Difusión

Yissel Arce Padrón

Directora de Publicaciones y Promoción Editorial

Freja Ininna Cervantes Becerril

Subdirector de Distribución y Promoción Editorial

Marco A. Moctezuma Zamarrón

UNIDAD IZTAPALAPA

Rectora

Verónica Medina Bañuelos

Secretario

Javier Rodríguez Lagunas

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

José Régulo Morales Calderón

Jefa del Departamento de Antropología

Rocío Gil Martínez de Escobar

Responsable Editorial

Norma Jaramillo Puebla

In memoriam
María del Amor Cruz Bracho,
mi madre, mi maestra

La presencia
es oleaje;
el oleaje,
la situación dudosa de los astros,
la carne reclamándose a sí misma.

Màrius Sampere

Índice

Agradecimientos	17
Introducción	21
Reverberación de presencias	21
Continuidad y rupturas	25
Políticas de la presencia	33
1. Las estaciones del ritual	37
Un difícil matrimonio	37
Explorar la distancia	43
Idolatrías	44
Rituales, cuerpos, saberes	53
La querrela de las imágenes y objetos rituales	59
Dos paseos: actantes y crisis de la representación	68
Teología de la imagen	80
El sueño del olvido	90

<i>Ixiptla</i>	100
El tiempo de la modernización	118
Extensibilidad y propagación de los conceptos	122
El sujeto ritual como sujeto encarnado	134
2. Flotar en mundos distintos.	
Formas rituales y liminalidad	147
La historia de bronce	147
Celebración de la paradoja	156
El pequeño dios del umbral	170
El rey Lear: los seres transicionales «desnudos y sin acomodo»	178
Cuerpos que exhalan la energía del mundo: encantamiento y ensamblaje	189
Secretos públicos, disimulación ritual	200
<i>Aisthesis</i>	207
Tocar el vacío: el proceso ritual	216
Los dueños del instante: la ley de conservación de la liminalidad	229
Heridas en las transiciones: sobre la liminalidad forzada	233
3. En los campos de batalla y mares agitados.	
Hacia una antropología de la experiencia	241
La vivencia en circulación	241
En los campos de batalla y mares agitados	252
La pluralidad de las narrativas	256
El poeta suicida y Narciso	271
Experiencia	275

4. La presencia en el aire y la experiencia ritual	281
Entre la función y el significado	281
Sobre el valor ontológico del ritual	284
El asesinato de Kavula	288
Un silencio que es el mundo mismo	292
Decir lo que no es	300
5. La celebración de la contingencia y la forma.	
Notas sobre la antropología de la performance	311
Homo narrans	311
«Performance», esponja mutante y nómada	319
Restauración de la conducta	325
El fulgor de la presencia	331
De los ndembu a Broadway	345
Interrogantes y rutas de indagación	357
6. Sobre la performatividad del género.	
Judith Butler o la crítica a una metafísica	
de la sustancia	359
7. La invocación de lo posible.	
Conmemoraciones, juegos, poder	373
Convocar a los muertos	373
Conmemoración y rememoración	378
La ambigüedad del juego	384
Bibliografía	401
Bibliografía citada de Victor W. Turner	437
<i>Libros y sus abreviaturas</i>	<i>437</i>
<i>Artículos</i>	<i>438</i>

Agradecimientos

Este libro se ha escrito, corregido, desestimado y revisado en dos circunstancias claramente desligadas. Gracias a los apoyos que recibí de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT, Programa de estancias sabáticas en el extranjero No. 259976) pude realizar una estadía académica en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, a. de p. (antes de la pandemia). En 2022-2023 tuve la oportunidad de hacer otra en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), en Buenos Aires, Argentina. Ambas fueron muy felizmente enriquecedoras. Entre una y otra estancia ocupé un cargo de responsabilidad universitaria por cuatro años que me impidió avanzar siquiera una línea en el documento. Estos cuatro años fueron trepidantes, arduos, desafiantes, accidentados, apenas pueden compararse con los igualmente desafiantes y amorosos cuatro años iniciales de mis hijas. En los últimos 14 meses me empeñé en concluir *El fulgor de la presencia* porque debía honrar las lecturas que durante tanto tiempo fui acumulando sobre los temas que ocupan al libro (decía

Borges que «una de las cosas más importantes que puede pasarle a un hombre, es haber leído tal o cual página que lo ha conmovido»). También porque debía expresar un sincero agradecimiento a la amistad, aliento, confianza y respaldo que recibí, en Barcelona, de las doctoras Aurora González Echevarría, María Valdés, Verena Stolcke, Virginia Fons, y de los profesores Jordi Grau, José Luis Molina y Hugo Valenzuela. Apen, Pacho y Cathy, Jorge y Aída, Nicole y Paco, Esteban y Luisa Mate fueron y han sido amig@s excepcionales. En Buenos Aires, mi particular gratitud al doctor Sergio Visacovsky por su generosa bienvenida y amistad con quien le era del todo desconocido: compartimos fructíferas conversaciones, aprendizajes y llegamos con facilidad a acuerdos —como si fuéramos viejos amigos— en el diseño de un módulo que impartiremos al alimón en un diplomado internacional. Mi agradecimiento también a los doctores Alejandro Grimson, Ariel Wilkis, quienes hicieron posible mi estancia en la UNSAM, y a Gabriel Noel, así como a las doctoras Rosana Guber, Silvina Merenson y Silvia Hirsch. Avances de este libro fueron presentados en los seminarios de la Red de Estudios del *Performance* —que en 2023 cumple casi diez años—. Los comentarios que recibí de mis colegas me ayudaron a revisar, modificar y enriquecer este libro hasta donde se pudo. Por ello mi sincero agradecimiento a sus integrantes, las doctoras Adriana Guzmán, Anne Johnson, Elizabeth Araiza, Olivia Kindl, Martha Toriz, Gabriela Vargas y a los doctores Antonio Prieto, Gonzalo Camacho, Steffan Igor Ayora, Nelson Arteaga, Pedro Ovando, cuyos trabajos, a su vez, me han inspirado.

He trabajado en el Departamento de Antropología de la UAM por más de tres décadas, y no he encontrado en él sino las condiciones más propicias para desarrollar mis actividades académicas —de docencia e investigación—, y no menos importante para animar y recrear lazos de amistad y solidaridad, tan indispensables en nuestro tiempo. Por su apoyo permanente y amistad agradezco a las y los profesores Ricardo Falomir, Raúl Nieto, Federico Besserer, Eduardo Nivón, Héctor Tejera, Margarita Zárate, Luis Reygadas, Néstor García Canclini, Ana Rosas, Esteban Krotz y Pablo Castro; también a la doctora

Xóchitl Ramírez, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y al doctor Gustavo Lins Ribeiro, de la UAM-Lerma.

La Dra. Rocío Gil Martínez de Escobar, jefa del Departamento de Antropología, el Dr. Héctor Tejera, coordinador de su Consejo editorial, y la Dra. Norma Castillo —asistente editorial— apoyaron la publicación del libro una vez cumplidos los protocolos de evaluación propios a nuestra labor académica: muchas gracias. Los dictámenes anónimos que recibí fueron generosos, inteligentes, atinados. Doy las gracias a los(as) dictaminadores(as) por sus comentarios críticos: el libro ganó con ellos, aunque desde luego la responsabilidad última es mía: ante cualquier asomo de inútil vanidad me mostraron mi enorme falibilidad. Con las doctoras Leticia Mayer y María Josefa Santos me une una entrañable amistad y querencia desde hace muchos años: les doy las gracias por su compañía y presencia. Con Carmen Berthet hemos gestado y llevado a cabo proyectos, convicciones, aspiraciones y experiencias felizmente compartidas; ha sido para mí, como en el verso de Miguel Hernández, un rayo —una luz, un fulgor— que no cesa. Nuestras hijas, Amor Carolina y Ana Sofía, me han motivado para concluir este fragmento de vida y continuar, simplemente continuar, nuevos y viejos proyectos con ellas. Pocos meses antes de mi viaje a Argentina en 2022, mi madre falleció a los 93 años: una mujer íntegra, socialmente comprometida, feminista, docente, entrañable, maestra de la vida, plena de sabiduría, abuela afectuosa que confundía la izquierda con la derecha, hecho que no le impidió ser la primera egresada de la Escuela de Enfermería del Instituto Politécnico Nacional (IPN) a fines de la década de los cuarenta, tocar la guitarra, cantar y enseñarnos piezas populares, pintar al óleo, esconder los chocolates, criar a cinco hijos y a sus niet@s que, por fortuna, hasta donde se sabe, no heredaron esa confusión. A ella dedico este libro; por extensión a mi hermana María del Amor y a mis hermanos Arturo Rafael, Ricardo y Rubén, por todas las vivencias compartidas.

Introducción

Reverberación de presencias

¿Cómo revelar la memoria de los meteoritos, esos objetos minerales, metálicos, pétreos o de naturaleza mixta que, provenientes del espacio exterior, han colisionado con relieves terrestres, así descalabrados? Los meteoritos contienen materiales antiquísimos, algunos de ellos exceden la edad de nuestro sistema solar: más de cuatro mil millones de años. ¿Cómo develar esa memoria viajera, su desmedida velocidad, sus temperaturas formidables, su (des)encuentro con fuerzas magnéticas? En su apasionante trabajo sobre la presencia de México en el espacio y el espacio en México, la antropóloga Anne W. Johnson da voz a astrónomos, ingenieros, músicos, geofísicos, activistas para responder esta interrogante. Indaga, entre otras, la obra *Sideral*, donde l@s artistas Marcela Armas y Gilberto Esparza conciben a los meteoritos «como la materialización de una memoria, el recuerdo de un viaje a través del tiempo y el espacio. *Sideral* busca recuperar esta memoria y traducirla para que pueda ser apropiada por un público, no por medio de la cognición o el análisis científico, sino por medio de los sentidos. La obra produce la presencia del espacio exterior a partir de la traducción de las ondas magnéticas emitidas

por los meteoritos en ondas sonoras, interpretadas como música» (2023: 262). L@s artistas construyeron «dispositivos con sensores magnéticos para transducir las señales electromagnéticas de los meteoritos al sonido. Se dieron cuenta que no solamente la composición metálica de las rocas (la presencia sobre todo de hierro y níquel), sino también los procesos de calentamiento —su fundición por la travesía por la atmósfera de la Tierra— dejaron huellas detectables del viaje del meteorito, pero también de las condiciones terrenales con las cuales se encontraba. Las partículas, me explicó Marcela, “al fundirse, se alinean al campo magnético de la Tierra, y cuando se enfría la roca, se congelan en esa dirección, entonces es una manera en que se produce el registro del campo magnético de la Tierra”, posiblemente, dice, “una manifestación de que la Tierra está viva”» (Johnson, 2023: 264). La obra *Sideral* nos enseña que las fronteras entre la vida biológica, el mundo mineral y el arte musical se tornan borrosas; además implica una sólida crítica a las posiciones que defienden el carácter excepcional de la humanidad.

He comenzado con este (aparentemente insólito) ejemplo porque muestra algunos de los temas centrales de este libro: la creación de la presencia y los efectos de su aparición; el papel de los colectivos, de sus interacciones y mediaciones —científicos, ingenieros, artistas, minerales, dispositivos técnicos, instrumentos musicales, ondas magnéticas, rocas, polvillo espacial— que posibilitan justo la comparecencia o presencia de entidades extraterrestres, la aparición de memorias y evocaciones, los procesos de transducción o transformación de una clase de energía a otra; el surgimiento de experiencias estéticas y el lugar central que ocupan la *aisthesis*, el encantamiento y fascinación; el dislocamiento de nuestras ideas y vivencias del tiempo y del espacio, que permite la emergencia de otras; la transfiguración del meteorito en memoria sonora y dispositivo musical; el asombro prodigioso de gozar experiencias sonoras únicas. Como lo afirma con elocuencia Johnson, la obra *Sideral*, un creativo ensamblaje mineral-tecnológico-musical, «produce la resonancia de una presencia pasada» (2023: 277). En este libro intentaré mostrar que los rituales, ese género performativo

singular, están integrados por ensamblajes o colectivos, por interacciones y mediaciones, análogos a los que apenas describí en las líneas anteriores. Introduzco otro ejemplo para acercarme sólo un poco más a la especificidad de este estudio.

En un fecundo trabajo, *Effets de presence et figurations rituelles dans le desert magique de Wirikuta*, Olivia Kindl examina la figura de *Kauyumari*, conocida también como «Ciervo Azul». Omnipresente en la vida de los wixaritari o huicholes, este personaje es paradigmático, pues nos invita a reflexionar sobre los efectos de presencia en las representaciones rituales relativas a *Wirikuta*, el lugar sagrado del grupo. Sostiene Kindl (2018: 134, 161): «*Kauyumari* es una figura conectora que establece relaciones en un mundo enredado, complejo, integrado por múltiples entidades y distintas ontologías: humanos, ancestros, animales, plantas, rocas, estrellas [...] [además] escapa a cualquier definición de ontología, [de hecho] difícilmente se deja encerrar en un marco ontológico: estamos en efecto ante un ser imperfecto, que no se conoce a sí mismo, que acaso no se sepa si realmente existe, de ahí su nombre que literalmente significa “el que no se conoce a sí mismo”». Es un personaje ambiguo y omnipresente, una figura paradójica que aparece profusamente en el arte contemporáneo wixaritari. Su carácter fluido, don de la ubicuidad y astucia lo convierten en una entidad que escapa de sí misma, que se fuga de su propia imagen —aparece y desaparece fugaz, repentinamente y no siempre es la misma— y, sin embargo, hacer sentir su presencia y efectos de presencia de muchos modos (148, 157): cuestiona el principio lógico aristotélico de identidad. En efecto, *Kauyumari* —ese personaje que tiene algo de inasible, semejante al *Kavula* ndembu— puede aparecer con distintas formas, la visual es la más habitual, pero no menos las sonoras y táctiles. Concluye Kindl (161-162): «Figuraciones como la de *Kauyumari* ponen a prueba y cuestionan el concepto de ontología que se ha usado en antropología [...] *Kauyumari* está más del lado del *Being Alive* que interesa a Ingold (2011) que del lado de una ontología estable y estructural a la Descola (2012). En efecto, el enfoque de estos dos antropólogos

contrasta en que “uno se interesa por las ontologías, las formas de estar en el mundo, la estabilidad, mientras que el otro se interesa por la ontogénesis, las formas de cambiar el mundo y por la labilidad” (de Meyer, 2015)».

El texto de Kindl¹ nos enseña, entre otras cosas, la enorme relevancia de elucidar y no dejar de debatir en las investigaciones antropológicas asuntos que se han considerado propios de la filosofía —una relación de afinidad y repulsión—, como las ontologías, las metafísicas, las condiciones de producción de conocimientos, las representaciones, las experiencias estéticas, las preocupaciones éticas y morales. Y cómo la filosofía a su vez ha de enriquecerse de los retos que plantea, por ejemplo, la elucidación de esa compleja figura que es *Kauyumari*, que acaso socave consideraciones asumidas como universales. No ignoro, desde luego, el giro ontológico en antropología, o los ya distantes e inevitables debates sobre racionalidad y relativismo, que han contribuido a establecer intersecciones entre un campo y el otro. Concibo ambas disciplinas como no acabadas, siempre abiertas, (re)haciéndose, revisándose, invadiéndose, alejándose, (des)encontrándose. La diferencia cultural, la diversidad, la alteridad, temas fundamentales de la antropología, son mucho más que referencias empíricas, llaman la atención, cuestionan, introducen incertidumbre, dudas y riesgos al lecho rocoso de nuestros entendimientos del mundo. Tal vez por ello hayan provocado y sigan ocasionando genocidios, destrucción, violencias. Debemos estar alertas por tanto a los presupuestos, muchas veces inadvertidos, con los que realizamos estudios de otras formas y prácticas de vida. Como veremos adelante, y sólo para poner un ejemplo, el análisis del *ixiptla* se modifica sensiblemente si defendemos una posición dualista o monista, si asumimos un teísmo o un panteísmo: ¿qué imagen y presencia del otro erigimos en uno u otro caso? ¿Qué acercamientos, desacuerdos o (in)comprensión animamos? El saber que resulta del discernimiento y

¹ Tanto del artículo de Anne Johnson como el de Olivia Kindl he expuesto apenas unas notas que no hacen justicia a la riqueza de sus trabajos.

diálogo con otras formas de vida afecta a las personas y orienta sus acciones en situaciones concretas: el conocimiento antropológico es por ello al mismo tiempo práctico y moral. Es entonces una disciplina práctico-moral donde los saberes que produce, la comprensión que gesta, las decisiones que adopta, las aspiraciones a la verdad que razona, pero también los contraargumentos, réplicas, debates y juicios críticos, insertos en tradiciones y comunidades singulares y plurales, afectan a las personas y nos influyen, orientan sus acciones y nos guían en situaciones concretas. El trabajo de Kindl expone temas que me propongo atender y discutir en este libro: el de representación e imagen; el de immanencia y trascendencia; el pluralismo ontológico; las tensiones entre ser y devenir, esto es, la naturaleza procesual, fluida e inestable de la vida; las formas rituales efímeras que juegan continuamente con maneras de materialización y desmaterialización.

Continuidad y rupturas

Ahora que lo he concluido, puedo decir que este libro —un poco sin darme cuenta— continúa los esfuerzos, lecturas y preocupaciones de dos anteriores: *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual* (1998) y *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner* (2014). Existen múltiples vasos comunicantes entre estos dos y el que se tiene ahora entre las manos (o, según sea el caso, ante la pantalla). Algunas preguntas aparecen con regularidad en los tres libros, aunque no siempre con las mismas respuestas; hay interrogantes que no me he hecho, no por indolencia ni pereza, sino porque no me he dado cuenta que estaban ahí, quizá frente a la nariz, reclamándome; desde luego nuevas inquietudes y obsesiones han aflorado. Existen continuidades y rupturas entre estas obras que, si tuviera que caracterizarlas de algún modo, las denominaría ejercicios de antropología teórica o, si se quiere, de epistemología de la antropología, que en ningún caso han

dejado de disponer de materiales empíricos y etnográficos. Aunque, a mi juicio, no se agotan con esta nominación. Han sido y son ejercicios que he sometido al análisis procesual, a los dilatados lugares de lo político, de la incesante marea simbólica y ritual de la vida, de la experiencia y condición humanas, de la *performance* y sus efectos. Tal vez convenga caracterizarlas mejor como *epistemología nómada*, donde las perspectivas del universalismo abstracto y el particularismo cultural dejan de constituir una oposición, como propone Carlos Pereda (2021: 64ss y 82ss), gracias a las estrategias de los rodeos y las transiciones. Idas y vueltas del conocimiento y escritura, modificación de las indagaciones y preguntas; aceptación del carácter precario de los procesos vitales. *Rodeos* que nos permiten recorrer caminos en apariencia laterales (*ixiptla*, idolatrías, transferencias mágicas) que iluminan no sólo los temas centrales, sino que dilatan los debates y horizontes, a veces de un modo inesperado. *Transiciones*, una categoría central en este libro, que sirven para cambiar sin cesar los niveles de abstracción: pasar de unos más abstractos a otros más concretos, o viceversa, para alumbrar y aclarar, para provocar restricciones y tensiones entre sí; y sin duda para aprender a escuchar, a mirar, a sentir. Nomadismos que cruzan, y a veces subvierten, límites y fronteras.

En cierto modo, en este libro regreso y no vuelvo a la obra de Victor W. Turner, como cuando se organiza el retorno de aquel ritual que se celebra todos los años. ¿Es el mismo ritual? Hay repetición, en efecto, pero también novedad; supervivencia y a veces ruptura. Inevitablemente hay memoria, por tanto, un montaje peculiar del tiempo. Hacer regresar a Turner supone reconocer el carácter selectivo de la memoria y la disposición singular de sus argumentos; las huellas o rastros que otras lecturas han dejado, como palimpsesto, o que las han pasado por alto; y también reconocer sus efectos. En suma, un pensar nómada. Las páginas de al menos cuatro de los capítulos de este libro buscan acompañarse *con* Turner, seguirlo —tal vez acompañarlo sea un término más preciso— por las rutas que exploró; en ellas quiero indicar mis diferencias, ir abiertamente *contra* de

Turner; y finalmente en la medida en que su obra es una abierta, me interesa recorrer esos paseos apenas sugeridos en sus textos: ir *más allá* de Turner. En efecto, se encontrará que este libro desarrolla temas y problemas no considerados por el pensador escocés, pero que a mi juicio son centrales para la antropología de nuestro tiempo y circunstancia. Ir más allá de Turner supone desbordarlo, cruzar los límites de su obra, mientras que, simultáneamente, reconocemos lecciones, deudas, inspiraciones, vacíos inevitables.

El primer capítulo se ocupa de mostrar que las concepciones y formas de operación de ese elusivo, pero siempre presente término que es «ritual» deben inscribirse en lo que llamo *políticas conceptuales*, marcadas por usos y enunciados que son descriptivos tanto como normativos y valorativos. Piénsese en la frase «rituales supersticiosos», ¿a qué historias, memorias, relaciones de poder, supuestos, tradiciones, jerarquías, paseos, nos invita esa en apariencia humilde frase? Las políticas conceptuales son policrónicas y suelen estar en conflicto entre sí; en ellas confluyen huellas, indicios, resonancias, ecos de otros tiempos, de otras y diferentes poblaciones conceptuales y prácticas. Desarrollo las acusaciones de idolatría y prácticas de iconoclasia —como políticas conceptuales— para introducir la discusión sobre imágenes y objetos, materia y corporalidad en tanto constitutivas de la vida ritual, «maneras de hacer mundos», esto es, multiplicadores de ontologías. La figura moderna del mundo impuso otra política conceptual respecto a los rituales: la vida religiosa-y-el ritual-como-creencia no sólo se convirtió en una de las categorías normativas de la modernidad occidental, sino que fue coconstitutiva de ella. No fue trivial, pues el colonialismo y las teorías antropológicas del ritual del siglo XX, como intento demostrar, guardan el surco dejado por supuestos asociados a las reformas protestantes del siglo XVI. Un término ha aflorado una y otra vez de las exposiciones previas: el de «representación». Defiendo su pertinencia, pero condeno su concepción dominante, a saber, la especular. Poco a poco, en los paseos y rodeos de la exposición, he ido introduciendo diversas ideas: que los rituales constituyen ensamblajes o redes de actantes humanos y no

humanos; que son potentes dispositivos que crean presencias, cuyas apariciones tienen efectos a partir de la fuerza de sus interacciones, no de los actantes en lo individual; y que estos procesos de presentificación no aluden —como vimos atrás con el trabajo de Kindl— a formas fijas, ni establecidas de una vez por todas, destacan por su fluidez, movimiento, su índole temporal, efímera. Una vez trazados estos argumentos, desarrollo la apasionante práctica del *ixiptla*, otra política conceptual, cuya mejor descripción la encuentro en los versos de José Gorostiza con los que inicia *Muerte sin fin*: «Lleno de mí, sitiado en mi epidermis/por un dios inasible que me ahoga...». Concluyo el capítulo con una discusión sobre el carácter extensible y polítético del término «ritual», así como algunas de sus propiedades. Las estaciones del ritual que otorgan título a este capítulo aluden a la ambigüedad e incertidumbre: son fases, paradas, terminales, épocas, periodos, momentos, altos en el camino, lugares, umbrales por cruzar. Son *transiciones*, un asunto central de este trabajo, presente en varios capítulos.

En muchas ocasiones los vínculos entre rituales y la defensa de lo que se asume como comunidad orgánica han estado acompañados por pedagogías de la violencia, por ideas de «pureza», «progreso» y «modernidad» que han socavado o destruido personas, formas de vida, ya no digamos opuestas, sino diferentes. No tenemos que ir muy lejos, el rugido de batalla de la campaña de Donald Trump, «¡Make America Great Again!», es un ejemplo reciente. Los rituales —y otros géneros performativos como los festivales, el cine y teatro, las ceremonias, conmemoraciones, fiestas nacionales— son recursos escasos y muy significativos en la vida social. Mejor: son constitutivos de la existencia humana, la configuran, y no sólo son una expresión de ella, ni depósito de símbolos, guiones y reglas que meramente la representan. Si bien es necesario que la antropología identifique, como lo ha hecho históricamente, las relaciones entre campos políticos y rituales, es del todo deseable que explore a estos últimos como *formas*, como *ensamblajes* en sí y por sí mismas, no para concebirlos como dispositivos autónomos, tarea infecunda, sino para que una vez

sean reconocidas las modalidades —plurales, múltiples— que intervienen en su diseño, en sus entrelazamientos internos, se les conecte con los entornos en los que se despliegan. Éste es el tema central del segundo (denso) capítulo: proponer una amplia teoría de la liminalidad —que nació como secuencia formal de los ritos de paso— y apuntalar algunas de las categorías que he ido señalando. Van Gennep y Turner destacaron que los humanos somos seres enfáticamente transicionales, y el transcurrir de la vida es un permanente franquear umbrales, es decir, movimientos de apertura y cierre incesantes. Uno y otro postularon *filosofías del devenir*, por ello la fase liminal de los ritos de paso fue fundamental en sus preocupaciones. Turner en lo particular la sustrajo de estos para llevarla al fluir mismo de la vida: arrancó una teoría de la liminalidad más allá de las prácticas rituales. De aquí que reconociera dos modalidades que constituyen a la vida: estructura y antiestructura; o, desde el punto de vista gramatical, realidad indicativa y potencia subjuntiva. Estos relatos son muy conocidos por la comunidad antropológica desde al menos hace cuatro décadas, sin embargo, a pesar de ello, creo que este capítulo es innovador. Reconstruyo, sí, esas notas clásicas, pero sólo con el propósito de añadir material que me parece relevante para construir una teoría de la liminalidad: incorporar la idea de los ritos como actos de institución; discutir los órdenes clasificatorios como tecnologías básicas de la cultura, con fuerza performativa y poder normalizador; identificar las *poéticas del ritual*; ampliar la idea de estar «en medio de» (*nepantla*, *barzaj*); abundar sobre los ensamblajes e introducir nociones como «encantamiento», «objeto focal», «*aisthesis*», «prendamiento», «prendimiento», «*factish*», «soma-estética». ² Indagar el elusivo problema de los secretos y disimulación rituales, también las ideologías, formas semióticas y lo que llamaré los *regímenes materiales de percepción*, la ley de conservación de la liminalidad (análoga a la ley de conservación de la energía), y los dolorosos casos

² Y en cada uno de estos conceptos resuenan, por supuesto, obras que son reconocibles.

de liminalidad forzada: desplazados, desaparecidas, solicitantes de asilo, migrantes varados, refugiadas. Aclaro desde ahora que si bien Turner desarrolló el concepto de «liminoide» para trasladar y traducir las características de lo liminal de las comunidades tradicionales a las sociedades industriales y modernas, considero que es una dicotomía insostenible si erigimos una teoría de la liminalidad más honda, pero sobre todo si reconocemos que Turner, en contra de su posición procesualista, reproduce una inadmisibile esencialización de lo tradicional y lo moderno.

La liminalidad está anclada inevitablemente en la experiencia, pero este término es uno particularmente polémico y tiene mala fama: incluso se ha propuesto descartarlo del vocabulario de las ciencias sociales y humanas. Y algo de razón hay si se le considera meramente como la aprehensión sensible de la realidad externa, individual, inefable, privada, inasequible y, en general, susceptible de fugarse de todo control; o como parte de la epistemología que la considera origen y fundamento del conocimiento, evidencia incuestionable y punto de partida de las explicaciones. Es posible, sin embargo, y tal es el propósito del tercer capítulo, insertarla en una trama conceptual distinta, con otros usos —por ejemplo, de reivindicación y lucha política, de reconocimiento de que toda experiencia está enfáticamente encarnada—, en la que no sea origen de la explicación, evidencia sobre la que se funda el conocimiento, sino más bien una que nos ofrezca datos y materiales a ser explicados para hacernos inteligible la realidad e impulsar transformaciones. Sostendré que al poner en circulación la vivencia como genuino tema de investigación podremos comprender mejor las formas culturales de la vida, batallas y desgarramientos. En virtud de que toda experiencia está necesariamente mediada, analizaré, primero, la noción de «drama social», pues la experiencia vivida (*Erlebnis*, el término que propuso Wilhelm Dilthey retomado por Turner) ha de entenderse en el marco de situaciones, eventos o acontecimientos agonísticos; posteriormente elucidaré —como integrantes de esta política conceptual— la de «narrativas», «reflexividad», «*flow*» y al final, pero no al último, el

concepto mismo de «experiencia», que sigue formas análogas a los ritos de paso.

Estrechamente vinculado a este capítulo se encuentra el cuarto: «La presencia en el aire y la experiencia ritual». En éste discuto el valor ontológico del ritual, como uno que fue desplazado, marginado o ignorado por las más convencionales preocupaciones por indagar su función y significado. A partir del ritual ndembu del *Chihamba* que implica el asesinato de *Kavula* —«un nombre secreto que denota a un semidios, a un espíritu natural»—, Turner se pregunta por la experiencia ritual en sí misma, sobre todo aquellas experiencias sobrecogedoras, extremas, para las cuales el lenguaje y la razón resultan insuficientes para dar cuenta de ellas: análogas a las experiencias místicas o visionarias en las que —como escribió Rimbaud— se sufre «un desorden razonado de todos los sentidos». El *Chihamba* es la declaración local de un problema universal: *el de expresar lo que no puede ser pensado*. Y aquí el silencio elocuente ocupa un lugar central en la reflexión sobre el valor ontológico y experiencia ritual. Derivado de la argumentación del capítulo, reconstruyo y critico la tesis antireduccionista que sobre las experiencias religiosas extremas o sobrecogedoras han defendido algunos fenomenólogos de la religión, una tesis que ha tenido curiosamente una amplia difusión y aceptación.

Regreso en el capítulo 5 —inevitablemente uno vuelve— a la discusión sobre la categoría de «representación», pero ahora desde el horizonte que nos ofrecen los estudios de la *performance*: planteo críticas a las posiciones textualistas, logocéntricas, descarnadas. La noción de «*performance*» no es ajena a la inestabilidad teórica y polisemia, es un concepto controvertible, pero que nos plantea problemas e interrogantes desdeñados por tradiciones disciplinarias y corrientes del pensamiento. Con todo y este bamboleo en su caracterización, hay algo así como un «aire de familia» en los diversos modos en que ha sido tratada la categoría de «*performance*», «esponja mutante y nómada» como la caracterizó con sentido analítico y lúdico Antonio Prieto. De aquí que procure mostrar, a partir de varias destacadas

obras, ese parentesco, su composición interna y desafíos. En este capítulo definiendo la atrevida tesis que postuló hace varios años Stanley Tambiah (1985: 2) sobre las acciones, que ha pasado inadvertida: «en todo momento, en cualquier parte, los seres humanos están simultáneamente comprometidos con dos clases de acciones: la modalidad de la causalidad y la modalidad de los actos performativos». Desarrollo, entre otras, dos premisas fundacionales de los estudios de la *performance*: la restauración de la conducta y la creación de presencia y efectos de presencia (con sus implicaciones en los estudios sobre materialidad, corporalidad, así como en la crítica a ciertas posiciones hermenéuticas y semióticas). También expongo algunas notas sobre una antropología performativa, que ha de colaborar a comprender los «pulsos» de otros modos de existencia, sus relieves del mundo, pero también ha de ser reflexiva en la medida que se interrogue por las formas en que distingue situaciones y representaciones de la alteridad; en que reconozca que no sólo dice cosas, sino cómo las dice y qué hace al decirlas; qué realidades del *otro* estatuye y restaura. No podemos olvidar que al regresar a casa después del trabajo de campo, con los diarios llenos de anotaciones, fotografías y videos, genealogías y entrevistas, las y los antropólogos son auténticos *performers*, completan el proceso de investigación con la redacción de sus etnografías, un genuino ejercicio de elaboración de verosimilitud: restauran, reacomodan, reviven y reconstruyen conductas. Gracias a la *performance* y a la potencia subjuntiva que suele desplegar, proyectamos hipótesis, la imaginación y el pensamiento hacia topografías del antidesestino, hacia las condiciones sin límite de lo desconocido. George Steiner la denominó «el nervio maestro de la acción humana».

El capítulo 7 explora de qué modo las historias oficiales y sus conmemoraciones policrónicas se nos ofrecen en muchas ocasiones como pedagogía de la violencia, esto es, están sustentadas en el carácter benévolo y justo de una violencia selectiva que pretende legitimar y reproducir —hacer aparecer— los actos fundacionales de la nación o de una época de la patria. Dichos actos reclaman la realización de *performances* nacionales que restauren, reiteren, restituyan y vuelvan a esos orígenes

y su pureza —la invocación de lo posible—, de aquí que estén siempre abiertos e inacabados (se trata de un capítulo que establece conexiones, a veces obvias, a ratos más bien subterráneas, con el conjunto del libro). En estos actos performativos de conmemoración se suele recurrir a la mimesis, a la transferencia mágica, aunque no siempre con resultados eficaces. Prácticas todas ellas en las que participan la historia y cultura, el poder, las biografías colectivas e individuales, en suma, donde se erige *la magia del Estado*. Si en las conmemoraciones nacionales se busca trazar lazos de continuidad entre pasado y presente como estrategia política con miras a un futuro que se presume iluminado, la rememoración de aquellos terribles crímenes modernos que son los públicos está atravesada por otras coordenadas. En los actos de rememoración de tales crímenes opera la conducta restaurada, terriblemente dolorosa para los sobrevivientes que a ellos recurren, por lo que tiene de reexperiencia del vacío, de no haber sido nada ni nadie, del sufrimiento compartido, de las dificultades para ser expresada. Se precisa destacar el papel de las narrativas, un acto performativo que devela y hace juicios sobre los traumas, para permitir que ese yo herido pueda, en lo que cabe, reconstituirse a sí mismo y contribuya a que en el futuro no se repitan esos desgarradores dramas colectivos y personales. En la segunda parte del capítulo discuto las relaciones entre juego y poder: «el juego y el ritual, ha escrito Richard Schechner (2002: 89), están en el corazón de la *performance*». Me interesa mostrar que la noción de «juego» —en su ambigüedad— es tan relevante como las de «religión», «arte», «política» y «cultura», sobre las cuales las ciencias sociales y humanas han vuelto y seguirán volviendo una y otra vez.

Políticas de la presencia

Comencé páginas atrás con *Sideral*, el creativo ensamblaje mineral-tecnológico-musical que expuso Anne Johnson. Posteriormente Olivia Kindl y los wixaritari nos han enseñado que figuraciones

como la de *Kauyumari* ponen a prueba y cuestionan el concepto de ontología que la antropología ha usado —aunque no creo que sea sólo patrimonio de la antropología, seguramente ha estado presente en las formas occidentales del pensar y actuar en y sobre el mundo—. Una vez expuesto brevemente los contenidos de los capítulos que conforman este trabajo, quiero concluir esta obertura con otra influencia: *la política de la presencia*, categoría propuesta por Diana Taylor. Aduce la autora (2017: 13 y 2020):

La exclamación «¡presente!» es a la vez un acto y una palabra que depende del contexto. Es multivalente; se puede entender como un grito de guerra, un acto de solidaridad y de testimonio, una manera de estar en el mundo, una respuesta a un llamado, una demostración, una exhibición, o una declaración de presencia militante. Decir «¡presente!» es anunciar un modo diferente de situarse física, académica y políticamente [...] Apelo a un *compromiso corporizado* junto con quienes nos rodean, que nos lleve más allá de las distintas disciplinas y las restringidas formas del saber que nuestras tradiciones eurocéntricas nos ofrecen.

Atrás indiqué que un tema básico de este libro es el de las transiciones, cruzar umbrales, estar en tránsito, en esa línea delgada e incierta que separa al sol de la sombra (*barzaj*), estar entre lo uno y lo otro, ser uno y lo otro (*nepantla*), estar *en medio*, *entre*, disponer de rasgos de los seres liminales: reflexividad y acceso a la *communitas*, poder exclamar la potente frase «¡presente!». Estar *en medio*, *entre*, *en tránsito*, señalan mucho más que coordenadas espaciales, apuntan al acto de devenir y a las relacionalidades *con* las y los otros. No es casual que tanto Hannah Arendt como Judith Butler hayan subrayado su enorme mérito a propósito de la acción política. Butler, en particular, apuntó que

[...] pensamos acerca de los cuerpos que actúan juntos. Ningún cuerpo establece el espacio de su aparición, esta acción, este ejercicio performativo, ocurre sólo «entre» los cuerpos, en un espacio

que constituye la brecha entre mi propio cuerpo y el de otro. De esta manera, mi cuerpo, cuando actúa políticamente, no lo hace solo. En realidad, la acción surge del estar «en medio» (2011: 2-3, citada por Taylor, 2017: 18).

Una de las prácticas y políticas de la presencia es estar *con*, pero mediados por ese entre, en medio, que posibilitan las acciones políticas. «El “nosotros” es múltiple y transversal, e implica complejos rituales y políticas de reconocimiento: la forma en que “yo” ejecuto el “yo” en mi trabajo no es autobiográfica, continúa Taylor, el “yo” encarna y representa todo tipo de fuerzas sociales que superan mi capacidad de entender o controlar. El “yo” es, como lo postuló Michel de Certeau, “un lugar en el que interactúan una pluralidad incoherente y a menudo contradictoria de determinaciones relacionales”» (2017: 29; 2020: 30-33). El juego del «yo» y el «nosotros» puede gestar situaciones emergentes y desde luego paradójicas: mi autobiografía es fluida, temporal, inestable, transitoria, en movimiento; mi autobiografía es sin mí, es de nosotr@s, del mismo modo en que un libro guarda las huellas de estar en medio, entre lecturas, entre relaciones, con inevitables deudas. En cualquier caso, reconozco de antemano la vulnerabilidad de no saber, pero de estar —eso sí— inquebrantablemente ¡presente!

1. Las estaciones del ritual

Un difícil matrimonio

Incluso el explorador más distraído se dará cuenta que en antropología los límites que se han colocado a los usos del término «ritual» se han dilatado —cuando no desvanecido—. Es un concepto que, a decir verdad, se ha fugado una y otra vez de toda *auctoritas* que lo ha querido ceñir; de todo *centro* que se ha propuesto establecer sus fronteras y condiciones de operación, de aquellos severos *vigilantes* que aspiraron a fijar su exégesis adecuada, definitiva. A pesar de que se le ha querido arraigar, como si fuera un componente del dominio de las «cosas naturales», como si tuviera un referente empírico claro y distinto, el concepto «ritual» se ha empeñado en evadirse. Proponerse erigir una teoría del ritual, por tanto, ha sido una apasionante empresa intelectual, pero con resultados insatisfactorios. ¿Podría ser de otro modo? Ronald L. Grimes, fundador de los *Ritual Studies*, ha señalado con ironía que «teoría» y «ritual» no han podido tener un matrimonio feliz: mientras la primera es, de las dos, la pareja seria, mayor, inclinada a la soledad y al silencio reflexivo, «ritual» en cambio danza, es demasiado corporal y en lo general bulliciosamente colectiva (2014: 167). A pesar de estas íntimas desavenencias,

no podemos renunciar, y creo que la antropología no se ha dejado abatir por el reto, a la posibilidad de proponer enunciados teóricos, más indicativos que regulativos, sobre esta práctica universal, la ritual, en el entendido de que en proposiciones de esta clase resuenan voces cercanas, compañías cómplices, al tiempo que sin amargura se polemiza con posiciones plurales.

En efecto, desde su institucionalización a fines del siglo XIX, la antropología ha hecho de la vida y práctica rituales uno de sus objetos privilegiados de análisis. Qué sea «ritual», sin embargo, no sólo nos remite a un campo elusivo, sino a uno que ha sufrido diversos desplazamientos: «ritual» —a pesar de o quizá por su larga historia como tema de estudio— se ha transformado en un término enfáticamente inestable. Hubo quienes asociaron la vida ritual con el origen de la religión, y no menos del teatro, otros indagaron la función que desempeña en la reproducción del orden social, otros más encontraron que los rituales expresan de un modo sublime la tradición, los códigos culturales y aquello que se denomina «cosmovisiones». Hay quienes han destacado su naturaleza comunicativa, otros subrayan su densidad simbólica o su vocación representacional; algunos más su fuerza performativa y no faltan los que enfatizan su estructura formal. No podemos ignorar las redes conceptuales en las que participa y con las que se articula esta categoría en los distintos paisajes teóricos: antropólogos hay que la vinculan ante todo con creencias, otros con la construcción de identidades colectivas y memoria, o bien con el lenguaje, con procesos neurológicos, con el poder o con formas de vida singulares. Ciertas corrientes del pensamiento antropológico ubicaron a las prácticas rituales como un componente fundamental de la religión y la magia, pero otros consideran que «ritual» no debe ceñirse a éstas: aluden por ejemplo a rituales seculares. Estudiar rituales de *otras* culturas se convirtió en un instrumento de dominación, una práctica colonial que erige una imagen irracional de la alteridad: evidencia un conjunto de acciones y creencias supersticiosas que se hace necesario desarraigar o eliminar, por tanto, constituyeron un criterio de demarcación entre las sociedades tradicionales y las modernas; otros, en sentido contrario,

han defendido que las celebraciones rituales son propias de toda vida social. En suma, la exploración antropológica de la vida ritual ha gestado diversos modelos de argumentación, distintas tramas y políticas conceptuales, diferentes formas en que, se presume, ella opera. De este modo, indagar las teorías del ritual —las maneras en que la antropología ha construido este elusivo objeto de estudio— constituye un caso privilegiado para atender problemas varios: las creencias y el simbolismo, el lenguaje y el orden social, la racionalidad e irracionalidad, el poder, la *performance*, las ontologías múltiples.

Acaso debido a su ambigüedad e inestabilidad, la categoría de «ritual» ha encontrado fuentes varias de reflexión teórica, de apertura a rutas de investigación... aunque no menos de dificultades. Celebrar una misa, propiciar una exitosa cacería, participar en un funeral, izar y arrear la bandera, inaugurar una carretera, algunas prácticas curativas, la abstinencia sexual, un harakiri, hacer mofa del monarca entrante el mismo día de su coronación, pueden ser consideradas —han sido consideradas de hecho, bajo ciertas condiciones— todas ellas acciones rituales. Por añadidura «ritual» también es adjetivo de objetos, actitudes, creencias. El corazón de un guerrero es un elemento ritual en un sacrificio, pero también pueden serlo el libro preferido de poemas, aún perfumado, de la amada muerta, o las pinturas del artista que se cortó una oreja. Caben las interrogantes y desafíos, que se pueden prolongar mucho más allá de lo que aquí apunto: ¿qué universos —sociales, cognitivos, emocionales, corporales— le atañen al ritual?, ¿qué prácticas y qué procesos, que nos hacen pensar en que hay algo más detrás de ellos, donde al parecer lo relevante es lo que se calla, se oculta o sugiere antes que lo que se dice frontalmente, nos remiten a la misma idea de «ritual»?

Hay quienes han señalado —recuérdese al brillante antropólogo Jack Goody en al menos un par de clásicos trabajos— que el término «ritual», dada su polisemia, es inoperante, confuso e impreciso para fines analíticos; es, además, incapaz de establecer una clara distinción entre lo religioso y lo secular (1977: 25 y 1961). Goody defendía una posición *inclusivista* del ritual, esto es, que todo ritual

ha de circunscribirse a la esfera religiosa, y por lo tanto debe distinguirse claramente de las actividades profanas. Si damos una vuelta de tuerca, esta dificultad constituye en realidad un caso singular de una interrogante mayor: ¿cómo distinguir acciones rituales de las no-rituales? ¿Es posible —más aún, es deseable— establecer criterios de demarcación fijos, precisos y generales entre una y otra? Anoto otro desafío: la comprensión que tienen los actores de su propia vida ritual. Émile Durkheim y no menos sus seguidores a lo largo del siglo XX postularon lo que he llamado el *modelo criptológico del ritual*. Según éste los significados hondos y las funciones auténticas de las acciones y creencias rituales no sólo son ajenas a los actores involucrados, sino que les son por entero inaprehensibles (Díaz, 1998: 76 ss.). En la misma dirección, pero en otro registro, Pierre Bourdieu afirmó que cuando el agente que participa en un ritual «reflexiona sobre su práctica, situándose así en una postura cuasiteórica, pierde toda posibilidad de expresar la verdad de su práctica [...] sus declaraciones no entregan esa verdad primera de la experiencia primera excepto por omisión» (2009: 145). La pregunta que cabe no es tanto si los participantes pueden «expresar la verdad de su práctica», sea o no ritual, sino más bien cuándo reflexionan sobre lo que hacen, dónde, por qué, para qué, cómo lo hacen, qué guías ofrecen a sus acciones, qué juicios críticos son posibles, qué presupuestos culturales e históricos, epistémicos y ontológicos orientan su estar en el mundo. ¿Qué destrezas y saberes rituales se demandan?, ¿qué memoria corporal les exige la vida ritual y cuál el resultado de ella?, ¿cómo otorga o socava autoridad y legitimidad?, ¿cómo configura las relaciones de poder?, ¿qué clase de conocimiento, del pensar, producen los rituales y qué nos señalan de las entidades —y su dinámica— que pueblan el mundo?, ¿qué sentimientos propician, qué emociones inhiben?, ¿cómo viajan los rituales con las comunidades de migrantes y transnacionales que los practican, cómo aquellos se transforman y adaptan, cómo son acogidos, de qué modo se diseñan nuevas formas, en su multiplicidad, fluidez, carácter híbrido, sea para crear límites y separar, sea para incluir y trazar puentes? Con cada paso que demos

las dudas y preguntas, así como sus respuestas, se multiplican: los retos amenazan con desbordar la difícil asociación entre teoría y ritual.

Apenas una de las razones para entender la disfuncionalidad histórica de este matrimonio es que la antropología ha usado la práctica ritual para trazar una estricta distinción entre los otros y nosotros: ellos celebran rituales, nosotros los pensamos; ellos están convencidos (equivocadamente y no sin inocencia) de su eficacia, nosotros elucidamos los motivos profundos y la verdad de su práctica; ellos son espectáculo, nosotros un receptáculo analítico, privilegiado. Un matrimonio difícil porque se ha sustentado en la idea de que existe un observador activo que transfigura a los observados en sujetos pasivos, ciegos, sometidos a una celosa tradición. No ha sido casual que «ritual» instaurara demarcaciones claras y distintas, primero, entre infieles y creyentes; posteriormente entre el populacho y las élites educadas, entre sociedades tradicionales y modernas. Mientras que aquellas están saturadas de rituales, en éstas las ciencias y las técnicas han sabido desarraigarlas de los espíritus humanos. Con la mecanización del mundo occidental a partir del siglo XVI, ciertas acciones y creencias fueron consideradas por los intelectuales renacentistas y sus sucesores —y no menos por los reformadores religiosos— ejemplos claros de una credulidad y superstición populares que se precisa desterrar de la vida social, pues las prácticas y creencias rituales confunden el orden causal que rige a la naturaleza. De este modo se trazó una tajante distinción entre lo real, lo racional y eficaz como opuestos a lo simbólico, mitológico y ritual: la necesidad causal, la espontaneidad individual, la racionalidad, la sinceridad empírica y el trabajo experimental se opusieron a la credulidad, rutina, festividad compulsiva, irracionalidad colectiva y supersticiones populares (*cf.* Burke, 1990 y 1991). El repudio de las acciones rituales de esos otros incómodos se acompañó con una tendencia secular y filosófica más amplia: el surgimiento del *realismo metafísico o externalista*. Para éste existe sólo «una única descripción verdadera y completa del mundo, cuya verdad consiste en la correspondencia entre lenguaje y realidad, entre enunciados y hechos en sí mismos. Al concebir

la referencia como una relación entre las palabras y los objetos independientes del conocimiento, el externalismo queda comprometido con un punto de vista absoluto, no relativo a perspectiva alguna —el punto de vista del Ojo de Dios—, desde el cual se determinaría la genuina referencia de las palabras y, con ello, el valor de verdad de los enunciados» (Lombardi y Pérez Ransanz, 2012: 27-28). En este entrelazamiento entre lenguaje, mundo y acciones se encuentra una de las *políticas conceptuales* hegemónicas con la que se ha instrumentalizado al término «ritual»: un dispositivo privilegiado, utilizado desde y fundante de la modernidad, para distinguir, jerarquizar y no pocas veces condenar a las culturas, sociedades, comunidades, sujetos —y, como veremos más adelante, también a los objetos.

¿A qué alude esa categoría³ que he destacado con cursivas? En las formas de vida, culturas, corrientes de pensamiento, así como en las disciplinas científicas, los conceptos —que no están aislados, sino que forman parte de tramas o redes— contribuyen a modelar el pensamiento y a orientar la atención en ciertas direcciones, y no en otras, en la medida en que ganan autoridad intelectual y son adoptadas por comunidades de usuarios. Para elucidar estos procesos debemos analizar el papel y organización de las tramas o redes conceptuales —racional/ritual, trabajo/fiesta, eficacia/superstición, imagen/ídolo— en la expansión y manifestación del conocimiento y de las prácticas a que dan lugar; dar cuenta de las interacciones, modificables, inciertas, entre el hombre, sus conceptos y el mundo en el que vive, cómo éste es clasificado y qué entidades lo pueblan, qué violencias propician. Debemos preguntarnos en qué situaciones un conjunto de conceptos colectivos llega a desplazar a otro; cómo se transforman las poblaciones conceptuales que forman parte de las culturas y sus prácticas, de las disciplinas y teorías científicas, qué ontologías gestan. En suma, una nota básica de toda política conceptual es que «se articula y desarrolla en la interrelación de enunciados descriptivos, normativos y valorativos» (Pereda, 1994: 77). Del mismo modo que las ciudades, las poblaciones conceptuales tienen arquitecturas concluidas,

³ Propuesta por el filósofo Carlos Pereda (1994: 87 ss).

a veces pertrechadas, en apariencia inmodificables, si bien construidas con material de otras tramas —acaso demolidas u olvidadas—, también hay las que están a medio hacerse y otras que tuvieron que abandonarse; tienen cambios súbitos en la dirección de sus caminos, con socavones, interrupciones, callejones sin salida, plazas inhóspitas y parques donde bullen sus habitantes con desparpajada vitalidad. Las poblaciones y redes conceptuales, como las ciudades, son policrónicas, heterocrónicas: en la categoría de «ritual», como en las de «poder», «arte», «cultura», «religión», confluyen huellas, indicios, resonancias, ecos de *otros* tiempos, de *otras* y *diferentes* poblaciones conceptuales y prácticas, como una suerte de palimpsesto en el que perduran con una pátina inquietante.

Explorar la distancia

Los «rituales» no siempre han sido rituales. «Fetiches» fue el término que utilizaron los portugueses del siglo XVIII —quienes ostentaban amuletos e imágenes de santos y la Virgen— para referirse a objetos inanimados y altamente apreciados a quienes rendían culto los habitantes de las costas de la entonces Guinea occidental. «Idolatría» fue la acusación con la que los reformistas del siglo XVI tumbaron y quemaron imágenes, altares y monumentos religiosos en iglesias de la convulsa Europa; la misma con la que los conquistadores y evangelistas españoles, en ese siglo XVI, destruían estatuas y códices en la América apenas descubierta o inventada, *pace* O’Gorman. Quien ha indagado las prácticas y creencias religiosas de otras culturas y sociedades, de otros hombres, mujeres y épocas, explora la distancia: descifra sus unidades, mide su proximidad o alejamiento, registra los contactos sorprendivos y misteriosos que ella ha provocado, dota de un mínimo de orden a esas prácticas y reconstruye su historia, excava en ellas para encontrar sus orígenes, unos orígenes a veces terroríficos y siniestros, erráticos y crípticos. Quien ha explorado esa distancia, queda claro, viaja; en cambio, quienes celebran esas prácticas suelen

estar anclados por la fuerza de sus supersticiones, por los errores o dictados de su tradición, a ese pedazo de tierra y cielo que no les está permitido abandonar. Como he anotado, es en la vida ritual donde el viajero identifica el sabor de la distancia, muchas veces en conflicto, terreno privilegiado para la clasificación de los otros —de sus prácticas, modos de pensamiento, discursos o vicios—, pero también para operar e intervenir sobre él, bien sea para erradicar, acaso con violencia, esa distancia, bien sea para disminuirla, conservarla o cultivarla.

De cómo el viajero caracterice esa distancia, desde *su* propio centro, dependerá la forma en la que actuará y buscará intervenir sobre ella. De aquí que no siempre los «rituales» hayan sido rituales: es preciso ubicarlos, de caso en caso, en las singulares formas en que se realiza la exploración de la distancia; reconstruir las poblaciones conceptuales, los entretrejimientos que hay entre lenguaje, mundo y acción a partir de los cuales se les concibe, cómo se interviene sobre ellos y sus ejecutantes. Expongo algunos casos y desarrollo con morosidad temas que me serán de utilidad a lo largo del libro: acusaciones de idolatría y prácticas de iconoclasia para introducir la discusión sobre imágenes y objetos, materia y corporalidad en tanto constitutivas de la vida ritual, «maneras de hacer mundos», esto es, multiplicadores de ontologías. También discuto las nociones de «ensamblajes» y «representaciones» a propósito del *ixiptla*. Casos y temas en los que minuciosos exploradores de la distancia anclaron el término «ritual» y los retos que entraña, sus políticas conceptuales, los caminos que clausura y los paseos a los que nos invita.

Idolatrías

En su *Historia natural y moral de las Indias*, publicado en 1590, Joseph de Acosta utilizó, como sus contemporáneos del siglo XVI, el término «idolatría» para referirse a los cultos que practicaban los «indios del Pirú» y los «mexicanos». Para él cultos erráticos y necios

que tienen por causa «el perpetuo y extraño cuidado que el enemigo de Dios ha siempre tenido de hacerse adorar de los hombres, inventando tantos géneros de idolatrías con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo...» (Acosta, 1978: V, 1). Acosta reconoció la bondad natural de los amerindios: «los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno antiguo, se han maravillado que hubiese tanto orden y razón entre ellos». Pero en lo que «toca a su religión, superstición y ritos», no encontró sino contaminación satánica, pernicioso culto al demonio e idolatrías —temas que fueron centrales en los siglos XVI y XVII—. En su espléndido estudio sobre la presencia del diablo en el Nuevo Mundo, Francisco Cervantes señala que en la Europa del XV, décadas antes del descubrimiento de América, «la idolatría y el culto al demonio se convirtieron en los temas de mayor interés», desplazando o bien subsumiendo en ellas a la brujería y el maleficio. En ese ambiente cultural, abunda Cervantes (1996: 44-45), los indios idólatras «veneraban conscientemente al demonio y eran miembros de una anti-iglesia fundada por un diablo deseoso de que se le honrara como a Dios. Con este propósito Satanás había erigido su propia iglesia a modo de una inversión mimética de la Iglesia Católica».

Hombre de su época, para Joseph de Acosta las prácticas idolátricas no se circunscribían al mero ejercicio del culto, estaban presentes en todas las actividades cotidianas de los infieles: en los campos y hogares, en las plazas públicas y relaciones conyugales, en los tiempos lúdicos tanto como en la lucha contra las enfermedades y en la memoria de los muertos. La idolatría —«que es causa y principio y fin de todos los males»— conformaba, a los ojos del jesuita, una suerte de gramática cultural que organizaba la relación que los indios concebían y tenían con la realidad: «tejía una red densa y coherente, implícita o explícita de prácticas y saberes en los que se situaba y desplegaba la integridad de lo cotidiano» (Gruzinski, 1991: 153). Inscritas en tal trama conceptual, estas prácticas de indios, sus rituales destacadamente, muestran su carácter distante, aunque curiosamente fueron resultado de una fuga: «la idolatría fue extirpada de la mejor

y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo...». Mientras que Bartolomé de las Casas encontraba en estos cultos una manifestación de lo «religioso», oscura sí, pero presencia al fin, pues el deseo de Dios es universal y natural, Joseph de Acosta no encontró en la idolatría sino una desviación que alentaba la enorme soberbia del demonio, tanto que ni palabra alguna había en las lenguas de los indígenas para nombrar a Dios: «cuán corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aun nombrarle no saben sino por nuestro vocablo» (1978: V, 3; *cf.*: Bernand y Gruzinski, 1992: 46, 84). Una clave de los discursos etnográficos coloniales consiste en que es propio de su enunciación atrincherarse y preservar celosamente los límites de la propia cultura desde los cuales son dichos, y al no hallar alguna inteligibilidad a lo que los otros colonizados dicen y hacen — pues no es tal su propósito—, gestan distancia y por tanto exclusión, erigen fronteras, algunas de ellas insalvables. Y a partir de estos desencuentros, Joseph de Acosta como muchos de sus contemporáneos elaboraron conocimientos con sus singulares efectos de verdad; produjeron sujetos específicos: el lenguaje de la idolatría,⁴ con sus infames conjuros, formulaciones e invocaciones, exigió atención especial de esos exploradores de la distancia porque evidenciaba que los indios son seres caídos, faltos de gracia, aborrecidos de Dios por sucumbir a la malicia de Satanás, y por ello, por su papel de acusados, habrían de entrar a la historia gracias a la evangelización. Las acusaciones

⁴ Cuarenta años después de Joseph de Acosta, escribía así Hernán Ruiz de Alarcón sobre el lenguaje idólatrico (1953: 19): «lenguaje difícil, y casi ininteligible, assi porque el demonio su inventor con la dificultad del lenguaje que se halla en todos los conjuros, invocaciones y encantos afecta su veneracion y estima, como porque el lenguaje quanto mas figuras y tropos tuviere tanto es mas difícil de entender, y el que refiero no es otra cosa que una continuacion de metaphoras [...] y tal ves passa a una continuada alegoria». Casi tres siglos más adelante, en otro registro, el antropólogo victoriano Edward B. Tylor destacaría que los primitivos se expresan con «metáforas salvajes y divagantes, y con analogías imperfectas [...] [que] ofrecen la clave de hecho para acceder a la poesía», pero no a su opuesto, la razón. Un lenguaje con el que, en síntesis, confunden realidad con imaginación y deseo (1924: 447).

de idolatría sólo emergen de las voces de quienes promulgan un monoteísmo militante, y justo por ello susceptibles a la iconoclastia. Ya lo indicaba Voltaire en la entrada correspondiente del *Diccionario filosófico*: nadie se llama a sí mismo ídólatra. En esta singular exploración de la distancia, quien señala actos de idolatría —como debe ser: con el dedo flamígero— apunta a culpables, hace una delación; emplaza a actos de violencia contra la contaminación, llama a las abluciones, convoca al abrasante fuego que conjure el mal; se apropia de los sitios sagrados de ese mundo que le es ajeno, es una lucha desigual por el territorio. «La conquista —escribió Luis Villoro (1996: 53)— anuncia el nacimiento de América a una nueva vida mediante la conversión, purificación de su culpa. América es así un instrumento en manos de la providencia; la historia universal le da un lugar [...] El descubrimiento crea, en cierta forma, la realidad que manifiesta: los pueblos ocultos nacen al revelarse a la Iglesia». Se hace obligatorio borrar el crimen en el que viven los amerindios, la purificación exige el exterminio de sus ídolos y ritos. La iconoclastia, ha señalado con sobrada elocuencia W. J. T. Mitchell (2012: 504), presagia un programa para el genocidio; de otro modo, la asimilación supone una vigilancia constante de sus prácticas: extirpar a esos pálidos dioses moribundos, a esos ritos inútiles y vacíos, es una batalla de largo aliento.

Las palabras ni están solas ni son neutrales. Aunque «idolatría» es término de origen griego, compuesto por *éidolon*, «imagen», y *latréuo*, «adorar», «venerar», los griegos no la usaron para aludir al culto de las estatuas de las divinidades. La utilizaron para referirse a las imágenes inconsistentes, vanas, engañosas que surgen en los sueños, en el reflejo del espejo o por la sombra de un difunto, como una especie de simulacro. Maurizio Bettini apunta que «el uso de *éidolon* para indicar las estatuas de culto de los gentiles viene directamente de la traducción en griego de la Biblia hebrea, la llamada de los Setenta, realizada en Alejandría en el siglo III a. C.» (2015: 129). Recurrir a *éidolon* para señalar la vanidad de las imágenes, para indicar las estatuas de culto de los otros, implicó desde su misma gestación una condena intrínseca, una tácita degradación, a través de la lengua,

de otros cultos (Bettini, 2015: 130-131). Más aún, toda acusación de idolatría emplaza a una recomposición de lo sacro, a la sustitución y transformación en la producción de los objetos e imágenes sagradas: nadie sale indemne de estos desencuentros. Antes de que se le cruzaran al devoto, los «ídolos» ya estaban ahí, asechando; antes de que se les viera o se presentaran materialmente en el camino, anunciaban *saberes adquiridos* en lecturas, sermones, libros sagrados, discursos encendidos, en prácticas altamente encarnadas, pues aquellos están en el mundo —siempre han estado ahí malévolamente—. Cabe, sin embargo, hacer una aclaración, pues en el siglo XVI, en el pensamiento occidental, la materia no es inerte. Su naturaleza y las causas de su cambio no están separadas del orden que Dios ha impuesto al orbe; dice Lee Palmer Wandel (2012: 487): «el diseño divino incluye a la materia, la gobierna, es un sitio que revela el propósito divino [...] una *Cristiandad de las cosas*». Las reliquias, los milagros, las personas sagradas, las imágenes y en general los objetos de devoción establecían una interacción viva entre la voluntad divina y la materia misma. A esta Cristiandad de las cosas se integraba la concepción de materia de la física aristotélica, según la cual ella tiene la fecunda capacidad de generar y desde luego descomponerse.⁵

Sólo ante las miradas de quienes acusan aparecen los ídolos: es una categoría enfáticamente relacional que suele enunciarse desde posiciones de poder. Más aún, estamos ante un *juego de ojos*, ante un espejo donde las miradas se queman mutuamente, pues a los ídolos —según se decía en el siglo XVI— les provocaba temor y desasosiego la mera presencia de imágenes cristianas. Recordemos aquí los versos clásicos de Machado: «El ojo que ves no es/ojo porque tú lo veas;/es ojo porque te ve».⁶ La palabra «ídolo» informa de saberes que anticipan su existencia, que invitan a una borradura rotunda: «el ídolo “malvado y

⁵ En la misma dirección que Wandel, véase el análisis que hace Caroline Walker Bynum (2011), entre otros objetos, de las hostias sangrantes.

⁶ La metáfora de las miradas quemándose proviene del poeta inglés John Donne: «Mi ojo en el tuyo fijo, y ahí/me apiado de mi imagen, quemándose en tu ojo» (1996: 135).

mentiroso”, “sucio y abominable” sólo existe en la mirada del que lo descubre, se escandaliza y lo destruye [...] objetos falsos, máquinas de engaño» (Gruzinski, 1994: 52-3). A la abominable costumbre de amerindios y negros de adorar ídolos hechos de piedra o madera, en África o en el nuevo continente, se le ha de añadir otra amenaza: es veneración asentada en los sentidos y la carne, lo elevado y espiritual o no existen o son disminuidos a lo corporal, que es contagioso por sí mismo, por lo que se hace más apremiante su destrucción. Desenmascarar al demonio que los habita, destruirlo, es paradójicamente dotarles de vida, reconocerles existencia, vigor. En las paradojas de la vida hay, sin embargo, rehabilitaciones. A fines del siglo XV —unos pocos años antes de que la furia iconoclasta se extendiera en América y el norte de Europa—, la historia medieval del «ídolo» concluía no con su derrota, con su supresión, sino con su reinicio. Señala Michael Camille (1989: 346): «El Renacimiento italiano vio cómo resurgían ídolos paganos bajo la apariencia de héroes y santos del Viejo Testamento». Los artistas podían emular, tanto como los patronos adoptar para sus palacios, estatuas paganas, antiimágenes, previamente consideradas peligrosas. Con el espíritu neoplatónico propio del XVI, para Marsilio Ficino los sentidos eran el medio que posibilitaba el ascenso místico, podían elevar y purificar la mente. Acaso estamos ante los inicios de la «era del arte» europeo: los artistas se empeñaron en rendir honor a la Creación, pero también hubo un desplazamiento, pues buscaron su reconocimiento como creadores: se convirtieron «en una suerte de dios cuyas creaciones imaginativas mediaron los reinos de lo sensible e insensible» (Milner, 2014: 93). Nuevos ídolos emergieron de este movimiento, mirables y admirables, «mi ojo en el tuyo fijo, mi imagen quemándose en tu ojo». Obras de arte que no sólo dejan de mirarnos, pues también están hechas de visiones, sino que como los ídolos nos requieren y demandan cosas. Quizá en la idolatría se encuentre uno de los impulsos que dieran autonomía al arte, y uno de los cimientos de la historia del arte, aun hoy, por esa desmedida devoción rendida a sus objetos de estudio. Los ídolos, tanto como las obras de arte, estatuas, monumentos, fetiches, son susceptibles de ser destruidos, y una vez atacados pueden devenir en objetos indestructibles.

En el análisis de las imágenes y objetos rituales, no es conveniente preguntarse sólo por el significado que transmiten o el poder que tienen para afectar, cognitiva y emocionalmente, el comportamiento de las personas, sino indagar ¿qué quieren las imágenes y objetos? W. J. T. Mitchell ha señalado con tino que ellas «nos devuelven la mirada silenciosamente a través de un “abismo infranqueable por el lenguaje” [...] presentan no sólo una superficie, sino una cara que encara al espectador» (2017: 55-56). No aspiran sólo a ser vistas, quieren, en su aparente carácter silencioso y fijo, ser escuchadas. Mitchell propone la siguiente dislocación en su estudio: «(1) asentar la ficción constitutiva de las imágenes [y objetos, añadido] como seres “animados”, cuasiagentes, parodias de personas; y (2) asentar el constructo de las imágenes no como sujetos soberanos o espíritus desencarnados, sino como subalternos cuyos cuerpos están marcados por los estigmas de la diferencia y que funcionan tanto como “mediadoras” cuanto como chivos expiatorios en el campo social de la visualidad humana» (2017: 72). En esta propuesta se hace de la relacionalidad de las imágenes y los objetos, así como el lugar que ocupan los espectadores y quienes operan con ellas, el centro del análisis: ¿a qué ensamblajes o redes están integradas ahora (un ritual), a cuáles después (un museo de arte, o uno que reivindique la memoria histórica)? Por eso las distinciones entre totemismo, ídolos, fetiches, estatuas, imágenes religiosas ha de hacerse en el seno de la clase de relacionalidad que procuran ensamblajes o redes particulares. Los fetiches e ídolos —para volver a nuestra discusión anterior— son cosas que quieren cosas, demandan, desean e incluso requieren acciones y cosas (que por supuesto forman parte de esas redes): comida, dinero, sangre, luz, aromas, rezos, cantos; tienen a su modo «vidas propias» en tanto que objetos animados y vitales. Como veremos en el siguiente capítulo, son *objetos focales*, teorías en miniatura: «son, aduce Mitchell (2017: 249), para usar los términos del filósofo Nelson Goodman, “maneras de hacer mundos”, [y] también modos de deshacer los diferentes mundos en los que circulan. No son simplemente manifestaciones de imágenes del mundo coherentes o

cosmologías cuyos mitos y geografías sagradas se podrían mapear y narrar, sino lugares de lucha en torno a relatos y territorios». Me interesa subrayar aquí cuatro argumentos que defenderé a lo largo del libro: 1) no se pueden sustraer las imágenes y objetos rituales de las experiencias del cuerpo: están enfáticamente encarnadas; 2) las imágenes y objetos no son añadidos a la vida ritual, la constituyen, generan otras realidades, mejor, crean la presencia de figuraciones de lo posible (la aparición de una santa, las reprimendas de un ancestro, un exorcismo, una curación, un silencio sobrecogedor); 3) todo ritual es material, las imágenes y objetos rituales son y devienen, tienen un carácter relacional, móvil, procesual; y, 4) reconocer este enraizamiento en imágenes y objetos, necesariamente ensamblado o en redes, nos posibilita una mejor orientación y mayor comprensión corporal de las experiencias de dolor, duelo, confusión, alegría, devoción. Regreso por ahora a las batallas iconoclastas.

La iconoclasia colonial auspició a su vez una proliferación de imágenes de vírgenes y santos que, a juicio de los evangelizadores, no provocaban idolatría, y gracias a las cuales mostraron su victoria teológica —no menos su triunfo militar— sobre los infieles. Extraña que muchos estudios sobre idolatría e iconoclasia hayan desatendido el problema de la *profanación* que necesariamente supuso la destrucción de imágenes y objetos sagrados de los otros infieles —y no menos artísticos—. ⁷ Giorgio Agamben sostiene que *consagrar* emplaza un límite al designar la salida de las cosas de la esfera de lo humano, *profanar* en cambio las restituye a su libre uso y comercio, hace permeable y cancela ese límite. Cuando los conquistadores y evangelizadores destrozaron ídolos, no hacían más que

⁷ Sorprende que la entrada del término «Idolatry», en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America* (2001), no incluya algún comentario sobre el sentido que tuvieron las prácticas iconoclastas de los conquistadores para las perspectivas indígenas. Para una historia apasionante sobre la destrucción de objetos de arte, monumentos y estatuas, y sus connotaciones religiosas, véase Gamboni (2014).

profanarlos (queda claro, no desde su punto de vista), a cambio eran sustituidos por imágenes consagradas:

[...] podríamos definir a la religión como aquello que sustrae las cosas, los lugares, los animales o las personas del uso común para transferirlas al seno de una esfera separada. No solamente no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva ante sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que echa a andar y que norma la separación es el *sacrificio*: este último marca —en cada caso— el pasaje de lo profano a lo sagrado, de la esfera de los hombres a la esfera de los dioses, a través de una serie de rituales minuciosos que varían en función de la diversidad de las culturas [...] La profanación es el contradispositivo que restituye al uso común eso que el sacrificio hubo separado y dividido (Agamben, 2011: 260-261).

Por razones que señalaré más abajo, no comparto la tajante distinción que Agamben postula entre lo sagrado y lo profano, pero me interesa aquí destacar otro punto. Su argumento es unidimensional, no es relacional, desconoce los desencuentros y conflictos entre las prácticas y los puntos de vista, y no se percata de una de sus consecuencias: la profanación —presente en la destrucción de ídolos, imágenes, objetos— implica un sacrificio, por tanto, consagración. Profanar y consagrar son ambos actos rituales.

Las ideas de «idolatría» e «iconoclasia» como actos rituales están asociadas a una concepción peculiar del tiempo, el tiempo de la salvación: tener fe en el carácter evangélico de la historia humana en tanto historia de la salvación (Fabian, 1983: cap. 1). No obstante, la incorporación a esa historia de la salvación fue parcial, a pesar de Joseph de Acosta y evangelizadores del XVI: estuvo marcada por interpenetraciones, hibridaciones y *nepantlismo* (véase abajo) antes que por la mera sustitución de unas entidades, prácticas y creencias sagradas por otras. La «idolatría» persistió en los espacios domésticos, se reformuló gracias a innovaciones culturales —al modo del *bricoleur*— que se confrontaban a una situación desgarradora; se difundió

como una suerte de visión indígena del mundo, en fragmentos, a otros grupos subordinados del mundo colonial —mestizos, negros y mulatos—, y a veces los españoles y criollos fueron permeables a su influencia.⁸ Los curanderos se apropiaron de numerosos rasgos de lo sobrenatural cristiano y fueron capaces de re-citarlos; la iconografía cristiana fue recreada por las paletas indígenas. Los cultos «idolátricos» modificados hicieron plausible y verosímil las diversas realidades que las culturas y sociedades indígenas estaban construyendo y reproduciendo. Ingenio hubo y mucho para reconstituir lo cotidiano, y en estas circunstancias los rituales desempeñaron un papel central. En efecto, estos también se recompusieron, pero una vez disipadas o removidas las acusaciones de idolatría que pesaban sobre sus modos de operación, se enredaron en tramas conceptuales diferentes, en otros horizontes, con nuevos interlocutores, aquellos que se asociaban a los inicios de lo que llamamos hoy ciencia moderna. En todo caso, para este naciente paradigma, no dejaron de ser ejemplos de una forma de vida ignorante, tosca, grosera, contraria a los principios con los que actúa ya no tanto lo sagrado auténtico, sino ahora la naturaleza.

Rituales, cuerpos, saberes

Treinta años después de la publicación de la *Historia natural y moral de las Indias* de Joseph de Acosta, Francis Bacon publicó en Londres su *Instauratio Magna* (que incluía al *Novum Organum*, en adelante *NO*), en el que se propuso establecer los caminos correctos para

⁸ Véanse al respecto los excelentes libros de Serge Gruzinski (1991 y 1994) y el de Carmen Bernand y Gruzinski (1992). No podemos decir, señala Gruzinski (1991: 213), «que la colonización de lo imaginario indígena adopta el curso tranquilo de una evolución lineal y uniforme, aunque fuese en una misma región. Es más conveniente insistir en la diversidad y pluralidad de las experiencias». En el siguiente capítulo desarrollo la propuesta de Saúl Millán (2007), una «lógica de lo sensible», a estos desgarramientos y reformulaciones.

restaurar el saber y poder que sobre la naturaleza gozó Adán en el Paraíso, pero que la humanidad perdió como consecuencia del Pecado original. El proyecto baconiano, que no carecía de expectativas milenaristas, se dirigió por lo menos en dos direcciones. La primera consistió en impugnar sin fatiga los saberes y prácticas tradicionales; aspiraba a prescindir de las opiniones y nociones recibidas: «deben ser disipadas todas esas simiescas e ineptas imágenes del mundo trazadas por la fantasía humana» (*NO*, L. I, § 124). En la segunda hacía un exhorto para que la religión y la ciencia gestaran el verdadero conocimiento de la naturaleza con el fin de dominarla. La investigación científica respondía a un plan divino: que «recupere el género humano el derecho suyo sobre la naturaleza que le compete por donación divina y désele poder; la recta razón y la sana religión gobernarán su uso» (*NO*, L. I, § 129). La recta razón requiere, según Bacon, la elaboración positiva de un método que otorgue certezas y garantías a la investigación, que guíe correctamente la observación, que presente «las cosas tal y como realmente son en sí mismas», pues al obrar así se «ofrecen conjuntamente la verdad y la utilidad», en oposición a los ídolos vacíos que persisten en la mente (*NO*, L. I, § 124). La palabra «ídolos»⁹ está inserta en una política conceptual distinta a la que expuse en el apartado anterior. Ha desaparecido el demonio que se empeña en hacerse adorar por los hombres; a cambio la tradición y fantasía obstaculizan el sano despliegue de la recta razón y del verdadero conocimiento de la naturaleza que la ciencia activa ha de procurar en beneficio del género humano. Una vez ausente el enemigo de Dios, ¿quién es el nuevo monstruo y cuál la causa de las supersticiones? La respuesta de Bacon es *contundente e ilustrativa*; escribió en un ensayo publicado en 1612 (1961: 81): «el dueño de la superstición es el pueblo, [y] las causas de la superstición son los

⁹ No extraña que Bacon utilizara el término «ídolos» —prejuicios— para aludir justamente a aquellos saberes y prácticas que es necesario suprimir para erigir el verdadero conocimiento de la naturaleza y «restaurar y ampliar el poder y el imperio de todo el género humano sobre el universo».

ritos y ceremonias agradables y sensuales; y una excesiva reverencia a las tradiciones».¹⁰ Es *contundente* porque su antiritualismo, actitud que comenzó a fraguarse en el Renacimiento, fue un elemento importante de una nueva *figura del mundo* —la moderna— que rompía con la medieval. Una figura del mundo, en palabras de Luis Villoro (1992: 105), «expresa una manera peculiar de concebir el puesto del hombre en el cosmos natural y en el social». Es *ilustrativa* porque opone a los rituales la vida consagrada al conocimiento científico, al dominio auténtico —no mágico— de la naturaleza, concebir al mundo tal y como *literalmente* se presume que es o, con palabras de Bacon, «las cosas tal y como realmente son en sí mismas»: la naciente emergencia del realismo metafísico al que me referí atrás y con éste, en consecuencia, una concepción inerte de la materia. Esa oposición cristalizará con tal fuerza que será preservada hasta bien entrado el siglo XX: la categoría de «ritual» se hizo criterio de demarcación entre las sociedades modernas y las tradicionales; entre las élites educadas y el populacho.

Con esta nueva figura del mundo, que Bacon contribuyó a erigir, la historia de la razón desplazaba a la historia de la salvación. En el desplazamiento jugó un papel central la resignificación del *topos* del viaje y del viajero. En el tiempo de la salvación, las peregrinaciones, cruzadas y misiones mostraban el hondo sentido de los viajes; en cambio, en el tiempo secular, asociado con la expansión colonial de Europa y la emergencia de la burguesía, el viaje se hizo fuente

¹⁰ El que Bacon haya sido calvinista constituye un dato significativo para comprender su posición antiritualista, pero no todo antiritualismo se puede explicar a partir de este dato: constituía una corriente amplia de opinión en el siglo XVII. En *La cultura popular en la Europa moderna*, Peter Burke utiliza la frase «la reforma de la cultura popular» para describir los intentos que de modo sistemático llevaron a cabo personas procedentes de las clases cultas para intentar cambiar las actitudes y valores del pueblo. Muchos de estos reformadores, que se opusieron a ciertas formas de religiosidad popular, eran por cierto miembros de la iglesia católica. Los jesuitas que predicaban en Huelva, España, por ejemplo, declaraban a fines del siglo XVI que sus habitantes «parecen más indios que españoles» (1991: 296 ss.).

de poder y del conocimiento científico. El viajero partía de un centro que se asignaba *auctoritas* hacia lugares donde no encontraba otra cosa más que el ejercicio de su propia razón, pues desde ella advertía la falta de luces de los otros (Fabian, 1983: 6). Estas modificaciones en la concepción del tiempo cambiaron las relaciones con la alteridad. Si en el tiempo salvífico el infiel y el pagano debían estar dispuestos a evangelizarse para redimir sus almas; en el naturalizado el primitivo, el salvaje y esa alusión amorfa que comenzaba a llamarse «pueblo» están mal preparados, por lo distantes, para recibir las luces de la civilización.

La respuesta de Bacon que transcribí arriba, «el dueño de la superstición es el pueblo, [y] las causas de la superstición son los ritos y las ceremonias *agradables* y *sensuales*...», es ilustrativa en otra dirección. Ofrece de hecho rutas para la indagación: «agradables» y «sensuales» nos remiten a los usos del cuerpo, y en particular a esa inquietante mitad inferior del cuerpo. En la exploración de la distancia que desarrollo en este apartado, *sugiero que cada mitad del cuerpo está asociada a ciertas prácticas rituales, prácticas que están en tensión entre sí*. El óleo de 1559 de Pieter Brueghel, el Viejo, *El combate entre Don Carnaval y Doña Cuaresma*, constituye un emblema de esa tensión. Mientras que *Don Carnaval* es risa festiva, cuerpo grotesco, desmedida ingestión, juego, genitales, lenguaje y gestos de la sexualidad, orificios y excrecencias, ánimo celebratorio, cuerpo que no cesa en sus excesos y burlas incesantes a la autoridad¹¹, *Doña Cuaresma* nos remite a la mitad superior del cuerpo, es ascesis y piedad, ayuno, moderación, abstinencia, autocontrol, templanza, triunfo del intelecto sobre «los ritos y las ceremonias *agradables* y *sensuales*...» Diversos autores¹² han destacado que en el siglo XVI las clases dirigentes en Europa se apartaron gradualmente

¹¹ La referencia obligada aquí es desde luego Bajtin (1987); y más recientemente Connelly (2014).

¹² Véanse por ejemplo Burke (1991); Elias (1982 y 1989); Vigarello (1991 y 2005); y Muir (2001).

de su participación en actividades de lo que hoy llamamos «cultura popular». Los nobles crearon e impusieron sus maneras «refinadas» de comportamiento inspiradas en manuales de cortesía y urbanidad; aprendieron a ejercer el autocontrol y disciplina corporales; a moverse con maneras dignas; a crear el «decoro» y «elegancia» para cultivarse en ellas. Este alejamiento provocó fuertes condenas al lenguaje popular, a sus hábitos y creencias, a sus carnavales y cencerradas, fiestas de locos, mascaradas y vendettas, a sus rebeliones ritualizadas y descuartizamientos. Más todavía, escribe Burke, «a finales del siglo XVII los instruidos comenzaron a sospechar que creer en las brujas [una sólida creencia a principios de ese siglo] era un rasgo de “aquellos que tienen el juicio y razón débiles, como las personas supersticiosas”» (1991: 386). En el XVI no sólo se fue imponiendo una nueva filosofía de la naturaleza, que opuso ritual a intelecto, también se establecieron *nuevas técnicas corporales*.¹³ Al despertarse el interés por la buena actitud y rectitud corporales en la nobleza, quien carecía de ellas por contraste evidenciaba defectos como la hipocresía, pereza, orgullo. La creencia de que la exterioridad corporal expresaba el interior de los individuos se generalizó entre los nobles —que en los hechos implicó un método novedoso de observación psicológica, estrategias nuevas en la construcción de la identidad personal y exacerbó la vigilancia sobre la conducta de los otros—. Por ello hay que «llevar bien el cuerpo», disciplinarlo mediante ejercicios y técnicas como la esgrima, equitación y la danza recatada; enderezar sus desviaciones —en el cuello, en la columna vertebral— con sillas especiales, con instrumentos y aparatos; corregir las derivas del alma a las que conduce lo grotesco. Esta distinción entre cuerpos dignos «bien llevados» y cuerpos rituales, descontrolados, no era ajena a las relaciones de poder que los producían. Con razón se quejó Michel Foucault de que en los análisis que han dado prioridad a la ideología,

¹³ Para Marcel Mauss el cuerpo es, al mismo tiempo, un objeto sobre el cual los procesos culturales y técnicas se despliegan disciplinándolo, pero también la herramienta original por virtud de la cual esta realización se lleva a cabo (1971: 342).

tanto como al conocimiento y la razón, se presupone un sujeto de conformidad al canon del modelo erigido por la filosofía clásica, un sujeto sin cuerpo, una pura conciencia, para cuya captura es pensado el poder (1980: 58). No ha de extrañar que, en un audaz giro del lenguaje, el autor de *Vigilar y castigar* denominara «rituales del poder» (Foucault, 1976: 54) a esas prácticas con las que se disciplinan los cuerpos y por tanto se les produce de ciertas maneras.



Óleo de Pieter Brueghel, el Viejo,
El combate entre Don Carnaval y Doña Cuaresma, 1559.

La figura moderna del mundo que prefiguraba Bacon no sólo opuso, según se ha visto, conocimientos y dominio de la naturaleza a ritual, superstición, tradición, pueblo. Confrontó además la (in)materialidad de los cuerpos —rectos, disciplinados, autocoaccionados, vigilados, rígidos— con los alocados y febriles, *locus* de la sinrazón, las pasiones y deseos que sin dignidad alguna se pasean por las festividades agrícolas, fiestas comunitarias, carnavales, bodas populares, que solían desembocar en actos y ritos de violencia.¹⁴ Este conjunto de oposiciones, presente desde el XVI en Europa, ha dejado su huella en la trayectoria de la categoría de «ritual» hasta bien entrado el siglo XX.

¹⁴ Véanse Muir (2001) y Zemon Davis (1973).

De aquí que sean extraños los trabajos que estudien los rituales como fuente de saberes y conocimientos.¹⁵ Los estudios canónicos del ritual, en antropología y otras disciplinas, salvo excepciones, desdeñaron por mucho tiempo la exploración del cuerpo, carencia insólita si reconocemos su notable dimensión corpórea y material. La exploración de la distancia, se puede observar, no ha dejado de ejercer violencia: en el primer caso con el impulso religioso y colonial para destruir ídolos e inculcar *el correcto culto del verdadero dios*; en el segundo el ímpetu antiritual para hacer desaparecer los prejuicios populares y conducir a la humanidad *a la producción de conocimientos ciertos gracias a un ejercicio atinado de la razón, a un cuerpo dócil, a unos sentidos suficientemente adiestrados*. Con Bacon como emblema de la nueva figura del mundo, el acto de *revelación* será sustituido por el trabajo, pero fructífero esfuerzo del *descubrimiento*.

La querrela de las imágenes y objetos rituales

Mientras las élites en Europa cultivaban modales refinados de conducta y los evangelizadores españoles del XVI acosaban a idólatras, celebraban autos de fe, quemaban y destruían «ídolos», santuarios y códices en las tierras conquistadas de América, los reformadores protestantes denunciaban que la excesiva veneración a santos y reliquias era a su vez palpable pecado de idolatría. Los nuevos conversos aspiraban a prácticas y formas novedosas de autorrepresentación, a una iglesia anicónica en la que Dios fuera honrado «en el templo vivo y en el corazón de los hombres, no en imágenes ni sacramentos», según sostuvo uno de sus líderes (Belting, 2009: 610). Se desataron no pocos rituales de violencia e iconoclastia —es memorable el de Flandes en 1566 (la *Beeldenstorm*, «tormenta de las estatuas»)—. El 21 de agosto

¹⁵ Véanse por ejemplo los magníficos textos de Jennings (1982); Smith (1986); y Schilbrack (ed.) (2004).

de ese año, y acudo a la interesada descripción que hiciera tiempo después el clérigo italiano Famiano Strada,¹⁶ conversos de la ciudad ingresaron a la iglesia de Amberes «con alarido espantoso gritaban “¡vivan los mendigos!” y retaron a la imagen de la Virgen Bendita a que repitiera su aclamación a la par que juraban que, si ella se rehusaba, le pegarían». Como la Virgen no se manifestó de ningún modo, ni se movió para salvarse, los iconoclastas se enfurecieron: la tiraron y pisotearon, revolviéron altares, deshicieron los monumentos de los santos e hicieron pedazos sus imágenes; algunos arrimaron escaleras a los muros y golpearon con martillos y picas las pinturas. Otros rompieron los trabajos de herrería, sillería y púlpitos; hubo quienes pasaron sogas alrededor de las estatuas de Cristo y los santos para tirarlas al suelo. «Una parte del pueblo se asombraba observándolos, creyendo que no eran hombres sino diablos con aspecto humano; y otra parte se regocijaba que se hicieran cosas a las que largo tiempo habían sido deseadas». Los rituales de violencia iconoclasta se propusieron evidenciar la falta de poder de las imágenes, vaciarlas de presencia, exhibirlas en su esterilidad: elementos metonímicos de un ensamblaje más vasto, removieron las imágenes para hacerlas escombros, cenizas, material para vender, madera para los pobres; las paredes de las iglesias se encalaron y ganaron formas novedosas de ocuparlas; el abismo entre el clero y los laicos se redujo sensiblemente; la iconoclasia reformista creó un espacio en el que la presencia de Dios se hizo auditiva —la Palabra— expresada en la liturgia y en las relaciones de los fieles entre sí. Fue, a su modo, un impetuoso gesto de liberación vivido como una prueba de elevada piedad y virtud superior.

Imposible no distinguirlo: esa furia iconoclasta convirtió el repudio a las imágenes y objetos rituales en una potente y elocuente imagen de repudio. Esa furia —de evangelizadores y reformistas— focalizaba

¹⁶ Tomado de la página <http://hispanismo.org/religion/15285-la-furia-iconoclasta-en-la-rebelion-de-flandes-1566-a.html>. La destrucción fue generalizada, «todas las iglesias de Amberes recibieron la visita iconoclasta» (Deyon y Lottin, 1981: 41, 57 ss.). La venganza llegó pronto: Amberes se convirtió «en el gran centro editorial contrarreformista» (Sebastián, 1981: 63).

algo más, una suerte de inquietud que al mismo tiempo les fascinaba y repelía: esas imágenes y objetos, asumidas por algunos como sagradas, arruinadas ahora, triste montón de despojos, habían sido hechas por manos humanas, para unos a instancias del «enemigo de Dios», para otros por una fantasía perversa. Por ello se sintieron obligados a seguir la orden indicada en el Libro (Éxodo, 34: 13): «destruye sus altares, rompe sus estatuas y arrasa los bosquetes consagrados a sus ídolos». Un supuesto iconoclasta es que si en la hechura de esas imágenes u objetos existe mano terrenal, entonces se clausura el acceso a la santidad, verdad y virtud. El rechazo a lo que se considera artificial forma parte de un viejo legado de nuestro paisaje cultural: la fe cristiana en el poder salvífico de la verdad se convirtió en el grito de guerra de los misioneros que lucharon contra los «ídolos fabricados», ahí donde podemos sostener justo lo contrario: *lo artificial produce y registra más y nuevas realidades, nos permite aprehender mejor la realidad y sacralidad, se moviliza continuamente de un icono/imagen/inscripción/objeto a otro(s)*. A pesar de que los iconoclastas asumían que ninguna era imagen *aqueiropoieta*, es decir, «no hecha por mano humana» —según se presumía son la Sábana Santa o el velo de la Verónica—, no dejaban de aflorar interrogantes: ¿existía la certeza de que destruirlas no tiene consecuencias?, ¿se les mutilaba porque son poderosas o porque son ominosas? Acaso sea el momento de recordar que en la primera mitad del siglo XVI aún era dominante aquella teoría de la visión, que tuvo su origen en Aristóteles y luego se enriqueció gracias a la ciencia árabe, según la cual el mundo material percibido tenía una peculiar agencia, pues los objetos emanan «rayos» a lo largo de cierta distancia hasta alcanzar una mirada distraída. Antes de Kepler, las imágenes eran físicamente activas y se dirigían al ojo, actuaban sobre él. Como lo señala Lee Palmer Wandel, «las imágenes eran el agente y los ojos humanos el recipiente» (1995: 27).

La iconoclastia se exhibe, en cualquier caso, como un acto ritual que incurre en aquello que condena. En su estudio sobre la colérica iconoclastia española del siglo XX, Manuel Delgado advierte que «la destrucción no era consecuencia de la naturaleza bendita de las cosas

agredidas, sino su requisito santificador [...] al decir que los ataques violentos contra cualquier religiosidad son básicamente religiosos no se hace sino reconocer que se refieren también a lo sagrado» (1992: 89, 64). Más aún, la destrucción de imágenes, altares, estatuas, objetos litúrgicos, candelabros en el norte de Europa no se redujo a un mero asunto teológico, supuso también una suerte de rebelión contra las autoridades, terratenientes y monasterios, y también contra la ocupación española. La «tormenta de las estatuas» se sustentó en la exigencia de la palabra, así como en la verificación confiable de los datos —la figura del mundo naciente con Bacon— ante, por ejemplo, los milagros. Veamos.

La Reforma religiosa estableció otra política conceptual. Colocó a la palabra por encima de los ritos e imágenes —para Lutero el «Reino de Dios es un Reino de la escucha, no un Reino de la vista»—, y demandó a la iglesia que satisficiera pruebas de eficacia. ¿Cómo se valoraba ésta? Verificar que ahí donde se presumían milagros, quedaran comprobados con testigos fiables. Había más. El propósito del culto ha de ser enriquecer la moralidad de los creyentes. Sin embargo, la iglesia y las autoridades eclesiásticas han consentido la proliferación de imágenes milagrosas, de amuletos, reliquias, cálices, paladiones, talismanes, objetos apotropaicos, a todos los cuales se les atribuyen fuerzas «mágicas». Para los reformadores, y no menos los humanistas como Erasmo, «lo importante no era la forma en que la Palabra se transformaba en carne, según ocurría en la misa, sino la forma en que la Palabra se ceñía a su significado, como ocurría en la predicación, la oración y el estudio» para el bienestar moral de las personas (Muir, 2001: 187-188). Esta modificación no fue trivial: cerró la posibilidad de abrirse a la sobrecogedora experiencia de la *presencia otra* en el ritual a cambio de su *representación* —en el sentido de sustitución de A por B—. La realidad del cuerpo de Dios fue sustraída de la Eucaristía y se convirtió mejor en un componente representable. Calvino, uno de los mayores opositores al uso de imágenes sagradas, defendía el monopolio de la palabra: había sentenciado que sólo ella puede encarnar el Espíritu. Si bien no proscribió *toda* imagen, más le valía a ésta no representar lo sagrado. Como tantos reformistas,

asumió que entre lo sagrado y lo profano existía una cesura clara y distinta. La forma de entender la frase enunciada por Cristo, *Hoc est enim Corpus Meum* («Este es mi cuerpo»), se convirtió en centro de múltiples polémicas. En 1524, en contra de Lutero, Ulrich Zwingli sostuvo¹⁷ que el «est» de la frase no alude a su presencia encarnada, sino al carácter simbólico del pan que «“significa” mi cuerpo», esto es, al memorial del sacrificio que apuntala la distinción de la doble naturaleza de Cristo, la humana y divina. En suma, para Zwingli — un reformista radical— no hay acto de presencia en el sacramento: hay una diferencia entre el pan que es consumido por el devoto de la recepción de Cristo por virtud de un hondo acto de fe (*cf.* Stephens, 1994: 96-97; Muir, 2001: 219; Orsi, 2016: 23). Si la Palabra dejó de ser carne para hacerse significado, si no exige el sacramento, entonces los rituales se sometieron, desmaterializados, a interpretaciones, suscitaron debates de orden semiótico y hermenéutico, las vivencias sensoriales —en su penosa limitación— se volvieron sospechosas por confundir a la imagen o al objeto con aquello que representa.

En esta política conceptual, de raíz protestante, se asumió que la *creencia* en una realidad última, trascendental, espiritual, sublime, eterna, distante, constituye el fundamento de la vida religiosa. Buena parte de los estudios religiosos se han sustentado en dicha premisa, aun para cuantos defienden el pluralismo religioso, pues reivindican que un punto compartido de las religiones es justamente la creencia en esa realidad superior.¹⁸ El cambio que implicó esta trama

¹⁷ Sustentado en *Juan* 6: 63: «El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida». En *I Corintios* 10: 14-17: «Por eso, mis queridos hermanos, huyan de la idolatría. Les hablo como a personas entendidas: juzguen ustedes mismos lo que les digo. Cuando bebemos de la copa bendita por la cual bendecimos a Dios, participamos en común de la sangre de Cristo; cuando comemos del pan que partimos, participamos en común del cuerpo de Cristo. Aunque somos muchos, todos comemos de un mismo pan, y por esto *somos* un solo cuerpo». El «somos» de esta frase, dirá aquí también Zwingli, equivale a «significamos».

¹⁸ En *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, Manuel Vásquez (2011) hace una exposición del *mainstream* de los estudios religiosos anglosajones.

conceptual no fue menor, estuvo articulado con otros supuestos: la desconfianza en los sentidos, el carácter mental de las creencias, que las hace propias de lo privado, lo interno, de un yo que las ha interiorizado; además tienen su propio fundamento cognitivo, volitivo y proposicional, haciendo emerger en nuevas epistemes tanto el problema de la referencia como el de la verdad. Por añadidura, se les asigna a los textos sagrados, a la doctrina, liturgia y ortodoxia un lugar privilegiado, en desmedro de los rituales y su rica materialidad, de las prácticas religiosas populares, de la corporalidad, de la producción, circulación y consumo de bienes religiosos, de la creación, emergencia y defensa de espacios sagrados, de la gestión de la vida religiosa en diferentes *media*, del surgimiento y reproducción de identidades religiosas híbridas. Con enorme elocuencia, Robert A. Orsi ha advertido que

[...] codificado en el DNA de la religión-como-creencia se encuentra la memoria de la violencia en la temprana modernidad, en particular el odio mutuo que se tuvieron protestantes y católicos; y especialmente el desarrollo del estudio de la religión en contextos protestantes con un feroz anticatolicismo. La «creencia» nombró una forma de ser religioso, que fue la antítesis del catolicismo, de su jerarquía, de su proliferación onerosa de reglas y pecados, de santos, milagros, rituales, gestos, pero sobre todo la experiencia católica de la presencia en la materia, en las cosas —en la Hostia consagrada—, en reliquias, grutas, ríos, piedras, árboles, estatuas, imágenes, en los movimientos del cuerpo, en los óleos, en el agua. Estudios recientes han mostrado que la idea de religión-como-creencia fue parte del colonialismo occidental, conforme administradores, misiones, viajeros y estudiosos europeos «descubrían» que las «creencias» eran centrales también en otras religiones (!) (2011: 13).

La religión-como-creencia no sólo se convirtió en una de las categorías normativas de la modernidad occidental, sino que fue coconstitutiva de ella. Las religiones, con sus respectivas prácticas, fueron valoradas como pre/anti/posmodernas a partir del nuevo canon. El papel de la experiencia ritual fue menoscabado y sometido a reglas

de conducta, a la presencia de censores que indicaron los modos adecuados de esa vivencia. Se erigieron fronteras, que se quieren impermeables, entre enlaces que ahora están enfáticamente desconectados: el material y el espiritual, pero sobre todo adquirió tonalidades muy marcadas una oposición que existe desde el origen del cristianismo: la oposición entre la ausencia y el acto encarnado y material de la presencia. Esta oposición no es sólo de orden teológico, pues en la historia, como vimos, ha provocado, y no ha dejado de hacerlo, violencia y odio, destrucción y genocidio. Por añadidura, las categorías de «presencia» o «presentificación» no son, ni han sido exclusivas del catolicismo, como atenderemos más adelante (Orsi, 2016: 9; y Mo-yaert, 2019: 15 ss.). *Existe en consecuencia un parentesco más marcado del que hemos imaginado entre los postulados de la Reforma, al menos algunos de Calvino y Zwingli, con aquellas teorías antropológicas del ritual en las que éste aparece desmaterializado, descarnado, centrado en creencias, palabras, signos que lo constituyen e impulsan, en los significados que preguntan por su eficacia, sea social, moral, colectiva, individual; teorías que defienden la demarcación clara y distinta entre lo sagrado y lo profano, que desconsideran las técnicas corporales que propician y exigen, experiencias, sentidos y afectos que las prácticas rituales suscitan en los actores; teorías desdénas de las imágenes y objetos rituales —en suma, de su materialidad— en sus usos y procesos de creación, en su participación en ensamblajes que tienen sus singulares implicaciones ontológicas.*¹⁹

La querrela por las imágenes y objetos rituales merece un abundamiento, ya que no ha cesado de aparecer, y lo seguirá haciendo, en las tramas conceptuales que continuaré explorando. Ludwig Wittgenstein propuso el término «entretrejimiento» para indicar las articulaciones entre acciones lingüísticas y no lingüísticas, entre lenguaje y práctica social (1988: § 7 y 23). El filósofo vienés anotó que «Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* es lo que le da vida? —*Vive* en el uso» (1988: §

¹⁹ Con otros argumentos Noemi Janowitz llega a una conclusión similar. La llamó «la tenacidad de las teorías protestantes del ritual» (2004: 27 ss.).

432). De aquí que preguntas como ¿qué es ritual? o ¿qué es arte? no nos lleven muy lejos. Veamos mejor cómo viven en el uso, *qué hacemos* en/con *un* ritual, *una* obra de arte, una imagen u objeto de devoción en topografías históricas y culturales situadas: cuál su proceso de creación, cómo se realizan, cómo actúan en el entorno en que se despliegan, cuáles «las propiedades concretas y sensibles de los materiales, de las formas, de los colores, de los olores, de los ruidos y los sonidos [...] y sobre su percepción y tratamiento por las concepciones autóctonas»;²⁰ cuál la dimensión performativa de las imágenes y objetos rituales. Una de las cosas que la antropología en principio realiza —y también quienes participan en rituales!— es describir, aprender, comprender, explicar *urdimbres, entretejimientos*.²¹ el uso del lenguaje interrelacionado con prácticas sociales —sea la brujería zande, la discriminación de género, el racismo, el envío de remesas de migrantes a sus matrias— que se despliegan en situaciones específicas en las que entran en fricción, cuando no en colisión, juegos del lenguaje, formas de vida, relaciones de poder. Ahora bien, a este entretejimiento de lenguaje y prácticas debemos incorporar explícitamente los objetos e imágenes, pues la vida es inviable si no atendemos el peso de su materialidad. Los objetos e imágenes que conforman las prácticas rituales —y no sólo ellas— han sido tratados en múltiples ocasiones como *representaciones* de creencias creadas, pensadas, dirimidas en otros lugares y tiempos, pero que revelan transparentemente. Dicho de otro modo: esos objetos e imágenes han sido concebidos como depósitos de creencias que transmiten de modo directo. Se les ha asumido como *intermediarios* para que ciertas creencias y nociones se muestren sin opacidad ni ambivalencia, con sus referentes y significados precisos —estatuas del héroe que nos dio patria en cada parquecito, la imagen del león sometiendo a un jabalí en referencia al poder del rey que vence a sus enemigos desobedientes—. En su

²⁰ Michèle Coquet (2001: 152) citada por Araiza y Kindl (2015: 34). Revítese el hermoso estudio de Susan Ashbrook Harvey (2006) sobre la «piedad olfativa» en la cristiandad.

²¹ En adelante utilizaré como sinónimos de estos términos los de alianzas, ensamblajes, redes, siempre para subrayar su carácter relacional.

condición de intermediarios entre pensamiento y mundo, a los objetos e imágenes se les ha domesticado, como si el conjunto de sus posibilidades estuviera agotado. Los intermediarios, anota Bruno Latour (2008: 63), transportan significados y sin duda fuerza, pero no provocan transformación: «definir sus datos de entrada basta para definir los datos de salida». Son semejantes a las metáforas muertas, sedimentadas, que usamos diariamente sin darnos cuenta de su naturaleza figurada. Sin embargo, los artefactos e imágenes no pueden ser sólo intermediarios, se requieren *mediadores* que «transformen, traduzcan, distorsionen, modifiquen el significado y los elementos que deben transportar [...] sus datos de entrada no predicen los de salida» (Latour, 2008: 63). *Los mediadores hacen hacer cosas*. La evolución y supervivencia de la especie humana han dependido de mediadores que crean lazos entre actores humanos (en adelante AH) y actores no humanos (ANH), donde previamente no existían, y que modifican a quienes participan en ese enlazamiento por el hecho de la asociación —y que tal vez suponga un desenrolamiento o desplazamiento de *otros* actores.²² Para ilustrar atendamos aquellos minutos iniciales de la película *2001. Odisea en el espacio*, de Stanley Kubrick, donde un primate prehumano toma con su mano derecha un duro hueso de tapir, y al hacerlo se convierte en arma —un arma asesina, por cierto— gracias a la cual con violencia aleja a sus competidores del uso y control de un cuerpo de agua (un recurso escaso en el desierto donde se encuentran). Con este enlazamiento, los hábitos alimenticios del grupo se modifican: ahí donde eran herbívoros y convivían pacíficamente con los tapires, ahora estos se volvieron fuente de proteína animal. De puro gozo por el poder ganado a través de su asociación con un hueso que ya

²² En *La esperanza de Pandora* (2001 en español, y 1999 en el original en inglés), Latour comenzó a desplazar el término de «actor» por el de «actante», tomado de la semiótica. Esta última noción sirve «para denominar al participante (persona, animal o cosa) en un acto, tanto si lo ejecuta como si sufre pasivamente sus consecuencias» (Beristáin, 1994: 18 ss.). Cualquier entidad que produzca una relación y una acción será un actante y su identidad será precaria, dependiente del colectivo, ensamblaje o red a la que pertenezca. Aquí usaré actor y actante como sinónimos.

no es mero hueso, sino una entidad que en esta nueva relación se ha convertido en arma, el eufórico primate lo arroja al cielo: en su ascenso gira y gira hasta que se convierte no casualmente en una nave espacial, un ensamblaje muy sofisticado, heterogéneo, de AH y ANH útil para controlar recursos escasos para otros grupos de otras sociedades. La acción y dirección de un ensamblaje es una propiedad específica de la red —esto es, de un conjunto particular de relaciones entre actores—, más que de un presumible actor soberano que se asume como voluntad pura, autónoma, libre en el ejercicio de la razón. La historia de la especie humana y el desarrollo de la ciencia y la tecnología han supuesto relaciones cada vez más íntimas entre AH y ANH. La proliferación de mediadores y ensamblajes han evidenciado lo profundamente dañino del relato dominante y purificador de la modernidad, según el cual existen dos zonas ontológicas claramente diferenciadas: cultura y naturaleza. La emergencia que hoy padecemos ante el cambio climático deriva, entre otras razones, de esa perniciosa dicotomía ontológica.

Dos paseos: actantes y crisis de la representación

«Un momento», se me puede reclamar, «¿cómo es que hemos pasado de las acusaciones de idolatría, de la feroz iconoclasia y las teorías del ritual con raíz protestante a términos como “ensamblaje de actores humanos y no humanos”, “intermediarios”, “mediadores”, tal vez demasiado oscuros?». Señalaba arriba que a pesar de las continuas desavenencias del matrimonio entre teoría y ritual, la antropología no debe renunciar a proponer enunciados teóricos, indicativos más que regulativos, sobre esta práctica de carácter universal. La disputa entre idolatría e iconoclasia, sobre la que seguiré abundando, testimonia, aunque sea por la vía negativa, la importancia constitutiva que la corporalidad y la materialidad —objetos e imágenes— tienen en la vida ritual y que diversas teorías del ritual han desdeñado al focalizarse sólo en la representación de creencias. Encuentro en la teoría del actor-red, apenas insinuada, una

forma de integrarlos como genuinos y fundamentales ANH de las prácticas rituales, de esos complejos ensamblajes que son los rituales. Más aún, los seres o entidades que la vida ritual aproxima y distancia, que hace visibles tanto como desaparece u oculta, que adquieren la apariencia de materia y también son desmaterializados —*ixiptla*, espíritus, dioses, diablos, demiurgos, demonios, *wa'aka*, santos, vírgenes y ángeles, ancestros, olores, luces, piedras, profetas, mesías, almas, sueños, héroes fundacionales, animales sagrados, encarnaciones dispares (del sol, la luna, de las máscaras, de sustancias alucinógenas), grutas, cerros, caminos, lugares sagrados—, son por definición ANH y tienen múltiples intercambios, asociaciones, relaciones, desplazamientos, enrolamientos con otros ANH y con los AH. Estos no son entidades estables, ni sustancias con esencias o identidades fijas, delimitadas: son relaciones situacionales —a veces más regularizadas, a veces efímeras— que afectan y son afectadas. Acaso convenga indicar, en particular, que los rituales pueden ser concebidos como sistemas de relaciones. Permítanme avanzar, aun a riesgo de provocar mayores perplejidades. En las páginas y líneas previas han aflorado dos retos: 1) el de la denominación y distinción AH/ANH; y 2) el de la representación. Los he de aclarar porque están vinculados con la noción de «ensamblajes rituales» a la que he aludido.

1. La distinción AH/ANH parece sugerir que por la puerta de atrás —después de condenarla— se introduce la dicotomía cultura/naturaleza como dos zonas ontológicas claramente separadas; que además reestablece el tenaz deslinde entre sujeto/objeto. Nada más alejado de mi propósito. Isabelle Stengers señala tres obstáculos que se aducen para quienes quieran mantener esa distinción (2010: 3-7). En el primero, señala, el negativo *no*-humano no corresponde a una categoría unificadora: cómo cobijar en lo NH a la web, el virus de la influenza, los autos devoradores de petróleo, los huracanes, los neutrinos, el clima, las drogas psicotrópicas, los genes, los grandes simios. El segundo obstáculo tiene que ver con la forma en que tratamos con las eventuales presencias de seres o criaturas que son producto de la imaginación humana. En estos casos abre la caja de Pandora: dioses y diosas, seres fantásticos y espíritus no son, arguye, objetos del conocimiento factual

positivo; ni siquiera tienen el poder de persuadirnos de que existen, en el mismo sentido en que lo hace digamos el huracán Katrina. Esos NH (así los nombra, inevitablemente) pertenecen a la creencia y por tanto al ámbito privado. Y el tercer obstáculo hace referencia al hecho de que al buscar caracterizar lo que sea no-humano podemos perder la definición de lo que es humano. Utilizo la distinción AH/ANH de modo *indicativo*, no normativo, esto es, definiendo una posición que no admite la tesis de la excepción humana (véase Schaeffer, 2009). Según he dicho y abundaré más adelante sobre ello, no hay algo así como identidades fijas o rasgos esenciales de lo que sea un AH o un ANH, sino formas variables y heterogéneas de relación y conexión entre ellos. En la medida en que toda descripción y conocimiento es situado, parcial, también lo son los modos de narrar o dar cuenta de los ensamblajes en los que están de caso en caso interrelacionados. No existe horizonte desde ningún lugar, por ello *indicativamente* lo hago desde uno que, cuando no singularizo, me permite discernir entre AH y ANH, sin que se pueda inferir que esté sustancializando o reproduzca la indeseable dicotomía sujeto/objeto. Tanto unos como los otros disponen de su propia voz: activo participante en un ensamblaje singular, un meteorito puede convertirse en instrumento sonoro; o tomemos el caso de la reflexividad sagrada. Tampoco es inviable o inútil aceptar que en algunas ocasiones el no «no corresponda a una categoría unificadora». Luis Villoro se empeñó en erigir una vía negativa hacia la justicia que reivindica el valor de la *no-exclusión*, que ha variado —y lo seguirá haciendo— en sus contornos históricos y culturales (2007: 33). Deslindar al huracán Katrina de, digamos, los ancestros fang (ver capítulo 2), donde aquel forma parte del conocimiento factual positivo y estos a la creencia, es reintroducir la innecesaria dicotomía entre una realidad metafísica o externalista constituida por hechos brutos —sin mediaciones— y una rica imaginación, pero al cabo imaginación, humana. Antes bien, lo que tenemos que indagar es a qué ensamblajes pertenecen, en qué interrelaciones y redes participan, cómo afectan y son afectados en acontecimientos o eventos singulares. El tercer obstáculo no lo es en verdad: ni vamos a encontrar una caracterización

precisa de lo que es un ANH, más que por el *no* que antecede a la H, y mucho menos una definición de lo que es lo H en su multiplicidad, historicidad, pluralidad. De caso en caso estamos obligados a precisar a qué nos referimos cuando hablamos de AH —por ejemplo, un chamán, un iniciado en un rito de paso, un astrónomo, un laboratorista que hace análisis de sangre humana, un general del ejército— y cuando hablamos de ANH —máscaras, espejos, sustancias psicotrópicas, telescopios, pipetas, bombas nucleares—. ¿Cuántos ANH no nos han abandonado ya de este mundo (dioses muertos, el éter, artefactos sociotécnicos olvidados o en desuso), cuántos nuevos aparecerán en el futuro, hoy insospechados? ¿Qué imágenes y modelos de lo que es ser AH coexisten, cómo están constituidos, qué diferencias tienen, qué conflictos gestan? Las violencias extremas evidencian actos —cámaras de gas, torturas, genocidios— que han propiciado que las personas sean despojadas de su humanidad (no son AH). En las terminologías indígenas americanas, más que AH/ANH, usualmente se encuentra la caracterización de «gente verdadera» en oposición a «gente». Esta última comprende a los colectivos que no son «gente verdadera»: pueblos vecinos, espíritus, animales de presa, plantas, animales depredadores, etc. (véase Lewy, Brabec, García, 2015: 9).

2. «Crisis de la representación» ha sido una frase que, por diversas razones, en las ciencias sociales y humanidades se ha utilizado con frecuencia en los últimos 40 o 50 años. La antropología posmoderna, por ejemplo, se erigió a partir de una crítica a cierta noción de «representación».²³ No me propongo condenar el uso de este término, una tontería si atendemos el hecho de que nuestras experiencias de estar en el mundo están enmarcadas y gobernadas por procesos representacionales y *políticas de la representación*. Políticas de la representación, en efecto, porque éstas tienen implicaciones *epistemológicas* —la representación tolemaica del universo, es decir, qué sabemos de él y cómo lo sabemos—, supuestos *ontológicos* —cuando se señala que en el cine de

²³ La literatura sobre el tema es inmensa. Véase, sólo como ilustración, Marcus y Fischer (1986). Una amplia y excelente revisión la hace Nicolás Olivos (2015).

oro mexicano existe tal representación y configuración de la mujer y el indígena, o bien la representación de los y las nazis en los documentales de Leni Riefenstahl— y por tanto consecuencias *valorativas, normativas, jerárquicas*, cuál la ubicación del ser humano en la concepción tolemaica del universo; qué lugar social ocupan y qué violencias operan sobre los indígenas y mujeres, qué conductas propician, qué efectos producen; cuáles son las jerarquías que favorecen los documentales de la cineasta alemana. La noción de «representación» es fundamental para comprender el carácter de la actividad cognoscitiva y del estar y actuar en el mundo. Cuestionemos antes bien ese uso singular que se ha denominado *concepción especular de la representación*, hegemónica en la ciencia durante mucho tiempo, aunque no sólo en ella. El modelo especular ha postulado la *adaequatio rei et intellectus*, que tradicionalmente se formula así: es la idea según la cual la verdad consiste en la correspondencia entre el concepto producido por el intelecto y la cosa conocida. Esto es, que existen dos naturalezas inconexas, separadas, que deben reducirse mediante la correspondencia, los actos de referencia o representación *transparente* entre el lenguaje y el mundo. Desde diversos frentes comenzó a socavarse, pero a partir de la publicación en 1962 del libro de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, el modelo especular comenzó a derruirse.²⁴ La «crisis de la representación» supone, entre otras cosas, y en justicia, una profunda crítica al modelo especular, pero de aquí no se infiere que debamos desechar tal categoría. El conocimiento que la ciencia ha producido de los hechos del mundo, de acuerdo con Kuhn, está mediado siempre por esquemas conceptuales que llamó paradigmas. La sustitución de un paradigma por otro, esto es, una revolución científica, ofrece no sólo un nuevo esquema conceptual, sino modificaciones en las formas en que conocemos el mundo y cómo está poblado, implica cambios en el mobiliario del mundo y sus relaciones. En su

²⁴ Al respecto, otro libro clásico, de 1979, es el de Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; y también fueron contundentes las obras de los posestructuralistas franceses.

lectura de la obra de Kuhn, Olimpia Lombardi y Ana Rosa Pérez Ransanz señalan que éste defiende la idea de una «*pluralidad de mundos* en sentido fuerte, mundos cuyas ontologías no son reductibles entre sí —dado que sus estructuras no son homologables— y que tampoco convergen hacia una ontología última o fundamental» (2012: 79). Ahora bien, en la teoría del actor-red no existen correspondencias ni representaciones especulares, ni hay dos ámbitos ontológicos distintos —sociedad y naturaleza—, sino un fenómeno diferente: *cadena de referencia*. Latour advierte: «Los científicos son los amos del mundo, pero únicamente si éste llega en forma de *inscripciones* bidimensionales (mapas, fotografías aéreas), combinables y capaces de superponerse» (2001a: 43). El término «inscripciones» es análogo al que Stephen Toulmin denominó *técnicas de representación*, que nos remiten a esos «procedimientos por los que los científicos demuestran —es decir, exhiben, más que prueban deductivamente— las relaciones generales discernibles entre objetos, sucesos y fenómenos; no sólo comprenden el uso de formalismos matemáticos, sino también la confección de gráficos y diagramas, de “árboles” taxonómicos y clasificaciones» (1977: 170-171). Diversas muestras de tierra que se llevan a un laboratorio para analizar el deterioro ecológico de la selva donde fueron tomadas terminan por convertirse en múltiples inscripciones, todas muy alejadas de la selva, pero al mismo tiempo nos acercan minuciosamente a ella, pues dotan de más realidad al mundo en la medida en que las muestras, a través de esas inscripciones, traducidos en signos, ilustran la devastación ambiental de la región. En ciencia las inscripciones no están conectadas directamente con el mundo, sino con otras inscripciones. Éstas sólo son posibles porque articulan AH y ANH: técnicas para recoger y transportar la tierra, equipos sofisticados, procedimientos bioquímicos y físicos a que se someten las muestras, etc., es decir, mediadores. Los científicos integran estas redes o «colectivos» en laboratorios; y los colectivos de AH y ANH suponen intercambios, asociaciones, desplazamientos y transformaciones continuas. En contraste con los científicos sociales, que cuando se refieren a redes las reducen a entramados de relaciones sociales entre sujetos, grupos, partidos,

naciones —siempre productos sociales—, Latour propone que los colectivos son siempre híbridos. Si seguimos con detalle lo que hacen los científicos e ingenieros nos percatamos de que se empeñan en hacer *proliferar* las asociaciones, cada vez más estrechas, entre AH y ANH. Esta multiplicación de asociaciones supone necesariamente una «traducción», esto es, un «desplazamiento, deriva, invención o *mediación*: la creación de un lazo que no existía con anterioridad y que en cierta medida modifica a las entidades iniciales» (Latour, 2001b: 214), del mismo modo que el primate y la nave espacial de Stanley Kubrick.

Ahora bien, la noción de «laboratorio» no es exclusiva de la práctica científica: alude al espacio de trabajo en el que no sólo se busca hacer proliferar las asociaciones entre actores, sino donde se les transforma, desplaza, o bien se les inserta en nuevos o viejos colectivos con asociaciones inéditas. La exactitud de las proposiciones científicas no está relacionada con un estado de cosas ahí afuera, en el mundo, sino con la posibilidad de seguirle la pista a una serie de transformaciones. Los actos de referencia no dependen de la semejanza, ni nos remiten a la *adaequatio rei et intellectus*, sino a la cadena de transformaciones, transmutaciones y traducciones a que se ven sometidos los AH y ANH. Latour nos invita a atender esta intersección entre ciencia y arte:

Hemos tomado a la ciencia por una pintura realista, imaginando que se dedica a hacer una copia exacta del mundo. Las ciencias hacen algo completamente diferente; las obras de arte también [y añadido aquí a los rituales]. A través de etapas sucesivas, las ciencias nos vinculan a un mundo transformado [...] Alegrémonos de esta larga cadena de transformaciones, en lugar de aficionarnos a los pobres placeres de la *adequatio* (2001a: 95).

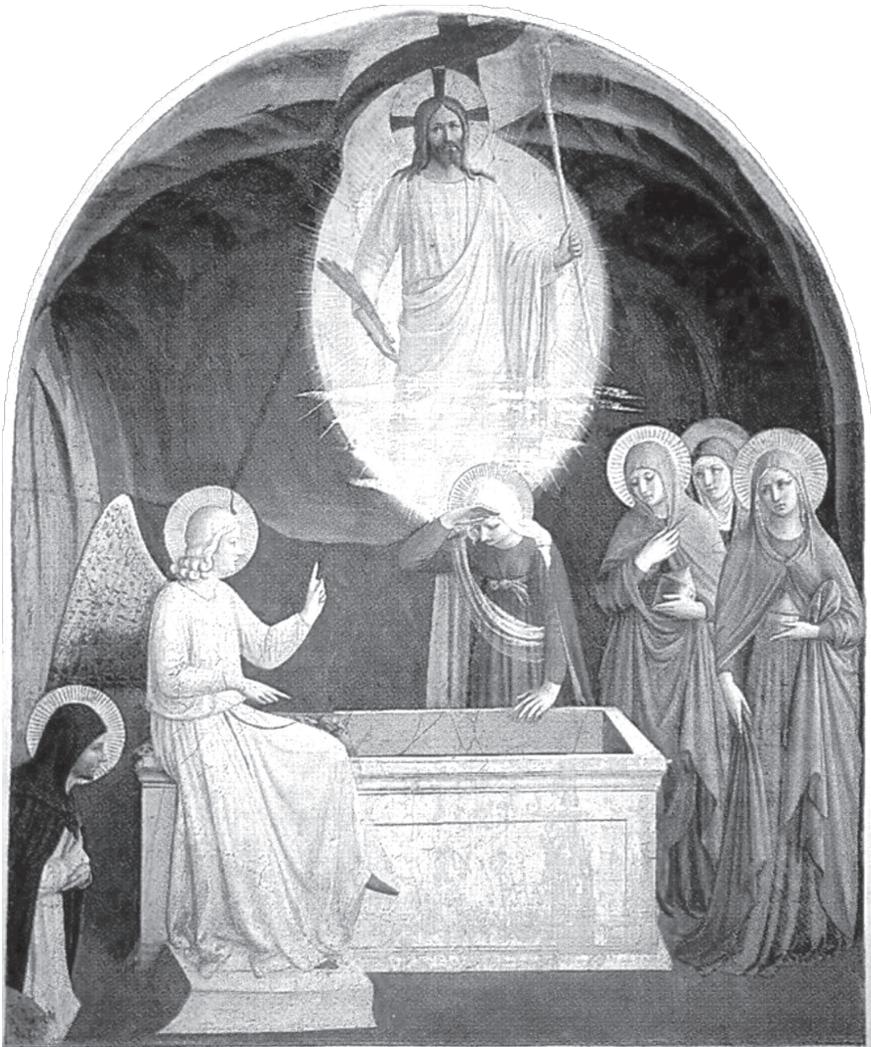
Justo por ello podemos decir que los rituales son laboratorios donde se crean y entremezclan, se transforman y desplazan los AH con ANH para dar acceso a la presencia de figuraciones de lo posible. La ciencia ha construido caminos largos, complicados, mediados e indirectos a través de la concatenación de instrumentos, cálculos y modelos, de

inscripciones, para tener entrada a mundos que son invisibles por ser muy pequeños, distantes, poderosos, grandes, extraños, sorprendentes, contraintuitivos. Y justo por ello, al atender la relación entre ciencia y religión, Latour apunta que cuando se le pone en escena,

[...] los adjetivos sufren una inversión casi perfecta: es de la ciencia que se debe decir que alcanza el mundo invisible del más allá, que es espiritual, milagrosa, que sacia y edifica el alma. Y es la religión [la vida ritual: RDC] la que debe ser calificada como local, objetiva, visible, mundana, no milagrosa, repetitiva, obstinada, de recia complejión [...] Quiero sustituir esa oposición por ésta: por un lado, las largas y mediadas cadenas referenciales de la ciencia, que llevan a lo distante y a lo ausente y, por otro lado, la *búsqueda de la re-presentación* de lo que es próximo y presente en la religión [...] Lo que *la iconografía intentó realizar en incontables proezas artísticas es exactamente lo opuesto de dirigir la mirada al modelo distante: al contrario, se realizaron esfuerzos increíbles para desviar la mirada habitual del espectador y atraer su atención al estado presente, el único del que se puede afirmar que ofrece salvación* (2012: 28, 30, 32, cursivas de RDC).

Mientras los grisáceos terrones son llevados al laboratorio para atrapar ese mundo invisible que contienen, recurramos a un fresco de Fra Angelico del convento de San Marcos, Florencia, del siglo XV: *Las santas mujeres en el sepulcro*.

El domingo posterior a la crucifixión de Cristo, las mujeres llegan al sepulcro donde debe encontrarse: para su sorpresa el sarcófago se encuentra abierto y vacío. Una de ellas está singularmente acongojada, con una mano en la frente, ante la espantosa ausencia. Un santo monje dominico, en el extremo inferior izquierdo, mira arrodillado al piso. Sentado en el sepulcro, un ángel, hecho de la misma textura pétrea y color que la tumba, indica con un dedo hacia el último plano, arriba, la aparición del Salvador. Parece decirles, «está ausente tanto como está presente: ha resucitado». En el fresco, la figura del Redentor pasa desapercibida a las mujeres y presumiblemente al monje, pero la obra nos invita a mirar y aprehender de modos distintos a los usuales.



Fresco de Fra Angelico del convento de San Marcos, Florencia,
Las santas mujeres en el sepulcro, siglo XV.

En la vida religiosa y ritual no debemos dirigir la mirada al modelo distante, la composición química de un virus u hoyos negros para encontrar la presencia, al contrario, se tienen que realizar esfuerzos increíbles para *desviar* la mirada del espectador y «atraer su atención al estado *presente*, el único del que se puede afirmar que

ofrece salvación», o bien aparición y reconocimiento. La búsqueda de la re-presentación —propia de la vida religiosa y ritual— nos remite a mostrar, redoblar, intensificar, volver a aparecer una presencia, esto es, a presentar una vez más lo que es estar presente. A diferencia de los científicos que se proponen hablar y actuar *sobre* el mundo (¿qué nos informan esas estadísticas y cuadros sobre las muestras de tierra?, ¿qué políticas ambientales pueden diseñarse a partir de esos cuadros, de esos signos enlazados entre sí?), el fresco de Fra Angelico —que está igualmente impregnado de otras inscripciones: la mandorla, los símbolos de la Pasión y del Triunfo sobre la muerte— no habla sobre el mundo, sino *desde adentro* del mundo, *a partir de* las cosas que lo habitan por virtud de su poder y energía (entidades, agencias, situaciones, sustancias, relaciones, experiencias), y «que son altamente sensibles a los *modos* como se habla de ellas» (Latour, 2012: 19). Cualquier mediador, como los equipos de laboratorio donde trabajan los científicos, como el fresco de Fra Angelico —con el ángel señalando la resurrección—, tienen una enorme y potente capacidad performativa que de caso en caso ha de elucidarse: producen aquello de lo que hablan (ya la creciente disminución de humus en esos terrenos, ya el juego paradójico de estar ausente y presente)²⁵... o lo que suenan. ¿Suenan?

Se me puede objetar: un ejemplo local y muy a tono, pues en la tradición católica el problema de la presencia tiene larga data y notorios debates teológicos. Pero ¿qué ofrecer de otras tradiciones?

²⁵ El ejemplo de Fra Angelico lo tomo de Latour (véanse 2012, 2016 y 2017). La diferencia entre ciencia y religión, continúa Latour, no se encuentra en las capacidades mentales diversas asociadas a dos reinos distintos —la «creencia», aplicada a vagos asuntos espirituales y el «conocimiento», a las cosas directamente observables—, sino en la aplicación de *un mismo* amplio conjunto de capacidades a dos cadenas de mediadores que van en dos direcciones *distintas*. La primera cadena lleva a lo que está lejano y es contra intuitivo para que pueda ser directamente aprehendido —o sea, la ciencia—. La segunda cadena, la religiosa, también lleva a lo invisible, pero lo que ella alcanza no es invisible por estar oculto, cifrado y distante, sino sólo por ser difícil de renovar. Renovación que se le exige a la vida ritual.

Expongo una ilustración. Se pregunta el antropólogo italiano Carlo Severi si las arpas zande, si los tambores luba-shaba y bamileke del África, que tienen «decoraciones» antropomórficas, son instrumentos musicales (2015: 6). Sí en la medida en que producen sonidos, pero la respuesta es insuficiente, pues se limita a clasificarlos sólo por lo que sabemos. Si recurrimos a las ideas y habilidades que inspiraron su concepción (la interacción de cada instrumento con esas imágenes antropomórficas), entonces la respuesta tendrá que ser no. El arte africano se suele plantear un reto: ¿cómo establecer interacciones entre registros diferentes de la percepción?, ¿cómo representar un sonido o una presencia sonora a través de una forma visual? Severi aclara: «Lo que en un principio parece ser una decoración (la imagen antropomórfica) sobrepuesta a una función (la emisión de un sonido) es *la idea la que domina a la imagen*» (2015: 9). En realidad, no existe una decoración, pues el «ancestro o animal que está esculpido en la madera ofrece una cara al sonido del arpa/tambor. Transforma el sonido producido por el instrumento en voz. La imagen animal o humana que aparece en el objeto *es inherente al sonido*». El instrumento establece una relación compleja e inesperada entre una voz y una imagen: aquel no guía al canto, se ajusta a la voz, traza una relación indisoluble, íntima, entre esa voz y ese sonido. Gracias a esta mediación, el instrumento es capaz —en un contexto ritual— de traer la presencia de un ser contra el cual uno debe protegerse (un espíritu amenazante), o hace aparecer a un ausente: un ancestro. Debido a la «acción que relaciona un sonido con una imagen, se instaura una peculiar forma de presencia: una presencia que está relacionada con una ausencia». El arpa zande está afinada de acuerdo a la voz de quien la tocaba, y si, continúa Severi, «hemos de ser fieles a la estética zande el instrumento captura la voz del cantante» (10). Quien desee tocarla de nuevo deberá realizar un ritual de duelo para que su voz se instale en el cuerpo muerto del instrumento: «el arpa se convierte en *la imagen ritual de una voz*», al tañerla restaura una conducta y parte de un cuerpo viviente.



Arpa zande, África.
 Colección "Música Para Ver" (www.musicaparaver.org)

Los objetos e imágenes no resultan de creencias, prácticas y lenguajes, son su condición. No actúan como intermediarios, son *mediadores*: «transforman, traducen, distorsionan». En los ejemplos que he expuesto, las cosas e imágenes rituales —erigidas por unos, destruidas por otros; objetos de devoción y no menos de animadversión— resultan de *procesos de consagración* al tiempo que *lo producen*. Insertas en colectivos híbridos de AH y ANH singulares, esos objetos e imágenes manifiestan agencia —¿qué quieren las imágenes y los objetos?, se preguntaba Mitchell— y aluden a secuencias, que pueden ser efímeras: ocasionan plegarias y peticiones, tienen poder curativo, hacen milagros, protegen a los fieles tanto como a los ejércitos y ciudades, se les viste con vestimentas especiales, están rodeadas de cirios, ofrendas, flores, aromas —luz, calor, color, olor—, y cuando incumplen incluso se les castiga. *Es característico de la vida ritual hacer proliferar la presencia de mediadores, de aquí su profundo arraigo en la vida humana*: está saturada de ellos, mediadores que permiten curar, proteger, acceder a algo más, sea el don de la visión, la verdad, la santidad. Otorgan peso a lo consagrado, son

materialidad en movimiento que posibilita, en situaciones rituales específicas, hacer aparecer o bien revelar a la percepción poderes no invisibles o no asequibles; acaso oscurezcan la visión, gesten lo invisible, creen una ausencia encarnada o la voz renacida de un muerto (que por definición padece crisis de la presencia). Son materialidad que está en permanente movimiento en otro sentido: son *iterables*, esto es, cada imagen y objeto lo es —y proviene— de otra imagen y objeto, no están aisladas, forman parte de redes, de conglomerados de entidades que se alían en nuevas redes, ya para transformarlas, para oponerse a otras urdimbres, bien para desaparecer, como esas imágenes y objetos separados de los ensamblajes a los que alguna vez pertenecieron: dioses hoy olvidados, muertos. En su ensayo sobre una teoría de los actos de imagen, Gil Bartholeyns y Thomas Golsenne apuntan que «las imágenes circulan, juegan, chocan, engañan, ilusionan, encantan, convencen, en una palabra, *performan*». Les interesa indagar las condiciones pragmáticas en que manifiestan su poder icónico en unas sociedades, en ciertas épocas, la reacción que suscitan en los espectadores (2010: 18-19). Su fuerza no depende de su origen *aqueiropoieta*, una condición para que los iconoclastas abandonen martillos y picas, deviene de que son ante todo artificio humano, mediador y con mayor capacidad para conectarse, que participa activamente en ensamblajes. Con sobrada razón afirman que las imágenes que actúan, las imágenes-agente, «son fruto de una *poética*» (2010: 22-23). Revisemos algunos casos de esa poética, porque al hacerlo abundaré sobre la noción de «ritual» que definiendo, y la materialidad y corporalidad que le son constitutivos.

Teología de la imagen

Comencemos con una fecha: 13 de octubre de 787. Concluía el Concilio de Nicea II con resoluciones que disiparon «la intensa oscuridad de

las execrables sombras».²⁶ ¿Por qué este insólito punto en el tiempo? Han pasado 61 años desde que la isla mediterránea de Santorini se viera modificada por una violenta erupción volcánica, el mismo tiempo desde que el emperador bizantino León III, el Isáurico, ordenara destruir al Cristo de la Chalke, la imagen protectora de Constantinopla, colocada justo encima de la puerta del palacio. El emperador era seguidor del monofisismo, movimiento para el cual la naturaleza de Cristo sólo es la divina, por tanto, invisible: aquella imagen reclamaba entonces su despedazamiento al implicar que expresaba el carácter humano del Unigénito. Para León III la erupción del volcán había sido un mensaje: expresión de la cólera divina por el desmedido culto que la población profesaba a los iconos. Arruinar esa imagen de Cristo estuvo acompañada de edictos que invitaban a destruir aquellas otras imágenes religiosas expuestas en templos y monasterios. La reacción no se hizo esperar, provocó una guerra civil que duraría, con intermitencias, 50 años. La iconoclasia del emperador quiso purificar la iglesia, limpiarla de los excesos, de la violación a la letra de los ordenamientos bíblicos. Recuérdese esta admonición del Éxodo 20: 4-5: «No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso...».²⁷ En el hueco dejado por la imagen se grabó una inscripción: «El Señor no soporta que se haga de Cristo un retrato sin voz, privado de aliento, hecho de materia terrestre...». Debajo de las palabras, por mandato de León III, se colocó una cruz. Los iconoclastas autorizaban la representación de la cruz como símbolo de Cristo, en oposición a la veneración de cualquier otra imagen. La cruz tenía para entonces sus connotaciones históricas. El colapso de muchas ciudades en la guerra contra los árabes exigía un poder central que, además, reclamara la unidad de la Iglesia más allá de símbolos divisorios.

²⁶ En la elaboración de las siguientes páginas me apoyo en los trabajos de Alain Besançon (2003: cap. 3), Hans Belting (2009: cap. 8), David Freedberg (1992: 423 ss.), Janeth Rodríguez (2008: cap. 1) y Ernst Kitzinger (1954: 95 ss.).

²⁷ En la misma dirección pueden consultarse *Levítico* 19: 4 y 26: 1; y *Deuteronomio* 4: 16 y 5: 8.

La cruz fue ampliamente utilizada como enseña del éxito militar imperial, así que difícilmente provocaría disensos teológicos o acusaciones de idolatría (Belting, 2009: 198 ss.). Las turbulentas oscilaciones entre iconodulia e iconoclasia, que se manifestaban desde siglos atrás, tuvieron su mayor rispedez justo en ese siglo VIII bizantino.

Ya en el cristianismo primitivo las imágenes de culto habían sido rechazadas enfáticamente, pues se les consideraba expresión de una idolatría pagana que debía abandonarse. No podemos olvidar la prohibición mosaica de representar a Dios con imágenes. Estas interdicciones no ocurrían en el vacío cultural, más aún, remaban a contracorriente, pues existía una tradición —en la Roma imperial— de veneración pagana de la efigie del emperador y de todo cuanto había estado en contacto con él, así como de los restos o reliquias que hubiere dejado en el mundo. Su imagen era el sustituto jurídico de su presencia; sus efigies y reliquias eran consideradas fuentes de poder sobrenatural, alrededor de ellas se ejecutaban elaborados rituales, como si el emperador, voz y cuerpo, estuviera ahí mismo. Atanasio de Alejandría (328-373) había advertido que en «la imagen del emperador está encerrada la idea y la forma del emperador [...] La imagen podría decir “Yo y el emperador somos uno solo. Yo estoy en él y él está en mí” [...] Quien venera el icono, venera en él al emperador, pues el icono es su forma y su aspecto». Tan pronto el cristianismo se hizo religión oficial del imperio romano, en el siglo IV, surgieron las primeras inquietudes sobre la imagen religiosa. La hija del emperador Constantino le solicitó al obispo Eusebio, consejero teológico de su padre, que le diera una imagen de Cristo. En su carta de respuesta, Eusebio le preguntaba cuál de las dos naturalezas del hombre-Dios esperaba encontrar en la imagen. Él mismo respondió: la divina no es representable, y la humana no es digna de representación. Además, insistía el obispo, no sólo los colores de los artistas son incapaces de igualar la gloria brillante de Dios, sino que no cabe posibilidad alguna de un retrato así, pues la vida divina tras la Resurrección y Ascensión «sepultó» lo humano. La posición de Eusebio formaba parte del inconstante paisaje cultural de la época: un concilio general

eclesiástico, el del año 306 en Elvira, había ordenado que no se hicieran pinturas en la iglesia. Preocupaba el poder que pudiera ejercer la imagen sobre quien la mirara, se temía que el creyente ignorante fusionara la representación con lo representado. A pesar de este fundado temor, en los siglos VI y VII el icono y el culto tuvieron una difusión extraordinaria. Los emperadores no sólo toleraron la multiplicación de iconos. Ellos mismos, es decir, sus retratos, aparecían ahí o permitían que Cristo y la Virgen les sustituyeran. Según Peter Brown, el éxito de los iconos tiene, como una de sus múltiples causas, la necesidad de intercesión, por oposición al cielo musulmán, vacío de intercesor, pero también con la estructura del imperio griego, una colección de ciudades —sometidas a guerras, invasiones y asedios— en las que el santo intercesor llevaba a cabo un patronazgo municipal y cívico (Besançon, 2003: 146). Los iconos tenían presencia por doquier: en las alcobas, en las tiendas, mercados, libros, ropas y utensilios de cocina, en las joyas y jarrones, las murallas, los sellos; la gente los llevaba en sus viajes, creía que hablaban, que sangraban y cruzaban los mares, que volaban por los aires, que se aparecían en los sueños. En las misas los sacerdotes raspaban los iconos con suavidad para que las partículas coloreadas cayeran en los vasos eucarísticos, se mezclaran con el pan y el vino para reforzar la Presencia en virtud del carácter milagroso del icono (Besançon, 2003: 147). Con su iconoclastia León III hizo frente a esos excesos; y el Concilio de Nicea II fue una contrarreacción a sus decisiones: favoreció la vuelta de los iconos y reliquias a las iglesias, reabrió los monasterios e hizo públicos unos decretos en los que indicaba que las imágenes han de recibir veneración (*proskynesis*), no adoración (*latreia*). Erigió en suma una *teología de la imagen* —que encuentra su fundamento en la Encarnación—, un esfuerzo hermenéutico por otorgar legitimación al culto a las imágenes en la tradición (Belting, 2009: 199).²⁸ Sustentar esta

²⁸ Con el Concilio de Nicea II la iglesia bizantina comenzó a definir y sistematizar el concepto de «adoración sacra», entendida como el culto a Dios, a la Virgen, a los santos, a las personas y objetos inanimados —tales como imágenes y reliquias—.

legitimidad no era tarea sencilla, habida cuenta de que, aducían los iconoclastas, «no encontramos en los libros antiguos que las imágenes deban ser veneradas».

Una teología de la imagen que tuvo frente a sí el desafío de hacer de la imagen sagrada instrumento de la obra de salvación, y demostrar que Dios así lo deseaba. ¿Qué decir de esas imágenes que, a la vista de todos, eran resultado de la mano del hombre, un simple pintor, que pretendía reproducir en ella la naturaleza invisible, inalcanzable, incircunscrible de Dios? ¿Cómo dar cuenta de este descomunal reto, desmesurado, no humano? La única salida posible es dotarle de dimensión humana: *hacer proliferar a los mediadores*. En referencia a Cristo, dice San Pablo (*Colosenses* 1: 15): «Él es imagen de Dios invisible». El propio Jesús había dicho: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (*Juan* 14: 9). Cabe la interrogante, ¿es Cristo *parecido* o es *idéntico* a Dios? Hubo diversas respuestas, pero el argumento común fue el platónico, según el cual

toda imagen surgiría de un prototipo en el que está comprendida virtualmente desde el principio. Así como la impresión al sello y al cuerpo su sombra o su reflejo en el espejo, también a cada prototipo original le correspondería una reproducción [...] La tesis platónica de que cada cosa produce una imagen de sí misma, habiendo sido creada a su vez según una imagen preexistente [prototipo], permite concluir que no es *real* lo que no puede *reproducirse*. *La imagen remite a la realidad*. Si rechazo la imagen, pongo en tela de juicio esta realidad (Belting, 2009: 207, 209).

El prototipo y la imagen de Cristo deben, sí, diferenciarse, como cuerpo y sombra, como sello e impresión, pero no se desdoblán en dos personas distintas. Diferenciar también al Padre del Hijo, pero no son dos dioses, por ello se honra al Padre en el Hijo. En el siglo IV Gregorio de Nisa apuntaba que «la imagen es lo mismo que el prototipo, aunque

Los decretos del Concilio contaron por cierto con el respaldo de la jerarquía eclesialística occidental, para entonces muy debilitada (*cf.*: Rodríguez, 2008: 20).

sea otra cosa»; la belleza de la imagen —nos aclara Besançon (2003: 150)— es la misma que la del prototipo, pues de otro modo se perdería la noción de imagen. En consecuencia, venerar la imagen de Cristo en un icono, tabla de madera pintada, no es idolatría: el honor rendido a una imagen se transmite a su prototipo.²⁹ «Por tanto, señala el decreto del Concilio, quien venera una imagen, venera lo en ella contenida». ¿Qué contiene la imagen? A partir de la tesis platónica contiene una realidad, la de Cristo, por ello «es inmanente a la estética del icono, centrada en la realidad que puede reconocerse en la imagen» (Belting, 2009: 210). Hago una aclaración. Al no existir forma legítima alguna de representar santos o escenas sagradas —¿estaba la Virgen de pie, sentada, arrodillada en el momento de la Anunciación?—, se permitieron muchas variaciones: poéticas de la Anunciación, imágenes que produjeron otras imágenes. Esta fusión entre prototipo e imagen está endeudada con las reflexiones de Juan Damasceno, doctor de la iglesia, quien a pesar de que murió poco antes de Nicea II influyó en sus resoluciones.³⁰ ¿Cómo dibujar lo inconcebible?, se preguntaba, ¿cómo describir lo invisible?

No adoro la materia, aclaró, sino al Creador de la materia, que por mí se convirtió en algo material y se dignó convivir con la materia, que *a través de la materia logró mi salvación*. No dejaré de adorar

²⁹ Así quedó escrito en Nicea II: «La honra debida a la imagen recae en el prototipo, en el original; quien venera una imagen, venera lo en ella contenida [...] Mediante la contemplación de las imágenes, todos los que se suman en ella deben rememorar, revivir los prototipos, y aspirar a ellos, mostrándoles reverencia y veneración plena, pero no la verdadera adoración, que, según nuestra fe, sólo corresponde a la naturaleza divina» (citadas en Belting, 2009: 666; Freedberg, 1992: 439).

³⁰ Damasceno adoptó con vigor la célebre asociación entre imagen, memoria y enseñanza del papa Gregorio Magno: «una imagen es en resumidas cuentas un recordatorio: constituye para los iletrados lo que un libro para los cultos, y la palabra significa para el oído lo que la imagen para la vista. Esto resume el enfoque a través de los sentidos, pero la mente es la que nos permite captar la imagen». Idea esta última central, pues la imagen conduce al intelecto, como en un *continuum*, de lo sensible a lo inteligible.

la materia a través de la cual me ha sido dada la salvación [...] venero la imagen gracias a la cual he ganado la salvación porque está llena de gracia y energía divina (citado en Freedberg, 1992: 450; y Besançon, 2003: 162).

Damasceno muestra con claridad la idea de que las imágenes y objetos rituales no resultan sólo de lo sagrado, sino que lo producen, lo performan. Tal vez por ello no se hubiera opuesto a llamarlas *iconos de creatividad*. Más aún, el doctor de la iglesia postula una suerte de *naturaleza epifánica de la representación*, pues para él imágenes y objetos sagrados manifiestan lo que está ausente, lo escondido, lo incognoscible, pero que paradójicamente acabaremos por conocer, pues inevitablemente se hará presente. Dirige su atención a mi juicio a esas experiencias rituales, excepcionales, que provocan un silencio elocuente ante la presencia, aquí y ahora, de lo inefable otro (que trataré en el capítulo 4). La enseñanza de Juan Damasceno me ha hecho recordar —brinco insondable de la memoria— esta pertinente nota de Roland Barthes que tomo de sus *Mitologías*:

[...] es preciso no olvidar que el objeto es el mejor mensajero de lo sobrenatural: se encuentra fácilmente en el objeto, a la vez, perfección y ausencia de origen, conclusión y brillantez, transformación de la vida en materia (la materia es mucho más mágica que la vida), y para decirlo en una palabra, en el objeto se encuentra un silencio que pertenece al orden de lo maravilloso (1999: 154).

Es generosa porque nos ofrece una lección para el análisis ritual: no ocuparnos tanto del mensaje, sino del *mensajero* —chamanes, sacerdotes, divinidades, figuraciones, objetos— y sus modalidades de habla. A propósito de las imágenes en las que aparece el rostro de Cristo, lampiño o con barba, Máximo el Confesor pedía en el siglo VII ver lo trascendente en lo inmanente, afirmaba que no hay que buscar ni más arriba ni a mayor profundidad que lo que el rostro de Cristo, semejante al nuestro, ofrece a la contemplación: ahí se encuentra lo

divino. Fruto de las manos del pintor, entonces una persona anónima, demasiado humana, el objeto sagrado no es obra sin embargo de su libre albedrío, pues remite a un prototipo, según el modo o principio de semejanza. La aparición del arte y de los artistas vendrá después, pero no ajena a esta discusión. En una ingeniosa vuelta de tuerca, Besançon agrega que los artistas —los contemporáneos incluidos, y acaso ellos por encima de muchos más— siguen el principio de Máximo cuando «buscan en las cosas las cosas mismas, dotadas de más realidad de lo que la vulgaridad discierne en ellas, y reflejando en su superficie toda la profundidad del mundo» (2003: 155). Es la fuerza indudable del mensajero. De aquí que los objetos e imágenes rituales —y agregó, obras de arte y artistas— tengan una suerte de vocación y orientación: la de ser consideradas «no hechas por mano humana», son objetos de una pseudoclase *aqueiropoieta*; ambiguos porque la perfección no es humana y no tiene origen, aunque no cesan de señalarlo —por ejemplo, «el divino Bach» —,³¹ porque vivifican la materia, porque se le dota de una fuerza sobrenatural que da legitimidad al culto, a la contemplación apasionada, al disfrute ritual: en las imágenes y objetos «se encuentra —escribió Barthes— un silencio que pertenece al orden de lo maravilloso». Me refiero aquí al fascinante tema que veremos en el próximo capítulo del *encantamiento* o «cautivación», como la

³¹ Con poder curativo, por añadidura. Norman Cousins (1993: 55-56) narra que conoció a Pau Casals en Puerto Rico pocos días antes de que el músico cumpliera 90 años. Casals tenía dificultades para vestirse, caminaba muy inclinado y los pies arrastrándose, la mano hinchada, los dedos engarrotados, tal vez una artritis reumática. El enfisema se percibía en su trabajosa respiración. Se acomodó en la banqueta del piano con dificultad y luego, con evidente esfuerzo, elevó sus manos hinchadas, puso sus dedos apretujados sobre el teclado. «No estaba preparado para presenciar el milagro que iba a ocurrir. Lentamente, los dedos empezaron a desentumecerse, alargándose hacia las teclas, como los capullos de una planta hacia la luz solar. Enderezó la espalda e incluso parecía respirar con mayor libertad [...] Empezaron a sonar los primeros acordes de *El clave bien temperado*, interpretados con una gran sensibilidad y control. Tareaba mientras tocaba y luego dijo “Bach me habla aquí”, colocando su mano sobre el corazón». Los ejemplos se pueden multiplicar.

llama Alfred Gell: existen obras y objetos, como *El clave bien temperado* o las canoas decoradas por los trobriandeses, que se nos aparecen «como creaciones milagrosas [...] [y cuyo] poder radica parcialmente en el hecho de que son inexplicables, excepto como un acontecer mágico y sobrenatural» (2016: 105, traducción modificada). Porque son mediadoras, no intermediarias. Cabe reiterar: porque *lo artificial produce y registra más y nuevas realidades, nos permite aprehender mejor la realidad y sacralidad*. Nos remiten a las presencias que, parafraseando a George Steiner (1989: 286), están enraizadas en la materia, en el cuerpo humano, en las piedras, en los pigmentos, en la vibración de las cuerdas, en el ligero viento que mueve a los juncos.

En las querellas de las imágenes y objetos religiosos, en los campos de batalla entre iconódulos e iconoclastas y en la elucidación de lo que sea «ritual», la idea de «representación» tiene, lo hemos visto, un papel central. Se discierne en sus extremos una tensión entre la *concepción especular de representación* y la *representación como acto de presencia*. En el primer caso el lenguaje, imagen u objeto refleja o sustituye con transparencia una creencia sobre el mundo. En el otro extremo se subraya su naturaleza epifánica, al modo de Juan Damasceno y concepciones del arte: imágenes y objetos declaran y presentan en su superficie lo que está ausente, escondido, lo que es invisible. Entre estos dos extremos existen variaciones y casos intermedios. En su estudio sobre la memoria en la cultura medieval, Mary Carruthers advierte que esa cultura no compartía el prejuicio enraizado en

[...] nuestra noción de realismo representacional [...] «Representación» era entendida no en un sentido objetivo o reproductivo, sino en uno temporal; los signos hacen que algo se presente a la mente porque actúan sobre la memoria. Así como las letras, *litterae*, hacen presente las voces e ideas de aquellos que de hecho no están, así las imágenes sirven como signos o señales presentes de esas mismas voces e ideas [...] El verbo latino *repraesentare* es un derivado de la palabra *praesens*, que significa «presente en el tiempo», no es una definición mimética, sino temporal (1990: 221-222).

Andoni Ibarra ha destacado que un aspecto central del término «representación» es su carácter *iterable y reflexivo*: «las representaciones, sostiene (2003: 17), son (casi) siempre representaciones de otras representaciones»; añadido mejor: inscripciones de otras inscripciones, imágenes de otras —fotografías de un huracán que se acerca a una costa indefensa, indicadores que muestran la inflación económica o las preferencias de los votantes, el Cristo lampiño de la Chalke en una tabla de madera, el urinario de Duchamp, un cuadro con los porcentajes de colesterol y triglicéridos de una muestra de sangre—. Estas inscripciones convocan a otras, sí, pero al mismo tiempo provinieron y se asociaron con muchas más (por ejemplo, esa tabla que indica la inflación económica está relacionada con indicadores de precios, salarios, inflación por productos o regiones geográficas, su evolución en el tiempo, comparativos con otros países expuestos en la moneda nacional y otras extranjeras, importaciones y exportaciones, etc.). A su vez, éstas en conjunto, en su alianza, darán origen a otras más sofisticadas: modelos matemáticos a partir de los cuales se tomarán decisiones económicas que afectarán a millones de personas y sus empleos. Esas inscripciones visibilizan, transforman —revelan tanto como producen o *performan*— urdimbres de objetos, máquinas, personas que ahorran y gastan, palabras, supuestos, prácticas, productos que no son pasivos, que son todos ellos, reitero, *materialidad en movimiento*. ¿Cómo se miran u observan quarks, hoyos negros, genes? Mediante complejas redes de mediadores: equipos sofisticados, protocolos, procedimientos en el laboratorio, ondas de luz, modelos matemáticos. El poder de la ciencia y la tecnología proviene de los entrelazamientos sofisticados que ha sabido instaurar, de su iconofilia, de las inscripciones que a más artificiosas sean más posibilidad tienen de conectarse o enredarse con otras y de intervenir por tanto en el mundo. El cuadro que muestra los indicadores de unos porcentajes desmedidos de triglicéridos y colesterol está distante del paciente, pero *hace presente* una insuficiencia renal fatídica: acaso le salve la vida. La invisibilidad en la ciencia —que las inscripciones y representaciones revelan y modifican— es tan sorprendente como en las prácticas y creencias rituales, que, según se

ha visto, ofrecen imágenes quemándose en la mirada. «La ciencia da acceso a una forma de invisibilidad y la religión [y los rituales, añadido] a una forma de visibilidad» (Latour, 1998: 433), impregnadas ambas de mediadores.

Abundo. Una generosa Virgen, propicia y milagrosa, forma parte de una red o ensamblaje donde participan otros iconos, imágenes, objetos, cirios, flores, plegarias, ayunos, *exvotos*, lugares consagrados, música, peregrinaciones: es punto central u objeto focal de una larga secuencia. En su carácter de mediadora, mediante rituales, obtiene *incrementos ontológicos, un acrecentamiento en su ser* (Gadamer, 1977: 199 ss.); del mismo modo en que la muestra de sangre tomada al paciente en una habitación de laboratorio, obtiene un *incremento ontológico* cuando señala la presencia de porcentajes peligrosos de elementos químicos en el cuerpo. O, en otra situación, esa Virgen es desplazada cuando deja de ser imagen religiosa y se hace obra de arte expuesta en una iluminada sala de museo, donde los cirios y flores están prohibidos: se ha integrado a un nuevo ensamblaje. Las representaciones e inscripciones implican *procesos de atribución y denegación*: se asignan y niegan propiedades a los agentes —sean vírgenes, muestras de sangre, indicadores de inflación económica, el Cristo de Chalke— que participan en una urdimbre singular.

El sueño del olvido

«Conquista», «reconquista» y «misión» fueron tres palabras que dominaron no sólo en el Concilio de Trento, sino en los proyectos colectivos que empuñaron las órdenes religiosas del siglo XVI. Era urgente (re)conquistar los territorios que se habían pasado a la sombra de la Reforma, pero igual aquellas otras tierras, en las Indias orientales (China y Japón), las del Nuevo Mundo americano, que requerían de la salvación. Y no menos realizar obra misionera en el mundo rural europeo, que exigía una cura comunitaria de almas —incluidas

las de los sacerdotes que no sabían predicar, vivían con mujeres y tenían hijos—, donde la gente ignoraba cómo recitar el *Pater* y el *Credo*, no se santiguaba como Dios manda, y naufragaba en mar de pecados con sus veneraciones excesivas y sus prácticas supersticiosas con las que buscaban evitar enfermedades, hacer más fértiles las tierras, encantar con pócimas mágicas a las personas deseadas (Prosperi, 2008: 125 ss.). Para hacer frente a esas tareas fue convocado el Concilio de Trento en 1545. De éste Roma salió fortalecida: centralizó funciones, se encargó de regular la vida religiosa, poner bajo control las conductas sociales. Temerosa de más desafecciones, insubordinación y desobediencia política, procuró imponer disciplina sobre el mundo fiel y creyente. Consolidó a la Inquisición e hizo de la confesión la respuesta a la reforma protestante como un recurso para garantizar la salvación eterna —en ella el devoto estaba obligado a denunciar a quienes cometieran prácticas herejes. Respecto a la gestión de las imágenes y objetos, en la última sesión del Concilio, en 1563, se acordaron unos decretos que no recogían sino las tesis de Nicea II, aunque ahora en otra exploración de la distancia. Retomaba las funciones asignadas a la imagen —como educar, recordar, cultivar la devoción, servir de ejemplo—, y añadía: «deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen María de Dios y de los santos y tributárseles el debido honor y veneración, no porque se crea en ellas alguna divinidad o virtud, por la que haya de dársele culto, o que haya de pedírsele algo a ellas o que haya de ponerse la confianza en las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos (*Salmos* 134: 15-8),³² sino porque *el honor que se les tributa, se refiere a los originales* [prototipos] *que ellas representan*; de manera que por medio de las imágenes que besamos y ante las

³² «Los ídolos de las naciones son plata y oro./Obra de manos de hombres./¹⁶Tienen boca, y no hablan;/Tienen ojos, y no ven;/¹⁷Tienen orejas, y no oyen;/Tampoco hay aliento en sus bocas./¹⁸Semejantes a ellos son los que los hacen./Y todos los que en ellos confían.»

cuales descubrimos nuestra cabeza y nos prosternamos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos, cuya semejanza ostentan aquellas» (citado por Rodríguez, 2008: 29). Más aún, en la participación militante que tuvo la imagen durante la Contrarreforma, se solicitó a los obispos enseñar al pueblo por medio de las historias de los misterios, expresadas en pinturas y otras imágenes, «los artículos de la fe, que deben de ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no sólo porque recuerdan a los fieles los beneficios y dones que Jesucristo les ha concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos» (Sebastián, 1981: 62-63). Los insospechados giros de la historia: la contrarreforma supuso una abierta defensa de los sentidos y del mundo visible frente al incorpóreo y focalizado en los significados del Libro postulado por el protestantismo. La realidad de la vida religiosa y social católicas de la época, y de la posterior, estuvieron en tensión, siempre oscilante, con esos textos piadosos que llamaban a la disciplina: con la misma intensa pasión y hondo ánimo con que los obedecían, los desacataban. No sólo el sencillo fiel de a pie, sino, curiosamente, Roma también. En su estudio sobre el Concilio de Trento, Adriano Proserpi destaca que

[...] allí donde las ideas de la Reforma prendieron más fuertemente, más decidido fue el impulso dado en época postridentina al culto de las imágenes milagrosas. Es ejemplar el caso de Faenza, donde a la ejecución papal de los «herejes» siguió inmediatamente la organización del culto de una efigie de papel de la Virgen salvada de un incendio, llamada «la Virgen del Fuego». En cuanto a las reliquias, la distribución que se hizo de ellas por parte de Roma marcó un apogeo con el descubrimiento y la explotación de la «Roma subterránea» de las catacumbas, donde en un primer momento los restos humanos fueron considerados restos de mártires cristianos [...] [y] el éxito de las formas espectaculares de la devoción, como procesiones y peregrinaciones, se vio estimulado y orientado hacia Roma con la propuesta de los Jubileos [...] en fin, no se frenó el desarrollo de la gran pintura ni impidió una auténtica fascinación por el teatro (2008: 135-137).

En Trento se gestó la contrarreforma y dio lugar al barroco, al conservadurismo y la inconformidad; al tiempo que erigía una nueva legalidad, se ocupó de socavarla. Se empeñó en revitalizar la fe —sin omitir imágenes milagrosas y reliquias—, hubo espacio para la «invasión mística», mientras en otros lugares se cultivaban valores y actitudes que serían conocidos más adelante como «ética protestante» y modernidad, a los que Trento se opuso. Paralelismos discordantes: Bacon defendía una filosofía empírica y las virtudes de la ciencia en su *Instauratio Magna*, mientras un monasterio madrileño, el de las Descalzas Reales, acordaba con Peter Paul Rubens, el artista emblemático de la contrarreforma, la realización de una serie de tapices destinada a enaltecer la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En uno de ellos se observa un carro triunfal, conducido por dos ángeles, que lleva en lo alto una alegoría de la Iglesia con el cáliz del Sacramento. Detrás y debajo del carro le siguen, humillados, la Filosofía, un anciano cojo, la Naturaleza, una mujer harapienta, medio desnuda y con las manos atadas, la Ciencia, apenas la cabeza de un joven sorprendido, tal vez herido por el fulgor de la hostia, y las Razas Exóticas, un hombre negro, desnudo, con un tocado rojo.³³ La influencia de Rubens alcanzó a la Nueva España: tanto en la catedral de Puebla como en la de la Ciudad de México existen pinturas con el mismo tema. La difusión de estas imágenes fue parte de la política de adoctrinamiento y propaganda de la contrarreforma, que así prefiguró los *mass-media* actuales. En ese siglo de acusaciones cruzadas de idolatría, las implicaciones ontológicas que emanaron del Concilio a propósito del Purgatorio no son irrelevantes: se pronunció solemnemente sobre la verdad de su existencia, lo llamó un lugar real, una cárcel en la que las almas estaban recluidas y esperaban la ayuda de los supervivientes para ser liberadas, por virtud de las misas de sufragio. La creencia en la existencia o no del Purgatorio distinguía entre quienes se adherían a la Reforma y quienes se mantenían

³³ «El triunfo de la Eucaristía sobre la Filosofía, la Ciencia y la Naturaleza»; otros tapices de Rubens tuvieron por tópico el triunfo sobre la idolatría y los herejes.

fieles a la autoridad central del Papa. Mientras los primeros aceptaban la idea de que un Dios inaprehensible, en principio justo, toma las decisiones relativas a la suerte eterna de los seres humanos, en los otros se habían regulado las relaciones entre los vivos y los muertos, pero sobre todo entre los vivos, pues estos tenían la posibilidad de aliviar las penas de sus muertos, y sobre todo la propia, llegado el momento, respecto a los deudos. El fuego del Purgatorio no era metáfora, era enfáticamente corpóreo: «no sólo gritan [las almas], sino que a fuerza de dolor aúllan». Una de las imágenes más recurrentes fue la del «sueño del olvido» o crisis de la presencia: aquellos que han perdido la memoria de sus muertos y urge despertarlos para que les salven.³⁴

Mientras Trento erigía los pilares de la contrarreforma y el barroco, la Nueva España celebraba en 1555 el Primer concilio provincial, convocado por el arzobispo Alonso de Montúfar. Entre otras cosas, el dominico se proponía regular la hechura de imágenes religiosas: la iglesia debía controlar su producción y comercialización. A su juicio, los pintores indígenas estaban cometiendo excesos, se precisaba apartar de la iglesia —decía— causas de

indevoción y otros inconvenientes que a las personas simples suelen causar errores, como son abusiones de pinturas e indecencia de imágenes [...] que los indios sin saber bien pintar, ni entender lo que hacen, pintan imágenes indiferentemente todos los que quieren, lo qual resulta en menosprecio de nuestra Fe (citado por Rodríguez, 2008: 31).

Le sobraban razones al arzobispo para quejarse, a pesar de la confianza que tenía en el carácter taumatúrgico y milagroso de las imágenes: las formas, proporciones y perspectivas, los trazos y colores, el uso de luz y sombras, las materias y texturas, las sensibilidades y

³⁴ Véase Tausiet (2005: 83 ss.). Un enigma por resolver es «como las almas incorpóreas son atormentadas con fuego corporal y sensitivo».

tradiciones pictográficas europeas e indígenas se repelían entre sí. Los colores, por ejemplo, estaban en abierta fricción: tanto en el Altiplano como en la Mixteca, «la pintura corporal negra era un importante símbolo de poder [...] diversas deidades eran constantemente representadas con este color como emblema central de sus atavíos», apunta Rosario Nava (2013: 87). Donde los pintores indígenas se empeñaban en evidenciar la presencia de una elevada jerarquía religiosa y política, Montúfar veía «abusiones» (supersticiones) e «indecencia». Como quiera, treinta años después de ese concilio de 1555, la iglesia no deponía sus esfuerzos por establecer regulaciones; insistía en prohibir

[...] que en los retablos ni en las ymágenes de bulto se pinten ni esculpan demonios ni caballos ni serpientes ni culebras ni el sol ni la luna como se hace en las ymágenes de sant Bartholomé, sancta Martha, Santiago, Sancta Margarita porque, aunque estos animales denotan las proezas de los sanctos, las maravillas y milagros que obraron por virtud sobrenatural, estos nuebamente convertidos no lo piensen así; antes se vuelven a las ollas de Egipto porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las ymágenes santas, deven de entender que hazemos adoración también a los dichos animales y al sol y a la luna y realmente no se pueden desengañar (Gruzinski, 1994: 175).

Medio siglo después, el dominico inglés Thomas Gage se lamentaba de las terribles confusiones que los indígenas cometían en la interpretación de evangelistas y santos acompañados de sus animales emblemáticos:

[...] se pintan diversos santos con un animal al lado, como San Jerónimo con un león, San Antonio con un cerdo y otros animales salvajes, Santo Domingo con un perro, San Marcos con un toro y San Juan con un águila, imaginan que esos santos eran de la misma opinión que ellos, y que esos animales eran sus espíritus familiares y que se transformaban en sus figuras cuando vivían, y que habían muerto al mismo tiempo que ellos (Gruzinski, 1994: 175).

Ahí donde la convención iconográfica y una leyenda equívoca habían hecho del león sin espina compañero fidelísimo de San Jerónimo, los indígenas identificaron mejor a su *nahualli*: esta palabra —señala Martínez (2009: 222)— «es muchas veces aplicada a una suerte de *alter ego* o doble, generalmente animal, que se encuentra unido al ser humano por el hecho de compartir una de sus entidades anímicas; es el caso del *tonalli* o *ecahuil* entre los nahuas y un ánima localizada en el corazón entre los tzotziles, los tzeltales, los huaves y los otomíes [...] los *nanahualtin* (plural de *nahualli*) están tan íntimamente ligados a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana. De tal forma que los daños sufridos por el doble constituirán una de las explicaciones posibles para la enfermedad». No sólo los hombres tienen su *nahualli*, abunda Martínez en otra parte (2010: 257), también los dioses, los muertos, las comunidades. Que los indígenas hayan entendido al león de San Jerónimo como su *nahualli* ha provocado al menos una interrogante: ¿se trató de un malentendido cultural, de una «incomprensión de las figuras de la retórica ajena [...] de conceptos y símbolos por su traducción inadecuada o su descontextualización [...] de la clase de emociones “occidentales” implicadas en creencias, mitos o rituales»? Manuel Gutiérrez Estévez (2014: 133-134) en su trabajo crítico sobre la idea de «sincretismo» y sus usos sugiere que sí hubo tal malentendido. El problema de señalarlo así radica en que se debe adoptar un punto de vista, el canónico, la *auctoritas* de la iglesia, que debe descalificar cualquier otra lectura o interpretación en este cruce sensorial de miradas e imágenes. A los ojos de un indígena, que incluso conociese el relato hagiográfico, ¿qué le impediría identificar a ese león, mansamente postrado en las piernas del santo, como su *nahualli*? ¿Podríamos decir que los actos iconoclastas no son sino un «malentendido cultural»?

Esas pinturas religiosas se volvieron lugar de conflicto, confluyen en ellas miradas encontradas y asimétricas: crearon zonas fronterizas, espacios de fricción donde una pluralidad de fuerzas y poéticas está gestando relaciones y significados que colisionan, efectos que se

confrontan. Reitero una nota transcrita arriba, «las imágenes circulan, juegan, chocan, engañan, ilusionan, encantan, convencen, en una palabra, *performan*», pero también una constatación: la *materialidad en movimiento* de lo sagrado, donde imágenes, objetos, *nanahualtin* se asocian con otras imágenes, objetos y *nanahualtin*. Por ello, en contra de lo que afirmó Montúfar, los pintores indígenas sí entendían las imágenes que trazaban. Al modo del *bricoleur* que actúa a partir de los materiales heteróclitos que tiene a la mano, las imágenes que surgieron, creativas, de las paletas indígenas se convirtieron en lugar de control, de apropiación e innovación culturales. A pesar de las recelosas y vigilantes miradas, las antiguas formas fueron recreadas en otras redes de relaciones o ensamblajes. Acaso por esta vía el mensaje cristiano ganó en penetración y hondura; o bien, más que un acto sincrético o uno híbrido, estamos frente a la emergencia de una forma de *nepantlismo* cultural, según lo señalara Miguel León-Portilla: «quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo» (1974: 24-25). León-Portilla cita este testimonio del dominico Diego de Durán:

Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas [...] y riñéndole el mal que había hecho, me respondió: Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*. Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir *estar en medio*, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.

Estar *nepantla* es peligroso y se suele condenar, aun hasta la muerte, a quien «está en medio». Los poderosos difícilmente ocuparán esa posición, en cambio sí los débiles y colonizados. Atendamos este sobrecogedor relato de Ismaíl Kadaré. Después de la batalla en

Kosovo, de 1389, en la que los turcos vencieron a la coalición cristiana formada por serbios, albaneses, bosniacos y rumanos, a partir de la cual el imperio otomano ejerció pleno dominio sobre los Balcanes, el turco Ibrahim se unió a un par de rapsodas que huían aterrorizados del campo de batalla: les aseguró que se había convertido al cristianismo. Los rapsodas lo acogieron en su fuga. «Estaban los tres tan cubiertos de polvo, anotó el escritor albanés, que las caras de los santos de los iconos que llevaban consigo parecían más vivas y menos sufrientes que las suyas propias»,

[...] sin embargo pocos días después encontraron al turco orando, tendido boca abajo, como habían oído decir que rezaban los musulmanes. Le dicen: «Tú quieres hacerte cristiano y continúas rezando como un musulmán». Con su torpe parloteo, el turco comenzó a explicar la aparente incoherencia de su actitud. Deseaba con toda el alma hacerse cristiano, pero al mismo tiempo no era capaz de expulsar de sí la otra creencia. Por el momento, ambas convivían en su interior. Sobre todo por la noche, las sentía agitarse, empujarse la una a la otra, gemir, tratar de tomárselo por las buenas o en cambio amenazarse. Y así, mientras ellos dormían tranquilos, Ibrahim se torturaba. Presentía que pronto una de las dos creencias se declararía vencida y acabaría abandonando su ser. Pero él había decidido dejarles completa libertad y no se inclinaba por ninguna. En actitud neutral, esperaba el resultado del debate, con la esperanza de que triunfara la religión de la cruz. Un bosniaco intervino [y le dijo] «Vamos, que estás esperando a que una de las dos religiones se te despegue del cuerpo como se les cae la piel a las serpientes. ¿Una serpiente eres tú, o un turco?» [Entraron a pueblos donde la Santa Inquisición podía interrogarlo. En uno de ellos Ibrahim fue apresado porque se temía que fuera un espía, en cualquier caso su doble religión era sospechosa] «Escuchad lo que os digo, decía un valaco, ese asunto de la doble religión no me ha hecho nunca ninguna gracia. Del mismo modo que no hay criatura del Señor que tenga dos cabezas, es imposible que alguien crea a la vez en dos religiones. Serpientes de dos cabezas dicen que las hay, hombres no». Dos semanas después se realizó el juicio y lo condenaron a morir en la hoguera por ser de toda evidencia que estaba en tratos con el

Diablo. [El juez señaló que] «la creación del hombre de doble fe era una de las últimas invenciones de Satanás». Al día siguiente lo quemaron vivo en la plaza de la catedral (Kadaré, 1999: 76 ss.).

Ignoramos qué le ocurrió, si algo, al indígena que le confesara a Diego de Durán que aún permanecía en medio, que estaba neutro, pero identificar a San Antonio y Santo Domingo en esas piadosas imágenes, tanto como a sus *nanahualtin*, es estar *nepantla*, por tanto, en riesgo. Estar *nepantla* implica el manejo de repertorios distintos de prácticas rituales y supuestos del mundo que pueden ser contradictorios y estar en conflicto, aunque no necesariamente sean incompatibles. *Nepantla* es un término central en la metafísica nahua, señala Maffie (2007: 16; 2010: 13 ss.; y 2014: cap. 6):

[...] significa «entre lo uno y lo otro», «estar en medio»; y es uno de los tres tipos de movimiento-cambio. Para la filosofía nahua la realidad es enfáticamente ambigua, los procesos, más que los objetos o sustancias, son lo ontológicamente fundamental, esto es, los procesos-*nepantla* son ambiguos ontológicamente porque ocurren «en medio» y porque simultáneamente crean y destruyen. *Nepantla* ubica a las personas y las cosas en una zona fronteriza, una zona dinámica de transformaciones, de mutua interacción e influencia recíproca, de identidades difusas e inestables. El ejemplo paradigmático de *nepantla* es una *encrucijada*: estar en medio de dos caminos, pero no de modo estático. La confluencia de dos ríos, A y B, digamos, sustituyen a A y B en el sentido de que ya no son A y B, aunque al mismo tiempo estén ambos en el afluyente C: se entretejen y yuxtaponen, se hacen trama y urdimbre, balance y reciprocidad.

Estar neutro, como decía el sabio indígena, constituye desde luego una amenaza para *ciertos* órdenes clasificatorios. ¿Aquel reto que tenían los pintores medievales de dibujar lo inconcebible y describir lo invisible —según las palabras de Damasceno— se reproducía del mismo modo a los ojos y figuras del mundo indígenas? Para estos qué era lo visible —cómo se manifiesta— y qué lo invisible;

cuál la naturaleza de sus fronteras, si es que existen, qué porosidad y maleabilidad tenían entre sí; cuál su visión a esa preferencia por lo figurativo que mostraban las imágenes cristianas de los evangelizadores; dónde encontrar las presencias reales, cómo apreciar su peso. Aludo, se advertirá, a las distintas concepciones ontológicas de cómo está poblado el mundo, qué entidades convocan, cuáles sus relaciones y procesos, cómo sus movimientos y efectos. Si los indígenas reconocían en esas imágenes a los *nanahualtin* de los santos, los evangelizadores no podían sino denunciar como «ídolos» a esas figuras indígenas, de ojos brillantes, porque eran representaciones, acaso equivalentes a las cristianas, de dioses erróneos, falsos, a quienes rendían inútil devoción.

Ixiptla

Es evidente que las concepciones de imagen y representación que tenían los evangelizadores e indígenas —al menos respecto a los objetos rituales/religiosos— era no sólo distinta, sino que estaban en abierta fricción y desde luego operaban en condiciones de desigualdad. A pesar de ello, nos advierte Gruzinski (1994: 60), los «evangelizadores y cronistas fueron los últimos en darse cuenta [de esta diferencia] [...] la representación indígena —si es que se puede hablar aquí de representación— no tendía a la calca de la realidad sensible, aunque se refiriera a ella. Un concepto nahua permite llevar más lejos el análisis: *ixiptla*». Tiene razón el historiador francés, pero antes de indagarlo precisemos los ámbitos de aplicación de *ixiptla*, que han clarificado Danièle Dehouve (2016) y Emilie Carreón (2014). Es una categoría enfáticamente polisémica, cuyo significado depende, como suele ocurrir, del contexto de uso. *Ixiptla* se utilizaba para designar al embajador o representante de quien tenía un cargo político: «se registra que Tziuacpopocatzin, a quien Moctezuma envió en su lugar al primer encuentro con Hernán Cortés, es el *ixiptla* del tlatoani y, pasada la conquista, ante nuevas necesidades, la palabra *ixiptla* se

emplea al mencionar al delegado del nuncio papal y al representante del obispo» (Carreón, 2014: 269). Es la *modalidad transitiva* de la representación (véase más abajo). Acaso por ello Bernardino de Sahagún tradujo *ixiptla* como «representante»; y la palabra *ixiptlayotia* fue vertida por fray Alonso de Molina como «representar a alguien» o «hacer algo a la imagen de uno»; «delegado», «imagen», «sustituto» fueron otras opciones (López Austin, 1998: 119; Wolf, 2001: 220). Existe un segundo ámbito de aplicación de *ixiptla*, donde la vida ritual constituye la condición *sine qua non*: «lo conformaban, apunta Dehouve (2016: § 3 y 10), las prácticas religiosas y sacrificiales. En este marco, el *ixiptla* representaba³⁵ a una divinidad; dicha “imagen” podía ser tanto una estatua, un objeto, un sacerdote, como la víctima sacrificial inmolada en honor y representación del dios [...] la noción de *ixiptla* expresaba la relación entre dos entidades: el personificado —el cual, en el ámbito de los rituales sacrificiales, era siempre uno de los numerosos dioses mexicas— y el personificador, que podía ser tanto una persona humana como cualquier tipo de objeto». En el estudio pionero y referencia básica del tema, Arild Hvidtfeldt utilizó la categoría *ixiptla* para aludir —con toda razón— a las manifestaciones materiales de los dioses (1958). Es a este segundo ámbito de aplicación (*modalidad reflexiva* de representación) al que se refería Gruzinski y al que nos dedicaremos a continuación.

En la tesis platónica que esboqué arriba, a propósito de la teología de la imagen, la relación entre imagen y prototipo es que la primera reproduce o es copia del segundo. La concepción especular de representación designa con precisión esa tesis: una imagen nos remite directa y transparentemente a su prototipo; una imagen transmite la realidad de la cual es reflejo. La tesis platónica exige un dualismo ontológico: el prototipo es Uno incorpóreo e invisible, la imagen su materialización. A pesar de que se le quiso hacer equivalente a la imagen cristiana, el caso de *ixiptla* es distinto: no está

³⁵ Y acaso convenga decir, porque así lo indicará la propia Dehouve en su trabajo, «personificaba».

detrás de él la idea de prototipo y repudia la concepción especular de representación.

Entre los expertos la traducción del término «*ixiptla*» ha provocado no pocas diferencias. Alfredo López Austin ha insistido que al contener la partícula «*xip*», corresponde a «cobertura», «cáscara», «piel», «envoltura». León-Portilla y Frances Karttunen prefieren «cara», «superficie», «rostro» y, por extensión, «ojo», en virtud de «*ixtli*»; Eric Wolf propone «disfraz»; Dehouve lo traduce como «envoltura-órganos de la vista, del oído y de la voz», y lo parafrasea como «*cubrirse de los ornamentos de un dios y ver, oír y hablar como él*». ³⁶ Pero veamos, mejor, cómo vive «*ixiptla*» en sus usos, sobre todo en su interrelación con *teotl*, sin la cual sería ininteligible. La palabra «*teotl*», no menos que «*ixiptla*», entraña enormes dificultades: ha sido traducida y entendida desde una perspectiva deudora con la tradición grecorromana-cristiana como «dios» o «deidad», como lo «sagrado» o la «divinidad». No desde el *teísmo* en el que se ha ubicado tradicionalmente a «*teotl*», sino desde el *panteísmo* con el que se describe a la metafísica azteca y modifica el horizonte analítico, James Maffie (2007: 16; 2014: 12-13, 79-80) ha indicado que «*Teotl* no es una deidad, persona o sujeto que posea poder en la forma en que lo tienen un rey o un tirano. Más bien *teotl* es poder, un poder activo, realizado y que realiza, una energía siempre en movimiento, fluyendo [...] es ontológicamente inmanente al cosmos; no es una deidad, agente o ser intencional y pensante; la historia del cosmos no es otra cosa que la autopresentación de *teotl*, su automanifestación». En contra de las posiciones dualistas (mente/materia, alma/cuerpo, lo espiritual/lo material), Maffie postula el «monismo constitucional»: lo material y lo espiritual, lo perceptible e imperceptible, son dos de las muchas formas posibles en que *teotl* se manifiesta, esto es, las

³⁶ Véase López Austin (1998: 119, 127; 1989: 433-434; 1996: 178; 1991: 324-325), León-Portilla (1991), Karttunen (1992: 121), Wolf (2001: 221) y Dehouve (2016: § 9).

deidades no constituyen entidades independientes (individuos), sino que son aspectos o «atuendos» de *teotl* (2014: 49 ss.).³⁷

En suma, los antiguos nahuas usaban *ixiptla* para referirse a la presencia o manifestación material o encarnación, siempre transitoria, de *teotl* en objetos rituales, animales, personas —o en cualquier suceso físico. Una persona podía ser, digamos, el *ixiptla* del dios Mixcóatl en la medida en que lo personificaba, personificación que suponía necesariamente procedimientos rituales. Por su naturaleza, «una energía siempre en movimiento», las deidades no podían manifestarse en sí mismas en la esfera poblada por los humanos. Para moverse en ésta, «necesitaban adoptar una forma material, como una ráfaga de viento, una bocanada de aire, un pájaro, un animal, una persona» (Wolf, 2001: 220), una visión, un sacerdote vestido con los adornos y atuendos de un dios singular, o en piezas de madera y piedra, o figuras hechas con masa de amaranto (*tzoalli*) que los conquistadores señalaron muy pronto como «ídolos». Era sólo ocupando un «cuerpo humano donde las deidades podían adquirir rostro y una personalidad, *sentir* vida» (Rival, 2013: 175). López Austin propuso una elocuente metáfora: «las imágenes son vasos» [pudo haber escrito también «los sustitutos son vasijas»], y las deidades se vierten en ellos. Así como el agua vaciada se identifica con las formas del cristal que la contiene, así «las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes visibles» (1996: 178). *Ixiptla* es entonces piel, cáscara o envoltura —en la forma de «ráfaga de viento, bocanada de

³⁷ En un trabajo sobre la cultura visual en la América antigua, Andrew Finegold (2017: 232) señaló que los especialistas «han comenzado a comprender que, más que tener un panteón claramente definido de dioses, las concepciones mesoamericanas de lo sobrenatural eran mucho más fluidas. La palabra náhuatl *teotl*, que fuera traducida como “dios” (o “demonio”) en las primeras versiones españolas, ha sido recientemente concebida como refiriéndose a una “fuerza impersonal o sagrada, o bien a una concentración de poder”. Por añadidura, el término *ixiptla*, entendido previamente como la imagen de una efigie inanimada que representaba a una deidad, es ahora considerado como refiriéndose a una manifestación de *teotl*, otorgándole presencia física a través del arreglo de elementos que indican atributos divinos (Boone, 1989: 4)».

aire, pájaro, animal, persona»— de un poder que le ha penetrado, y que al hacerlo adopta temporalmente, en un tiempo y espacio rituales, la forma que lo delimita.³⁸ Wolf prefiere usar «disfraz», porque el *ixiptla* aparece «disfrazado de» en un doble sentido: una persona es ataviada con los emblemas y la vestimenta de la deidad que lo tomó como representante, y adopta el comportamiento asociado con ella y el nombre de la deidad «poniendo a cada [*ixiptla*] su nombre del dios que representaba, describe Fray Diego Durán, teniéndose ellos por tales».³⁹ El *ixiptla* alude a la confluencia o reunión de dos entidades antes distinguibles —por un lado, una persona (que puede ser un sacerdote, una estatua o la figura hecha de pasta de amaranto) y por otro una deidad/poder— que se han trastornado, modificado, para integrar o configurar una nueva. He sostenido que la vida ritual hace proliferar la presencia de mediadores, de aquí su hondo arraigo en la vida humana. E *ixiptla* es un potente mediador que no sólo resulta de lo sagrado, sino que lo produce, le da peso; es *materialidad en movimiento* que posibilita, sólo en situaciones rituales, acceder a formas de visibilidad tanto como generar opacidad y aun invisibilidad. Cabe hacer una aclaración: una deidad/poder podía adoptar —habitar— distintas formas o *ixiptla*; o bien los indígenas rendir culto a varias deidades en la misma forma. A juicio de los evangelizadores este conjunto de posibilidades lógicas creaba confusiones, y para evitarlas decidieron usar *ixiptla* para designar en náhuatl las imágenes de los santos. Veremos, en el caso de la Guadalupana, con qué consecuencias. A su vez, entre los indios, las imágenes de los españoles fueron identificadas con *teotl*. Un indio noble tlaxcalteca decía en 1582 que «Cortés les había dado un dios que se llamaba Santa

³⁸ Escribe López Austin (1998: 121, 124): «“Algo” penetra en los hombres [*ixiptla*] y los hace participar de la naturaleza de los dioses». De aquí la enorme importancia del corazón, pues no sólo es el centro del movimiento, sino «el receptor óptimo del poder de los dioses; era la causa de que todo tuviera corazón: la ciudad, el monte, las aguas, las trojes, los cuerpos de los muertos».

³⁹ En *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, citado por Bassett (2014: cap. 4, posición 3033).

María». En ese estar *nepantla*, la imagen cristiana comenzó a desempeñar el papel de *ixiptla*, por tanto, debe ofrendársele comida y bebida, pues actúa.

En el panteísmo y monismo que Maffie atribuyó a la metafísica azteca (que no era compartido por León-Portilla),⁴⁰ «dado que el cosmos y todos sus habitantes están no sólo constituidos por, sino que son idénticos a *teotl*, se sigue que todas las cosas tienen poder y vida debido a la energía de *teotl*. Si pensamos en el animismo como la tesis de que las cosas tienen poder y vida, entonces la metafísica azteca claramente se adhiere al animismo» (Maffie, 2014: 114). De aquí se sigue que dado que las cosas tienen poder para que las cosas ocurran, entonces tienen agencia: «contribuyen a la continua transformación del cosmos» (Maffie, 2014: 115). Maffie también ha sido enfático en subrayar que *nepantla*, constituida por procesos, no alude a la noción de liminalidad de Victor Turner: aquella no se refiere a un estado del ser, ni a un estado de cosas, condición, relación, arreglo o lugar.

El cosmos es un gran tejido en progreso. *Nepantla* es lo ordinario, no lo extraordinario [...] El devenir y la transición son la norma, no el ser y la fijeza. La ambigüedad ontológica es la norma, no la falta de ambigüedad ontológica [...] *Nepantla* no es una condición inducida social, convencional, performativa o ritualmente, es una condición metafísica, y como tal una que define la naturaleza y condición de *teotl*, por lo tanto, la naturaleza y condición de la realidad (Maffie, 2014: 363).

Tiene razón parcialmente Maffie para el caso azteca, sin embargo, no aplica para todo uso de *nepantla* en cuanto al hecho de estar en medio, o entre lo uno y lo otro (para el desarrollo de una teoría de la liminalidad véase el siguiente capítulo).

⁴⁰ Para una exposición de las objeciones y réplicas, véanse las páginas 116-121 del mismo *Aztec Philosophy* de Maffie (2014).

Escribí arriba que las imágenes que actúan, y ahora agrego a *ixiptla*, son fruto de una *poética*, entonces enfáticamente relacionales. Al reconocer esta cualidad, la pregunta «¿qué es “eso” a quien se le ofrenda comida y bebida?» desvía la atención. Lo que importa saber es qué posición ocupa «eso» en un ensamblaje o urdimbre de relaciones que permite asociaciones reales, físicas, y no meramente simbólicas, entre personas, objetos —algunos de ellos animados— y agentes sagrados. «El *ixiptla* era el receptáculo de un poder, la presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto, un “ser-ahí” *sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir entre la esencia divina y el apoyo material*». ⁴¹ La metáfora del vaso, si bien ilustrativa, introduce dualidades —representado y representante, continente y contenido— que la frase de Gruzinski se propone disolver: el pensamiento indígena no se apresuraba a distinguir la esencia divina, invisible, de su sustento material porque le es impertinente, porque *ixiptla* designa una relación de contigüidad entre seres y cosas, porque *subraya no la trascendencia, sino la inmanencia de las fuerzas que constituyen al mundo*. Continúa Gruzinski: *ixiptla* es presencia, no la de Dios que se hace hombre, ni la imagen que es reproducción del prototipo; con *ixiptla* se reemplaza el dualismo espíritu-materia por la multiplicidad de las fuerzas vitales, ⁴² es la emanación de esas fuerzas en el mundo de los humanos, fuerzas que se presentan como hechos visibles, o que se encubren a la visión de los simples devotos —no iniciados—, pero tal vez no a la de los chamanes. Si se insiste que *ixiptla* es un representante, entonces hay que precisar en qué sentido lo es —y los expertos han sido muy parcos en esta necesaria indagación conceptual dada la historia, riqueza y polisemia de la noción. Un apasionante estudio contemporáneo sobre las huellas y presencia de *ixiptla* es el que nos ofrecen David Robichoux y José Manuel Moreno. Los dejo hablar para que se juzgue su

⁴¹ Esta cita proviene de Gruzinski (1994: 60-61); la referencia al noble tlaxcalteca es del mismo libro, pero de la página 174. Las cursivas son mías.

⁴² Gruzinski (1994: 61, 2000: 282 y 1989: 181).

similitud. Sostienen que en una danza del género de moros y cristianos que se desarrolla hoy en el Acolhuacan septentrional, llamada localmente «Santiagos», «uno de los personajes principales es el Señor Santiago que porta lo que cualquier observador exterior llamaría una “máscara”, término que los habitantes de estos lares rechazan en su mayoría y que prefieren designar como el “Divino Rostro”» (2018: 24). Éste tiene diversos atributos, uno de los cuales es «ser milagroso»: «se dice que la imagen “está viva” y que “tiene su corazón”, “su contenido” o “sus requisitos”». Y en su naturaleza *ixiptla*, señalan los autores, «nos han relatado que, al ponerse la imagen, los individuos que representan a Santiago en el baile se “transfiguran” y se “vuelven santos” o, incluso, “Nuestro Señor Jesucristo”; también dicen algunos que quien baila no es el danzante sino el Divino Rostro [...] el danzante “le presta su cuerpo” a la imagen [afirmación que resume] la interdependencia y el papel de la agencia en la fuerza del Divino Rostro. Al tener un cuerpo durante la puesta en escena de la danza, el Divino Rostro se vivifica y llega a la plena manifestación corporal de su animación» (24, 43-44).

Sigo con mi exploración de la categoría de «representación», iniciada atrás, y que, insisto, me parece central para el análisis ritual tanto como el de la *performance* —que expondré en el capítulo 5.

Para Louis Marin las representaciones tienen dos efectos y modalidades de operación: *transitivo* y *reflexivo*. Del transitivo señaló que «en el lugar de la representación hay un ausente en el tiempo o el espacio o, mejor, otro, y un mismo de ese otro lo sustituye en su lugar; así el embajador en el país extranjero [...] hacer como si el otro, el ausente, fuera aquí y ahora el mismo; *no presencia, sino efecto de presencia*» (2009: 136-137, cursivas en el original).⁴³ En el caso del reflexivo, para el semiólogo francés representar es redoblar

⁴³ El alemán tiene un término para esta clase de representación: *Vertretung*. Un ejemplo emblemático: en política, en el poder legislativo, alguien me representa, delego en ese otro mi presencia; con otras palabras, «en el lugar de la representación» no hay uno sino muchos ausentes.

o intensificar una presencia, exponer ante la mirada y exhibir acen-
tuadamente:

Para representar a alguien, ya no se trata de ser su heraldo o su embajador, sino de exhibirlo, mostrarlo en carne y hueso a quienes piden una rendición de cuentas. El prefijo *re-* ya no importa al término, como [en el transitivo], un valor de sustitución, sino el de una intensidad. Así, mediante la representación del pasaporte en la frontera, su poseedor no sólo se presenta realmente en éste, sino que también presenta su presencia legítima por el signo que la autoriza o la permite, e incluso la obliga [...] la representación constituye a su sujeto. Tal sería *el segundo efecto de la representación, el de constituir a un sujeto por reflexión del dispositivo representativo* (136-137; cursivas en el original).

En el primer caso disponemos, en vez de la ausencia y muerte, efecto y poder de presencia; en el segundo se constituye a un sujeto, se devela el poder de institución, de autorización y legitimación que resulta del funcionamiento del dispositivo sobre sí mismo. ¿Estamos, se me preguntará con inquietud, ante puntualizaciones que bordan matices sobre matices, ajenas a lo que hacemos y vivimos cotidianamente? De ningún modo. En ciertos países, los jubilados, para poder cobrar su pensión, deben presentarse en las oficinas de burócratas de vez en cuando para mostrar que están vivos: sólo así se constituyen como sujetos susceptibles de seguir recibéndola. Los burócratas no aceptan, en estos casos, la modalidad transitiva de la representación, es decir, a sus embajadores, que digan la vida del pensionado: su voz es inconsecuente. Que el pensionado esté ahí, en la sala de espera, ilusionado con que alguien enuncie su nombre, es también insuficiente. Lo verdaderamente importante es que muestre su identificación oficial —el poder de institución, de autorización y legitimación—, gracias a la cual redobla su presencia, se expone ante la mirada, se exhibe, presenta «su presencia legítima por el signo que la autoriza o la permite, e incluso la obliga». Por ello en la modalidad reflexiva de la re-presentación interesa no sólo atender el

sistema de significaciones al que se somete, sino elucidar cómo la re-presentación se presenta a sí misma: como el Cristo resucitado y la arpa zande. Pero volvamos al ejemplo concerniente a *ixiptla*.

Atrás me referí al *juego de ojos* que los conquistadores urdieron cuando, decían, los ídolos de los infieles se atemorizan ante la presencia de las imágenes cristianas: ¡prueba contundente de que estaban invadidos por «el enemigo de Dios»! Ahora me interesa otro juego de ojos, de otras miradas que se queman mutuamente. La cualidad de *ixiptla* como agente, mediador e imagen que *performa* depende de su habilidad de ver (y ser visto) tanto como el de actuar al modo en que debe actuar el *teotl* que es.⁴⁴ Para los nahuas antiguos, y no menos para los mayas, el ojo (*ixtli*) constituía el órgano perceptivo por excelencia. López Austin discute su uso metafórico a partir de un texto de Sahagún —«el ojo, el corazón» (*in ixtli, in yollotl*)— y apunta que «en cuanto al sentido del tropo, debemos entender que se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo [...] el grupo *ix* se concentra notoriamente en el campo del conocimiento» (1989: 215; 1991: 321). Para los nahuas las superficies reflejantes, como la obsidiana, ofrecían metáforas oculares y modos de visión extraordinarios. Para ellos el ojo servía, escribió Sahagún (Libro 10, 10: 103, citado por Bassett, 2015: pos. 3130), como «un espejo que reconoce a la gente, que reconoce las cosas, ve, ilumina, lo guía a uno y lo sostiene». Penitencias, ayunos y extracciones de sangre del propio cuerpo ante una imagen sagrada fueron prácticas comúnmente realizadas, en ciertas épocas del año, o bien cuando había enfermos o infortunios. Las élites realizaban con más frecuencia estas prácticas, cosa que les incrementaba su poder y prestigio. Aunque estos actos rituales eran más practicados por las élites, sobre todo cuando se hacían sangrar. Ojo y espejo hacían más que reflejar la mirada del observador: «sus capacidades reflejantes facilitaron un conocimiento

⁴⁴ Para esta exposición me apoyo en Molly H. Bassett (2015: cap. 4).

profundo, orientado en dirección al futuro mientras sigue conectado con el pasado a través de la memoria y con el presente en el momento del reconocimiento» (Bassett, 2015: pos. 3140). A los objetos rituales que eran *ixiptla* —trabajados en madera, piedra o barro, pero sobre todo *tzoalli*, la figura hecha de masa de amaranto— se les colocaban ojos de frijol negro y dientes de pepitas de calabaza para realzar el efecto reflejante, para otorgarles animación. Resplandecían luz tanto como la atrapaban, veían a sus devotos tanto como reflejaban su mirada; y si enfrente tenían un objeto reflejante, se podían ver a sí mismos viéndose: ojos-espejo reflejándose, mostrando interioridad y agencia. La hechura de estos objetos, y el encuentro con ellos, estaban sometidos a ceremonias, al parecer secretas, para abrirles los ojos —que producen presencia y el don de la aparición—. Ha escrito Alfred Gell como si conociera el caso *ixiptla*:

En lo que toca al material hindú la clave del proceso de animación depende de la lógica de mirar y ser visto; la unión viene del contacto visual [...] Los ojos del dios, que miran al devoto, reflejan la acción de éste, quien a su vez lo mira. Algunas ocasiones (como en los templos Jaina), a los ojos de las imágenes se les colocan pequeños espejos para que el devoto pueda verse reflejado en el ojo de la imagen en el acto de mirarla (1998: 118).

Ixiptla podían ser los prisioneros de guerra, pero no cualquiera. Se les revisaban los cuerpos minuciosamente: no cabían cicatrices, heridas o defectos corporales; además eran sometidos a disciplinas para mejorar su dicción, adquirir habilidades musicales y aprender a moverse con dignidad. Era un ejercicio de *mimesis*⁴⁵ donde no había un prototipo, para decirlo en los términos platónicos que expuse arriba, sino cualidades, atuendos y la ornamentación atribuidas al

⁴⁵ La idea de mimesis no la entiendo como imitación o reflejo del mundo, sino como búsqueda de significado y producción de presencia a través del descubrimiento y la invención.

aspecto del *teotl* particular que lo invadía, con quien formaba, gracias a un proceso de ensamblaje, una entidad compuesta: especialistas religiosos y devotos erigían al *ixiptla*, proyectaban una forma de re-presentarlo a partir de las normas que en el pasado lo han producido, una suerte de *sedimentación ritual* que el tiempo ha cristalizado. «En el momento en que un *teotl* se manifiesta físicamente es un *ixiptla*; y cuando se manifiesta como *ixiptla* lo hace con todas las cualidades que le distinguen de otro [aspecto de] *teotl*» (Bassett, 2015: pos. 3060). Sin embargo, aquí surgen dos dificultades. La primera, de orden operativo: donde existe norma hay ambivalencia, posibilidad de fracaso, modos alternativos de aplicación. No ha de extrañar entonces que el *ixiptla* fuera una *imagen múltiple*, con identidades movilizadas y a debate. Una pregunta que se infiere de esta dificultad: ¿cómo se hicieron hegemónicas las inscripciones, el conjunto material de atributos, para cada *teotl*? La segunda dificultad tiene que ver con las posibilidades de figuración o mimesis de un *teotl*. Con otras palabras, ¿el *ixiptla* agota las posibilidades de figuración de un *teotl*? Una pregunta relacionada con aquella otra que se había planteado Damasceno: ¿todo *teotl* es circunscribible? Lo que sí queda claro es que *ixiptla* acentúa la modalidad reflexiva de la representación, porque cuando un *teotl* se manifiesta físicamente, lo hace sólo porque es *ixiptla*: redobla su propia presencia, materialidad que se muestra y exhibe, que trastorna, transforma, desgarrar las identidades de quienes participan en su ensamblaje. *Ixiptla* es una forma de hacer mundo, de intervenir en él, de modificarlo. Atiendo el caso paradigmático en el que *ixiptla* opera: el del sacrificio humano, ritual en el que emergen hombres-dios y, mediante una occisión ritual, son transmutados.

En su clásico libro *Cuerpo humano e ideología*, López Austin distingue cuatro tipos de sacrificios humanos que se celebraban a partir de un elaborado calendario de festividades. Porque tiene que ver directamente con mi exposición, me centro en el que recibía el nombre de *teteo imixiptlahuan*:

[...] eran hombres poseídos por los dioses, y como tales morían en un rito renovador. La idea del ciclo calendárico, del retorno periódico en el que el poder del dios nacía, crecía, menguaba y concluía, hacía necesario que en el rito que ligaba el tiempo del hombre con el tiempo mítico, el dios muriera para que su fuerza renaciera con nueva potencia. No eran hombres los que morían, sino dioses, estos dentro de una envoltura corporal que hacía posible su occisión sobre la tierra. Si los dioses no muriesen, su fuerza descendería en una senectud progresiva. Los hombres destinados al sacrificio se convertían transitoriamente en receptáculos del fuego divino, eran tratados como dioses, y se les hacía vivir como el numen vivía en el mito (1989: 433-434).

En su calidad de *ixiptlatin*, previa su muerte sacrificial, esos hombres podían estar fugazmente poseídos por un aspecto de *teotl* (una deidad), o bien invadidos hasta por cuatro años. En cualquier caso, debían ser atendidos con respeto: recibían honores de los soberanos, paseaban por pueblos y ciudades escuchando peticiones. Su vida estaba marcada por la propia de los dioses: *Xilonen* —o la mujer que a *Xilonen* encarnaba— andaba en bodas, banquetes y mercados (López Austin, 1998: 151-152). Los restos de algunos de ellos fueron guardados en cajas de piedra como reliquias. Acaso de la voz de un(a) *ixiptla* moribundo(a) hayan brotado estas palabras que para entonces aún no estaban escritas: «Lleno de mí, sitiado en mi epidermis/por un dios inasible que me ahoga...»; «...fue consumida por su dios/que era ella misma».⁴⁶ No todo *ixiptla*, hago la aclaración, era sometido a una occisión ritual: los sacerdotes que ejecutaban la inmolación personificaban a una deidad en el acto ritual, y sin embargo no eran sacrificados; además no toda occisión ritual suponía la presencia del *ixiptla*. López Austin escribe en *Los mitos del tlacuache*:

⁴⁶ Los dos primeros versos son del poeta mexicano José Gorostiza: así comienza ese poema metafísico que es *Muerte sin fin* (1971: 107). Los otros dos son del poeta italiano Eugenio Montale (2006: 703).

La occisión ritual evita la degradación total de las fuerzas divinas que se hacen presentes en el mundo. Son varios los tipos de occisión ritual, y sus efectos son muy distintos; pero las dos formas principales de occisión propician el fortalecimiento de las fuerzas divinas. Las occisiones rituales que alimentan a los dioses con la sangre de los sacrificados reconstituyen y mantienen la cíclica sucesión de las fuerzas en este mundo. Otras occisiones lo son de los hombres que han sido tomados por los dioses; esto es, mueren con las víctimas los dioses que las poseen. Las occisiones de los dioses en los hombres poseídos provocan la desaparición de una porción de fuerza en el mundo para permitir un inmediato renacer vigoroso. El hombre que muere como dios, con la fuerza del dios dentro del cuerpo, se reintegra siendo dios a la morada de los dioses (1996: 165).

He sostenido que la modalidad de representación que le es propia a *ixiptla*, aunque no exclusiva, es la reflexiva; entonces el ritual —dentro del cual la occisión constituye la fase más dramática— no es mera evocación de un origen mítico, ni ejecución en la práctica de un relato fundacional, reflejo de cómo el mundo es y cómo está ordenado. No. El ritual mismo por virtud de esa modalidad es reflexivo y autorreferente, puede gozar aun de cierta autonomía: de él emergen presencias que van transformándose y disolviéndose; el ritual participa, contribuye, sostiene, renueva el mundo. Opera en él una lógica interna: es el lugar en el que en su transcurrir se ensamblan componentes heterogéneos, se gesta una combinación movediza, una intersección parcial (pues no todos los elementos están en contacto entre sí). En su estudio sobre la filosofía nahua, Maffie advertía que postular que en la relación entre *teotl* e *ixiptla* hay un contenido y un recipiente, es sostener una posición dualista. Defiende, como ya lo indiqué, un monismo constitucional:

[...] un *ixiptla* está configurado por materiales debidamente ordenados que revelan a *teotl*, o alguno de sus aspectos. La organización apropiada de los diversos elementos que integran a *ixiptla*, junto al requisito de que esté acompañado de actividades rituales, hace posible un ensamblaje que exhiba aspectos específicos de *teotl* —por ejemplo, los asociados a Tlazolteotl o Xipe Totec [...] Un *ixiptla* deja de serlo, y pierde su potencia, cuando cesa el

ensamblaje. Un no-*ixiptla* es aquello que simplemente no está adecuadamente ordenado [...] La relación metafísica entre lo sagrado (*teotl*) e *ixiptla* es una de estricta identidad: son uno y lo mismo. El medio de presentación de *teotl* es él mismo. No existe una distinción ontológica entre representación (significante) y representado (significado). Sólo existe *teotl* presentándose a sí mismo, y lo hace de varias formas, algunas de las cuales enmascaran y ocultan su naturaleza, y otras la revelan y descubren (2014: 113-114).

Me interesa hacer una aclaración, pues el énfasis que he puesto en la re-presentación como acto de presencia puede conducir a un equívoco. Se ha recurrido de modo habitual a la distinción profano-sagrado para comprender cómo se revela u oculta un dios, deidad o fuerza divina. A esta distinción la acompaña explícita o tácitamente el término «hierofanía»: la aparición o manifestación de lo sagrado en un objeto, lugar o situación en el reino de lo profano. Las hierofanías unen, gracias a esa aparición o insólita presencia, lo sagrado con lo profano, porque se asume que corresponden a dos órdenes ontológicamente distintos. Presupuesto éste que se sigue repitiendo y al que no acechan lamentablemente dudas ni sombras —a pesar de la recomendación sabia del antropólogo Edmund Leach, hace ya muchos años, de mejor entender esa relación en términos de «una escala continua», y no como dos naturalezas diferentes (1976: 34)—. De una extraordinaria aparición no tiene por qué inferirse presencia de una sustancia trascendental, ontológicamente distinta; y de la crítica al dualismo no se infiere la imposibilidad de tener experiencias religiosas excepcionales. El encuentro del hombre con lo sagrado, aquello que los fenomenólogos han llamado el *mysterium tremendum et fascinans*, es simétricamente equivalente a lo que lo oculta: nos remiten a ensamblajes rituales diversos, a combinaciones e intersecciones diferentes que se ven sometidas, cada cual, a actos de creación donde se ordena, compone, organiza e integra a partir de lo que existe. Y si reconocemos la variedad de los ensamblajes, entonces existen los que disuelven, desordenan, desintegran.

El mismo año en que el arzobispo Montúfar organizara el Primer Concilio provincial en la Nueva España, hizo su aparición la Virgen de Guadalupe. A pesar de la condena que había hecho de los pintores indígenas por sus «abusiones» e indecencias, se ha señalado que fue el arzobispo quien solicitó a un artesano indígena que pintara una imagen de la Virgen según el modelo europeo, y que la obra fuera colocada furtivamente en la entonces humilde capilla del cerro del Tepeyac. También fue el dominico quien, en la mejor escuela de la contrarreforma, difundió milagros y prodigios asociados a la imagen. Del mismo modo que antes de la conquista, donde se encontraba un santuario dedicado a «Nuestra Madre», el cerro del Tepeyac recibió peregrinaciones y no escuchó sino devoción y cánticos. Pero este relato es uno. Hay otro. Su historia es más conocida: se le apareció la Virgen a un indígena chichimeca, Juan Diego, en el cerro del Tepeyac. Le encomendó decir al entonces arzobispo Juan de Zumárraga que se le construyera ahí un santuario. Como éste no se fiara de Juan Diego, en otra aparición en el mismo lugar la Virgen le ordenó al indígena que recogiera rosas en su ayate y se las entregara al arzobispo. Ante Zumárraga Juan Diego despliega el ayate donde tenía las rosas y en éste portentosamente aparece grabada la imagen de la Virgen. En este caso la imagen señala su carácter *aqueiropoieta*, «no hecha por mano humana». Se pregunta Gruzinski con razón:

¿No equivale la aparición de 1555 a la producción de un *ixiptla* en sentido antiguo, dado que la manifestación de una presencia divina se deriva de la fabricación y presentación del objeto de culto? [...] En el caso de la Guadalupana, el milagro no sólo fue la expresión de la eficacia de la imagen. También se derivó de su aura de *ixiptla* cristiano; nació del misterio que recubrió su origen, su factura y su aparición terrestre (1994: 105, 112).

Parece que he vuelto justo al punto en el que comencé: donde los martillos y las picas chocan ruidosamente, listas para atacar y deruir ídolos, porque la Guadalupana, de súbito, se nos aparece como

ixiptla, como un ídolo... no reconocido por el iconoclasta. Pero he dado unos pasos hacia delante. La escena donde la Virgen de Guadalupe solicita que se le levante un santuario para rendirle devoción—esto es, que es ella la que concibe e introduce su propio culto—nos recuerda una lección muy sabida: que las deidades no son sólo *objetos de culto*, a quienes se les obsequian ofrendas y sacrificios, plegarias y cirios, sino *sujetos de culto* que reclaman su propio lugar de veneración, que celebran y aun organizan su propio sacrificio, o bien que, celosas, condenan el fervor rendido a otras imágenes: las deidades ejecutan formas rituales que corresponden al modo específico de su culto. ¿Qué quieren las imágenes, se había preguntado J. M. T. Mitchell? Kimberley Patton ha denominado a este proceso «reflexividad sagrada» (2009: 171): celebrar cultos apropiados al campo de una deidad individual, campo cuyo origen se le adscribe a su propia agencia, donde se reiteran reflexivamente sus poderes y sus características. Hay rituales que se originan en las deidades, no en los seres humanos que las imitan; por lo tanto, lo relevante es la manifestación propia de la deidad celebrándolos(se). Una deidad es parte de una relación bilateral: lo es *de* alguien o *para* alguien, nos dirigimos a ella tanto como ella se dirige hacia nosotros; es sujeto para nosotros como objetos, y es objeto para nosotros en tanto sujetos; actúa como los seres humanos, y también—porque es una otredad radical— actúa de maneras distintas, no humanas, por ejemplo, sus celebraciones rituales no tienen por qué hacerlas como los mortales—y pueden actuar de modos acaso ininteligibles o inasequibles para nosotros. Al respecto escribe Patton (2009: 242-243):

En algunos pasajes del Talmud podemos observar cómo las prácticas rituales sustituyen lo que se esperaba de la teología: Dios lee la *Torah*, reza y viste un taled y una filacteria; en el *Corán* se dice que, junto a sus ángeles, Dios ora por el Profeta, estableciendo de este modo las bases del *şalawāt*, culto de las bendiciones para Mahoma, quien entonces intercederá por aquel que ore [...] Pero tal vez el caso más complejo de rituales que ejecuta la misma divinidad esté en el cristianismo. Al postular tanto las relaciones internas de la

Trinidad como las operaciones litúrgicas de la Eucaristía, la teología cristiana antigua ganó fuerza gracias a una rica fusión de los roles sacrificiales. Dos «esquemas» de jerarquía sacrificial surgen de un examen de la tradición histórica: revelan que el propio Dios tiene una naturaleza dual, como deidad que recibe el sacrificio voluntario de Cristo y —más oscura y problemáticamente— como sacrificador. Esta circularidad sacrificial se hace más explícita en la Orden de Preparación de la Eucaristía —que precedió a la del siglo IV de Crisóstomo—, todavía usada en la Iglesia Ortodoxa Oriental, donde el sacerdote, actuando como Cristo, realmente «crucifica» al Cordero [...] Esta fusión sacrificial de carácter reflexivo —el sacerdote como sacrificador y como Cristo, y Cristo como víctima sacrificial y como Sumo Sacerdote de su propio autosacrificio— está plasmado en un tipo de iconos bizantinos habitualmente colocados en un nicho del sagrario de las iglesias ortodoxas de oriente.

Esta reflexividad sagrada, autorreferencial, hace aparecer con perplejidad un atributo de las deidades: una especie de contingencia ahí donde no se le espera, un estar en el acontecimiento. Volvemos a una enseñanza del *ixiptla*: los *sujetos religiosos* emergen, redoblan su presencia, al interior de y gracias a prácticas, ensamblajes, urdimbres rituales que ofrecen formas de ver el mundo y lugares desde donde verlo.

Escribí en las primeras páginas de este capítulo que los «rituales» no siempre han sido rituales. He tratado de ilustrar esta afirmación a partir de dos o tres casos, no desprovistos de violencia y sufrimiento. Ofrecí notas, apenas unas notas, sobre las poblaciones conceptuales, urdimbres o entrelazamientos que les han sido propias a prácticas rituales singulares: complejas redes entre lenguaje y acción, entre imagen, corporalidad y materialidad, formas de visión y de vida, ontologías y utopías que han ensamblado y a partir de las cuales se les ha concebido, cómo se ha buscado dotarles de estabilidad, cómo se ha intervenido sobre ellas y sus participantes. Esas notas fueron extendiendo el capítulo —casi inadvertidamente, al menos para mí—. En estas redes, como el lector ya se percató, han quedado manifiestas diferencias relevantes, pero también confluyen huellas, indicios, ecos

de *otros* tiempos y culturas, de *otras* y *diferentes* poblaciones conceptuales. Antes de continuar con el análisis conceptual de «ritual», me interesa exponer un último caso.

El tiempo de la modernización

En la clásica definición de «indio» que propusiera el antropólogo mexicano Alfonso Caso en 1958 nos es dable elucidar varias influencias. Destaco por lo menos dos. Constituye, primero, la culminación de un esfuerzo —y acaso convenga decir de una actitud— de diversos intelectuales de la primera mitad del siglo XX por atender lo que genéricamente se denominó «el problema indígena». Una de sus aristas estaba relacionada con la forma de tratar la diversidad cultural: la preocupación del Estado mexicano posrevolucionario, una continuidad en realidad del Estado liberal decimonónico, fue erigir una nación homogénea en una sociedad hondamente heterogénea. Para esos intelectuales obtener conocimiento de la población indígena tenía un propósito eminentemente práctico: establecer acciones para el mejoramiento de las condiciones de vida social y económica de dicha población, y de este modo contribuir a la construcción de la nación mexicana posrevolucionaria. Ese fervor nacionalista, que en la práctica repudió la diversidad cultural, erigió sin embargo un imaginario en el que los indígenas, integrantes de comunidades rurales idílicas, ocuparon un lugar central en la mitificación de la nación. «La discusión acerca de la cultura nacional, de la mexicanidad, las preguntas por el sentido de la identidad involucraron de manera importante a diversos intelectuales y artistas, muchos de los cuales se sintieron convocados por el llamado a situar el arte al servicio de la construcción del *alma nacional*» (Portal y Ramírez, 2010: 128). Ese entusiasmo muy pronto incurrió en el «jicarismo», que el filósofo Samuel Ramos describió así a mediados del siglo pasado: «una realidad pintoresca en la que figuran el paisaje con sus montañas y

sus cactus, salpicado de puntos blancos: los indios con su traje de manta. El arte nuevo se ha encargado de amplificar, como una caja de resonancia, las dimensiones de lo pintoresco [...] Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje [...] es un México de exportación tan falso como la España de pandereta».⁴⁷

Desde su origen —con *Forjando patria* de Manuel Gamio, publicado en 1916— la antropología mexicana, disciplina científica en clave indigenista, adquirió una subrayada orientación aplicada. Qué acciones y programas se requieren poner en marcha para solucionar «el problema indígena» dependerán, por supuesto, de la caracterización que se tenga del indio. Y la que propuso Alfonso Caso en apretada síntesis de más de 40 años de trabajo indigenista fue la siguiente:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que le hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos (1958: 15).

De esta definición nos es posible señalar que el objeto de las acciones indigenistas no es el indio en tanto individuo aislado, sino la comunidad indígena o el grupo étnico; y que cada comunidad indígena o grupo étnico conforma una suerte de unidad social y cultural más o menos homogénea, delimitada, cerrada en sí misma y demarcable de otras comunidades o grupos. En este punto introduzco una segunda influencia en la definición de Caso. Ésta nos remite tácitamente a la caracterización que a fines del siglo pasado Ferdinand Tönnies había hecho de la comunidad —distinta de la asociación—, o a la que

⁴⁷ En *El perfil del hombre y la cultura en México* (2002: 91, citado por Aimer Granados, 2012: 276).

Émile Durkheim había propuesto de la solidaridad mecánica —distinta de la solidaridad orgánica (1982). Para Tönnies «la teoría de la comunidad parte del supuesto de la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto que condición original o natural que mantiene a pesar de su dispersión empírica» (1979: 33). A partir de estos supuestos —unidad cultural de cada comunidad indígena o grupo étnico, y unidad de voluntades humanas en cada comunidad— fue que el indigenismo se planteó el problema de la integración de la población indígena a la nación. En palabras de Moisés Sáenz, cómo incorporar el México [indígena] desarticulado al «México [mestizo] unido, un México con un fuerte perfil personal» (1970: 7-8).

Si no me equivoco, la respuesta que dio el indigenismo al problema de la integración indígena hizo converger, a su modo, en otra trama conceptual y en otra figura del mundo, tanto el tiempo de la salvación como el tiempo de la razón que expuse atrás: emergió el *tiempo de la modernización*. A las comunidades indígenas es necesario inculcarles conocimientos científicos y técnicos; y los valores, actitudes y hábitos que el México posrevolucionario demandaba. A través de la escuela y la educación se podrá incorporar a la población indígena para mejorar sus condiciones de vida y conseguir la unidad nacional. La empresa tenía connotaciones religiosas, pues Vasconcelos y Sáenz se refirieron a los maestros, agentes de la modernización, como «misioneros» o «apóstoles». Al igual que en la historia de la salvación, la palabra clave es *integrar* la alteridad a la propia forma de vida, donde ello implica necesariamente la extirpación de aquellas tradiciones o vida folklórica que impiden el mejoramiento de sus condiciones de vida —poca atención le mereció a los indigenistas la vida ritual *per se*, no había que ocuparse demasiado en ella, fue entendida como un componente de la vida folklórica. Y al igual que en la historia de la razón, la alteridad —los primitivos o salvajes, el pueblo, los indígenas— se define negativamente por su carencia de conocimientos científicos y técnicos que las luces de la educación habrían de reparar. En esta política de estado aparece con

incontrovertible evidencia el *impulso universalista*: las naciones coloniales, ha señalado Edward Said (2002: 26 ss.), hacen juicios universales a partir de algún criterio o estándar que tiene su origen en sus propias culturas, como si se tratara de una condición humana universal. Este «impulso» eleva, por decirlo así, la historia, los valores y saberes locales al estatuto de universales; y es desde él que se realizan juicios y valoraciones que, como si fueran plena certeza, evidencian el carácter incompleto, provisional, distorsionado y errático que tienen los pueblos colonizados. Atendamos los pasajes de Manuel Gamio escritos en 1922:

[...] la extensión e intensidad que presenta la vida *folklórica* en la gran mayoría de la población [del valle de Teotihuacán] demuestra de modo elocuente el retraso cultural en que vegeta la misma. Curiosa, atractiva y original es esa vida arcaica que se desliza entre artificios, espejismos y supersticiones; mas en todos sentidos sería preferible para los habitantes estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas modernas, que contribuyen a conquistar de manera positiva el bienestar material e intelectual a que aspira sin cesar la humanidad (1979: LII).

Hay, pues, que tender gradualmente hacia la abstracción y desmaterialización de sus imágenes [e ídolos] y a la modernización sensata de los conceptos (1979: XCVIII).

Cabe hacer aquí una aclaración. No pretendo negar, porque si no incurriría en un lamentable relativismo, que cualquier cultura tiene prácticas y creencias condenables, comenzando con la propia. Del reconocimiento del derecho a la diferencia, acaso uno de los postulados centrales de nuestra circunstancia y tiempo, no es dable inferir el consentimiento con *toda* diferencia. Lo que cuestiono es la política conceptual con la que el indigenismo, en su exploración de la distancia, se propuso suprimir prácticas que denominó peyorativamente *folklóricas*, entre las cuales destacaban desde luego las rituales.

Extensibilidad y propagación de los conceptos

Regreso a la afirmación de Bourdieu que transcribí arriba: cuando un agente participa en un ritual y «reflexiona sobre su práctica, situándose así en una postura cuasiteórica, pierde toda posibilidad de expresar la verdad de su práctica». El pensador francés se anotó *motu proprio* a una venerable tradición que, respecto al estudio de los rituales, se ocupó no tanto en erigir puentes entre *ellos* y *nosotros*, sino en procurar desacuerdos, como si la labor interpretativa del sociólogo se enfocara en buscar o saber aquello que el actor no sabe. ¿Por qué cebarse con la perspectiva del otro y ser tan indulgente con la propia? Mi punto de partida no interroga de entrada, aunque no descalifica, si podemos expresar o no la verdad de las prácticas que ellos y nosotros realizamos, sino que adopto la posición de que somos falibles. Cier to, las consecuencias de nuestros actos nos llevan a territorios que no queríamos recorrer, las relaciones de poder están marcadas por el empeño de unos por engañar, ocultar, mentir, provocar percepciones parciales o erróneas de la realidad, por legitimar jerarquías y órdenes desiguales —es parte de la materia que constituye el ejercicio del poder—. En ocasiones actuamos por motivos inconscientes que tal vez nunca logremos elucidar, saberes que no sabemos que tenemos: la alteridad básica, aquella que forma parte de nuestra topografía interna y más íntima, nos es extraña. Que el saber cultural más interesante sea el tácito, como se ha dicho, es parcialmente (des)atinado: un saber cultural de lo más relevante es el científico, y procura ser lo más explícito posible. Sin embargo, aun accediendo a los motivos inconscientes que nos llevan a actuar de ciertos modos y no de otros, aun reconociendo los procesos ideológicos en los que participamos, o desenmascarando los engaños a que estamos sometidos, aun sabiéndolo tendríamos explicaciones parciales y provisionales, no por ello menos útiles y necesarias, de nuestras prácticas. El malestar con Bourdieu y la tradición a la que se adscribió radica en que le exige al nativo algo que no se pide a sí mismo: la verdad. Estamos ante un ejemplo de lo que Carlos Pereda llamó «violencia argumental»: una

violencia que está dentro de los debates «conformándolos, dirigiéndolos»; si *conversar es humano*, la cita del sociólogo francés clausura la posibilidad de la conversación. Pereda nos advierte: «atiende a que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o a la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación del poder o a la tentación de la impotencia» (1994: 17; 1991: 14). ¿Por qué se hacen esas afirmaciones sobre los comportamientos rituales y no, digamos, sobre las acciones políticas? ¿Por qué no existe simetría en uno y otro caso? Ensayo una respuesta. Se admite que, aunque en ambas clases de acción cabe la posibilidad de un actuar que resulte del engaño o sinrazón, en la segunda es posible superar esas limitaciones mediante un ejercicio de (auto)conciencia, conciencia de clase, de género, lingüística, étnica —un proceso de liberación por virtud de una concepción más acusada, crítica, reflexiva de la realidad—, en cambio las conductas rituales deben ser cercenadas, según hemos visto, pues remiten a una suerte de *condena*, de *insuficiencia* de cuantos las celebran, aun si reflexionan sobre ellas: «así son», están equivocados y seguirán en el error, pues es «natural» en ellos, mientras los iconoclastas o la educación no les arranque, con esfuerzo, del sopor y *nepantlismo* en el que viven, posición ambivalente en la que al ser leales a unos y otros no aprecian la contradicción. Admitir una básica falibilidad compartida no nos permite inferir, debo dejar claro, que existan prácticas o creencias inmunes a la crítica.

Quienes participan en prácticas rituales no son agentes ciegos que siguen una tradición, un *habitus* o un conjunto de normas que impone lo que hay que hacer, y cómo hay que hacerlo, no hay un velo que les cubra permanentemente la mirada. Como todos, son actores que simultáneamente *observan*, *representan*, *intervienen*, que configuran esas acciones en las que participan. La afirmación, en lo general aceptada, de que toda observación supone una carga teórica,⁴⁸

⁴⁸ La tesis de la carga teórica (*theory laden*) fue introducida por el filósofo inglés Norwood Russell Hanson en su libro *Patrones de descubrimiento*, publicado originalmente en 1958 (1971). Una crítica que se le ha hecho a Hanson es que

una población conceptual previa, se aplicó al trabajo de los científicos en contra de un positivismo inocente, pero desde luego es pertinente para todo tipo de observación —la que desplegamos en nuestras vidas cotidianas, la que hacemos como participantes en prácticas rituales y desde luego la indagación que como antropólogos realizamos de la vida social, y en particular de las prácticas rituales. Observar algo involucra necesariamente un tipo de interpretación conceptual, sin embargo, no se limita a ser un ejercicio intelectual sólo expresable con enunciados lingüísticos. Observar —representar e intervenir— algo implica en muchas ocasiones clases de *realización material*. ¿A qué me refiero con esta categoría? A las habilidades, posiciones, competencias, técnicas corporales, escalas, esto es, a los prácticos *know-how* que son no sólo susceptibles de ser modificados, sino que se transforman y adaptan una y otra vez a las circunstancias sobre los que operan; y en segundo lugar demanda, como me he obstinado en apuntar en los apartados anteriores, su asociación o ensamblaje con instrumentos, objetos, imágenes, representaciones, inscripciones, prácticas, símbolos, creencias, cuerpos en entrelazamientos, urdimbres. Como punta de un iceberg puedo mencionar a telescopios o microscopios de última generación, electrocardiogramas, un cuchillo puntiagudo que talla madera, o el duro hueso de tapir que descubre el exultante primate prehumano en *2001. Odisea en el espacio*. La observación, prefiero la compañía aquí del poeta Wallace Stevens, «... está/hecha de una mirada indiferente al ojo./Es una expectación, un deseo,/una revelación,/una palmera que se levanta más allá del mar». Cada observación constituye un acto de intervención en el mundo: es deseo, expectación, revelación, palmera distante —y se recordará que en el poeta «palmera», en su polisemia, es símbolo de despedida tanto como de límite de nuestras capacidades.

Ahora bien, que cualquier observación esté cargada de teoría, que implique tramas conceptuales y ensamblajes, no nos obliga a aceptar

desconsidera la vinculación entre realización material y observación, que expondré en las siguientes líneas.

que los observadores en lo individual tengan conocimiento, parcial o cabal, de los supuestos interpretativos y del conjunto de la urdimbre; tampoco que la interpretación conceptual sea expresable lingüísticamente en todos los casos (Radder, 2011: 121). El sujeto que observa no es un yo soberano, colocado en un horizonte autónomo, autosuficiente, autocentrado: forma parte de comunidades interpretativas, con sus historias, culturas, relaciones de poder. Tener un concepto, adquirir uno nuevo, introducirlo en una trama, implica acompañarlo con ciertas acciones, aprender algunas habilidades y competencias, disponer de un *know-how* respecto al tipo de entidades a las cuales se puede aplicar, es decir, a su dominio de operación. Ello implica tanto al aprendiz de antropología, digamos, el que escribe estas líneas, como al sacerdote, neófito o la devota de un ritual específico. Los conceptos no establecen sólo una legislación metodológica, ni se circunscriben a ser instrumentos de descripción, orientación, análisis y reflexión con los que hacemos inteligible el mundo en el que vivimos, antes bien, *son la encarnación de prácticas culturales*; por ello, como dice Mieke Bal, son «teorías en miniatura» (2009: 34-35). La afirmación es pertinente, ¿tengo que escribir que es *simétrica*?, para el antropólogo que usa el concepto «ritual» como para quienes participan en prácticas rituales —en un rito de paso, un sacrificio humano, quienes ofrecen plegarias a una imagen o cuantos cometen actos de iconoclasia.

Escribí arriba que una de las cosas que hacemos los antropólogos —¡y quienes participan en rituales!— es tratar de aprender, describir, traducir, comprender *redes, ensamblajes, entretejimientos*: usos de palabras y símbolos en alianza con prácticas, acciones, objetos, imágenes que no se despliegan en vacíos políticos y culturales, sino en situaciones particulares con maneras plurales de ver, valorar y experimentar. Hacer y elucidar entretejimientos exige relatos, narrativas que se expanden, voces que dialogan, se oponen y luchan, concepciones de ser persona, del cuerpo, del género, acciones que tienen fines y lenguajes particulares, con descubrimientos y revelaciones, ya sean prácticas adivinatorias, personificación de *teotl (ixiptla)*,

ritos de curación y de paso, intercambio de dones, rituales funerarios de estado, los ritos de coronación, ejercicio de violencia —muchas veces ritualizada— contra los abyectos, opositores, contaminantes, infieles, supuestos metafísicos. Caben aquí las interrogantes: ¿quién narra y cómo lo hace?, ¿cómo se narra una posesión espiritual (en primera y tercera personas)?, y si fuéramos estrictamente simétricos: ¿cómo relataría un *teotl*, en tanto yo narrativo, la invasión que ha hecho de alguien? ¿Cómo observar y describir a un espíritu ancestral que ha causado una aflicción, digamos, un desorden durante el embarazo? Señalé que observar implica clases de *realización material*: habilidades, competencias, técnicas corporales, escalas; advertí también que esas realizaciones materiales exigen la asociación del cuerpo de los agentes rituales con instrumentos y objetos diversos. De los ejemplos que expuse en los apartados anteriores, debemos añadir como elemento central de las realizaciones materiales a lo que se consideran *entidades invisibles e intangibles* —no ignoro que las fronteras entre lo visible y lo invisible, entre lo tangible y lo intangible son móviles, porosas, y pueden ser también de caso en caso impermeables—, que adquieren una presencia sobrecogedora en las prácticas rituales. Entidades que se manifiestan a través de huellas, consecuencias, rastros, efectos de diverso tipo: son como las palmeras del poema de Stevens. Ahí donde la antropología clásica concibió que la presencia, en las culturas otras, de estas entidades invisibles e intangibles ilustraban un puro gesto irracional, una confusión terrible entre realidad y deseo, hemos de reconocer hoy que forman parte, una parte ontológicamente relevante, del dominio del *concepto extensible* que es el de «ritual». ¿A qué aludo con la idea de «concepto extensible»?

Abrí este capítulo con el señalamiento de que en antropología los límites a los usos del término «ritual» se han dilatado —cuando no desvanecido—. Quiero precisar esta afirmación. Es no sólo razonable sino recomendable admitir que los conceptos, sobre todo aquellos conceptos fecundos, suelen aplicarse a dominios distintos de los locales en que surgieron. Hans Radder denomina «conceptos extensibles»

a los que «han sido aplicados con éxito a cierto dominio y que pueden ser usados en uno o más dominios nuevos» (2011: 152); en la misma dirección Bal aplica a los conceptos la metáfora de *elasticidad*, metáfora que sugiere «tanto estabilidad inquebrantable como extensibilidad ilimitada». Los conceptos son viajeros, andan «entre disciplinas, estudiosos, periodos, comunidades académicas dispersas en la geografía [...] tienen la capacidad de *propagación*, y a través de la reorganización que promueven, facilitan la producción de significado» (Bal, 2009: 25, 48-49). Los conceptos no sólo ayudan a estructurar el mundo, también se abstraen de él, como una capacidad de retirarse de él, se dan destinos que franquean los límites de su realización local o primera. Y en este sentido «ritual» es un concepto extensible, viajero: ha ampliado con relativo éxito sus dominios de operación, así como las condiciones de pertinencia o irrelevancia de su aplicación. Baste recordar los usos del término desde la antropología del XIX, así como sus condiciones múltiples de operación. En fin, esta es una manera —sus múltiples dominios— en que se pueden entender *las estaciones del ritual*, pero no se limita a ella. Me interesa destacar que esta extensibilidad no es determinista —en este punto la categoría «ritual» vuelve a ser un ejemplo privilegiado—, pues de antemano «no está determinado el que un concepto en nuestro mundo futuro pueda o no ser extendido mediante la realización de procesos de observación novedosos específicos [...] Ni la naturaleza ni la mente son capaces de fijar la extensión de nuestros conceptos» (Radder, 2011: 156). Ello es así porque, entre otras cosas, «ritual» no nos remite a la existencia de clases naturales, y con cada extensión de dominio adquiere propiedades emergentes. Si no son deterministas, tampoco se les puede pedir a los conceptos extensibles que su ejercicio sea consistente cuando apliquen a, o se realicen en, dominios distintos. En suma, prácticas rituales como la del *chisung'u*, el *mukanda*, el *upanayana*, los carnavales, una peregrinación, *ixiptla*, la iconoclasia, una misa católica, son realizaciones singulares, dominios específicos, en que se resuelve u opera el concepto «ritual»; y por añadidura, con cada celebración del *chisung'u*, del *mukanda* o del *upanayana* se reconocen y admiten los

parecidos de familia tanto como se asientan las diferencias. Toda definición de «ritual» advierte del dominio en el que opera, o el dominio que de hecho ha erigido: indica *qué hace, cómo lo hace, hacia dónde se dirige, su universo de pertinencia*, a pesar de ello es insuficiente, enfáticamente insuficiente. Buena parte de las definiciones propuestas de «ritual» suelen ser monotéticas y se formulan como clases aristotélicas con el fin de distinguir, para evitar confusiones y contagios, las acciones rituales de las no-rituales. Transcribo cinco estrategias definicionales. Victor Turner entiende por «ritual»

[...] una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (LSS: 21).⁴⁹

Roy Rappaport propuso referirse con el término «ritual»

[...] a la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan [...] He señalado que ninguna característica del ritual es peculiar a él. Es la conjunción de sus características [ejecución, formas, inmutabilidad, inclusión tanto de actos como de expresiones, codificación por alguien distinto de quien lo ejecuta] la que es única (2001: 56, 66).

Para el historiador de las religiones Jonathan Z. Smith, «ritual»

[...] representa la creación de un ambiente controlado, donde las variables (es decir, los accidentes) de la vida ordinaria han sido desplazadas *precisamente* porque se las percibe como

⁴⁹ Sólo en las referencias a los libros de Turner, utilizaré una abreviación de sus títulos. De este modo, LSS es *La selva de los símbolos*. En la sección final de la bibliografía se podrá consultar la ficha bibliográfica completa.

abrumadoramente presentes y poderosas. El ritual es un medio para hacer lo que las cosas deberían ser, en tensión consciente con lo que son, de tal suerte que esta perfección ritualizada sea recordada en el curso ordinario, no controlado, de las cosas. El ritual basa su poder en el hecho de que se ocupa de las actividades ordinarias, que lo que describe y despliega es, en principio, posible para cualquier ocurrencia de estos actos. Pero también sustenta su poder en el hecho de que, en realidad, estas posibilidades no pueden ser realizadas (1980: 124-125; 1988: 63).

A partir del cognitivism, Thomas Lawson y Robert McCauley propusieron que

[...] los rituales religiosos aluden a esas acciones religiosas cuyas descripciones estructurales incluyen un objeto lógico y apelan a la acción, en algún lugar, de un agente culturalmente considerado sobrehumano dentro de la totalidad de su descripción estructural (1990: 176).

Finalmente, de sus estudios sobre los rituales jaina en la India, James Laidlaw y Caroline Humphrey han señalado que

[...] una acción es ritualizada si los actos que la componen están constituidos no por las intenciones que el agente tiene al realizarlos, sino por una estipulación previa. Tenemos entonces una clase de actos en la que las intenciones, que normalmente sirven para identificarlos como actos, están descartadas. Por «compromiso ritual» no aludimos a que el actor sostiene algunas creencias en particular —tales como que el ritual es sagrado o que curará realmente una enfermedad—, sólo que él o ella está ahora comprometido con una singular actitud o posición, y que ésta difiere de las posiciones tomadas en las acciones cotidianas. Quien adopte la actitud o posición ritual acepta que no será el autor de sus propios actos (1994: 97-98).

Sean bienvenidas las definiciones porque plantean e iluminan temas, dificultades, problemas (como los de formalidad, intencionalidad

y creencias), ofrecen categorías de análisis («compromiso ritual») que pueden ser extensibles a otros dominios, y debieron de mostrar su utilidad al menos para quienes las enunciaron. Sin embargo, inevitablemente, excluyen algo, o incluso son desconsideradas por los mismos proponentes —el caso más sonado es el de Turner—, cuando indagan con mayor hondura o postulan ellos mismos otras definiciones en competencia, o también las hay oscuras, casi ininteligibles. Decía que muchas definiciones de «ritual» suelen formularse en términos monotéticos: «una clase es monotética si y sólo si a) cada miembro de la clase tiene todas las características que la definen como un todo [todo ritual satisface cada una de las características indicadas en la definición]; y b) cada una de estas características [la no-intencionalidad como atributo de todo ritual] la tienen todos los miembros» (Snoek, 2006: 4-5). Resulta evidente que ninguna definición satisface los requisitos: no todos los rituales implican la «creencia en seres o fuerzas místicas», la presencia de «agentes sobrehumanos», ni pueden descartarse los actos intencionales en ellos. Más que eso, no constituye una fecunda ruta de indagación establecer las condiciones necesarias y suficientes que ha de cumplir todo ritual: al menor descuido aparece el primer contraejemplo. He intentado mostrar que los «rituales» no siempre han sido rituales. Aplica lo mismo a esos conceptos de elasticidad envidiable como «arte», «poder», «cultura». Tenemos que aceptar mejor que esos fenómenos que llamamos «ritual» son de orden politético. Una clase es politética «si y sólo si a) cada miembro de la clase tiene un amplio número, aunque sin especificar, del conjunto de características que ocurren en la clase como un todo; b) cada una de estas características la tienen un buen número de los miembros; y c) ninguna de esas características la tienen todos los miembros de la clase» (Snoek, 2006: 4-5). Y si somos más radicales debemos incorporar a nuestros supuestos epistémicos los conceptos y herramientas que son propios de la lógica *borrosa* o *difusa*: «un tipo de lógica que realiza el tratamiento de predicados vagos o también denominados borrosos. Un predicado vago o borroso es aquel que se aplica a los elementos de un conjunto, en un cierto grado.

Es decir, no tiene por qué verificarse o no verificarse, sino que se verificará en un cierto grado. Un predicado de este tipo, en general, no clasifica el universo en dos categorías, no produce una distinción en dos clases diferenciadas. Estos conjuntos difusos no tienen bien definida su frontera, a diferencia de los conjuntos clásicos, usados en la lógica clásica, en los que la frontera está definida nítidamente» (Gutiérrez, 2009: 157).

No hay nada de insólito, ni inmadurez teórica de la antropología en esta serie de datos y, digamos, incertidumbres, pues para poner otros ejemplos es semejante a lo que ocurre con conceptos tales como «felicidad», «vida», «masa», «energía». Hay incertidumbre en la realización y en la operación pertinente de estos conceptos, pero no hay indeterminismo: no es cierto que todo se valga. ¿He llegado a un callejón sin salida?, o ¿he quedado atrapado en mi propia malla argumental? Los conceptos extensibles o viajeros, como el de «ritual», no son fijos, tampoco deterministas, no se les puede exigir consistencia cuando se aplica a dominios diferentes, sus definiciones son necesariamente incompletas y no se admite indeterminismo alguno en su realización. Atiendo en las líneas que siguen brevemente dos respuestas filosóficas a este reto: las de Wittgenstein y Whitehead. Prácticas rituales como las del *chisung'u*, el *mukanda* o *upanayana*, a pesar de sus diferencias, tienen algo así como «un aire de familia», que, para el caso del «juego», Wittgenstein planteó así:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? —No digas: «Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos “juegos”» —sino mira si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos [...] Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y detalle. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia (1988: § 66, 67).

Con otras palabras, quienes comparten «parecidos de familia» no se identifican por la posesión de una característica común, sino por su pertenencia a una red de relaciones, a una urdimbre hecha por actores humanos, no humanos, acciones, reglas, creencias, realizaciones materiales, donde están vinculados entre sí, aunque no todos con todos necesaria y directamente. Por eso no puede ofrecerse una definición fija, precisa, de «felicidad», «vida», «masa», «energía», y tampoco de «juego», «lenguaje», «arte», «religión», «símbolo», «poder», «cultura»: carecen de límites estrictos, claros y distintos; y sus usos, sus formas de operación, las redes en las que participan, son heterogéneas y móviles. No tienen referencia sólo a alguna ocasión en particular, no se agotan en ella, aunque guardan entre sí «un parecido de familia».

Nos es dable concebirlos de otro modo: como «objetos eternos», metáfora que propuso el filósofo norteamericano Alfred N. Whitehead hace varias décadas.⁵⁰ La palabra «eterno» resulta extraña para una filosofía que aspiró a sustentarse en sucesos y devenires, en la novedad y los cambios continuos. En *Process and Reality*, libro publicado originalmente en 1929, Whitehead utilizó esa categoría para rechazar la distinción platónica entre eternidad y tiempo, esto es, ese binarismo que ha establecido la presencia de un mundo superior de permanencia y perfección («un cielo espiritual, estático») en oposición al mundo imperfecto e inferior del fluir (1960: 209): volvemos a la dualidad de prototipo e imagen. Whitehead se propuso más bien preservar la tensión, una tensión vivificante, entre permanencia y fluir; se interesó en conservar aquellos vasos comunicantes que las unen más estrechamente de lo que se supone: «En el inevitable fluir hay algo que permanece; en la permanencia agobiante hay un elemento que se fuga hacia el fluir» (1960: 503). Por añadidura, el

⁵⁰ Fue Victor Turner quien trajo a colación esta noción en *La selva de los símbolos*, pero a propósito de los símbolos dominantes (LSS: 34-35). Es análoga a la categoría de «virtualidad» de Gilles Deleuze (2005) que retomara el antropólogo Bruce Kapferer para sus fecundos análisis sobre prácticas virtuales y dinámicas rituales (véanse 1997, 2004, 2008 y 2010).

filósofo se refería con esa metáfora, «objetos eternos», a una pura potencia que se realiza o que se hace en lo real, pero que no se agota en ese realizarse. Los «objetos eternos» —como la felicidad, la noción de «vida» entre los biólogos, de «masa» entre los físicos, los rituales, los juegos— son reconocibles porque no tienen referencia sólo a alguna ocasión, no se agotan en ella, aunque «deben ser realizados en una entidad real» (Whitehead, 1960: 73; véase Root, 1953: 197). Recordemos a modo de ilustración esa imagen ritual, esa entidad intangible y al mismo tiempo realización material que es la Virgen de Guadalupe: el papel que desempeñó el estandarte con su imagen en la movilización de miles de campesinos que siguieron al padre Miguel Hidalgo en la revolución de independencia mexicana; o las muchas peregrinaciones que a lo largo del año y desde todos los rincones del país se organizan para visitarla en su santuario; o los altares a la Virgen que animan las esquinas de los barrios urbanos, los negocios como carpinterías, restaurantes, cantinas; o las estatuas de la Virgen que migran, con sus papeles legalizados, a proteger a los ilegales en Estados Unidos; y no menos relevantes son aquellas imágenes irregulares, movedizas y sudorosas de la Virgen tatuadas en la piel de hombres y mujeres: vírgenes que envejecen, se deterioran y mueren, a la par que la superficie orgánica donde están grabadas. Tanto el «aire de familia» de Wittgenstein como los «objetos eternos» de Whitehead no se dejan guiar por ningún algoritmo —por ningún criterio fijo, preciso y general—, suponen un ejercicio de *phrónesis*, ese fecundo concepto aristotélico que se encuentra en la *Ética Nicomaquea*. La *phrónesis* no constituye un saber proposicional acerca del mundo, alude a una forma de razonamiento —juicio o razón práctica— que está vinculada con la elección y supone deliberación; trata con lo variable e involucra una mediación entre principios generales y situaciones particulares. No implica reglas, algoritmos o puntos fijos que ciegan, mecánicamente se ponen en operación, sino que de caso en caso es absorbente y permeable a las vicisitudes de la vida. Las comunidades nutren a la *phrónesis*, puesto que es a través de ellas que se ponen a prueba, se evalúan, se sopesan,

valoran y critican los saberes, los prejuicios y argumentos, las realizaciones materiales, los ensamblajes.

El sujeto ritual como sujeto encarnado

Toda discusión a propósito de «ritual» supone al menos un ejercicio de reflexión histórica, de análisis conceptual y comparativo; implica renunciar a teorías y definiciones universales del Ritual —con mayúscula—, por tanto monotética; y tomar las precauciones debidas para, en el otro extremo, no limitarlo a quedarse adherido a sus meras instancias etnográficas locales. No sucumbir a la tentación de la certeza arrogante, ni a la impotencia paralizante. Reconocer su carácter escurridizo no ha de impedirnos ofrecer guías que permitan, a partir de la *phrónesis* y la lógica borrosa, o al menos las clases politéticas, proponer «¡he aquí una práctica ritual!» en contraste con casos más o menos dudosos. Guías que indiquen más que regulen; reflexivas y móviles antes que legislativas e inamovibles; que sugieran contornos, que anuncien sombras, que inviten a dar paseos antes que erigir fronteras o muros. No obstante, quiero primero indicar un presupuesto básico: *fundar el sujeto ritual en el sujeto encarnado*, concebido como *un ser en el mundo* —para usar la categoría de Maurice Merleau-Ponty—, un ser *sintiente* en el mundo: «el cuerpo en su ser sexual es una idea histórica más que una especie natural». El cuerpo y sus dimensiones sintientes son los realizadores materiales que posibilitan la existencia de la vida ritual; se entregan a su fuerza y la dirigen para afectar y ser afectados; «sitios de intercambio y conexión»;⁵¹ forman parte del ambiente que es preciso controlar y al mismo tiempo se proponen disciplinarlo; son lo propio y lo extraño. Mejor: lo extraño comienza con el propio cuerpo, precisamente es *en el enigma del cuerpo* donde comienza lo extraño:

⁵¹ Según dijera Edmund Husserl en una afortunada frase, citado por Bernhard Waldenfels (2015: 62).

El ámbito del cuerpo incluye todo lo que realmente tiene que ver conmigo sin haber sido hecho por mí [...] En el enfoque cartesiano hay dos modos de ser, mentes pensantes y cosas extensas. Sirviéndonos del lenguaje de la visibilidad podríamos formular el problema de la siguiente manera: las mentes ven, pero no son vistas, las cosas son vistas pero no ven. Sin embargo, nuestro cuerpo no encaja en este esquema dualista. En primer lugar, el cuerpo es ambas cosas a la vez: ve y es visto, oye y es oído, toca y es tocado, se mueve y es movido. En segundo lugar, el que ve y lo que es visto nunca coinciden como se supone sucede en el caso del *cogito* y el *cogitatum*. Esta no-coincidencia no debe ser entendida como un déficit, sino que, precisamente, caracteriza la manera de ser de nuestro cuerpo, el cual se refiere a sí mismo y, simultáneamente, se escapa de sí (Waldenfels, 2015: 59, 63).

El cuerpo manifiesta la ambigüedad y tensiones de la condición humana: diferencia y desigualdad, prejuicios y *communitas*, fragilidad y poder, dignidad y vergüenza, gozo y sufrimiento. El mundo vivido, el mundo de la experiencia pone en su centro al cuerpo, al cuerpo actuante, en movimiento, que no deja de aprender, fluir, devenir y cultivar sus sentidos, siempre asociados, interrelacionados. Las virtudes ejemplares, las dolorosas violencias, la memoria y olvido, los ejercicios de dominación suelen estar normados somáticamente. Los cuerpos —tenemos que hablar en plural— están sometidos a técnicas, hábitos, disciplinas, poderes: tienen el destino inevitable de producir efectos porque no pueden dejar de ser afectados. Cuerpos que, con todo y su palpable presencia, han sido invisibilizados por los estudios clásicos del ritual, más atentos a descubrir cómo las tradiciones, normas y reglas, las acciones estandarizadas y los códigos hacen a las sociedades y culturas, modelan a esos sujetos pensados como individuos incorpóreos, pura conciencia o espíritu. ¿No resulta paradójico que en uno de sus orígenes las ciencias sociales y humanidades hayan sido concebidas como «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*)?

He subrayado en este capítulo que la percepción sensorial —el *sensorium*— es uno de los mediadores fundamentales de la experiencia

ritual: crean y transforman la experiencia ritual, inducen el encuentro con lo otro extraño, lo sagrado, vuelven sensible aquello que se considera trascendental. Los objetos, imágenes, olores (del incienso para lograr conocimiento y gracia divinas), las danzas rituales gestan efectos en la carne y brindan acceso a clases de poder: los rituales se han de entender entonces como un intenso acto, tal vez efímero, de copresencia entre AH y ANH. Y qué decir de las sonoridades que, por su rango, es incapaz el oído de percibir, pero que palpablemente nos afectan. La vida ritual es hondamente sinestésica, como lo muestran los actos de revelación ritual, sea una vivencia mística, una simulación o un encuentro con los ancestros; o bien cuando se aduce y señala una «íntima topografía interna» con sus singularidades, un Mensaje o Luz recibidos, el ser tocado o invadido por un espíritu ignoto. En todos estos casos, la vida ritual extiende o amplía, cierra o delimita el *sensorium*. No podemos desconsiderar cómo en muchos rituales a través de mutilaciones e incisiones se provoca extremo dolor a los iniciados para dejarles un rastro o huella del propio grupo en sus cuerpos frágiles: de este modo su cuerpo se convierte en memoria encarnada; o bien las fecundas posibilidades que suponen ayunos, privaciones, ejercicios extenuantes, cantos y danzas interminables, consumo de psicotrópicos o enteógenos en la creación de la vida ritual, del mundo o de mundos paralelos y más aún de la cultura;⁵² o la presencia hiperbólica del cuerpo grotesco —con sus aperturas, orificios, genitales, esfínteres, fluidos corporales— en los carnavales; o ese elocuente silencio que no es sino el mundo mismo en su totalidad gracias a la meditación. Richard Shusterman ha propuesto el término de «somaestética» para referirse

[...] al cuerpo como el *locus* de la percepción sensorial-estética (*aisthesis*) que tiene capacidad creativa. Entendida como disciplina se propone enriquecer no sólo nuestro conocimiento abstracto y discursivo del cuerpo, sino también nuestro *performance* y

⁵² Agradezco a la doctora Adriana Guzmán que me haya llamado la atención sobre este punto.

experiencia encarnada; busca realzar el significado, mejorar y acrecentar la comprensión, eficacia y encanto de nuestros movimientos y entornos a los que nuestro actuar contribuye y de los que extraen sus energías y significado. La somaestética, por lo tanto, involucra una amplia gama de formas de conocimiento, disciplinas y prácticas que estructuran el cuidado del cuerpo y que pueden mejorarlo (2006: 2; véase 2002: 361 ss.).

Abundaré más adelante sobre este vínculo entre cuerpo, *sensorium*, *aisthesis* y vida ritual.

Sugiero ahora algunas propiedades de los rituales, en el entendido de que no son exclusivas de las prácticas rituales, no son exhaustivas, no son desde luego definitivas, sí en cambio son relevantes; aluden a escalas o gradaciones de la acción —dado un momento ritual, será más formal, o menos sometido a reglas, o más lúdico. No cabe autonomía en la vida ritual, ésta evoca y opera en otras escalas, en cuyos extremos están lo religioso y lo secular, lo público y lo privado, lo rutinario y lo improvisado, lo formal y lo casual, lo serio y lo lúdico, lo periódico y lo irregular.⁵³ Estas propiedades no se han de pensar aisladas, sino en relación o combinadas entre sí —algunas de ellas, indicadas con un asterisco, merecerán atención en otros capítulos.

1. *Reiteración, re-citación*:* los rituales se re-citan a sí mismos y evocan otros rituales. Se reiteran en el tiempo, pero nunca son iguales. Es *vuelta al origen* en el sentido de Walter Benjamin: origen no como génesis o fuente de algo, sino «como restauración, una restitución», como algo que está en camino de ser en el devenir y en el declinar, por tanto «como algo que está inacabado, siempre abierto».⁵⁴ La reiteración supone disciplinas y técnicas corporales:

⁵³ Para el desarrollo de estas propiedades me baso en Díaz Cruz (1998: 225 ss.), Bell (1997: 138 ss.), Moore y Myerhoff (1977), Rappaport (1979), Lewis (1980) y Grimes (1990).

⁵⁴ Benjamin, 1990, citado por Georges Didi-Huberman (2006: 110). Elizabeth Araiza desarrolla esta idea, junto con la de *Nachleben* (vuelta a lo antiguo, supervivencia) de Aby Warburg, en su estudio apasionante sobre la *ch'anantskua p'urhépecha* (2010).

una coreografía cuidadosa de acciones en la que se exhiben rutinas, gestos y movimientos precisos. Es reiteración de la conducta, es re-citación de normas. Puede ser que su principal enemigo sea la aparición de la contingencia, pero es una ilusión asumir que se le puede vencer, pues ella es inerradicable.

2. *Acción performativa*:* el ritual implica hacer algo, no sólo limitarse a decirlo o pensarlo, tiene efectos. Es una práctica que provoca transformaciones, es un acto autoconsciente, público, activo, deliberado, densamente encarnado, que muestra presencias. Puede crear un mundo completo, condensado, persuasivo. De aquí que haya rituales que tengan un papel esencial —y esencializador— en la creación y reproducción de comunidades, en la (auto)conciencia política, étnica, de clase de comunidad, pero también en la imposición, muchas ocasiones estigmatizada, de esa conciencia de comunidad, de aquí que produzca esencias.

3. *Comportamiento especial o «estilización»*: las acciones, imágenes, objetos, creencias, danzas, aquello que constituye la urdimbre y realización material de todo ritual, son en sí mismos extraordinarios, u ordinarios, pero utilizados y desdoblados de una manera inusitada —estilizada—, un modo que fija la atención de los participantes y observadores; en los rituales hay como un exceso, una complacencia por fascinar, desconcertar, confundir: no en pocas ocasiones provocan disonancias cognitivas. En los rituales no siempre importa qué es lo que se dice, sino cómo se está diciendo y, sobre todo, quiénes son los mensajeros.

4. *Orden y desorden*:* los rituales suelen ser eventos organizados con anticipación; tienen un principio y un fin. No excluyen, no pueden excluir, elementos o momentos de desorden y caos —la primacía y exposición de la parte inferior del cuerpo que expuse arriba—, pero estos normalmente se hacen presentes en tiempos y espacios prescritos, aunque no ocurre así en todos los casos. El orden constituye muchas veces el modo dominante y puede llegar a ser exageradamente preciso; incluso es este acento en el orden lo

que singulariza o coloca al ritual como una práctica aparte. Pongo de relieve un caso particular:

- 4.1. *Reglas*: los rituales siguen reglas; habitualmente queda explícito —y reconocido por quienes lo ejecutan— quién hace qué, cuándo, cómo, en qué momento. Las reglas de acción, prescritas por la tradición o por convención, pueden ser explícitas, pero las razones para actuar, los significados atribuidos, los motivos, los efectos, las interpretaciones de las acciones rituales no lo son necesariamente; una regla central de los rituales es que incluye y excluye, indica quién puede participar y quién no, integra y segrega, oponen y vinculan en ciertas situaciones a quienes forman parte del ensamblaje ritual. En cualquier cosa no debe olvidarse que ninguna regla determina por sí misma y por completo qué significa seguirla correctamente.

5. *Estilo presentacional y hecho escénico*:* los rituales intentan producir, por lo menos, un estado de alerta, solícito, atento; apuntan a comprometer de alguna forma —afectiva, volitiva, cognitiva— a los participantes.

6. *Dimensión colectiva*: los rituales poseen valor y presencia públicos, hacen circular en campos diversos significados sociales diferentes. Su sola realización contiene por lo menos un mensaje, pero no se puede asumir que sea un instrumento para expresar algo: es en sí mismo un aspecto de lo que se está expresando. Señalo en particular un caso:

- 6.1. *Dimensión pública*: no es necesario que todo ritual incluya una audiencia, es dable pensar en rituales ejecutados por un solo agente, aunque en principio sigue reglas que son de dominio público —enseñadas y aprendidas socialmente—, es decir, así como no es posible el lenguaje privado, así las reglas exigen que sean reconocidas públicamente y que sean transmitidas por alguna comunidad o actor pertinente.

7. «*Felicidad*» e «*infelicidad*»:* la evaluación del desempeño de los rituales no se hace en términos de criterios de verdad o falsedad, sino de su adecuación y relevancia institucional, cultural y

situacional. La evaluación descansa en la «felicidad» o «infelicidad» de su realización (en el sentido propuesto por Austin, 1970; desarrollo este argumento en los capítulos 5 y 6); en antropología poca atención se ha prestado a los desempeños rituales «infelices», o reconocidos como ineficaces y erróneos.

8. *Multimedia**: los rituales hacen acopio de múltiples y heterogéneos canales de expresión: sonidos y música, tatuajes y máscaras, cantos y danzas, colores y olores, gestos, disfraces e indumentaria especial, alimentos y bebidas, reposo y meditación, silencio. Son *materialidad estética en movimiento*, muchas veces efímera.

9. *Tiempo y espacio singulares*:* los rituales fragmentan el fluir de la vida cotidiana, se realizan en un tiempo y lugar más o menos acotados, o que se van acotando en su mismo desarrollo. Simultáneamente, esos pedazos de tiempo y espacio, que se estiran y encogen, dotan de peculiaridad al trabajo ritual que en ellos se despliega, les imponen un límite. Y como lo ha indicado Adriana Guzmán (en prensa: 17), la vida ritual gesta heterotopías y heterocronías —espacios y tiempos múltiples— que operan entre sí de forma simultánea y paradójica, desafiantes de realidades y órdenes establecidos, y a veces incluso de la misma existencia de coordenadas espacio-temporales.

10. *Formalismo*: muchos rituales se distinguen por el ejercicio de comportamientos y actos de habla altamente formalizados que estipulan qué puede ser expresado y qué ha de ser respondido, quiénes pueden hablar, quiénes sólo observan. Por tanto, el formalismo es una cualidad que *muestra —que hace presentes—* jerarquías y órdenes clasificatorios más o menos rígidos. Sus expresiones y gestos se limitan, en términos del sociólogo Basil Bernstein (1989), a un «código de comunicación restringido»: en el formalismo, como en los rituales en lo general, no se argumenta ni se replica. La autoridad suele ejercer su poder y control mediante actos formalizados.

11. *Tradicionalismo*: «por mi voz hablan los ancestros»; «en mis palabras y mis actos resuenan los mensajes de los héroes que nos dieron Patria». Se conmemora y exalta el pasado y la memoria; se

producen narrativas de identidad nacional, regional, local, sobre la génesis de las propias formas culturales.

12. *Centros activos*:* los rituales pueden constituirse en centros activos de la vida social, ha escrito Clifford Geertz, en lugares de una sociedad en la que sus ideas centrales se vinculan a sus principales instituciones, puntos en los que se producen acontecimientos que afectan las vidas de sus miembros. Continúa el antropólogo estadounidense: explorar la sacralidad inherente al poder supone «investigar la vasta universalidad de la voluntad de los reyes (o de quien tenga poder) en el mismo lugar donde buscamos la de los dioses: en los ritos e imágenes a través de los cuales esa voluntad se ejerce [...] un mundo desmitificado es un mundo completamente despolitizado» (1994: 148-149, 167).

13. *Aisthesis y experiencia estética*:* una condición para que ocurra es compartir la experiencia vivida de cuerpos reales en espacios reales. Es una propiedad emergente de la vida ritual, surge de los participantes mismos. Como dice Erika Fischer-Lichte, es «una experiencia umbral, de liminalidad que puede llevar a transformación o que se experimenta como una transformación» (2011: 378). La experiencia estética en los rituales acaece, ocurre en las vivencias —como señala Katya Mandoki (2006: 92)— del sujeto *de* prendamiento, del sujeto *por* prendimiento, tanto como el encantamiento y fascinación.

14. *Formas de producir conocimiento*:* quienes participan en rituales observan, por lo tanto, representan e intervienen, acaso indaguen y descubran. Si tal fuera el caso, entonces las acciones rituales pueden ser formas de producir conocimiento, pero éstas han de estar articuladas con realizaciones materiales específicas, esto es, con habilidades, posiciones, competencias y técnicas corporales y sensoriales que nos remiten a una sabiduría práctica encarnada; la *phrónesis* a la que hice referencia es una suerte de razón práctica encarnada. Los rituales obran sobre mundos artificiales que han diseñado; suprimen de modo deliberado la masiva variedad de información que tienen en su entorno, y crean otra; no sólo modelan y disciplinan a

los cuerpos y las conductas, sino también el poder de prestar atención y focalizarla, dirigen la atención a sí mismos; porque su suerte es dependiente de fructíferos enredamientos entre actores humanos y no humanos; porque son actos de invención e imaginación que «hacen creer», y por tanto sus resultados y efectos, arbitrarios, aparecen investidos de necesidad: «así es el mundo y no de otra forma». Uno de los objetivos fundamentales de toda acción ritual es lo que Theodore Jennings denomina la *praxis ontológica*: participar en rituales —y vuelvo a mi analogía, en experimentos científicos—, como parte de la producción de conocimiento a que están comprometidos, nos señala cómo el mundo actúa y con qué entidades ontológicas está poblado, cuál es la forma en que las cosas ocurren (1982: 121). Los rituales y los símbolos no se limitan a manifestar mensajes cifrados, crean y proponen contextos que posibilitan ciertas acciones, *otros* usos, nuevos modos de ver y sobre todo de actuar, de prescribir cómo es el mundo y de adscribir qué entidades lo habitan y cuáles son las relaciones que tienen entre sí. Más todavía, los rituales no sólo producen conocimiento, proveen herramientas para usarlo: por ejemplo, el estudio de esa elusiva categoría wixaritari que es el *nierika*, estudiada por Kindl (véase más adelante), permite «ver lo invisible»; y en otros contextos, gracias a las posibilidades del *sensorium*, la *aisthesis* y sinestesia «escuchar lo inaudible», «rozar lo intocable», «colorear los olores».

15. *Transformación mágica*:* hay rituales que efectúan una transformación mágica de la situación, configuran una forma peculiar de magia (Crossley, 2004: 44). Recuérdese aquí la magia realizadora, la investidura simbólica, asociada a los ritos de institución analizados por Bourdieu; o a la magia del estado y el espíritu de los cadáveres ilustres explorados por Taussig (1992) —resulta revelador el papel mágico que desempeñó la espada de Bolívar en el funeral de Estado de Hugo Chávez; o las máscaras de diablos en Teloloapan, Guerrero, estudiados por Anne W. Johnson (2016), que invisten mágicamente a sus portadores.

16. *Objetivación ritual*:* ¿cuáles son los marcos (*frames*) que permiten las posesiones espirituales, la aparición de espíritus ancestrales, el *ixiptla*?, ¿sólo pueden tener lugar estos fenómenos al interior de ese marco en el que se gestaron, o pueden desbordarlo, trascenderlo? Terence Turner nos ofrece las siguientes respuestas (2006: 235-237): «El acto ritual incluye el *framing* de sí mismo como un acto ritual; y así deviene objeto de su propia realización. Éste es un aspecto de la objetivación ritual: el acto se convierte en su propio objeto. Un segundo aspecto consiste en que la acción objetivada se separa o distancia de sus participantes y adquiere el carácter de un esquema autoexistente». Con otras palabras, al hacerse su propio objeto se dirige y actúa sobre objetos —y yo amplío: sobre ensamblajes o redes— que están fuera del marco ritual en que se objetivó: el poder y control que se despliegan en la realización de un ritual en particular pueden ser convertidos en poderes capaces de controlar o afectar los fenómenos que están afuera del mismo ritual —como la historia de las religiones e iglesias nos muestran, así como la de los gobiernos teocráticos.⁵⁵

17. *Esquema autoexistente*: cuando se afirma que la acción ritual se separa o distancia de sus participantes y adquiere el carácter de un esquema autoexistente, se está reconociendo, primero, ese poder y control que ejerce al interior y fuera del *frame*; y también en este dominio del concepto «ritual» se entiende la caracterización que Caroline Humphrey y James Laidlaw han hecho del ritual: «una acción es ritualizada si los actos de los que se compone están constituidos no por las intenciones que el actor tiene al ejecutarla, sino por una estipulación previa [...] Al adoptar la perspectiva ritual, uno acepta que no es el autor de sus propios actos» (Humphrey y Laidlaw, 1994: 97-98; Laidlaw y Humphrey, 2006). Es gracias a esta «estipulación

⁵⁵ No es casual por ello que desde otros dominios se conciba al ritual como tecnología. En la relectura que hace de Foucault sobre el tema que nos ocupa, Ladelle McWhorter sostiene que ritual es una tecnología del poder, «una herramienta absolutamente indispensable en las configuraciones modernas del poder» (2004: 78).

previa», a su autonomía como esquema autoexistente, al poder y control que ejercen, que los rituales dotan de compromisos corporales a aspectos relevantes de la vida humana: salud, sueños, cantos, danzas, vida sexual, alimentación, representación de la alteridad — esas íntimas urdimbres entre actores humanos y no humanos—. Mejor: la vía ritual invita a comprender estos aspectos de la vida como emblemáticos de toda experiencia humana.

18. *Creación de distintas perspectivas, tiempos y espacios*:* los actores rituales pueden ser testigos de sus propias acciones, donde aparecen como signos de sí mismos, donde se identifican y distancian, se reconocen y abandonan. Esos ensamblajes que son los rituales no tienen, en su interior, sólo un punto de vista, proliferan las perspectivas en ellos, son policrónicos y permiten el desplazamiento en y cruce de múltiples espacios.

19. *Pluralismo ontológico*:* Lévi-Strauss (1972: 26) destacó la vehemente preocupación de los rituales por el orden y escrúpulo clasificatorios que su operación supone. Son dispositivos clasificatorios, y por ello respecto a los órdenes clasificatorios conviene enfatizar que no se clasifica porque haya cosas que clasificar, esperando a ser clasificadas, más bien, gracias a que clasificamos es que las constituimos como entidades que habitan el mundo y podemos describirlas de cierta manera; y tal es una tarea fundamental de los rituales: *propiciar el pluralismo ontológico*. Me permito adaptar el célebre aforismo de Ulises Moulines (1997: 57) de que «en ciencia no hay ontología sin teoría», para defender el *dictum* que la «diversidad cultural implica y propicia distintas ontologías que los rituales recrean y ponen en juego». Parece que incurro en un indeseable relativismo, pero no es el caso. Como han insistido atinadamente Lombardi y Pérez Ransanz (2012: 72-73): «la ontología no depende exclusivamente del esquema conceptual, ya que no es una mera creación de la mente, sino que surge de la manera en que interactuamos con la realidad a través de nuestro esquema conceptual [...] la ontología es la responsable del valor de verdad de nuestros enunciados fácticos, con lo cual otorgamos un papel relevante a la realidad independiente,

en la medida en que interviene de manera ineludible en la constitución de la ontología».

20. *Prácticas de presencia*:* al final, pero no al último. La vida ritual, género performativo por excelencia, hace posible la aparición, la constituye, es también su heraldo o presagio. Está conformada por prácticas gracias a las cuales se postula y salvan las distancias entre lo inmanente y lo que «está más allá»; prácticas que presentifican, que permiten alcanzar y posibilitan, como mediadoras, el acceso a «otros mundos» (a actantes, experiencias, situaciones, imágenes, objetos), a «otros encuentros», por virtud de distintos *media*, de estrategias sensoriales, procesos de (des)materialización. Me es dable destacar aquí las prácticas corporales que transmiten, tanto como producen y reciben —afectan y son afectadas—, el vínculo con lo trascendente, no como un dominio ontológico autónomo, sino anclado o bien fundado en la inmanencia (ver Meyer, 2008 y 2012). A través de las prácticas de presencia se van realizando, se van haciendo las creencias. La presencia no es algo dado, que esté ahí; escribe Adriana Guzmán (2023: 48): «siempre es frágil es algo que se logra, que se actúa [practica] de varias maneras, es decir, hay variedades de presencia que son las diferentes maneras en las que se va logrando el acceso a lo que hay: el mundo». En este punto, Guzmán recurre a una fascinante idea de Jean Luc Nancy: «la presencia no es una cualidad ni una propiedad de la cosa. La presencia es el acto por el cual se presenta la cosa». Indicar presencia supone admitir la ausencia, pero ante todo la *crisis de la presencia*, categoría que retomo, aunque con mis diferencias, de Ernesto De Martino (2004 y 2012): zozobra, desgarramiento, vacilamiento, riesgo, peligro, fractura de algunos órdenes, de cierta modalidad de estar-en-el-mundo, y al mismo tiempo puede ser energía, combustible para la transformación, para el renacimiento, el cuidado, el ejercicio de sanar, como veremos más adelante con los sujetos transicionales, liminales, en los ritos de paso. Y también padecen esa crisis, no sin sufrimiento, a quienes se les niega un lugar en la historia, en los relieves del mundo, en el espacio herido de la humanidad, acusados de provocar

miedo y odio; hombres y mujeres desechables, rotos, despreciadas: desplazadas, desaparecidos (y sus familiares buscadores), solicitantes de asilo, migrantes varados, refugiadas... Las prácticas de presencia son frágiles, precarias.

Abundaré en los siguientes páginas y capítulos sobre algunas de estas estaciones y propiedades del ritual que apenas he insinuado, así como sus respectivas dilataciones o extensiones hacia la experiencia y la *performance*.

2. Flotar en mundos distintos. Formas rituales y liminalidad

La historia de bronce

Una de las estaciones del ritual más visitada por el pensamiento antropológico ha sido aquella donde se le entrelaza con las asperezas de la vida política y social. No podemos ignorar que los rituales participan en y son influidos por campos sociales más amplios, pero también es cierto que los rituales constituyen a dichos campos. Desde luego han existido varias perspectivas que explican esos entrelazamientos. Hay quienes se preguntan por el modo en que crean y dan lugar al mundo social, a sus realidades y múltiples formas de conocerlo, vivenciarlo y actuar en y sobre él. En su monumental libro publicado póstumamente, que lleva el elocuente título de *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Roy Rappaport apuntaba que es propio de la naturaleza del ritual «estar investido de moralidad, de la construcción del tiempo y la eternidad; la representación de un paradigma de la creación; de la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la generación de las teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia numinosa, la comprensión de lo divino, la aprehensión de lo santo y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico [...] *el ritual como el acto social básico*

para la humanidad» (2001: 60, 66, cursivas mías). O bien atiéndanse las afirmaciones de Barry Stephenson: el ritual dota de una singular forma de pensar y hacer (2015: 3), es «un gesto que se arroja a la oscuridad» (2020: 6). Dada la ubicuidad de la vida ritual a lo largo del tiempo y espacio, hemos de reconocer su centralidad para la especie humana: ha permitido que la humanidad habite los lugares de la potencia subjuntiva, del haz de los posibles y deseables, de la imaginación y creatividad que proyectan hipótesis hacia las topografías del antidesino, hacia las condiciones sin límite de lo desconocido, liberándola de la machacona rueda del aquí y del ahora. Los editores de la rica y amplia compilación de textos reunidos en *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Kreinath, Snoek y Stausberg, 2006: xv) señalan en el ensayo introductorio que los rituales no son, como se les ha concebido, formas de comportamientos patológicos o manifestación de modos de pensamiento arcaicos:⁵⁶ «en la actualidad se asume que son las llaves maestras para comprender las culturas, incluyendo la propia; se reconoce que los rituales actúan como potentes mecanismos para la construcción del yo y del otro, de las identidades personales y colectivas».

Abordajes antropológicos de la acción ritual la han concebido como una suerte de tecnología propia de las sociedades tradicionales, estáticas,

⁵⁶ En su propuesta de la evolución social hacia la racionalización del mundo de la vida, Jürgen Habermas ha señalado que «al observador moderno le impacta el carácter extremadamente irracional de las prácticas rituales», carácter que está protegido por el pensamiento mítico: «una interpretación del mundo que confunde las relaciones internas del significado con las relaciones externas entre las cosas, validez con eficacia empírica...» (1987: 191, 193). Con peculiares lecturas de Durkheim, Weber y Mead, Habermas defiende la posición de que la racionalización de las concepciones de mundo, la generalización de los valores, así como la universalización de la ley y la moralidad conducen a lo que llama la «lingüistización de lo sagrado», gracias a la cual el ritual y el mito son desplazados. No obstante, reconoce que las prácticas rituales han sobrevivido; apunta en *Postmetaphysical Thinking II* (2017: 56): «las comunidades religiosas, al celebrar sus rituales, preservan el acceso a una experiencia arcaica, y a una fuente de solidaridad, de la que los hijos e hijas incrédulos de la modernidad están excluidos» (citado por Arens, 2019: 401).

para su reproducción; o bien como una estrategia para el engaño y la mistificación que legitima los órdenes dominantes. Es ampliamente conocida aquella venerable tradición en antropología que se encargó de analizar la *función* que los rituales desempeñan en la sociedad donde se celebran. Ese hábito, dominante en las primeras seis o siete décadas del siglo XX, no abandonado del todo en nuestro tiempo, dio lugar a lo que llamé la «historia de bronce» del ritual, una historia monumental que se complace en trazar sus acontecimientos ejemplares, sus logros y hechos heroicos. La historia de bronce del ritual proyecta en los otros la propia nostalgia de una comunidad que garantiza la comunicación como acto de comunión; la alimentó una fantasía: la de añorar «una comunidad estable, auténtica, orgánica, olvida que el mundo social depende de las imperfecciones de la comunicación en razón del exceso que implica toda significación. El pensamiento o deseo de la comunidad orgánica bien podría no ser más que una invención que trata de responder a la inquietud de la sociedad moderna con respecto a sí misma» (Yébenes, 2014: 304). La obra de Émile Durkheim, acaso uno de los pensadores que más dio sustento a esta historia, que se apropió con sinceridad de la fantasía, y lo hizo —como balsa que anuncia el naufragio— pocos años antes del horror europeo de la Primera Guerra Mundial. En este relato de bronce se ha concebido al ritual como el *locus* privilegiado de la costumbre o tradición; asiento de las prácticas sagradas y los procesos simbólicos formales; pantalla en la que se proyectan de modo transparente las formas de pensamiento de los pueblos; representación solemne de la estructura social; expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades; índice de una continuidad cultural y reproducción social similares a sí mismas; teatro benévolo y protector de los poderes y cargos políticos; manifestación, en fin, de los textos consagrados y sus interpretaciones oficiales (Díaz, 1998: 13). Más aún, en ese relato «ritual» se realiza a partir de una imagen fuertemente arraigada: como *forma* o *recipiente* donde se vierten *contenidos*, es decir, principios, valores, realidades, memorias, significados, historias, fines en otro lugar constituidos, pero que él expresa de un modo privilegiado. Con otras palabras, la vida ritual se concibe como una representación especular de realidades externas a su

dinámica interna. Esta tangencial ubicación del ritual ha sido criticada por el antropólogo Don Handelman, quien se ha interesado en estudiarlo en sus propios términos (1990, 2004). Veamos.

Señalaba en el capítulo anterior que «ritual» es un concepto extensible, viajero, que ha ampliado sus dominios de operación, así como sus condiciones de pertinencia. Baste recordar los múltiples usos del término en la antropología y los de los propios practicantes —en la mayoría de las ocasiones con palabras imposibles de traducir, pero palpablemente emparentadas.⁵⁷ Encontramos rituales que conservan, transmiten y protegen la tradición y el *statu quo*, tanto como aquellos que buscan modificarlos, les critican y, a veces, se les oponen; rituales que posibilitan experiencias extremas, únicas, sobrecogedoras, y aquellos que provocan experiencias cuajadas de aburrimiento que mueven al bostezo y la fuga; y no menos se ha buscado establecer los rasgos de la oposición entre ritual y mito. Hay rituales que son espejo del orden social y los hay que tienen cierta autonomía y que disfrutan de capacidad *autopoietica*. Handelman se ocupó de identificar la lógica con la que se diseñan los rituales, aunque él prefiere llamarlos «eventos públicos» (EP). Le ha interesado indagar, en la lógica de su composición, «las formas a través de las cuales se hace lo que se hace. Mi punto es que la variación en flexibilidad y apertura están íntimamente relacionadas con la lógica del diseño de los eventos públicos» (1990: 19). Distingue en sus extremos dos clases de EP: «modelos» y «espejos», los primeros están diseñados

⁵⁷ En el estudio colectivo sobre los términos que en 18 lenguas se usan como equivalentes para lo que nosotros llamamos «rituales», Michael Stausberg concluye que «ritual» no constituye una unidad de referencia transcultural. Tal vez más que la de religión, dice, esta categoría es una herramienta intelectual específicamente moderna de Occidente. El vocabulario analizado en diversas culturas y lenguas pueden agruparse en los siguientes campos semánticos: a) orden, instrucción, prescripción, preceptos, reglas, leyes; b) costumbre, tradición, norma, hábito, etiqueta, moral; c) acciones, *performance*, trabajo, perfección; d) culto, honrar, servir, reunión; e) secreto, conocimiento secreto, intención, memorización; f) marcar, separar; y g) muchos términos corresponden a tipos o instancias específicas de «ritual», como sacrificio o festival (2006: 98). Aunque no constituya una unidad de referencia transcultural, evoca una constelación, un «aire de familia».

para provocar transformaciones a través de sus propias operaciones internas —tienen más autonomía respecto al orden social— y los segundos representan, reflejan o expresan el orden social. En la medida que ambos son susceptibles de ser comparados, permiten la identificación de su frecuencia en varios órdenes sociales; abunda Handelman (1998: xvi-xvii): «podemos hacerlo sin asignarle alguna propiedad universal a lo que es el “ritual”, sin asumir la posición relativista según la cual un ritual sólo ha de entenderse en su contexto cultural. En términos de la lógica de su metadiseño, subrayo que no existe una marca común de lo que se llama “ritual”, y por lo tanto no hay un fenómeno que pueda ser denominado así. El uso de este término sólo oscurece lo que ocurre, a lo que se añade el debate infructuoso sobre lo que el “ritual” es». *Models and Mirrors*, el libro de Handelman, sin duda constituye una contribución novedosa a los estudios del ritual, a pesar de sus reservas al uso de este concepto, pues, primero, no es evidente que la categoría «eventos públicos» supere las dificultades imputadas al ejercicio de aquel, más todavía, EP incurre en una mayor vaguedad; y, segundo, no se le puede exigir, según apunté en el capítulo anterior, una formulación en términos monotéticos ni a «ritual» ni a «eventos públicos», ambos instrumentos enfáticamente teóricos.

No sólo los científicos sociales han erigido esa historia monumental de bronce, las mujeres y hombres rituales —los celebrantes— suelen recrearla y hacerla suya. En situaciones de conflicto exaltan lo que es propio frente a las auténticas o inventadas amenazas internas y externas. Los rituales en general, pero destacadamente aquellos animados por sus historias de bronce, contribuyen a conformar campos políticos y arenas en las que los grupos contienden. Son instrumentos que se emplean en las relaciones de poder, en la defensa de las identidades colectivas —hegemónicas y subordinadas—, donde se despliegan actos de resistencia, pero también donde se busca legitimar órdenes sociales y procesos de separación o segregación social, esto es, excluir a los extraños, esos indeseables, impuros, peligrosos. La historia de bronce ha podido embriagar, sí, y acaso provocar memorias distorsionadas y soberbia, pues al inscribir *la función* precisa de un ritual y *su* interpretación correcta, suele

mitificar, ofrecer retratos sublimes de la vida social que ocultan más de lo que dicen: quienes la defienden destacan los ejemplos susceptibles de ser imitados: no es casual que en las narrativas oficiales que rememoran el origen de una nación o una comunidad se apele justamente a la historia de bronce. Muchos lemas de campañas políticas que forman parte de contiendas electorales, manifestaciones públicas y marchas, pero no menos de acciones de odio y violencia —la xenofobia y misoginia, el racismo y la homofobia— suelen estar dominadas por lo que Durkheim denominó *efervescencia colectiva*,⁵⁸ que está en la raíz de la vida ritual:

Hay periodos históricos en los que, por influencia de alguna sacudida colectiva, las interacciones sociales se vuelven mucho más frecuentes y activas. Los individuos se buscan y se reúnen más. Resulta de ello una efervescencia general, característica de las épocas revolucionarias o creadoras [...] Cuando todos los individuos se han reunido, su acercamiento genera una especie de electricidad que los conduce rápidamente a un grado extraordinario de exaltación [...] Es fácil darse cuenta de que, llegado a este estado de exaltación, el hombre ya no se conoce. Sintiénese dominado y arrastrado por una especie de poder externo que le hace pensar y obrar de forma distinta a la normal, tiene naturalmente la impresión de no ser ya él mismo (1993: 348, 356, 360).

El pensador francés defendió su naturaleza creativa cuando adujo que «la idea religiosa habría nacido en estos medios sociales efervescentes y de esa misma efervescencia» (1993: 361). Cuando ésta se manifiesta convoca, reúne, organiza asambleas, deja sentir la acción estimulante de la sociedad, el ardor de la convicción común: «el hombre se hace diferente; las pasiones que lo agitan son de tal intensidad que sólo pueden satisfacerse mediante actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria [...] Aun la violencia con la que reacciona la sociedad contra las tentativas de disidencia, sea mediante la censura o por la represión física,

⁵⁸ Y que Elias Canetti indagó ampliamente en *Masa y poder* (1981).

contribuye a reforzar su imperio» (1993: 349, 344). Estas afirmaciones del fundador de la sociología son atroces, pues gesta, la primera, un vicioso *perpetuum mobile* que no prevé que en algún momento se interrumpa la violencia: las pasiones indómitas se satisfacen gracias a la violencia desmesurada —«actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria»— que genera a su vez una efervescencia colectiva que gesta pasiones agitadas que sólo quedan satisfechas con más violencia... Y la segunda justifica todo ejercicio de violencia ante toda disidencia para «reforzar el imperio» de la sociedad. El rugido de batalla de la campaña y gestión de Donald Trump, «¡Make America Great Again!» (y no menos el asalto al Capitolio en 2021); el lema que impulsó el *Brexit* en Gran Bretaña, «Let's take back control»;⁵⁹ «Nuestra cultura, nuestro hogar, nuestra Alemania» del partido *Alternativa para Alemania* (AfD), «Europa blanca/Polonia pura» de *Ley y Justicia* (PiS), el «Sí a la familia “natural”» que se opuso a los matrimonios igualitarios y al movimiento por la diversidad sexual en México, han apelado a la soberanía, pureza y fronteras presuntamente amenazadas de las comunidades y familias orgánicas que deben ser protegidas; a la patria concebida como tribu homogénea, con su pasado heroico y un futuro de progreso que minuciosamente avanza mientras, a veces con crueldad, aplasta y avasalla a los demás.

En contraste con la concepción sublime y ciega exaltación de los sentimientos colectivos, la figura del ángel de la historia de Walter Benjamin nos ofrece lecciones enriquecedoras. Esta figura nos remite al cuadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, que el filósofo alemán compró en 1921 en Múnich y que lo acompañaría casi hasta su muerte. Durante la persecución a que se vio sometido por el nazismo, intentó venderlo sin éxito a principios de 1939 para pagar su pasaje a Estados Unidos (EU). Cuando

⁵⁹ «Parece que tus sueños han sido sacrificados en nombre de los de otros [los inmigrantes sin preparación], así que ha de llegar un cambio», dijo a los trabajadores ingleses Theresa May, entonces primera ministra de Gran Bretaña y líder del partido conservador. «Creen que tu patriotismo es de mal gusto; tus preocupaciones sobre inmigración, localistas, pero no es así». En: «¿Se puede ser ciudadano del mundo? Theresa May piensa que no», *El País*, 6 de octubre de 2016.

los nazis ocuparon París en junio de ese año, Benjamin le quitó el marco a la pintura y la guardó, junto a otros escritos, en una maleta que le entregó a Georges Bataille. Benjamin abandonó París y luego Francia, sólo para alcanzar, después de una larga travesía, su destino en una nación arrasada por la guerra civil, hambrienta y una implacable persecución a los republicanos derrotados. Apenas cruzada la frontera, con la amenaza de los guardias españoles de devolverlo a Francia, Benjamin llegó a un pueblo catalán en los Pirineos que había sido bombardeado por los nazis. Portbou constituía una frontera sombría, afligida —liminal— donde se entrecruzaban en ese momento pérdidas y fracasos, pues a contracorriente de Benjamin muchos españoles huían a Francia del violento asedio franquista. Sumido en ese abismo, Benjamin se suicidó en septiembre de 1940. Quizá, a lo largo de esa fatal fuga, el *Angelus Novus* lo observó atribulado hasta su último gesto frente al mar. Escribió Benjamin (2008: 310):

En el cuadro [de Klee] se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad.

La fantasía de una comunidad orgánica, por tanto, siempre amenazada, ocupa un lugar privilegiado en los orígenes del pensamiento social, en la historia de bronce del ritual y en el ánimo de comunidades de distintas dimensiones. En muchas ocasiones ha estado acompañada por las pedagogías de violencia que nociones como «pureza»,

«progreso» y «modernidad» han alentado para socavar o destruir personas, formas de vida, ya no digamos opuestas, sino diferentes. El ángel apocalíptico de Benjamin —alegoría de la inmensa catástrofe que se anunciaba— nos ofrece *otra* mirada de la historia: no la optimista sucesión de hechos que construye un futuro benigno, ineludible marcha hacia adelante, sino la tempestad trágica y desesperada que no cesaba de apilar cadáveres y ruina. El ángel de la historia, sus ojos desorbitados y aterrorizados, quiere detenerse un momento para despertar a los muertos, proteger a los vencidos, clamar por justicia y memoria. Sin embargo, la tempestad le impide cerrar sus alas, pues las exigencias del progreso no permiten demora alguna.

La vida social está impregnada de conflicto, pugna, combate, lucha, competencia: es de carácter agonístico. Por eso los participantes no sólo hacen cosas, muestran a otros lo que hacen, lo que hicieron, lo que pueden y aspiran a ser y hacer. En este modo agonístico primordial y perpetuo las acciones son realizadas *para sí y para los contendientes*. Son *prácticas de presencia* que buscan producir efectos. De aquí que, en palabras de Victor Turner, seamos animales *autoperformativos*: nuestras acciones en la vida social son, en un sentido, reflexivas, porque en los procesos sociales y políticos revelamos nuestro yo —que acaso pueda ser *otro yo*— a nosotros mismos y con quienes contendemos (AP: 81). Ahí donde al menos se explicitan, pugna y combate se hacen *performance*. Los rituales —y otros géneros performativos como los festivales, el cine y teatro, las ceremonias, conmemoraciones, fiestas nacionales— son recursos escasos significativos en la vida social. Mejor: son constitutivos de la existencia humana, la configuran, y no son sólo una expresión de ella o depósito de símbolos, guiones y reglas que meramente la representan. Para Turner, el *fluir* mismo de la vida, sus complejos procesos sociales, a veces desgarradores, no carentes de horror y desazón, con sus tempestades sin fin, son esencialmente transicionales: aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia (OEB: 206). Para esclarecer estas transiciones será útil introducir la categoría de «liminalidad», pero antes me permitiré hacer unas precisiones.

En el célebre «Finale» de *El hombre desnudo*, Lévi-Strauss nos invitaba «a estudiar el ritual en sí mismo y por sí mismo a fin de comprender en qué constituye un objeto distinto de la mitología, y de determinar sus caracteres específicos». Para ello es preciso, continúa, «separar toda la mitología implícita adherida al ritual sin ser realmente parte suya, es decir, creencias y representaciones» (1976: 604). Entonces, si bien es necesario que la antropología identifique, como lo ha hecho históricamente, las relaciones entre ritual y campos sociales, es del todo deseable explorarlos igualmente como *formas rituales*, como *ensamblajes* o *redes de actantes* (según se indicó en el capítulo anterior) en sí y por sí mismas, no para concebirlas como dispositivos autónomos, tarea infecunda, sino para que una vez sean reconocidas las modalidades —plurales, múltiples— que intervienen en su diseño, en sus entrelazamientos internos, en sus formas de operación, conectarlas con el entorno sociopolítico en el que se despliegan.⁶⁰ En suma, indagar la vida ritual en sus propios términos y a partir de su dinámica interna, *dirigida a crear, generar y producir efectos*. Más todavía, hay rituales cuya fuerza y potencia radica en mantener cierta independencia respecto a las realidades más amplias en las que intervienen.

Celebración de la paradoja⁶¹

La historia es bien conocida: en 1909 el estudioso del folklore francés Arnold van Gennep publicó un libro extraordinario cuya valía no será reconocida inmediatamente, sino 50 años después, cuando cruzó

⁶⁰ Este cometido no es por supuesto nuevo. Roy Rappaport así lo propone en el libro que cité atrás (2001), pero también consúltense las obras de Frits Staal (1979 y 1984), Caroline Humphrey y James Laidlaw (1994), Carlo Severi (1996, 2002, 2016) y Michael Houseman (2004 y 2006) —y muy en particular Houseman y Severi (1998)—, el ya citado Don Handelman (1990, 2004), para señalar apenas unos destacados ejemplos.

⁶¹ Una feliz frase que retomo de Barbara Myerhoff (1987: 381).

el umbral de su propia muerte.⁶² La idea central de *Los ritos de paso* es que estos ponen en operación el *principio de renovación* que toda sociedad y persona requieren: la realización simbólica de su propia muerte y de su renacimiento que se precisa confirmar, cumplir, reiterar, y que tiene sus compases, ritmos, cadencias y procedimientos peculiares. Arnold van Gennep nos enseñó que la renovación constituye tanto la naturaleza como el significado profundo de la vida: «El tiempo destructor es también el tiempo/preservador», escribió T. S. Eliot.⁶³ Uno de los méritos de van Gennep fue el de estudiar cada secuencia ceremonial de los ritos de paso no en su singularidad, sino en la «posición relativa» y relación que guarda respecto al conjunto (Jáuregui, 2002: 63). De una enorme variedad de material etnográfico, desordenado y desigual seguramente, tomado de distintas culturas, épocas y fuentes, el libro se entreteteje a partir de tres ideas básicas: 1) la incompatibilidad del mundo profano y el sagrado; 2) la vida de las personas consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra, de una ocupación a otra, de un estatus a otro; y, 3) el tiempo y espacio del universo está conformado por etapas cósmicas (días, meses, años, periodos agrícolas, estaciones). Para van Gennep pasar del mundo profano al sagrado, de una edad, ocupación o estatus a otro, de una etapa cósmica a otra, demanda formas de actuar que consagren la transición, que permitan traspasar umbrales de acuerdo con los órdenes clasificatorios admitidos.⁶⁴ A estas formas de actuar las

⁶² A pesar de sus intentos, van Gennep nunca pudo ocupar un puesto académico universitario en Francia. Fue un severo crítico del sociocentrismo de Durkheim y de uno de sus libros más importantes, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Bjørn Thomassen (2014: 51, 55 y 64 ss.) señala que Durkheim lo impidió debido al fuerte control que ejercía en las instituciones de la nascente sociología francesa, y a pesar de la intermediación de Marcel Mauss. Por añadidura siempre menospreció *Los ritos de paso*.

⁶³ En T. S. Eliot (1989), *Cuatro cuartetos*, trad. José Emilio Pacheco, México: FCE/El Colegio Nacional, p. 32.

⁶⁴ Nuestra relación, conocimiento y actuación en el mundo están necesariamente mediados por órdenes o sistemas clasificatorios. Me refiero a los modos en que medimos el tiempo, organizamos el territorio, clasificamos a las personas, esta-

llamó, sí, «ritos de paso» (*rites de passage* en el original en francés). Este término incluye en una sola categoría una enorme variedad de prácticas rituales que hacen posible cruzar fronteras, experimentar cambios en el tiempo y estatus social.⁶⁵ De aquí que para van Gennep los humanos somos seres enfáticamente transicionales, y el transcurrir de la vida es un permanente franquear umbrales, es decir, movimientos de apertura y cierre incesantes. La palabra «paso» o «pasaje» viene del latín *patio* (sufrir, padecer) y anuncia un desplazamiento o un proceso de transformación que se ha emprendido, pero que todavía no concluye, que está en proceso. La palabra *patio* alude del mismo modo al lugar o sitio donde ocurre el pasaje. De tal suerte que van Gennep sintetizó en un elocuente y hermoso párrafo *una filosofía del devenir*:

[...] para los grupos, como para los individuos, vivir es un incesante disgregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo. Y siempre hay nuevos umbrales que franquear: umbrales del verano o del invierno, de la estación o del año, del mes o de la noche; umbral del nacimiento, de la adolescencia o de la madurez; umbral de la vejez; umbral de la muerte y umbral de la otra vida (1986: 202).

blecemos fronteras entre ellas, distribuimos lo que es comestible de lo que no lo es, distinguimos las etapas de la vida, establecemos relaciones de parentesco y reglas matrimoniales, diferenciamos al sexo-género, concebimos y experimentamos afectos, disponemos quiénes son seres vivos y cuáles inertes, cultura y naturaleza, quiénes y cómo pueblan al mundo, cómo se clasifican los colores, los géneros musicales, las formas de vestir, etc. Los órdenes clasificatorios no sólo tienen *valor cognitivo*, están asociados a *juicios normativos* y *valorativos*, que suponen dispositivos y mallas de saber-poder y por tanto de procesos de subjetivación (véase Díaz, 2014: cap. 5).

⁶⁵ Rituales de nacimiento, rituales matrimoniales, rituales funerarios, rituales de iniciación; bautismos, la toma de posesión de presidentes y entronización de reyes; rituales de reencarnación y renacimiento; el ordenamiento de sacerdotes, los rituales calendáricos son ejemplos de ritos de paso.

Los ritos de paso no se despliegan en el vacío, se ejecutan según señalé arriba a partir de sistemas clasificatorios —con sus taxonomías, categorías— por virtud de los cuales conocemos el mundo y actuamos en él. Cuando se celebran, los ritos de paso los (re)producen, esto es, *hacen, legitiman y naturalizan las diferencias y discontinuidades que todo orden clasificatorio implica; reestablecen o modifican los límites y fronteras donde intervienen*. Ahí donde hay límites existe la vocación de unos por clausurarlos y de otros la tentación indeclinable por ir más allá, por superarlos; las fronteras se contraen, expanden, multiplican, desaparecen y de súbito vuelven a aparecer; indican los cortes arbitrarios —porque no puede ser de otro modo— que existen sobre los elementos del mundo y sus relaciones. Las fronteras son puentes y barreras móviles; sus líneas, vaga o minuciosamente trazadas, atraviesan al cuerpo dejándole huellas y cicatrices: líneas que lo separan de los otros, pero también de sí mismo; a veces uno está aquí y al mismo tiempo del otro lado, a veces se padece la segregación. Las clasificaciones enmarcan la experiencia y el pensamiento, aunque por supuesto no siempre las contienen. La frontera es una necesidad —ha señalado Claudio Magris (2001: 29-30)— «porque sin ella, es decir sin distinción, no hay identidad, no hay forma, no hay individualidad y no hay siquiera una existencia real, porque ésta queda absorbida en lo informe y lo indistinto». Tiene razón Lévi-Strauss cuando escribió que los «refinamientos del ritual, que pueden parecer ociosos cuando se les examina desde fuera o superficialmente, se explican por la preocupación de [...] no dejar escapar a ningún ser, objeto o aspecto, a fin de asignarle un lugar en el seno de una clase». Esta inquietud de la vida ritual por erigir metódicos inventarios de seres, objetos o aspectos y sus relaciones, de instituir agrupamientos y por tanto contrastes y oposiciones, que no es sino una exigencia del pensamiento, introducen un orden en el universo, pues la clasificación posee una virtud propia en relación con su inexistencia: «esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo en cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento» (1972: 25-26).

Van Gennep elucidó la estructura con la que los ritos de paso están armados, esto es, sus tres «secuencias ceremoniales»: separación, margen e incorporación (o bien, preliminar, liminal y posliminal) (1986: 20). En la *primera fase*, la persona se *separa* de una situación, periodo, territorio o estado previo, pongamos por caso **estado A inicial**. Esta separación suele implicar su disolución o muerte simbólica respecto a esa previa condición: por ejemplo, la novicia que «muere» como niña o deja de serlo. Distintos actos rituales la desplazan con el propósito de sobrepasar fronteras, gracias a los cuales en la *tercera fase* la persona se *integra* o *incorpora* —consagrada su transformación— a una situación, periodo, territorio o estado nuevos, el **estado B final**. En ésta la «novicia renace» como mujer con sus responsabilidades sociales. Quien ha atravesado esas secuencias es y no es la misma.⁶⁶ La poeta Anne Carson ha escrito, eco de esta paradoja, que «la nueva persona en la que te conviertes [...] ya estaba allí».⁶⁷ Los ritos de paso offician, encarnan y celebran la paradoja: vivimos la vida suspendidos en los bordes entre cultura y naturaleza (ahí donde existe la distinción); entre categorías sociales; entre continuidad y transformación; entre lo inquietante y lo previsto, lo emergente y

⁶⁶ Por supuesto no todos los ritos de paso se circunscriben a los que tienen que ver con los ciclos de vida. Jesús Jáuregui nos ha ofrecido esta tipología: ritos de transformación religiosa o laica; de recuperación de la salud; de agregación o integración; del paso material; ceremonias cíclicas y estacionales; ceremonias por el término de catástrofes; ritos «varios» y «de la primera vez» (como las peregrinaciones o el traslado de reliquias) (2002: 64-65). Dos clásicos y exhaustivos estudios sobre los ritos de iniciación de las mujeres son Richards (1982) y Turner (DA). En un espléndido libro, *Emerging from the Chrysalis: Rituals of Women's Initiation* (1991), Bruce Lincoln subraya las diferencias que hay en las iniciaciones de los niños y las niñas. Jean S. La Fontaine ha escrito una amplia revisión sobre este tema en *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto* (1987).

⁶⁷ En su versión de *Las bacantes* de Eurípides, en lugar de un ensayo introductorio, nos regala la poeta canadiense un poema que también tiene estos versos: «Los comienzos son especiales/porque la mayoría son falsos...». Véase *Bakkhai* de Eurípides (2022), versión de Anne Carson, traducción de Bernardita Bolumburu, Buenos Aires: La Pollera Ediciones.

estructurado. Los ritos de paso muestran no sólo los órdenes clasificatorios que les son pertinentes (niña/adulta; chamán/jaguar), evidencian la ambivalencia, la plasticidad y naturaleza contradictoria de la condición humana. La *segunda fase*, de umbral, estar en medio, no en el **estado A** ni en el **B**, dada su importancia e implicaciones será tratada en lo que resta del capítulo.⁶⁸

Gracias a la obra de van Gennep identificamos una diversidad de rituales como pertenecientes a la misma clase: de nacimiento, iniciaciones, matrimoniales, agrícolas, funerales. En función del momento y lugar, cada una de sus secuencias se encuentra desigualmente desarrollada en un solo conjunto ceremonial. Un rito funerario enfatiza en algún momento la fase de separación del cadáver respecto al mundo de los vivos, en otro subraya su incorporación al de los muertos: tiempos y espacios no son simétricos. En ciertas sociedades tradicionales, al abandonar a su grupo, el «pasajero» estará sujeto a un rito de separación, y al regresar —tal vez muchos años después— a uno de incorporación. En algunas ceremonias de cambio de estatus los niños son recluidos en chozas fuera de su comunidad mediante un rito de separación; aislados del mundo profano por varios meses y aun años pasarán diversas pruebas —la circuncisión, por ejemplo— y les enseñarán conocimientos básicos de la caza, el matrimonio y otros de carácter secreto y sobrenatural: a esta secuencia se le conoce como marginal o liminal; finalmente estarán sujetos a un rito de incorporación a su comunidad, focalizada a través de danzas y cantos, pero ya no como niños, sino como adultos y en consecuencia cazadores; gracias a ello podrán contraer matrimonio. Mientras tanto, es muy posible que se yuxtapongan otros rituales, o que se combinen con los de paso, de manera tan íntima que se pueden confundir con sus fines especiales. Los ritos de paso alteran vivamente las relaciones sociales entre los

⁶⁸ No es arbitrario aquí el uso del término «estado». Turner, a quien revisaré más adelante, señala que «estado» es «un término mucho más amplio que “estatus” o que “oficio” y hace referencia a cualquier tipo de situación estable o recurrente, culturalmente reconocida [...] las transiciones tienen propiedades culturalmente diferentes a las de estado» (LSS: 104).

grupos e individuos, entre estos y el orden del universo: cuando una persona muere, además de provocar aflicción entre sus deudos, deja no sólo propiedades y objetos que habrán de ser distribuidas, sino responsabilidades, categorías y estatus que deberán ser cubiertos por otros, y que es probable que provoquen luchas y conflictos entre los vivos... y en no pocas ocasiones entre los muertos —en su modalidad de ancestros— con los vivos. En efecto, algunos muertos deben sufrir su propia transformación, pues no todos se convierten en «ancestro», esa figura que participa activamente en el mundo de los vivos; un proceso que—como señala Axel Michaels (2016: 198 ss.) para el caso de la rica vida ritual hindú— puede tomar años. Conviene hacer una aclaración en este punto. De la elucidación del esquema tripartito de los ritos de paso no se puede inferir que éste, una vez echándose el clavado en la piscina del mundo fenoménico, sea distinguible en sus secuencias; ni tampoco que se reduzca a la mera mutación de los «pasajeros» o viajeros que lo viven; ni que esté aislado de las ricas redes de relaciones de las que inevitablemente forma parte, que se modifican con su celebración y que, más aún, él mismo constituye. Cabe enfatizarlo: los ritos de paso, como todo ritual, implican en sí mismos una densa configuración de relaciones entre sus participantes —actantes humanos y no humanos—, que suelen tener características únicas y paradójicas, que suscitan eventos anómalos, inversiones simbólicas, aparición de presencias, ausencias y crisis de la presencia.

Introduzco esta aclaración porque Axel Michaels señala, en su espléndido libro *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, que el esquema tripartito de van Gennep (que Turner adoptaría y desarrollaría más adelante) «tiene un alto grado de generalidad por el método ecléctico que usaron [...] no comprende suficientemente los aspectos polivalentes, politéticos y dinámicos de los rituales» (2016: 183). Subraya además el carácter impreciso de los trabajos de van Gennep y Turner. A su juicio no son empíricamente confiables. Para aclarar su crítica introduce el caso, primero, del *samskāra* hindú, y posteriormente el de las iniciaciones y otros rituales de ciclos de vida:

En la terminología de los especialistas legales indios, la transición entre dos estados o fases de la vida es concebida como una *samskāra*, esto es, un rito que trata del ciclo de vida y por virtud del cual a un individuo se le coloca (literalmente «convertido en»: *sam-kr*) en condiciones de integridad y perfección. *Samskāra*, «rito de purificación, rito en general», es un término del sánscrito utilizado mayormente para los rituales brahmánicos-sánscritos del ciclo de vida que están ampliamente difundidos en las comunidades hindúes y en otras más (brahmánicas y jaina) [...] Sin embargo, los rituales hindúes del ciclo de vida son practicados de muchas formas con una gran diversidad de variaciones [...] Ahora bien, en el trabajo de campo las fronteras no son tan claras: los bordes están desenfocados, deshilachados, son borrosos. Desde el punto de vista hindú, algo más ocurre durante el ritual. No es que la comunidad de creencia sea ante todo confirmada y fortalecida, ni que sea aceptada la propia comunidad religiosa, sino, primero, el derecho brahmánico que tiene el hijo a estudiar los vedas; en segundo lugar, a que éste alcance la madurez, se convierta en un adulto, en un hombre, y gracias a ello pueda casarse, pues sin la iniciación no hay matrimonio; y tercero, lograr la cohesión de la familia y el estatus del grupo familiar. La iniciación hindú es entonces una celebración para convertirse en hombre, adquirir la edad apropiada para seguir una vida de asceta y aprendizaje —todo enrollado en uno (2016: 183-184, 190).

Axel Michaels hace también un cuestionamiento al papel que tienen los ritos de paso, en el sur de Asia, en su tarea de encabezar o guiar las transiciones:

La sociedad occidental suele concebir a los rituales de transición del ciclo de vida como un medio para conducir tal transición, o aun para encabezar las crisis de vida. Esto no es cierto para las iniciaciones y otros rituales del ciclo de vida en Asia del Sur. Los rituales nos remiten, mejor, a arreglos sobre los que generalmente no se piensa mucho [...] En los rituales, los individuos señalan su asignación a castas, grupos de edad y género, asociaciones profesionales y comunidades religiosas [órdenes clasificatorios y límites: RDC]. Por mucho que los rituales dependan de cambios biológicos, estos

son en sí mismos tratados ritualmente; cambios que se incluyen en un evento comúnmente aceptado y que se remueven del estado del individuo. Los eventos naturales —muerte, nacimiento o menarquia— son ritualmente ejecutados en una segunda ocasión, o bien son acompañados por un ritual, y se les aleja del alcance del mundo transitorio de los mortales. De esta manera, al menos en la imaginación de la mayoría de los participantes, lo tradicional y lo que está bien probado se ponen una y otra vez en escena. Sólo ello le otorga a la gente seguridad y confianza (2016: 193).

La forma o estructura de los ritos de paso permite no sólo variantes, también está abierta a una multiplicidad de actualizaciones empíricas —que Michaels ilustra sobradamente para el caso hindú. Lo que habitualmente se hace en la práctica científica es elucidar esquemas, armaduras, patrones que nos hagan inteligible la riqueza de una realidad diversa que es casi por definición inagotable. La identificación del esquema de los ritos de paso, que se ha convertido en verdad de Perogrullo en las ciencias antropológicas, fue un logro de van Gennep que con el tiempo se ha enriquecido —abajo expondré cómo lo hizo Victor Turner, subrayando justamente el carácter polivalente, politético y dinámico de los rituales que Michaels reclamaba—. Además, el esquema tiene el grado de generalidad suficiente que nos permite entender la naturaleza *virtual*, la *potencialidad* o *virtualidad* de los rituales, esto es, identificar cuáles son sus tendencias, disposiciones y capacidades reales, aunque no necesariamente actuales, es decir, que en un momento dado no se ejercen, actúan o realizan.⁶⁹

Ahora bien, tiene razón Michaels cuando aduce que, desde el punto de vista hindú, mucho más ocurre durante y alrededor de los ritos de paso. Tanto van Gennep como Turner convendrían con esta afirmación: las ceremonias de transición no sólo no inhiben la realización de otras acciones, sino que de hecho las propician. Conviene, sin embargo, ser enfático en un punto: los ritos de paso *no representan*

⁶⁹ Kapferer ha desarrollado fructíferamente la *virtualidad* de los rituales en 1997, 2004, 2008 y 2010.

una transformación, la realizan; no expresan sólo mensajes cifrados que deben ser decodificados, *materializan un devenir*; tienen carácter *autotreferencial* en la medida, primero, que crean el contexto en el que se hacen inteligibles y establecen las formas de relacionarse con ellos; proponen modos de ver, actuar y reaccionar; gestan perspectivas, expectativas, emociones, actitudes e imágenes; provocan evocaciones; muestran cómo son las cosas, con sus certezas, conjeturas, valoraciones, ilusiones, omisiones; los actores se movilizan en ese contexto e indagan sus posibilidades; reconfiguran las relaciones entre los participantes; los ritos de paso son homólogos a las estructuras narrativas: aspiran a una unidad y completitud en el que los inicios están conectados con los finales, al cabo de periodos de transición que hacen posible la emergencia de *personaes* e identidades, y desde luego su modificación; proveen al mismo tiempo —ritos de paso y estructuras narrativas— una clase singular de conocimiento. En suma, posibilitan las transformaciones de individuos y grupos que cruzan umbrales, que (re)asignan ubicaciones sociales en órdenes clasificatorios donde se producen, legitiman y naturalizan las diferencias y las discontinuidades que esos órdenes implican, reestablecen o modifican, así como los límites arbitrarios con los que operan.⁷⁰

Una actividad fundamental de los rituales consiste en diseñar su propio marco o *frame*, esto es, el modo en que se enmarcan como rituales, y al hacerlo se objetivan a sí mismos: tienen un carácter *autotreferencial* que nos advierte: «¡He aquí un ritual!», del mismo modo en que un marco nos ayuda a delimitar los colores y trazos de la pintura de van Gogh que está frente a nosotros. La categoría de «*frame*», propuesta como se sabe por Gregory Bateson (1956, 1991) para el acto de jugar, se refiere a la delimitación del conjunto de mensajes que orientan, dirigen y focalizan la percepción de los participantes;

⁷⁰ Lo dice Michaels con toda contundencia en una de las citas anteriores: antes que el rito de paso, está el derecho brahmánico que tienen los hijos de la casta superior a estudiar los vedas. Y ello constituye la precondition para convertirse en adulto, en hombre.

de hecho «enmarcar» (*to frame*) una actividad o una situación implica instruir a los participantes a utilizar ciertos criterios interpretativos que les permitan dar cuenta de lo que ahí ocurre, dada su forma, contenido y peculiar lógica de composición. «Enmarcar» una serie de actividades en un contexto dado, señala Bateson, es metacomunicativo, una metacción: «cualquier mensaje que explícita o implícitamente defina un marco o *frame*, da *ipso facto* al receptor instrucciones que le son útiles en su intento de comprender los mensajes incluidos en el marco» (1991: 216). Recíprocamente, los mensajes intercambiados al interior de lo «enmarcado» definen al *frame* mismo. La metacción, conviene destacarlo, es tanto un modo de comunicación como una clase de acción: el juego, y también el ritual, implican una paradoja, pues es y no es lo que parece ser.⁷¹ Inspirado en su efectividad, reflexivamente, el marco ritual se propone producir efectos desbordando su propio *frame*. Y como lo ha indicado Dell Hymes, involucra una responsabilidad del conjunto de los participantes, puesto que «uno o más [actantes] asumen la responsabilidad de la presentación» y una suerte de complicidad y compromiso con la realidad estatuida por el marco ritual (1981: 84). En este punto Terence Turner estira el argumento: «el acto ritual incluye el enmarcarse a sí mismo como acto ritual, deviene objeto de su propia realización, por añadidura la acción ritual se distancia de sus ejecutantes y adquiere un carácter autoexistente [...] La celebración del ritual entonces deviene un proceso que se autobjetiva, que se convierte implícitamente en una fuerza que crea mundo» (2006: 236-237). Al objetivarse a sí mismos como actividad, los rituales se proponen producir efectos más allá del marco limitado de la celebración ritual *per se*. Todo ritual supone comportamientos «enmarcados» que configuran eventos, que intensifican y exaltan la experiencia, que encantan, disciplinan y simulan (véase abajo). Los ritos de paso tienen una incontestable cualidad existencial, en la que los neófitos entran en contacto con el mundo, con otras personas, acontecimientos y cosas de una manera singular.

⁷¹ Abundo sobre esta paradoja en el último capítulo del libro.

En *Piedra de sol*, acaso Octavio Paz pensaba en los seres transicionales... y en los marcos rituales cuando escribía: «Para que pueda ser he de ser otro,/salir de mí, buscarme entre los otros...». ⁷² Los ritos de paso suponen tensiones entre las discontinuidades que se manifiestan con cada transición (de niña a mujer, el chamán que se transfigura en jaguar o murciélago), la continuidad del orden clasificatorio en el que intervienen cuantos participan, el carácter arbitrario que se asigna a todo límite y la consagración del proceso y sus resultados. En su trabajo «Los ritos como actos de institución», Pierre Bourdieu ha indagado fructíferamente estas tensiones.

El sociólogo francés sostiene que los exámenes de ingreso al sistema educativo en el mundo contemporáneo tienen una forma semejante a la de los ritos de paso, ya que separan y agregan: imponen, señala, «un acto de separación y cierre que instauro un abismo social entre el último en ser aceptado y el primero en ser rechazado» (1993: 113). La existencia del límite es por supuesto arbitraria, pero queda consagrada por lo que Bourdieu llama «rito de institución» o «rito de legitimación»:

Hablar del rito de institución es indicar que todo rito tiende a consagrar o legitimar, es decir, a desestimar en tanto que arbitrario y a reconocer en tanto que legítimo, natural, un límite arbitrario [...] —como la división entre los sexos cuando se trata de rituales matrimoniales [...] la ciencia social debe tener presente el hecho de la eficacia simbólica [prefiero denominarla «performativa»: RDC] de los ritos de institución, es decir, el poder que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real (1993: 114-115).

Por virtud de la transformación, la magia social involucrada en los ritos de paso supone un acto de investidura y obliga a quienes se han incorporado a personificar y encarnar su nuevo estado.

⁷² En Octavio Paz (1978), *Libertad bajo palabra*, 3ª. reimp. México: FCE, p. 252.

En los ritos de paso el mundo social se graba en los cuerpos, estampa su huella: el cuerpo se hace modelo, proyección, metáfora de un mundo hecho de rupturas y discontinuidades tanto como de transiciones y mudanzas. Al cruzar umbrales los individuos son sometidos a decoraciones y mutilaciones corporales, cambios en el cabello, tatuajes, cicatrizaciones, circuncisiones, uso peculiar de vestidos, imposición de máscaras, acceso o interdicción a ciertas bebidas y alimentos. La vida social, con su serie de transiciones, se urde carne, y la carne adquiere nuevas valencias, inconsistentes entre sí muchas de ellas: se hace moral de nuevas maneras, se vuelve cosmología, género, luna, música, microcosmos. Como lo escribió Gaston Bachelard rotundamente: «¿por qué no sentir que encarna en la puerta un pequeño dios del umbral? [...] La puerta es todo un cosmos de lo entreabierto» (1975: 262, 260). El mismo año en que *Los ritos de paso* se dio a conocer, Robert Hertz, un destacado miembro del grupo del *Année sociologique* que fundara Durkheim, publicó su estudio sobre la preeminencia de la mano derecha (1990). Si van Gennep enfatizó las implicaciones corporales de lo social —la puerta del dios del umbral—, Hertz subrayó las dimensiones sociales del cuerpo, pues los patrones del pensamiento y los órdenes clasificatorios se revelan en el cuerpo. Así, la cosmología, el género y la moralidad se proyectan en y fragmentan al cuerpo. Hombre y mujer, sol y luna, tierra y cielo, calor y frío nos remiten en muchas culturas respectivamente a la mano derecha y a la izquierda.

Veamos el siguiente ejemplo. Entre los ndembu de Zambia la división del trabajo está claramente delimitada: las mujeres se dedican a cultivar la yuca, el maíz, las papas y el mijo, mientras que los hombres se consagran a la cacería. La actividad más importante para la reproducción del grupo es con mucho la que las mujeres realizan, sin embargo, la cacería está más valorada. Cazar y cultivar son actividades en competencia: aquella reúne a los hombres al tiempo que les distancia de las mujeres. Los niños varones que aún no viven el *mukanda*, el rito de paso en el que son circuncidados y los convierte en adultos, «carecen de blancura o pureza», la misma descripción

que se aplica a las mujeres menstruantes. Los incircuncisos son contaminantes, estrictamente hablando no son hombres, por tanto, deben convivir y comer con las mujeres, ayudarles en las labores agrícolas. El *mukanda*, en palabras ndembu, «les cura». En tanto rito de paso, el *mukanda* no sólo implica un cambio de estatus —de niño a adulto—, sino una transformación ontológica: de no-hombre a hombre, la persona transicional adquiere un cuerpo nuevo. Una vez convertidos en cazadores, en hombres, abandonan las labores agrícolas que realizaron toda su vida, se adscriben a los distintos cultos asociados a la caza y se socializan en el complejo conjunto de prácticas rituales que le dan sentido a esta actividad (Turner, LSS: caps. I: 4 y II: 2). Como se puede observar, los neófitos padecieron, primero, un proceso de indiferenciación, fueron anulados como personas («niños incircuncisos») en la fase de separación, y simultáneamente comenzaron a vivir momentos cruciales de diferenciación respecto a los grupos de edad (adultos), género (hombres) y estatus (cazadores). El ejemplo nos ofrece una lección: desafía la idea de coherencia del cuerpo humano, su presunta naturaleza inalterable, insustituible, y se nos revela entonces como *campo de lo posible*. Se me puede objetar que expongo un caso a modo: la de una comunidad como la ndembu. Sin embargo, muchos ejemplos pueden abrirse paso: los desarrollos de la teoría *queer* (Butler, 2001);⁷³ las discusiones sobre la corposubjetividad en la transexualidad (Pons, 2016) y la intersexualidad (Alcántara, 2012); las posiciones neognósticas de los transhumanistas (Díaz, 2010); las prácticas, representaciones, los discursos, ensamblajes biotecnológicos y médicos en la gestación para otros y su impacto en las relaciones y concepciones de la filiación, descendencia y genealogía (Olavarría, 2018).

Pensar al ritual, espero que así se haya entrevistado hasta este punto del libro, es abrir reflexiones y vivencias sobre la existencia humana, sus (im)posibilidades y perplejidades: provoca la exploración

⁷³ En el capítulo 6 expongo el tema de la performatividad del género en Judith Butler.

y experiencia de la distancia, tanto como nos acerca a experiencias íntimas; *juega* con lo que es y con el pretender; revela y oculta lo visible y lo invisible, exhibe ausencias, gesta apariciones, crea presencias y crisis de la presencia. Atiende los modos en que nos hace ser quienes somos o quienes dejamos de ser, o nos hace ser como no somos ni seremos; indica los lugares que ocupamos —los que nos abandonan, de los que huimos—, los poderes que nos habitan y desalojan; nos advierte de cuantos moran el mundo. La vida ritual alude a formas de actuar y pensar, de hacer y crear. Acaso podamos identificar las *poéticas del ritual*. Cabe ahora volver a la caracterización frontal de «liminalidad».

El pequeño dios del umbral

De los ritos de paso la secuencia o fase que merece una atención especial es la del *margen*, *limen* o liminal («umbral» en latín). Escribió van Gennep (1986: 28): «Quienquiera que pase de uno a otro [territorio] se halla así materialmente y mágico-religiosamente, durante un tiempo más o menos prolongado, en una situación especial: *flota entre dos mundos*. Es esta situación la que designo con el nombre de *margen*, y uno de los objetos del presente libro es demostrar que este margen, ideal y material a la vez, se halla presente, de forma más o menos pronunciada, en todas las ceremonias que acompañan al paso de una situación [...] a otra». En el capítulo anterior, a propósito de la metafísica nahua, hice alusión a estar *nepantla*, «estar en medio», como una situación peligrosa y espantosa —«abominable excusa», según el dominico Diego de Durán—, pues es una amenaza para los órdenes clasificatorios establecidos: estar *nepantla* ubica a las personas y cosas aquí y simultáneamente en otro lado; en zonas fronterizas, dinámicas, de mutua interacción e influencia recíproca, de identidades difusas e inestables, donde se flota entre dos mundos. También recordé el relato tomado de *Tres cantos fúnebres*

por *Kosovo*, del escritor albanés Ismaíl Kadaré. En él, después de la histórica batalla de Kosovo de 1389, en la que los turcos vencieron a una coalición cristiana, por virtud de la cual el imperio otomano ejerció pleno dominio sobre los Balcanes, el turco Ibrahim comenzó a explicar a dos rapsodas la aparente incoherencia de su situación personal: deseaba con toda el alma hacerse cristiano, pero no era capaz de expulsar de sí la creencia musulmana. En el juicio al que fue sometido bajo la acusación de espionaje, se concluyó que del «mismo modo que no hay criatura del Señor que tenga dos cabezas, es imposible que alguien crea a la vez en dos religiones». Como resultado de esta lógica, digamos impecable, en la que es inadmisibles estar en medio, en el filo o borde, es decir, no ubicarse cabalmente en alguna de las taxonomías disponibles, Ibrahim fue quemado vivo en la plaza pública. Imposible que cuantos flotan en dos mundos eludan el riesgo o la sospecha permanente. Es el precio que pagan, pues en el corazón mismo del momento y lugar liminales se encuentra el persistente cuestionamiento a lo que es familiar o normal.

Quien abundó sobre los peligros y riesgos de habitar los márgenes, o de estar en situación liminal respecto a los órdenes clasificatorios admitidos, fue la antropóloga inglesa Mary Douglas. Aclaro que Douglas no focalizó su mirada en los ritos de paso más que como un caso o si se prefiere un subconjunto de la dinámica de los órdenes clasificatorios. De sus fecundos estudios sobre los lele del Congo y del *Levítico*, entre otros, la antropóloga inglesa propuso la categoría de «suciedad», que va en paralelo o es análoga a la segunda fase de los ritos de paso de van Gennep. «Suciedad» es una de las claves para entender no sólo los sistemas clasificatorios, sino también el orden moral que ellos necesariamente implican. Donde hay suciedad hay un sistema de relaciones, una estructura de ideas, un orden de las cosas. Las fronteras, los límites, las líneas divisorias entre lo limpio y lo sucio, lo puro y lo impuro, son flexibles y móviles —cabe averiguar qué tan flexibles son, qué tan rígidas, qué tan permeables, qué tan claras—. En muchas ocasiones se busca estabilizarlas, regularizarlas, ya a través de purgas, juicios políticos, persecuciones masivas,

represión homofóbica, ya mediante acciones triviales en apariencia, como recoger migajas de pan tiradas en la mesa del comedor o en el piso. «La pureza tiene tendencia a representar la norma, el ideal esperado, supuestamente logrado hasta que se lo traiciona. La impureza es una intrusión social, una brecha en una frontera, algo execrable» (Douglas, 1999: 45). En cualquier caso, nos ha mostrado Mary Douglas, esos órdenes, esas fronteras siempre en disputa, implican un orden moral que es coextensivo a la realidad social, esto es, los objetos, los eventos, los actores, los hechos tienen una existencia fáctica tanto como moral. Si bien Douglas no fue suficientemente enfática en este punto, limpiar o ensuciar tienen connotaciones morales e implicaciones en las relaciones de poder, de dominación y conocimiento del mundo. Puedo defender que *los órdenes clasificatorios constituyen tecnologías básicas de toda cultura*:⁷⁴ *nuestra aprehensión del mundo y actuar en él están necesariamente mediados por estos órdenes, su defensa a ultranza, sus inevitables diferencias, disputas, transformaciones, resistencias y oposición. Estos órdenes forman parte de la estructura (arbitraria) de la realidad, al mismo tiempo que la configuran: son su causa y consecuencia.* Hay en los sistemas clasificatorios, como se ha visto, una teoría implícita de los límites: cuáles son (en apariencia) infranqueables, cuáles se precisa reiterar y ajustar, cómo se transmiten, de qué modo se les desborda, dónde las continuidades y rupturas, quiénes a sus lados las habitan y a quiénes se les expulsa, dónde la incertidumbre y las convicciones;

⁷⁴ Sigo aquí a Richard Adams, para quien la tecnología alude a la serie de «conocimientos, habilidades y materiales necesaria para modificar el orden de algún conjunto de formas de energía o para lograr una conversión de energía» (1983: 31). Puede parecer disonante este acercamiento y lenguaje, pero un rito de paso implica una conversión energética. Si bien, como lo he propuesto hasta ahora, un orden clasificatorio o un rito de paso no pueden ser entendidos sólo como tecnologías. Con éstas, cuando son adecuadas, controlamos el ambiente. Cuando el ambiente está culturalmente reconocido, entonces el ejercicio del control sobre el ambiente significativo o sobre los recursos energéticos valiosos para los demás constituye la base del poder social. De este modo se hace evidente e indisoluble la intersección entre control, tecnología, cultura y poder.

cómo se erigió su carácter arbitrario. Todo límite es temible incendio, instante deslumbrante y fugitivo, como lo mostrara el poeta español José Hierro: «llama entre la madera y la ceniza/punto de intersección/ entre lo sucedido y lo por suceder».

Como se ha visto, los órdenes clasificatorios implican compromisos epistémicos y ontológicos. El filósofo español Fernando Broncano (2020: 10-11, 17) ha señalado con tino que la epistemología no es ese lugar acaparado por la academia filosófica para dilucidar «los arcanos de la mente de los individuos [...], sino la reflexión colectiva sobre el conocimiento, su lugar en nuestras vidas», en las sociedades y «en los proyectos de transformación social». Creo que en antropología nos hemos mantenido al margen de los debates epistemológicos que han provocado en las últimas décadas una revolución conceptual que es pertinente para la disciplina. Broncano distingue tres pilares en dicha revolución: 1) el *externismo*, según el cual el «conocimiento no está en la cabeza, sino en el complejo de relaciones con los otros y con el mundo»; abandona al individuo atomizado, que impregnó a buena parte de la historia de la epistemología, para asumir a un sujeto epistémico implicado activamente en el conocimiento; adopta una concepción encarnada, material y socialmente situada del conocimiento; 2) el *contextualismo*, «los conceptos no tienen fronteras definidas ni condiciones necesarias y suficientes, sino que expresan una forma de entendernos siempre en algún lugar, que no puede ser el ojo de Dios, sino el determinado por la topografía y sociografía de nuestra existencia»; y, 3) el *giro agencial*, que consiste «en no separar el problema del conocimiento del problema de la acción, ni del problema de la evaluación moral, estética o política» (2020: 15-16). Dicha revolución conceptual constituye un reto para la antropología, si atendemos el hecho de que una de sus (pre)ocupaciones centrales —el reconocimiento del otro— tiene un fuerte componente epistémico. Se me puede objetar que definiendo una obviedad, concebir al conocimiento como «construcción» o hecho social, pero aquí no asumo eso, sino algo que cala más hondo: el carácter epistémico de los hechos sociales por sí mismos, ya una acusación de idolatría, ya la

persecución de migrantes. En mi exposición de los órdenes clasificatorios —y de esa práctica peculiar, los ritos de paso, cuya vocación primordial es cruzar límites y trenzar nuevas relaciones—, procuro mostrar su carácter epistémico y no menos su carácter manifiestamente encarnado. En el análisis de la clasificación de colores en el ritual ndembu —blanco, rojo y negro—, Victor Turner nos ha ofrecido una hipótesis de largo alcance: *el uso de los tres colores, sobre todo en los rituales de iniciación, resumen los tipos fundamentales de la experiencia universal humana de lo orgánico*; en muchas sociedades estos colores hacen referencia explícita a fluidos, secreciones y desechos del cuerpo humano (LSS: 98). Más aún, *no sólo representan estos tres colores las experiencias humanas básicas del cuerpo, proporcionan además una especie de clasificación primordial de la realidad*. Más allá de la precisión de los datos empíricos, se aduce que el cuerpo humano y sus experiencias cruciales son la *fons et origo* de toda clasificación. Dos líneas que se movían distraídamente, indiferentes entre sí, las de Turner y Merleau-Ponty, aquí se intersecan: nuestra comprensión del mundo está fundamentada en nuestra naturaleza corpórea.⁷⁵ Si hombres y mujeres tienen que engendrar y parir, nacer y morir, amamantarse y efectuar excreciones, deben entablar entre sí relaciones que quedan impregnadas por la tensión de esas experiencias. Estos son los procesos que los ndembu denominan «ríos», ríos que fluyen de la naturaleza interna del ser humano. «Ríos», fuerzas o «hilos de vida» que tienen el poder para arrastrar a las personas y superar sus poderes de resistencia normales. El cuerpo

⁷⁵ Desde otro horizonte, en su libro *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*, Adriana Guzmán ha señalado que «es imposible pensar y pensarse fuera de o más allá del propio cuerpo; la desencarnación es ajena a la estructura del ser [...] Lo propio del cuerpo humano estriba en la capacidad de multiplicar mundos alrededor de él; vivíros, comprenderlos, dotarlos de significados [...] [permite] una multiplicidad de saberes» (2016: 72, 71, 80). En el capítulo siete de Díaz (2014) desarrollo con detalle el análisis turneriano de la clasificación de colores en el ritual ndembu; y en el 6 la propuesta de Mary Douglas a propósito del estrecho vínculo entre clasificaciones y prácticas corporales.

es la mejor figura del alma humana, decía Wittgenstein (1988: 417). En síntesis, «sólo a través de la abstracción de estos procesos, a partir de estas configuraciones [simbólicas] primarias, han podido surgir los restantes modos de clasificación empleados por la humanidad» (LSS: 101). Acaso por ello, los órdenes clasificatorios produzcan de forma permanente sus propias indeterminaciones, su negativo.

Un rasgo fundamental de cualquier clasificación —continúa Mary Douglas—, de los criterios que las conforman, de sus distinciones y oposiciones, de las diferencias y relaciones que las integran, es que no son, no pueden ser, claras y distintas, producen inevitablemente intersticios, zonas de ambigüedad e indefinición, ya que la imposición de cualquier orden, de todo proceso de regularización y poder normalizador, no puede ser plena, absoluta ni permanente. Con otras palabras, todo orden clasificatorio genera sus propios enigmas, interrogantes, misterios: su suciedad. Más aún, gesta su propia inversión, su negativo. El genial pensador estadounidense Kenneth Burke, injustamente olvidado hoy, escribió que el «lenguaje y el negativo “inventaron” al hombre. En cualquier caso, nos interesa el hecho de que no existen negativos en la naturaleza, y que este ingenioso añadido al universo es producto de los sistemas simbólicos humanos» (1989: 62-63). Todo proceso de significación, nos enseña Burke, lo es en la medida en que está imbuido de su propia negatividad. Si bien, no podemos tener una «idea de la nada», podemos tener en cambio una «idea del No», más aún, una estética de la negatividad. En los carnavales y rituales, en los discursos y la gramática, en las imágenes y el arte dicha estética se despliega. Ahí donde es propio de las clasificaciones erigir límites, la inversión simbólica, su negativo, las transgrede, si no es que las borra o desvanece *temporalmente*. El orden clasificatorio cohabita necesariamente con el desorden o, con más detalle, con una clase especial de permutación, aquella donde se pone al mundo de cabeza, de revés, donde las relaciones jerárquicas se invierten: entre niños y padres, entre esposas y esposos, entre amos y sirvientes, entre cazadores y animales cazados, donde los peces viven en el aire y las bestias en el agua. *El negativo funciona*

como un metacomentario del orden existente. El payaso, el *trickster*, la ironía, la paradoja («vivo sin vivir en mí;/y tan alta vida espero,/ que muero porque no muero»: Santa Teresa de Jesús), ciertas figuras retóricas y gramaticales («dulces daban al alma melodías»), la risa y la comicidad pueden implicar ataques a los sistemas cerrados, rígidos. *Instauran en suma un haz de los posibles.*

Se deriva pues de toda clasificación una escisión: los elementos cuya ubicación no suscita problemas y aquellos que se mantienen con alguna ambigüedad e indefinición, en una zona misteriosa que es necesario reubicar. Para la reubicación existen diversas estrategias: resaltar y afinar criterios, acotar o ampliar la clasificación, incrementar (sub)conjuntos, fomentar un discernimiento más acusado y fino de las diferencias. Los gemelos en muchas culturas, los curanderos y los chamanes, los ángeles, minotauros y unicornios, los matrimonios gais, el suicidio, ciertos silencios en una conversación, los trans e intersexuales son para *ciertas clasificaciones* ejemplos de suciedad, anomalías e impurezas. Douglas ha propuesto diversos términos para referirse a tales anomalías: lo sucio, lo contaminante, lo impuro, lo peligroso, lo abominable, que nos remiten a «los hechos o acontecimientos que empañan, manchan, contradicen o alteran las clasificaciones admitidas» (1979: 128). Las palabras «clasificaciones admitidas» nos remiten a los vínculos entre saber-poder y a los procesos de subjetivación; forman parte de tramas de creencias y prácticas, de instituciones y valores, de supuestos morales, de historia, de dispositivos y relaciones de poder. Más todavía, los sistemas y órdenes clasificatorios quieren fijar la realidad, representarla como si fuera estable, inmutable, resistente al tiempo, o al menos controlable por un periodo largo de tiempo. Una realidad que para regularizarse ha de replicarse una y otra vez. Esta reiteración se propone anular el paso del tiempo, negar la posibilidad del cambio y el potencial de indeterminación que la vida social cobija. Esos procesos de regularización, al estabilizar una realidad, tienen *fuerza performativa, poder normalizador* que se constituye y legitima por exclusión: al producir lo normal gesta también lo anormal, lo desviado, lo abominable, lo

abyecto, aquello que cae fuera del reino del orden establecido, de las identidades «adecuadas» —sean seres humanos o no humanos, eventos, momentos. Provocan otras presencias y crisis de la presencia. No siempre reconocemos a las clasificaciones admitidas de modo consciente, sino por contraste: al constituir el «mobiliario» del mundo, el catálogo de expectativas que éste gesta emerge con cierta claridad ante las anomalías.

La suciedad y las impurezas tienen un poder contaminante, peligroso, suponen la idea de contagio y una dimensión siniestra y profundamente excluyente. La sangre menstrual en diversas culturas puede hacer perder las cosechas, provocar pasiones desbocadas o enfermar; los chamanes —que ni son hombre ni mujer, o ambos al mismo tiempo— tienen poder curativo; el pasado distante y reciente nos ofrece casos en que los heterodoxos políticos, los seropositivos, los leprosos, las imágenes religiosas, los y las gais, deben separarse o segregarse del resto de la población o bien ser destruidos. Los paradigmas científicos innovadores que emergen de las insuficiencias de la ciencia normal son impuros; las revoluciones en el pensamiento, las vanguardias artísticas también lo son. Nociones como «suciedad», «impureza», «anomalía» contienen en el análisis de Mary Douglas una teoría de la transformación social y desde luego de su repulsa, pues la intolerancia se puede concebir como un producto de las clasificaciones con fronteras y divisiones altamente rígidas y sistematizadas. Para los intolerantes, sean personas o grupos, es inevitable que las impurezas aparezcan como fantasmas por todos lados, que las anomalías obsesivamente les abrumen. De aquí que se les evite, se les discrimine, se les margine, se les reubique, se les silencie.

El desarrollo del conocimiento científico no avanza hacia una meta verdadera o incuestionable que esté ahí, en espera de ser descubierta si se ha procedido con astucia, sino que, mejor, es impulsado desde su propia lógica interna como parte de un proceso de elaboración y reflexión colectivos del conocimiento y del lugar que ocupa en nuestras vidas, de sus condiciones de posibilidad. Mientras Mary Douglas hacía trabajo de campo en 1949 con los lele, tribu africana

asentada en lo que entonces era el Congo belga, y que le revelarían la importancia de las clasificaciones simbólicas y las categorías de pureza y peligro, Victor Turner preparaba el suyo entre los mambwe en el África Central, en el seno del Rhodes-Livingstone Institute. Un trabajo de campo que nunca pudo realizar porque un telegrama de Max Gluckman, fundador en 1949 del departamento de Antropología de la Universidad de Manchester, le recomendaba hacer su investigación en otro lugar: «...cambio a la tribu ndembu. Provincia noroccidental. Mucha malaria fiebre amarilla. Abundancia de rituales». A partir de la década de 1960, tanto Mary Douglas como Victor Turner, cada uno desde su propio horizonte, publicaron trabajos que los emparentarían como figuras de un proceso colectivo de construcción del conocimiento, iniciado por van Gennep, a propósito de categorías como «liminalidad», «impureza», «peligro», «clasificaciones», «umbral».

El rey Lear: los seres transicionales «desnudos y sin acomodo»

Ese telegrama urgente de Gluckman, donde le advertía de la «abundancia de rituales» entre los ndembu, modificó la vida de Turner. Los primeros años de la década de 1950 realizó ahí un intenso trabajo de campo. Como resultado de esa investigación, publicó su tesis doctoral —*Schism and Continuity in an African Society*— el mismo año en que muriera van Gennep: 1957.⁷⁶ Fueron años convulsos para él: había ingresado a las Juventudes Comunistas en 1939 y después se sumó al Partido Comunista Británico. Sin embargo, renunció al partido

⁷⁶ En los tres primeros capítulos de mi libro *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo* (Díaz, 2014), desarrollo la antropología política procesualista de Turner a partir de su concepción agonística de la vida y de la introducción de la innovadora categoría de «drama social» en su libro de 1957.

a raíz de la invasión y represión soviética de la *Revolución* húngara de 1956; en 1958, influido por la rica vida ritual de los ndembu, se convirtió al catolicismo: «no soy inmune a los poderes simbólicos que invoqué en mi investigación de campo [entre los ndembu] [...] estoy convencido de que la religión no es meramente un instrumento de la infancia de la humanidad, que será rechazada cuando alcancemos un punto nodal del desarrollo científico y tecnológico, sino que está en el corazón de los asuntos humanos» (RDN: 31). Años más adelante, a propósito de su participación en una misa católica, apuntó que «sentí en la textura de esta *performance* algo del mismo profundo contacto con la condición humana, teñida de trascendencia, que había vivido» en los rituales ndembu (1976: 516). De la renuncia al PC británico y de su conversión religiosa, miembros del Departamento de Antropología de Manchester, al que se había incorporado, lo acusaron de traición. Ronald Frankenberg narra que Turner y su mujer Edith fueron «criticados amargamente y sometidos a un hostil semiaislamiento». Fue entonces que se percataron que Manchester había dejado de ser su casa, aunque no la abandonaron nunca, pues la huella había dejado su marca: a Turner se le reconoce como integrante central de la Escuela de Manchester. En 1963 la Universidad de Cornell, en Ithaca, Nueva York, le ofreció una cátedra. La familia Turner decidió mudarse y se encaminó al antiguo puerto de Hastings, donde les llegaría la visa de entrada a Estados Unidos y en el que casualmente vivía la madre de Turner. Dado el asesinato de Kennedy y las secuelas de la guerra fría, las visas demoraron meses en ser aprobadas por el pasado comunista de Victor y Edith Turner. Así, Hastings dejó de ser meramente un puerto y se convirtió en umbral o limen: habían dejado Manchester, pero aún no ingresaban a EU: curiosamente estaban en una posición *nepantla*. Edith Turner recordaría que «vivimos en un estado de suspenso», fueron semanas de desasosiego.⁷⁷ En la biblioteca de Hastings, Turner se encontró con *The Rites of Passage*,

⁷⁷ En 1985: para la información biográfica, véanse Edith Turner (1985 y 2008), Engelke (2000); Thomassen (2014: 79) y Larsen (2014: 176-183).

que se había traducido al inglés por primera vez en 1960. No sólo reconoció la importancia del libro de van Gennep, sino que conectó la categoría de «umbral» o «limen» con la de «drama social» para robustecer su posición procesualista.

En Hastings escribió uno de sus trabajos más creativos e innovadores: «Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los “Rites de Passage”». ⁷⁸ A partir del libro de van Gennep, Turner comenzó a dar forma a una *teoría de la liminalidad* que, si bien arrancó con el análisis de algunas propiedades socioculturales de la fase liminar de los ritos de paso en sociedades tribales, muy pronto las desbordó. ⁷⁹ Veamos. El rasgo central de las personas liminares en un rito de paso es, como insinué arriba, su «invisibilidad estructural», pues respecto a un sistema «ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados». Ello abre sitio a los espacios paradójicos, a los andróginos, al anonimato, al estar en ningún lugar o en todos, a la maleabilidad y la fantasía. Esta ambigüedad de los dioses pequeños del umbral ha provocado que estén configurados por una rica densidad simbólica: «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» (LSS: 106). Y dado que *todavía no están* clasificados, los símbolos que los expresan están tomados de la gestación y el parto: son embriones, niños recién nacidos, crías de teta. No están ni vivos ni muertos; o bien, están vivos y muertos. Se requiere hacer una aclaración, sin embargo. Una de las

⁷⁸ Que expuso en una reunión académica en Estados Unidos tan pronto como en 1964. Es uno de los capítulos que integran *The Forest of Symbols*, publicado en 1967 (como *La selva de los símbolos*, en 1980, con la inmejorable traducción de los antropólogos españoles Alberto Cardín y Ramón Valdés). Por cierto, en la Universidad de Cornell Turner fue editor de la histórica y sabrosa colección de libros publicados bajo el título *Symbol, Myth and Ritual*.

⁷⁹ En el capítulo anterior mostraba que términos como «ritual» han tenido una enorme capacidad elástica y de propagación: son conceptos viajeros, «conceptos extensibles» los llamó Hans Radder (2011: 152). Lo mismo ha de decirse de la categoría de «liminalidad», como se verá en las páginas siguientes.

propiedades fundamentales de los símbolos rituales es su carácter polisémico, su multivocidad: al entrar en operación se desdoblán, adquieren identidades múltiples, inestables, heterogéneas, móviles, y tienen también memorias policrónicas, juegos de oposiciones y diferencias, efectos de sombra, retrospectivos y diferimientos de sentido. De aquí que procesos antitéticos como renacimiento y muerte puedan hacer uso, en muchas culturas, del mismo símbolo: digamos, la desnudez del recién nacido y la desnudez del cadáver; o bien un mismo significado a través de muchos símbolos. La experiencia de las personas liminales que viven su transición, que están como suspendidas, que dejaron de ser y todavía no son, se abre a la confusión de las categorías habituales y al cuestionamiento del sentido de realidad que asumimos con plena certidumbre en nuestra vida cotidiana: es una *experiencia del límite*. El ritual, arguye con razón Ingrid Geist, «construye el sujeto y construye el mundo al cual pertenece, y dentro del cual su ser y hacer cobran sentido» (1999: 117). Un sentido que desde luego no es estable. Al respecto, en su estudio sobre los ritos de paso entre las niñas bamba, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony in Zambia*, Audrey Richards utilizó la expresión «cultivar una niña» para aludir a su transición. «Cultivar» puede parecer una extraña metáfora.

Este término, «cultivar» [aclara Turner (LSS: 113)], expresa perfectamente la idea que muchos pueblos se hacen de los ritos de transición. Como sociólogos que somos, nos inclinamos generalmente a reificar nuestras propias abstracciones y a hablar de personas «que cambian de posiciones estructurales dentro de un marco jerárquico» y cosas por el estilo. No hacen lo mismo los bamba ni los shilluk, que consideran el *status* como una incorporación o una encarnación, si se quiere, de éste *en* la persona. «Cultivar» a una muchacha para convertirla en mujer es llevar a cabo una transformación ontológica; no se trata tan sólo de trasladar una sustancia inmutable de una posición a otra [...] No se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico. La pasividad aparente [de las y los neófitos] se revela como una absorción de poderes, que empezarán a ser activos una vez su nuevo *status* haya quedado redefinido.

Me interesa subrayar dos ideas que aparecen en la última cita. «Cultivar» en efecto es el término que retoma Turner, pero «devenir» acaso sea una noción que encaje mejor con su posición procesualista, pues no se trata meramente de un cambio lineal entre dos posiciones estructurales o estados fijos, **A** y **B**, donde un estado **A** aparece como punto de origen hacia una posición final de llegada, **B**, como una teleología del ser. No. La persona liminal no tiene más sujeto que a sí misma: se modifica ópticamente gracias a que *absorbe* poderes, digamos, el poder de la fertilidad, del cazador, del jaguar, que se activarán una vez su estatus quede definido por virtud de la fase de integración. La metáfora de la «absorción» no es gratuita: no es un aprendizaje, como una habilidad que adquieren escrupulosa e intencionalmente sujetos activos, mejor, es una in-corporación, una inscripción o retención, pues hay un rastro de pasividad en los seres liminales:

La pasividad de los neófitos con sus instructores, su maleabilidad, que se ve incrementada por el sometimiento a las pruebas y su reducción a una condición uniforme, son signos del proceso mediante el cual se les tritura para ser moldeados de nuevo y dotados de nuevos poderes con los que enfrentar su nueva situación en la vida (LSS: 112).

El marco y prácticas rituales —ensamblaje en el que se despliegan actantes humanos y no humanos, objetos, creencias, reglas, entretejidas entre sí de formas peculiares— actúa sobre ese cuerpo minuciosamente, un cuerpo que es un archivo, con sus heridas, marcas, temores, sufrimientos y deseos, con la memoria de una transfiguración que está in-corporándose, que está en proceso, que articula el pasado y el presente con lo posible, que instituye rupturas al tiempo que recrea continuidades. En las transiciones donde se realiza la transformación ontológica, se requiere —afirma Turner (1968b: 150)— de un periodo de postergación de la estructura social, de sus jerarquías, roles, normatividad, a cambio de una rica densidad simbólica y acciones performativas, esto es, *prácticas del efecto de presencia*. Revisemos el siguiente caso.

Las transiciones pueden implicar experiencias radicales y dramáticas. En los ritos de iniciación del movimiento religioso Mbiri-Bwiti de los fang de la Guinea Ecuatorial, indagados por James W. Fernandez, a las chicas les dan *eboga* para su ingestión, una planta psicotrópica.⁸⁰ Dadas las elevadas dosis de *eboga* consumidas, las neófitas suelen tener visiones. En la fase liminal del rito se les lleva a una choza, cuyo interior está recubierto de espejos del piso al techo; algunos de estos tienen marcas, como una X o la figuración de una cara, pero nunca las suficientes que impidan a las iniciadas verse reflejadas en el espejo. Tumbadas en el piso, despatarradas, embriagadas —«me hundo en mí misma y no me toco»—⁸¹ viven el momento revelador del rito cuando identifican a un ancestro o espíritu que ha provocado aflicciones al grupo familiar. Entonces se dice que «han identificado a Bwiti»: una sobrecogedora *experiencia de extrañamiento*. Sin embargo, esta anagnórisis no es inmediata: pudieron haberse estado mirando fijamente durante varias horas en posición tensa, inclinadas hacia adelante. Apunta Fernandez: «Lo que era su rostro o una marca ambigua [en el espejo] se ha transformado en el otro significativo [ancestro], con quien [...] tratan de entrar en comunicación. Cuando ese otro es finalmente visto, el alivio es absoluto» (1980: 28). Confirmada esa manifestación, en realidad una revelación o epifanía, la iniciada pasa a un nuevo estado del ser. Es conducida a otro cuarto, fuera del espacio ceremonial, donde pasmada y todavía bajo los efectos del *eboga*, continúa con sus visiones, pero ahora en la tierra de los muertos. Existen varias interpretaciones fang de esta fase liminal del rito. Hay quienes señalan que los ancestros o espíritus han estado directamente ahí, en el espejo; otros señalan que simplemente se manifestaron en el espejo de algún vaporoso modo; para otros intérpretes, digamos más fisicalistas, la visión es consecuencia obvia

⁸⁰ Este rito de iniciación lo realizan al alimón niños y niñas. Para facilitar la lectura me referiré a las niñas fang.

⁸¹ Según el feliz verso de Octavio Paz en «Espejo», poema incluido en *Libertad bajo palabra*. Los versos que transcribo líneas abajo, del mismo Paz, son de *A la orilla del mundo*.

de la ingestión del *eboga*; un perspicaz informante, afirma Fernandez (1980: 28), señaló que la iniciada estaba mirándose a sí misma, pero de eso trata la religión, de la posibilidad de que nos veamos a nosotros mismos como a un otro, o bien, de que un otro adquiriera nuestra apariencia, o un yo desdoblado, o un yo que no es yo. Es elocuente el ejemplo porque muestra un rasgo relevante de la vida ritual: la oscilación en los actores (humanos y no humanos) entre *identificación y distanciamiento*, entre *reconocimiento y abandono*. Estamos ante un caso de *totalidad performativa*: un hondo acto de presencia en el que la persona liminal no halla lugar, no cabe en la imagen, en el espejo, en ninguna representación, en el nombre, pues dejó de ser para «estar siendo» simultáneamente uno y otro, o «estar siendo» el ancestro con el que se encontró en el espejo. Octavio Paz, que conoce sin conocer a los fang, nos regaló esta paradoja: «todo lo que contemplo me contempla/y soy al mismo tiempo fruto y labio/y lo que permanece y lo que huye». Paradoja que hace del actor ritual, como lo ha demostrado Ingrid Geist para el caso de la Semana Santa de los coras de Santa Teresa del Nayar, «un sujeto en acción que simultáneamente adopta el papel del testigo. El actor se coloca como tal y como testigo de su acción» (1996: 174), y por supuesto del conjunto de relaciones con actores diversos. Los ritos de paso, no está de más enfatizarlo, no se despliegan en el vacío cultural, entre los fang las superficies reflejantes tienen una enorme importancia. En su magna obra, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, James W. Fernandez nos señala que para ellos el pasado y los ancestros, el presente y los seres vivientes son reflejos uno del otro (1982: 516). Más todavía, el espejo y el pensamiento están engarzados entre sí: cuando se menciona al pensamiento se indica de inmediato la luz que refleja el espejo, su poder de irradiación. El arriba y el abajo son reflejos igualmente uno del otro; los hombres y las mujeres, cuando ven sus propias caras en los estanques de la selva, miran cómo el cielo se hunde en ellos. Sintetiza Fernandez (1982: 506): el estanque de la selva tanto como los espejos de los rituales fang tienen el poder de integrar dos mundos. Me permito dar un brinco. En su

última novela, *Sarmiento*, Martín Caparrós se aproxima a quien fuera el presidente de Argentina de 1868 a 1874 en un momento liminal: cuando está en un doloroso tránsito, en ese turbador intersticio que le anuncia el término de su cargo. Es un lugar privilegiado y ambiguo para reconocerse y comprenderse desde el horizonte de quien está dejando de ser para estar siendo un otro. No es casual que se reproche: «recién ahora entiendo; ahora, cuando entender ya no me sirve». ⁸² Quien vive ese efímero momento del umbral, que otorga forma y conforma, que obsequia ritmo a los individuos y grupos sociales — como a las iniciadas fang y a Sarmiento—, está en la situación de quien puede desplegar una clase de reflexividad, ⁸³ esto es, una metacción donde las personas liminales son simultáneamente actores y testigos de sus propias acciones y relaciones, donde aparecen como signos de sí mismos, pues se identifican y distancian, se reconocen y abandonan; arguye Turner (PR: 171): «si se considera la liminalidad como un tiempo y lugar de alejamiento de los procedimientos normales de la acción, puede contemplarse potencialmente como un periodo de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se produce».

La atormentada voz del Sarmiento liminal de Caparrós me permitirá introducir una fecunda hipótesis que Turner ofrece, y que llamaré «salvaje» para distinguirla de las domesticadas, donde lo liminal —concepto viajero— aludirá no sólo a la persona que atraviesa límites en los ritos de paso, ni tampoco se restringirá a la secuencia intermedia de estos últimos, sino que también es *momento, situación, cualidad, estado, objeto*, considerados como «el No frente a todos los asertos estructurales, pero también como la fuente de todos ellos y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación» (LSS: 107).

⁸² En *Literatura Random House*, Buenos Aires, 2022. Véase Martín Kohan, «La facundia de la historia», *Revista de Cultura* *N*, (992), 01.10.2022.

⁸³ En el siguiente capítulo retomo, a propósito de la antropología de la experiencia, aunque sea con brevedad, el tema de la reflexividad.

La liminalidad como una positiva fuerza subjuntiva. Y retoma esta enigmática frase del místico alemán del siglo XVII Jakob Boehme: «De Sí y No se compone todo». Emerge lo liminal, primero, como un elemento en tensión continua con todo aserto estructural —sistema clasificatorio, aunque no sólo éste—, pero del que depende, pues en segundo lugar no existe lo liminal más que bajo la condición de ese orden. En consecuencia, lo liminal es su complemento: donde existe uno aparece necesariamente como sombra o fantasma el otro; son, uno del otro, origen.⁸⁴ De aquí que al analizar la liminalidad, señala Turner (LSS: 108) no tratamos «con contradicciones estructurales sino con lo esencialmente no estructurado». Me interesa destacar este argumento porque la relación de necesaria complementariedad entre lo estructural y lo antiestructural, inmanentes entre sí, aunque esquemática y rígida, se ha interpretado de forma equívoca. Roberto da Matta ha escrito que parece que «en los ritos de paso se clasificara a la individualidad,⁸⁵ la reclusión e invisibilidad de los novicios como estados negativos, situaciones peligrosas

⁸⁴ Origen, aclaro, en el sentido de Walter Benjamin como emergencia o novedad y al mismo tiempo como restitución o repetición: «El origen aun siendo una categoría plenamente histórica no tiene nada que ver con la génesis. Por “origen” no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar [El «estar siendo» del ritual de iniciación fang o de Sarmiento] [...] El ritmo [de lo que es originario] se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro» (1990: 28-29; véase Didi-Huberman, 2006: 110).

⁸⁵ Da Matta distingue «individualidad» de «individualismo». Los ritos de paso y su secuencia liminal constituyen un modo, entre varios posibles, de institucionalizar la «experiencia de individualidad», que es para da Matta de carácter universal: «experiencia fundamental de estar fuera del mundo y, por tanto, libre de obligaciones sociales imperativas y rutinarias [...] pone el acento en la dirección de una subjetividad interdependiente» (2000: 10, 20). En cambio, el individualismo nos remite a una sofisticada elaboración ideológica propia de la modernidad y del capitalismo occidentales, cuya subjetividad —una interioridad autónoma— es la fuente central del «yo». En todo caso, la noción de «individualidad» que desarrolla da Matta es insuficiente para mostrar la riqueza de la idea de «liminalidad», como espero mostrar.

y antisociales que caracteriza a quienes están fuera del mundo» (2000: 17). Los estados negativos, situaciones peligrosas y antisociales que menciona da Matta no son las mismas, veremos por qué, a las que aluden Mary Douglas, Edmund Leach y Victor Turner, a quienes el antropólogo brasileño se refiere. Podría decirse, antes bien, que tiene más convergencias de las que reconoce. A propósito de sus estudios sobre el carnaval brasileño, da Matta subrayó la relevancia de

[...] descubrir el *lado positivo de la liminalidad* [...] un momento especial marcado por una fiesta que destaca simultáneamente lo colectivo y lo individual, un ritual ubicado tanto dentro como fuera del mundo. Y no, como quería Victor Turner, en alguna manifestación de una «antiestructura» o de *algún sentimiento destinado a negar a la sociedad concebida como un conjunto de posiciones fijas* [...] [El carnaval es una] fiesta, además, en el que se adoptan tecnologías burguesas de creación de identidad, donde se produce un sistema ideológico antiburgués y antipuritano, como la glorificación de lo femenino, el hedonismo, la sensualidad, el erotismo abierto y público, el sexo sin reproducción (la exaltación de la analidad y la homosexualidad); fiesta, en fin, que abre, en una sociedad obsesionada por tomar el tren de la modernidad y del capitalismo, una brecha que rechaza agendas y controles, pues el carnaval, como reveló Mikhail Bakhtin, se construye a partir de la suspensión temporal del sentido burgués, a cambio de la locura, el descontrol, la exageración, la caricatura, lo grotesco, el desequilibrio (2000: 13-14; cursivas mías).

En esta cita da Matta comparte en realidad la posición de Turner: la dimensión y potencia no estructural de la liminalidad como propiedad ambigua de quien habita los intersticios, «libre de obligaciones sociales imperativas y rutinarias [...] una brecha que rechaza [las] agendas y controles» de un orden singular: en el ejemplo al que se refiere da Matta, el momento liminal de la fiesta antiburguesa, antipuritana; en ciertos rituales ndembu, la brecha que cuestiona el principio de matrilinealidad que organiza a esa sociedad. En ambos casos

una fuerza antiestructural que figura posibilidades. Los intersticios constituyen la frontera donde opera el negativo, lo no estructurado de conformidad con formas convencionales específicas, lugar inexcusable de las personas, comunidades y grupos obligadas a la transición, a la muerte y renacimiento, y al mismo tiempo un lugar inhóspito, necesariamente efímero.

Esta cualidad de los seres transicionales —«estar entre o en mitad de»— los hace ser, en palabras de Mary Douglas, contaminantes, peligrosos, impuros. Reitero, siempre relativo a un orden en particular. Por ello no es casual que los ritos de paso en las sociedades tribales se realicen en espacios apartados, distantes al área donde en el día a día la población se mueve: hay que segregarse a los neófitos por su carácter contagioso —individualizarlos, da Matta *dixit*—, y luego reincorporarlos, diferentes, al grupo. La presencia de seres intersticiales, contaminantes y peligrosos, sometidos a un proceso de invisibilización estructural, insisto, no son exclusivos de los ritos de paso en las sociedades tribales. Estos procesos se agudizaron, se hicieron enfáticamente más visibles —y no han dejado de persistir—, en el mundo moderno y contemporáneo: los colonialismos, racismos, homofobias, misoginias, persecución y desaparición, formas de logocentrismo, han sido y siguen siendo máquinas que producen invisibilidad estructural y violencia, sujetos abyectos y contaminantes. Si bien es cierto que un rasgo central de la liminalidad es la invisibilidad estructural, acaso se me interroge: ¿aplica lo inverso, esto es, son todos los invisibles estructurales seres liminales? En la última sección de este capítulo ensayaré una respuesta. La invisibilidad estructural propia de los seres transicionales en los ritos de paso está asociada, apunta Turner, a quienes «no tienen *nada*. No tienen ni *status*, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango, ni situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros [...] con palabras del rey Lear, representan “al hombre desnudo y sin acomodo”» (LSS: 109): son seres indefinibles e invisibles.

Cuerpos que *exhalan la energía del mundo*: encantamiento y ensamblaje

Acompañados con la flauta mágica, pero no menos del amor que les une, Pamina y Tamino —príncipes ambos, pero aquí no son más que mujer y hombre «desnudos y sin acomodo»—⁸⁶ enfrentarán las difíciles y mortales pruebas de fuego y agua del rito de purificación al que severos iniciados les guían. Como todo ser liminal en momento de tránsito, siguen con obediencia las instrucciones de las autoridades. Les muestran el arduo camino que han de recorrer, requisito para ingresar al Templo y absorber las virtudes que les permitan gobernar con sabiduría. Con cautela Pamina toma la flauta que, le advierte Tamino, en «una hora mágica talló/mi padre de lo más hondo/de un encino milenario./entre rayos y truenos, tempestades y huracanes [...] Ahora ven, tócala/ella nos guiará en nuestra horrenda ruta».⁸⁷ Superadas las pruebas, se escucha el clamor de los testigos: «han atravesado,/la sombría noche de la muerte! ¡Habéis vencido el peligro! ¡La consagración de Isis es vuestra! ¡Venid, entrad en el Templo!» Tal vez con su última ópera, estrenada en 1791, apenas dos meses antes de su muerte, Mozart erigió su propio rito de paso que lo transfiguró de virtuoso, aunque empobrecido músico del siglo XVIII, en el «celestial Mozart» para los siglos por venir: en y por él, escribió José Emilio Pacheco, «...habla la música:/nuestra única manera de escuchar/el

⁸⁶ La frase que da título a este apartado es del semiólogo Algirdas J. Greimas, *De la imperfección*: p. 58, pero se la debo a Ingrid Geist, quien la cita (1999: 127-128). *La flauta mágica*, contemporánea de la revolución francesa, es una ópera llena de desafíos. Poco antes de que Tamino y Pamina inicien los suyos, uno de los guardianes del Templo de Isis le pregunta a Sarastro: «¿Habrá de pasar Tamino por las duras penas que le esperan? Es un príncipe». Y el sumo sacerdote del Templo responde: «Más que eso. Es un Hombre».

⁸⁷ Flauta mágica que, como los espejos y estanques fang, al ser tocada une el cielo con la tierra; y por añadidura las bestias más feroces se amansan ante sus relucientes melodías.

caudal y el rumor del tiempo».⁸⁸ Nos reencontramos con el fascinante tema del *encantamiento* o la «cautivación», como la llama Alfred Gell, para quien existen obras y objetos, como *La flauta mágica* o las canoas decoradas por los trobriandeses, que se nos aparecen «como creaciones milagrosas [...] [y cuyo] poder radica parcialmente en el hecho de que son inexplicables, excepto como un acontecer mágico y sobrenatural» (2016: 105, traducción modificada). Son una especie de «factish», neologismo propuesto por Latour, palabra que combina «fact»/hecho con «fetish»/fetiche. En su sentido positivo «factish» alude a esas invenciones humanas —que no pueden sino formar parte de ensamblajes— que otorgan presencia a algo que en definitiva nos excede (2010: 22-23).

El encantamiento ocurre cuando encajan, corresponden o casan los enredos o relaciones entre humanos, cosas y los mundos que habitan: los deseos se acomodan al complejo de relaciones que en un momento dado cooperan entre sí. Por añadidura, como vimos, desbordan expectativas y presupuestos: fascinan. Es bien conocido que Max Weber aludió al desencantamiento y desmitificación del mundo como el ejercicio dominante de la razón instrumental, del cálculo, de la subordinación de la vida a las condiciones económicas y técnicas del capitalismo, en síntesis, de la secularización como un rasgo central de la modernidad y la tempestad del progreso. Una lectura convencional de Weber hace del desencantamiento sinónimo de desacralización, o en palabras de Jürgen Habermas «lingüistización de lo sagrado».⁸⁹ Desarrollo la idea de «desencantamiento», sin embargo, en un registro discursivo y prácticas distintas. Las acusaciones de idolatría, vimos en el capítulo anterior, no cuestionan el encantamiento del mundo *per se*, sino la legitimidad, magia y derecho de quienes están autorizados para encantar: no la tienen los «ídolos» para los evangelizadores y conquistadores españoles; tampoco las

⁸⁸ Del poema «Mozart: Quinteto para clarinete y cuerdas en la mayor, K. 581», *Los trabajos del mar*, 1983.

⁸⁹ Véase arriba en este capítulo la nota 56 a pie de página.

imágenes católicas para los reformistas protestantes; ni los «fetiches» para aquellos exploradores y comerciantes de esclavos portugueses; sí en cambio la *Biblia* donada como objeto de encantamiento por los misioneros protestantes a lo largo del mundo; o las imágenes de santos y vírgenes para los evangelizadores; igualmente los artefactos sociotécnicos de última generación tienen el poder de encantar. De aquí que, a pesar de su aparente banalidad, la idea de «encantamiento» forme parte de procesos políticos, esto es, de luchas por el control de los recursos escasos. La estampa de una virgen entregada a conversos, el Viejo Testamento leído en la sabana africana, la vestimenta de un dios mexica en un rito sacrificial, el Ferrari rojo del año recorriendo vertiginosamente una autopista son *objetos focales*, la parte visible y material de una red de relaciones de AH y ANH que suscita encantamientos y su opuesto. Para David Morgan, el encantamiento es «la subordinación de una red de relaciones a un objeto focal» (2018: 78) que actúa como nodo central e interfaz con el resto de las partes de la red, malla o ensamblaje: al enfocar la atención sobre sí como la presencia encarnada del poder, el objeto focal eclipsa al conjunto del ensamblaje del que depende. Se presenta como el actante del que depende la agencia del colectivo, cuando en realidad ella está distribuida en el conjunto de las partes —no necesariamente del mismo modo—. Gana con la apariencia de estar animado: uso el término «encantamiento —vuelvo con Morgan (2021: 64)— para designar el poder de los objetos, sustancias o lugares que tienen efectos que sobrepasan su capacidad no ritual. Un pequeño gesto de reconocimiento a un dios, a un antepasado o a un santo, verter una libación en el suelo o rezar una oración ante la imagen de un santo en un santuario, produce consecuencias desproporcionadas». En la medida que transforman, los ritos de paso, gracias a su fuerza performativa, producen una enorme variedad de formas de encantamiento.

He señalado que los rituales son redes o ensamblajes únicos y singulares que operan a distintas escalas; en ellos se relacionan, entremezclan, modifican y desplazan actantes humanos y no humanos, con agencias distribuidas, ya sea Pamina y entidades sagradas o el

encino milenario con que se talló la flauta mágica entre truenos; ya los ancestros y espíritus fang, los espejos o la planta de donde se extrae el *eboga*: cuerpos que *exhalan la energía del mundo*. Los actantes son cuerpos asociativos que colaboran, cooperan o se interfieren entre sí. Ha escrito Jane Bennett (2022: 70):

Los cuerpos [actantes] aumentan su potencia *en o en cuanto que ensamblaje colectivo*. Lo que esto implica para el concepto de *agencia* es que la eficacia o efectividad a la que ese término tradicionalmente ha referido ahora se distribuye a lo largo de un campo ontológicamente heterogéneo. No siendo ya una capacidad localizada en un cuerpo humano o en un colectivo producido (sólo) por esfuerzos humanos [cursivas en el original].

A pesar de la existencia de los objetos focales, estamos ante una viva y palpitante confederación de actantes. Ahora bien, los efectos que generan los ensamblajes son propiedades emergentes en el sentido de que su capacidad para hacer que algo suceda no equivale a la suma de la fuerza de cada materialidad considerada por separado, sino que existe una efectividad y agencia que es propia del ensamblaje. Los actantes pueden separarse de una red —el *eboga* participa en otros ámbitos, no siempre rituales, de la vida fang—, pues las relaciones en su interior son en una situación específica sólo *contingentemente obligatorias*. A diferencia de la metáfora organicista, las relaciones entre las partes de un ensamblaje son de exterioridad.⁹⁰

⁹⁰ Aquí recurro a Manuel DeLanda (2021: cap. 1). En la metáfora organicista o idea de las totalidades orgánicas, la identidad de las partes está constituida por su relación con el todo, de tal suerte que si una parte se separa del todo deja de ser lo que es: «para que el todo sea irreductible, tiene que poseer características no presentes en sus componentes, y ello es posible si estos se relacionan en interioridad» (17). En los ensamblajes, en cambio, las relaciones son de exterioridad: «los componentes de un ensamblaje retienen su identidad no sólo dentro del todo, sino también cuando son separados de éste e introducidos dentro de otro ensamblaje diferente» (17). En consecuencia, los rituales no son totalidades orgánicas y las relaciones entre sus partes son de exterioridad.

Cada uno dispone de sus propiedades y capacidades, trayectorias y tendencias, reglas de operación y formas de suscitar experiencias sensibles: son entidades históricas, abiertas, cambiantes. Ilustro esta aparente oscuridad con un ejemplo que retomo del magnífico estudio de Saúl Millán sobre la vida ritual de los huave de Oaxaca, México —si bien, aclaro, no utiliza las categorías ni horizonte teórico que aquí propongo—. Cuando Millán indaga la celebración del Corpus Christi en San Mateo del Mar, se interroga por la ruptura que supuso para los huaves en su sistema de representaciones y prácticas el arribo de las católicas e instituciones coloniales. Este encuentro, que fue desencuentro y colisión —con acusaciones de idolatría— entre culturas distintas, ha inquietado de modo permanente a la antropología. Millán nos muestra que las prácticas y el sistema de representaciones huave se organiza con restos del pasado y los elementos residuales de una cultura que no logra imponerse, a la manera del *bricoleur* de Lévi-Strauss que utiliza «restos y sobras»: «[l]a posibilidad de relacionar elementos que provienen de contextos heteróclitos de tiempos ajenos y culturas extrañas se ciñe a una “lógica de lo sensible” que asocia objetos, instrumentos y personajes rituales de acuerdo con sus cualidades tangibles» (2007: 191-192). En este punto es donde el marco iconográfico del catolicismo hizo posible la traducción entre el santoral cristiano y el antiguo código del nahualismo: «si la imagen se vuelve objeto de culto, es porque establece un puente entre el signo y el concepto, enlazando realidades que no podrían ser aprehendidas más que a partir de una lógica de lo sensible» (191-192). Ahí donde los frailes se empeñaban en traducir conceptos, «los huaves surgidos de la Colonia parecen ceñirse a una lógica de lo concreto que vuelve equiparables las propiedades sensibles de las imágenes que hasta entonces resultaban heteróclitas». El sistema de representaciones huave implica no un sincretismo contingente, ni una mera hibridación, mucho menos, para elucarlo, buscar a los ídolos detrás de los altares, idea tan recurrida en los estudios de grupos indígenas en Mesoamérica, sino la

[...] articulación de elementos, piezas y trozos que provienen de universos dispares [y que] produce sin embargo una reorganización significativa del conjunto que ya no corresponde a las matrices originales. Esta articulación toma la forma de una matriz cultural que elabora conjuntos estructurados a partir de acontecimientos, o mejor aún residuos de acontecimientos [...] No se trata en este caso de un sincretismo confuso y amorfo, sino de una articulación sistemática que permite reorganizar el mundo sensible en un nuevo campo de significación (Millán, 2007: 195).

No es casual por ello que la tarea de la cultura, afirma Millán, siguiendo aquí a Michel Serres, consista en desconectar campos para volver a conectarlos a partir de procesos que son lógicos antes que casuales.⁹¹ En estos ensamblajes las relaciones de exterioridad permiten «la articulación de elementos, piezas y trozos que provienen de universos dispares [...] conjuntos estructurados a partir de acontecimientos, o mejor aún residuos de acontecimientos». Una articulación interior de relaciones que, en una situación específica, y sólo en ella, es *contingentemente obligatoria*.

Ahora bien, las *capacidades* de los ensamblajes como la de los rituales son reales, pero no necesariamente *actuales* si en un momento dado no están siendo ejercidas, de aquí que otra de las características de las redes, como indiqué, es la de contar con *propiedades emergentes*, que se derivan de las interacciones singulares entre sus partes: «una capacidad de afectar, para Gilles Deleuze, tiene que ser complementada por una capacidad de ser afectado para que ambas sean actualizadas», o sea, ejercidas (DeLanda, 2021: 18; Deleuze, 1977: 107). En un momento dado, un ritual o sus componentes no despliegan el conjunto de sus capacidades, sino apenas algunas actualizaciones, es decir, la aparición y acontecimiento *presentes*.⁹² Vi-

⁹¹ Adelante abundaré sobre estas reconexiones a partir de las ideas de ideología y formas semióticas.

⁹² Véase más adelante la nota 96 a propósito de la idea de potencialidad y la categoría de «objetos eternos» de Whitehead.

mos en el capítulo anterior que los actantes pueden ser mediadores o intermediarios. La flauta mágica, no menos que los espejos fang y las propiedades sensibles de las piezas y trozos a los que se refiere Millán son *mediadores*: traducen, transforman, distorsionan. Más que eso: *podemos concebir a la vida ritual como una práctica continua de mediación, a través de la cual se postula y se busca salvar la distancia entre lo inmanente y lo que se encuentra «más allá», aunque sea temporal; es una tecnología para alcanzar y hacer presente el «otro mundo» y a sus habitantes a través de distintos media. La vida ritual hace proliferar a los mediadores, de aquí su profundo arraigo en la vida humana.* Esta cualidad se hace tanto más extraordinaria en la fase liminal cuanto que está saturada de mediadores que gestan transformaciones ontológicas, *materialidad en movimiento*, que hacen visibles poderes invisibles, pero que pueden oscurecer la visión, gestar lo invisible, crear ausencias encarnadas, provocar experiencias de desmaterialización. En este punto desempeñan un papel fundamental *la comunicación de los sacra*, que a juicio de Turner (LSS: 112-113) constituye el *núcleo fundamental de la secuencia liminal*.

A partir de los estudios que realizara Jane Harrison de los misterios órficos y eleusinos, Turner desarrolla la idea de que la comunicación de los *sacra* —cuerpos que «exhalan la energía del mundo»— tiene tres componentes y conjuntos de mediadores: 1) exhibiciones, «lo que se muestra»: artículos sagrados como reliquias y tambores, instrumentos evocatorios, iconos, imágenes, esculturas, tallas de madera; 2) acciones, «lo que se hace»: la revelación de nombres reales, aunque secretos para los profanos, de deidades, ancestros, espíritus que presiden los ritos; las cosmogonías e historias míticas de los cultos y sociedades; ejecución de los novicios y sacrificios de animales; y, 3) instrucciones, «lo que se dice»: fórmulas recitadas e instrucciones en torno a ellas y sobre la forma de realizar «correctamente» el ritual; obligaciones éticas y morales; reglas legales y de parentesco (LSS: 114). En esa comunicación sobresale la *desproporción*: máscaras, falos, cabezas, indumentaria, figuras de tamaño exorbitante o miniaturas; la aparición de *monstruos*, prodigios, quimeras; y el

misterio que rodea a los engendros, a lo desproporcionado, que remiten a su vez a lo oculto, al enigma o secreto que demanda o un acto de revelación o uno de reenmascaramiento.

«¿Qué significa esta exageración que a veces llega hasta la caricatura?», se pregunta Turner. Acaso la desmesura sea una forma básica de abstracción que hace existir un acceso: en el marco o *frame* ritual, el exceso se traduce en objeto de reflexión, provoca al pensamiento acerca de las cosas, las personas, relaciones y rasgos que hasta entonces habían constituido ese lecho rocoso e incuestionable de nuestras vidas, que queda así deconstruido y al mismo tiempo lo recombina lúdicamente. La hipérbole que reside en la fase liminal opera como un sismo que quiebra la fuerza de la costumbre, que auspicia la especulación:

[...] gran parte del carácter grotesco y monstruoso de los *sacra* liminares está destinado, no tanto a aterrorizar o desconcertar a los neófitos para doblegarlos, como a hacerlos rápida y vívidamente conscientes de lo que podríamos llamar los distintos «factores» de su cultura [...] La situación liminar puede ser en parte definida como un estadio de reflexión [...] es el ámbito de las hipótesis primitivas, el ámbito en que se abre la posibilidad de hacer juegos malabares con los factores de la existencia. Y no menos cierto es que durante la secuencia liminal también se exhiben principios axiomáticos que fundamentan el cosmos: a estos principios se les puede dar el nombre de *sacerrima*, o «las cosas más sagradas» (LSS: 116-117).

En la fase liminal de inúmeros ritos de paso, aunque no sólo en ella, los fluidos corporales son *mediadores estratégicos por su doble papel*: remiten a principios axiomáticos de la vida social al tiempo que contaminan. Participan en los rituales de un modo activo, literal y metafóricamente: «el cuerpo es considerado 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. El universo en algunos casos puede ser considerado

como un vasto cuerpo humano» (LSS: 119), y el cuerpo un dilatado e infinito universo. Los fluidos, secreciones y desechos corporales constituyen, tanto como el cuerpo, en términos de Turner, *símbolos dominantes* que, por su fuerza performativa, son evidentemente mediadores.⁹³ Viajan con los rituales y *performances* que pueden ser centenarios, se desplazan en obras de arte a lo largo del tiempo y a través de distintos géneros, mudan de forma y contenido, se transfiguran o niegan a sí mismos, se reiteran y simulan, por aquí y por allá reaparecen en mitos y rituales, en cuentos de hadas, en la épica y leyendas, en reglas y máximas de procesos jurídicos, y por supuesto participan en los conflictos sociales y relaciones de poder: el destino procesual de los símbolos —su futuro semántico y performativo, con sus dimensiones materiales, corporales, emocionales y volitivas— es uno que está siempre abierto (FRT: 22).⁹⁴ Los símbolos preservan en sí las huellas de una memoria y de sus contextos de uso; un juego entre pasado, presente y red de lo posible. Si los símbolos dominantes se convierten en focos de interacción, si los grupos se movilizan en torno a ellos y celebran con ellos, y si las comunidades de participantes forman parte no sólo de un ritual singular, sino del conjunto de ensamblajes y relaciones, entonces esos grupos, símbolos y materialidades no pueden no desbordar el espacio ritual en el que se despliegan; y del mismo modo, son los conflictos de la vida secular los que discreta o abiertamente se injertan en los espacios rituales. Los símbolos dominantes son dispositivos que producen conexiones, diferencias y oposiciones.

⁹³ En Díaz (2014: 245 ss. y 296 ss.), desarrollé el tema de los símbolos dominantes y el carácter doble de los fluidos corporales. Aquí ofrezco algunas notas relevantes.

⁹⁴ Y en el mismo párrafo Turner añade: «no los concibo [a los símbolos] meramente como “términos” de sistemas cognitivos atemporales lógicos o protológicos». Y desde luego no son exclusivos de «las culturas tradicionales y tribales, sino también [aparecen] en aquellos géneros culturalmente revitalizantes, como la poesía, el drama, las artes plásticas, de la sociedad posindustrial, tienen el carácter de sistemas semánticos dinámicos, que ganan y pierden significados».

Una propiedad central de los símbolos dominantes es su polarización del sentido:

[...] poseen dos polos de sentido claramente distinguibles. En un polo se encuentra un agregado de *significata* que se refieren a componentes de los órdenes moral y social, a principios de la organización social, a tipos de grupos corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En el otro polo, los *significata* son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Llamaré al primero de estos el «polo ideológico» y al segundo el «polo sensorial» [...] En el polo sensorial se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales (LSS: 31).⁹⁵

La distinción entre los polos es, *strictu sensu*, heurística, pues no hay ni puede haber límites precisos entre ambos: se confunden, colisionan, se intercambian y determinan. Las normas encarnan en los sentidos y afectos; las emociones tienen implicaciones ideológicas. Pensemos en la polarización de sentido del árbol *mudyi* de los ndembu, un ejemplo destacado de símbolo dominante.⁹⁶ Se ac-

⁹⁵ En otros trabajos, Turner prefirió llamarlos «polo normativo» y «polo orético», del griego *oretikos*, que causa deseo, de *oregein*, desear; por extensión, apetito, emoción, los aspectos afectivos y conativos de la experiencia (entre otros, Turner, 1975c: 155-156; 1969: 9; 1982b: 20; 1974c: 8-9).

⁹⁶ Un árbol que al rascársele levemente la corteza exuda un líquido blanco. Para los ndembu significa «proceso de aprendizaje», «vida»; es, dicen, el símbolo «más anciano de todos los rituales». ¿Un curioso ejemplo de otro tiempo y mundo? No, desde luego. El *mudyi* nos enseña el juego de los símbolos dominantes en circunstancias como las nuestras: «patria» en una guerra, «vida» y «derechos» en el debate sobre el aborto, «unidad nacional» ante esas crisis económicas que demandan a la población sacrificios selectivos y crueles. Para Turner los símbolos dominantes son «objetos eternos» en el sentido en que el filósofo Alfred N. Whitehead usó esta expresión (LSS: 34-35). Aunque la categoría es extraña, Whitehead se refiere con «objetos eternos» a una potencia que se actualiza o que se hace en lo real, pero que no se agota con esa actualización:

tualiza en los rituales de iniciación de las niñas ndembu (*nkang'a*) como leche materna y el principio de matrilinealidad (polos orético y normativo); en otras circunstancias, sean o no rituales, en semen, la residencia virilocal, así como la elevada valoración social que se le atribuye a la caza. El *mudyi* muestra tanto la unidad como el conflicto ndembu. Los fluidos corporales tienen un vigor sensorial, enfáticamente sensorial y están impregnados de emoción, memoria y formas de vida —recuérdese para ilustrar el fecundo trabajo de Françoise Héritier sobre la sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres (1996: cap. IX)—. Y al mismo tiempo ellos están atravesados por una serie de valores y normas, de órdenes y principios —en conflicto, en competencia, inconsistentes—. En uno y otro polo «se apiñan *significata* dispares, contradictorios». Gracias a esta propiedad, los símbolos encarnan, muestran, revelan, representan, hacen, gestan anclajes y dependencias mutuas entre cuerpo y cultura, entre carne y sociedad. Los símbolos no son meros signos que remitan a significados más o menos conocidos, disponen de una materialidad y *fuera performativa* con la que hacen cosas, actúan sobre las personas y grupos, y sobre otros objetos. Tienen una función orética —donde sacan a la luz la emoción y expresan y movilizan el deseo— tanto como cognitiva. Investidos de ambos polos, los símbolos hacen converger en sí lo obligatorio y lo deseable.

En los últimos párrafos me he esforzado en ofrecer notas significativas que puedan integrar una teoría de la liminalidad y sus efectos: encantamiento, ensamblaje. Creo que alcancé un punto en el que he

«es una posibilidad para una actualidad». Los «objetos eternos», como el árbol *mudyi*, son reconocibles porque no tienen referencia sólo a una ocasión real en particular, no se agotan en ella, aunque «deben ser actualizados en una entidad real» (Whitehead, 1960: 73; véanse Root, 1953: 197, y Stengers, 2020: 261 y 283). De aquí que los símbolos dominantes no se subordinen o rindan sólo al ritual o acontecimiento en el que participan. Los ensamblajes son potencialidad y actualización. Bruce Kapferer, quien sigue en este punto a Deleuze, ha concebido a los rituales, análogamente, como virtualidad y actualización en muchos trabajos fructíferos (véanse 2004, 2008, 2010).

abierto o insinuado, casi distraídamente, dudas, interrogantes e inquietudes que necesitan, en la medida de lo posible, ser indagadas: el misterio y secreto rituales; el disimulo ritual y su carácter «ilusorio»; el asunto del encantamiento trae, inevitablemente, la pregunta por la estética o *estesis*, o bien por la relación íntima entre ritual y arte. En las siguientes páginas sugeriré algunas propuestas en torno a estas dudas e interrogantes, con el fin de continuar de un modo más frontal con el esclarecimiento de la categoría de «liminalidad».

Secretos públicos, disimulación ritual

En más de una ocasión me he preguntado si la categoría «comunicación de los *sacra*» que propuso Turner como el núcleo de la fase liminal no queda anémica si atendemos sus *efectos de extrañamiento*: máscaras desproporcionadas, instrucciones que dan los ancestros, cantos que hacen respirar vibraciones, escenificaciones de la propia muerte, uso de lenguas ininteligibles, modificaciones corporales, transformación de los neófitos y chamanes. Fase en la que más que transmisión e intercambio de información, afloran *proyectiles performativos*, creatividad, proliferación de mediadores que tienen efectos sensoriales y corporales, emocionales y cognitivos de distinta intensidad; efectos que abren accesos imprevisibles, que hacen existir —e invisibilizan— sobrecogedoras presencias, que originan experiencias arrebatadoras, grietas en la sosegada certidumbre del hábito y las costumbres cotidianas. Comunicación, sí, pero mucho más que ella cuando en el intersticio, en las transiciones, el tiempo cronológico queda suspendido, es tiempo de aparición y presencia: «el tiempo del ritual —han señalado María Luisa Solís y Jacques Fontanille (2012: 17; véase también Geist, 1999: 137)— no es el tiempo del mundo social circundante, tiempo de la existencia, y tampoco es solamente el tiempo experimentado por el “pasajero” agente de la acción ritual. El tiempo del ritual es, también, el tiempo de la espera, espera

de lo esperado y espera de lo inesperado»: es el tiempo del devenir. Si atendemos el carácter cíclico, regular, repetitivo de la vida ritual, podemos identificar la «espera de lo esperado», la vuelta de la aparición, pero con cada celebración —donde tal vez intervienen nuevos actantes y distintos enlaces, fugas y arreglos diferentes entre las partes— reaparece una singularidad: cada ritual, con sus propiedades emergentes, es potencialidad, se hace una virtualidad —no de carácter referencial ni pretende alguna clase de representación especular del mundo— que se actualiza de caso en caso y hace posible del mismo modo la aparición de lo inesperado. La vida ritual produce heterotopías y heterocronías —espacios y tiempos múltiples— que operan entre sí de forma simultánea y paradójica, desafiantes de realidades y órdenes establecidos.

En ese compacto *continuum* de «espera de lo esperado y espera de lo inesperado», ¿cuál es el lugar que ocupan los secretos rituales en la comunicación de los *sacra*? Existen ritos de paso en los que se llama a los participantes expresamente a conservar la secrecía y misterio de los conocimientos y acciones que ahí se revelan y manifiestan, aunque hay lectores de etnografías que los hemos conocido.⁹⁷ Michael Taussig ha sugerido la hipótesis, en *Defacement: Public Secrecy and the Labour of the Negative*, de que no hay algo así como un secreto: «es un invento que brota del secreto público», pues en muchas ocasiones —incluso para salvar la propia vida— «hay que saber qué es lo que no hay que saber». El secreto público lo define como la represión compartida de información «que es en lo general conocida, pero que no puede ser expresada» (1999: 7, 5). El poder y el conocimiento están, lo sabemos, entrelazados, pero también el poder y el secreto: el «saber qué es lo que no hay que saber». Y cuando un secreto se «revela», acaso lo reavive; o bien, un misterio develado puede hacerse más misterioso. Si llevamos los argumentos de Taussig

⁹⁷ No me referiré aquí al relevante problema ético del antropólogo que difunde aquello para lo cual le pidieron secrecía, petición que sin duda vino acompañada de una aceptación a participar en el ritual.

al caso que me ocupa, entonces hay una complicidad y acuerdo colectivos para resguardar los misterios rituales y secretos públicos. La transformación de los neófitos depende de la complicidad y potencia de cuantos han experimentado el rito y de quienes nunca lo podrán vivir. Convertirse en iniciado no requiere que se aprenda el secreto; antes bien, aprender el secreto exige que uno se inicie. Desenmascarar un secreto no muestra necesariamente en todos los casos una verdad que se mantuvo oculta, mejor, «incrementa el misterio que yace no detrás de la máscara, sino en el acto de desenmascarar en sí mismo» (Taussig, 1999: 105). Tal vez por ello active la eclosión de nuevas máscaras o enmascaramientos.⁹⁸

Un tema afín al del misterio y secreto públicos es el de la «disimulación ritual» que indaga Michael Houseman. El antropólogo francés analiza cómo ciertas «puestas en escena» proporcionan a los participantes, a pesar de ser convencionales e ilusorias, un incontrovertible compromiso con el rito de iniciación en el que están implicados. En el rito de paso entre los gbaya kara de la República Centroafricana y Camerún⁹⁹ que revisa Houseman, se escenifica en la fase liminal la ejecución de los neófitos y en consecuencia se crean distintas perspectivas: la de los iniciados que no pueden oponerse a las guías de las autoridades rituales; la de los instructores que les exigen cumplir cabalmente con sus reglas, esto es, «actuar como si estuvieran muertos», porque de otro modo podrían realmente morir; la de las madres de los neófitos que están a la distancia preocupadas por la vida de sus hijos, aunque al mismo tiempo reconocen la urgencia de que celebren el rito de paso, y ellas mismas actúan y sufren la muerte de ellos. «Los participantes —afirma Houseman— son inducidos a contemplar sus acciones y a ellos mismos desde un punto de vista diferente al suyo, y es la interacción sistémica entre su propia

⁹⁸ La vida política está saturada de este mecanismo: a la revelación de un secreto público, esto es, que se conoce pero que no puede expresarse, brotan máscaras inéditas.

⁹⁹ Un estudio general de los gbaya kara puede consultarse en Roulon-Doko (2011).

perspectiva y la nueva hipotética perspectiva la que les proporcionará la base para la significación de los eventos que les ocupa» (2002: 78). Como apunté atrás, los actores rituales se colocan como testigos de su propia acción: se distancian de sí mismos. Houseman muestra que el carácter «ilusorio» de la *performance* no se ocupa ni preocupa por ocultar su naturaleza «falsificada», sino por dotarle de una condición reflexiva, la verdadera razón del compromiso de los participantes. Paradójicamente, el carácter «espurio» de estos eventos apoya más que desmiente su significado. Desde un parecer externo, por ejemplo, el del antropólogo, continúa Houseman (78), «aquellos que emprenden estas acciones se enfrentan a un dilema conceptual: la muerte de los novicios, a la vez que presuntamente eficaz y aparentemente ficticia, ¿es “verdadera” o “falsa”?» El presunto antropólogo incurre en un error categorial —«las confusiones surgen cuando el lenguaje marcha en el vacío», señaló Wittgenstein (1988: § 132)—, pues al referirse a, o al preguntar por, lo «ilusorio», lo «espurio», lo «falsificado», «falso» o «verdadero» de la acción (la ejecución del neófito) está haciéndose una pregunta equívoca que desmerece en su objetivo de ganar inteligibilidad de otras formas de vida y juegos del lenguaje. En una concepción hegemónica, la conquista de, o acceso a, lo real exige fronteras precisas entre lo real y su representación, entre el modelo (o prototipo) y su copia. El simulacro, en estas dicotomías, se usa de manera negativa: para evidenciar lo falso, perverso o desviado, tal como los ídolos o fetiches de los otros en contraste con las imágenes auténticas, o aniconismo, de nuestra iglesia. A esta concepción que tiene su raíz en Platón, Gilles Deleuze propone «invertir el platonismo» para restituirle derechos a la idea de «simulacro», que «no es una copia degradada; oculta mejor una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*» (2005: 263), que subvierte las precisas fronteras entre realidad y ficción. En esta crítica a la idea de representación, más que disimular la ilusión de lo real —la ejecución del neófito—, los simulacros se dirigen a la experiencia vivida (*Erlebnis*), al reino de lo sensible, del prendamiento y la experiencia estética; más que representación, son encarnación; materialidades y afectos

más que reflejos y copias. Simulacros «que se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos» (Foucault, 1995: 15; véase Camille, 1996: 46). Vuelvo con la disimulación ritual.

Ésta establece nuevas formas de relacionalidad entre los actantes —como en todo rito de paso— y se hace posible gracias al *frame* y juego performativos. En el capítulo 7 abundo sobre estos rasgos de la *performance*. Si bien Houseman planteó el problema, por fortuna no incurrió en el equívoco del hipotético antropólogo empeñado en des/enmascarar lo que considera apariencias:

Cualesquiera que sean las ideas que los novicios o los no iniciados puedan tener respecto a la ejecución de los primeros, todos permanecen comprometidos con la realidad y eficacia del doloroso evento, es decir, con la idea de que la ostensible «muerte» de los novicios es el medio necesario y apropiado para alcanzar la madurez y masculinidad *gbaya kara* [...] Sospecho que lo que he llamado «disimulación» puede ser una característica regular de muchos rituales, específicamente de aquellos que integran la variedad de los *ritos de paso* —ceremonias de nacimiento, bodas, funerales, entre otros—, en el que los bebés apenas nacidos son ingeniosamente «descubiertos», los recién casados son desalentados de un modo habitual para luego ser «capturados», y a los cadáveres ya llorados se les dota de «animación» a través de competentes y diversas formas (2002, 81-88).¹⁰⁰

Los *gbaya kara*, como muchísimos grupos más, nos han enseñado que la disimulación está articulada estrechamente con la ambigüedad y con esa polisémica categoría que es el «juego», tan relevante a mi juicio como las de «arte», «cultura», «poder». La conclusión de Houseman me permite destacar una vez más que la dinámica o lógica interna de la vida ritual —de sus ensamblajes, históricos y

¹⁰⁰ El artículo citado de Houseman es mucho más rico de lo que he podido describir aquí. Junto a la categoría de «disimulación» ritual desarrolla la de «simulación».

pasajeros— busca crear, generar y producir efectos de presencia y es de naturaleza enfáticamente performativa.

Durante la secuencia liminal, como se ha visto, hay lapsos en los que los neófitos están pasivamente subordinados a la autoridad ritual, a sus cuerpos se les tritura, según la elocuente frase de Turner, o se les «ejecuta», para moldearlos y dotarlos de poderes y del estatus con los que enfrentarán su nueva situación o estado en la vida. En esa fase los *sacra*, las instrucciones y acciones rituales operan sobre los cuerpos —en ocasiones con dolor y sufrimiento— de modos que no pueden ser verbalizados. Momentos en los que operan prácticas disciplinarias que forman parte de las situaciones intersticiales o de umbral. Talal Asad ha sido en este punto incisivo: más que de símbolos, significados, representaciones e interpretaciones, la vida religiosa y ritual está constituida por ejercicios disciplinarios gracias a las cuales se desarrollan capacidades morales (1993: 77-78, 83), aunque no solo ellas. Las disciplinas les permiten adquirir saberes, habilidades (ciertos *know-how*) y el mundo acaso se haga más inteligible. La experiencia ritual está mediada por un cuerpo sometido invariablemente a disciplinas, técnicas, simulacros, encantamientos, dolor y fascinación, que integran aquello que durante la secuencia liminal se ha denominado genéricamente la comunicación de los *sacra*. Hay un punto más al respecto que me interesa subrayar. En las últimas líneas de su ensayo «Técnicas y movimientos corporales», publicado en 1936, Marcel Mauss señala que las condiciones de posibilidad para tener una experiencia mística pasan por disponer de ciertas técnicas corporales, y propone que «está por hacer y debe hacerse el estudio socio-psico-biológico de la mística» (1971: 355). Encantamiento, disciplina y simulacros abren la puerta a una experiencia extrema o radical (véase adelante capítulo 4).

Se puede observar que las tres secuencias de los ritos de paso en la obra de van Gennep se definen sólo en términos funcionales: como una progresión *lineal* de estados en el mismo nivel. Sin embargo, como lo ha mostrado Terence Turner, en la medida en que es en la fase liminal donde se realizan las operaciones de transformación, constituye

formalmente un nivel más poderoso o una clase lógica más elevada que las otras dos. En estas últimas existe la negación o afirmación de identidades clasificatorias, no ambas a la vez. Consisten, además, de entidades discretas de estatus o identidad, niña/adulta, chamán/murciélago, de aquí que sean de una clase lógica inferior. En cambio, durante la fase liminal las operaciones lógicas de transformación son capaces de cambiar a las entidades de una categoría a la contraria, y de realizar funciones opuestas: «destructiva o de desintegración al comenzar el proceso, productiva o constructiva al final, cuando la entidad transformada se integra a su nuevo estatus, condición, estado o categoría [...] Esta yuxtaposición de atributos y funciones contradictorias es metaestructural, no antiestructural», como asume Victor Turner (2006: 213-214). El carácter metaestructural de la secuencia liminal, continúa, es una propiedad que se infiere no simplemente de su posición intermedia y transgresora de límites, sino de las relaciones que tienen «los diferentes niveles de la misma jerarquía estructural de operaciones de diferentes tipos lógicos y poderes» (213-214). Cabe la duda en el inteligente cuestionamiento de Terence Turner: ¿son excluyentes del todo sus críticas observaciones con las del antropólogo escocés? Cuando se refiere, correctamente, a la naturaleza metaestructural de la fase liminal la *circumscribe* a la dinámica intrínseca de la actividad ritual y a partir de la teoría de tipos para eludir la paradoja de Russell o Epiménides.¹⁰¹ El carácter antiestructural de la fase liminal, en cambio, es consecuencia de la «yuxtaposición de atributos y funciones contradictorias» metaestructurales —«De Sí y No se compone todo», decía Jakob Boehme—, pero no circunscrita a la lógica interna del ritual, sino a su ineludible propósito de producir efectos más allá del limitado marco o *frame* de su actividad *per se*. De aquí que, acaso de un modo exageradamente sublime, Victor Turner concibiera a la antiestructura —los intersticios, umbrales, transiciones siempre presentes en la existencia individual y social— como lugar de la figuración de lo posible, como el ámbito de la libertad humana y

¹⁰¹ Discutida, entre otros, por Gregory Bateson en «Una teoría del juego y de la fantasía». Véase adelante el capítulo 7.

creatividad espontánea, de la potencia subjuntiva, según veremos adelante. En suma, de la dimensión existencial de la vida.

Aisthesis

Después de haber acompañado al reverendo Martin Luther King en la marcha de Selma a Montgomery por el libre ejercicio del derecho constitucional al voto de los ciudadanos afroamericanos, el 21 de marzo de 1965, el rabino Abraham Joshua Heschel escribió que fue una caminata «de protesta y oración: las piernas no son labios, caminar no es arrodillarse. Y, sin embargo, nuestras piernas entonaron canciones, incluso sin palabras. La marcha fue un acto de culto. Sentí que mis piernas oraban».¹⁰² Una serie de elocuentes metáforas que expresan el íntimo encuentro, que no deja de sobrecoger, entre mundo y cuerpo, entre el mundo y las sensaciones corporales. Históricamente a éstas se les ha concebido en Occidente como meramente receptoras, pasivas, que absorben sólo lo que está dado en el mundo —al modo del empirismo y conductismo ingenuos—, y no, al contrario, como componentes centrales de procesos que organizan y configuran nuestros mundos de una manera proactiva. Las sensaciones corporales están sometidas, sí, a técnicas y disciplinas corporales, a procesos de aculturación y educación, están impregnadas inevitablemente de lenguaje, historia, memoria —la piel del tiempo—. Dada su relevancia para el análisis ritual, me permito abundar sobre esta tesis. En su estudio sobre las misiones calvinistas en las Indias Orientales Holandesas, Indonesia a partir de 1945, Webb Keane destaca cómo los misioneros protestantes se esforzaron por establecer una distinción radical —ontológica, epistémica, moral, funcional— entre los cuerpos materiales (de los paganos) y las almas inmateriales con el afán de reproducir el orden colonial. Aunque la confrontación es

¹⁰² Disponible en: <https://blogs.library.duke.edu/rubenstein/2015/01/14/jewish-voices-selma-montgomery-march/>

por supuesto entre personas y culturas, Keane sugiere, para el campo religioso y ritual, que es igualmente entre *ideologías semióticas*, categoría que alude al conjunto de supuestos acerca de lo que las cosas, palabras y cuerpos son y pueden o no hacer, y cómo ello facilita, afecta o vulnera las capacidades e interrelaciones entre los agentes humanos y divinos.¹⁰³ *¿Qué accesos hacen existir?* es una de las muchas interrogantes pertinentes que se pueden hacer a ideologías semióticas particulares: como las neófitas fang, acaso el encuentro con los ancestros; o ser habitados por fuerzas como el *ixiptla*; o recibir el don de lenguas como los pentecostales o carismáticos. La ideología semiótica calvinista sostuvo que la eficacia de los actos rituales depende no de las prácticas materiales en sí mismas (como querían los nativos), sino de la conjunción de la fe y la palabra auténticas de los creyentes con las acciones de Dios¹⁰⁴ (Keane, 2007: 20, 38-39). A propósito del caso que Keane indagó, subraya que

[...] modificar concepciones teológicas puede alterar la naturaleza de las pretensiones morales, ideas acerca de la agencia y responsabilidad, y de las formas en que ellas trazan líneas entre los sujetos animados y los objetos inanimados. Los cambios en la responsabilidad legal o la manipulación tecnológica de la vida pueden a su vez inducir cambios en las concepciones teológicas. Por razones como éstas es que las batallas sobre asuntos irrelevantes en apariencia, como el uso o no de un libro de oraciones, se toma muy en serio por los combatientes, pues involucran supuestos básicos acerca de las clases de seres que habitan el mundo, lo que se considera ser un agente posible, y cuáles son las precondiciones y consecuencias de una acción moral [...] La *ideología semiótica* es una reflexión y un intento por organizar la experiencia de la gente sobre la materialidad de las *formas semióticas*. No sólo del lenguaje, sino de la música, la imaginación visual, la comida

¹⁰³ Que por definición es un actante no humano. Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola, las prácticas de meditación asociadas a las filosofías asiáticas o las prácticas iniciáticas de los chamanes ilustran las singularidades de las ideologías y formas semióticas.

¹⁰⁴ Desde luego Keane (véase 2008) está endeudado con la semiótica de Charles S. Pierce, más que con la descarnada de Ferdinand de Saussure.

y arquitectura, de los gestos y cualquier otra cosa que tenga funciones prácticas semióticas en el seno de la experiencia perceptible por virtud de sus propiedades materiales.

La materialidad de toda forma semiótica es ineludible. No hay experiencias, creencias, prácticas, ideas religiosas y rituales que no tengan un anclaje o actualización material: instituciones, altares, iconos, imágenes, ofrendas, aromas litúrgicos, resplandores, hábitos corporales, etc. La producción de significado no es un ejercicio descarnado y abstracto, sino uno hondamente sensorial y material. Las formas semióticas no pueden, por añadidura, reducirse o delimitarse a usos, intenciones o significados estables. Tienen atributos de vagabundo: una propensión a la variación, a los usos inéditos, a nuevos significados y distintas conexiones. Como lo ha indicado Olivia Kindl, «al analizar asuntos sensoriales es necesario tomar en cuenta la cuestión del punto de vista: así, la preponderancia de tal o cual sentido en determinados momentos rituales dependerá de los actores rituales a quienes se atribuyen, según se trate de iniciados o no iniciados, personajes importantes en la jerarquía de los cargos políticos religiosos o simples invitados ocasionales, etc.» (2013: 210). Existen por tanto órdenes sensoriales que, si bien hegemónicos en una sociedad en un momento dado, pueden transformarse; o bien están repartidos de modo diferencial entre grupos y personas: los chamanes, por ejemplo, que han aprendido a tener visiones del «más allá»; las parteras que gracias a un tacto privilegiado «acomodan» al bebé para su nacimiento. Insisto, las percepciones sensoriales están aculturadas, educadas, sometidas a procesos perdurables de aprendizaje por técnicas y disciplinas corporales, por ideologías y formas semióticas: lo que denomino los *regímenes materiales de percepción*, que se refieren a las condiciones de posibilidad del cuerpo humano multisintiente. ¿Cuáles son las categorías, relaciones y redes con que se describen las percepciones sensoriales en los distintos grupos y culturas?¹⁰⁵

¹⁰⁵ Consúltense Howes y Classen (2014) y la rica colección de estudios editados por David Howes (1991).

La fecunda imagen de las piernas rezando hacen un reclamo por la desatención que se ha dado a las vivencias religiosas y rituales por parte de los estudiosos. A pesar de las mediaciones que establecen los regímenes de percepción, o quizá en virtud de que están cristalizados y «naturalizados», que en esa marcha las piernas entonan canciones sin palabras, que las niñas fang puedan encontrarse con sus ancestros en los espejos ambiguos, a pesar de ello aparecen como *experiencias de la inmediatez*: «así y no de otro modo es el mundo». El rabino informaba no sólo de su compromiso político, sino —me interesa subrayar— de una «experiencia estética», de acuerdo con la noción griega de *aisthesis*. Ésta se refiere al sujeto de sensibilidad, sinestésico, de percepción multisensorial con y apertura hacia el mundo; reconocimiento de que el cuerpo, al afectar y ser afectado por los hechos y objetos del mundo, está en el origen de la *aisthesis*. Este término fue retomado por Alexander G. Baumgarten en el siglo XVIII para fundar la estética moderna como «ciencia del conocimiento sensible». En la propuesta del filósofo alemán, existía una vocación práctica: «la autoperfección filosófica en el arte de vivir», *el cultivo del cuerpo*. Vocación que muy pronto desapareció por la tradición racionalista que Baumgarten heredó. En la *aisthesis* el cuerpo es lógica, empíricamente necesario, pero está ausente palpablemente: es deudor del guiño cartesiano que lo concibe como máquina; de este modo fue expulsado de su proyecto estético de ciencia sensorial (Shusterman, 2002: 356, 360). El conocimiento sensible es, en Baumgarten, de «ideas claras, aunque confusas», mientras que el propio de la razón es de «ideas claras y distintas». De esta suerte la estética moderna, incorpórea, nació y no ha dejado de entenderse como una disciplina en tensión continua con lo racional. Erigió dos pilares teóricos con las nociones de «contemplación» y «deleite desinteresado», que han tenido consecuencias indeseadas, pues han privilegiado lo visual en desmedro del cuerpo y sus ricas posibilidades; han descalificado lo cotidiano en la medida que el objeto de contemplación ha de ser algo extraordinario, excepcional, bello, sublime (el arte, un atardecer); han desconsiderado la actividad

intelectual y renunciado sin más al interés práctico. En su sentido original, la *aisthesis* se refería a las percepciones y vivencias multisensoriales del mundo gracias al olfato, audición y visión, al gusto y tacto, sin agotarse en ellas: lugares privilegiados y puntos de conexión con los objetos materiales, las *performances*, espacios y tiempos singulares —el «tiempo de la espera: espera de lo esperado y espera de lo inesperado» del ritual—, cuerpos humanos sintientes, prácticas. En el capítulo anterior y en éste me he empeñado en mostrar el carácter sensorial, corporal y material de los rituales y ritos de paso en particular —sobre todo en la fase liminal con la comunicación de los *sacra*—. Si atendemos la categoría de *aisthesis*, entonces me es dable afirmar que la vida religiosa y ritual está embebida o colmada de «experiencias estéticas». Sin embargo, penosamente, las cosas no son tan simples y los términos demandan puntualizaciones. Esas comillas que he colocado no anuncian sino una dificultad, recelo, resistencia o desconfianza que tendrán que ser aclarados. Katya Mandoki ha propuesto dos conceptos —«prendamiento» y «prendimiento»— que nos permitirán ampliar nuestra comprensión de la vida ritual, y en particular de la fase liminal de los ritos de paso, así como aclarar las comillas colocadas a la categoría «experiencias estéticas» (en relación con la discusión iniciada sobre ideologías y formas semióticas, así como la de *aisthesis* o estesis).

Desde el título de su brillante libro de 2006, *Estética cotidiana y juegos de la cultura*, Mandoki deja en claro cuál es su interés: explorar la estética en la vida cotidiana y condenar esa suerte de inconmensurabilidad que la tradición ha erigido entre estética y vida en común. Sería injusto si me detuviera en este punto, pues en realidad subyace a ese fin una posición más honda: los seres humanos, señala, hemos podido sobrevivir gracias a las *actividades estéticas*, la vida humana en consecuencia está impregnada de ellas. Para hacernos inteligible la estética más allá del estrecho ámbito de lo bello, el arte, la armonía, lo sublime, Mandoki propone «como estrategia cognitiva la proyección metafórica del término de *prendamiento* —derivado de la experiencia corporal del crío al prendarse del pezón de la madre como origen

y modelo de la condición de estesis—. Tal acoplamiento en forma y sustancia entre la concavidad de la boca de un mamífero y la convexidad del pezón de la madre permite la *adherencia*. Justamente, tal adherencia es también el mecanismo que permitiría la integración del individuo en el seno de la heterogeneidad social» (2006: 89). La idea es muy sugerente. Los ritos de paso suscitan una «adherencia» —previa ruptura o desapego en la primera fase a una situación previa— de las personas intersticiales, liminales o de umbral a su nuevo estado o condición a través de acciones de prendamiento que suelen realizarse en la secuencia liminal. «Sin prendamiento no hay supervivencia posible al no haber arraigo en la realidad [...] El prendamiento se ejerce siempre sobre algo afectivamente significativo, valorado y cargado de sentido para el sujeto [...] El ámbito de lo estético es el estudio de la apertura sensible del ser humano y del acto de prendamiento como su principio activo. Se trata de una *actividad*, no de una *actitud*» (90-91). El *sujeto de prendamiento* como amplitud, apertura, fascinación, ímpetu, seducción, nutrición, apetencia; una actividad que fusiona sujeto y objeto, que disuelve al sujeto en acción, al modo en que lo hace el bailarín del poema de William Butler Yeats: «¡Oh cuerpo sometido a la música! ¡Oh centelleante mirada/¿Cómo del baile se distingue el bailarín?». ¹⁰⁶ En el extremo opuesto está el *sujeto por prendimiento*, continúa Mandoki, entumecido por los sentidos, pasivo, aprisionado por la estrechez y el encierro, es el fanático devorado por sus creencias e ideas: «cuando la sensibilidad no es cautivada, sino capturada» (92). La vida religiosa y ritual, no menos la política, artística e intelectual, pero ante todo la vida cotidiana, producen en sus ensamblajes y materialidad sujetos de prendamiento y sujetos por prendimiento. En ambos casos hay, desde luego, rupturas que gestan *desprendimientos*: toda iconoclastia, recuérdense las que expuse en el capítulo anterior, busca gestar esa fractura, socavar y eliminar adherencias de las ideologías y formas semióticas al uso; y también

¹⁰⁶ En «Ante los ojos de los niños del colegio». Disponible en: <https://yeatsreborn.eu/translations/ante-los-ojos-de-los-ni%C3%B1os-del-colegio>

de continuo se crean prendamientos novedosos e inesperados, «la articulación de elementos, piezas y trozos que provienen de universos dispares, conjuntos estructurados a partir de acontecimientos, o mejor aún residuos de acontecimientos», como en el ejemplo de los huaves ilustrado por Saúl Millán. Existen por supuesto formas de liberación, *desprendimientos*: reconocer o superar una adicción, crearse nuevas adherencias que nos vinculen con imaginación y apetencia a actividades. En contra de la idea de Kant del deleite desinteresado del juicio estético, «la condición de estesis en el prendamiento se realiza para extraer fuerza vital. Un sujeto puede prendarse a la música para sentirse energizado, conmovido, maravillado o consolado, a una novela para enriquecerse con las situaciones que narra y con la forma en que son narradas: pero también a la religión para sentirse acogido por el mundo que le ofrece, a la medicina para tener esperanza en la curación y activarla con su cuerpo o a la profesión para satisfacer su vocación de servicio o necesidad de reconocimiento. Lo que busca es fuerza, no sólo placer» o mero gozo contemplativo (94-95). Hay en consecuencia en toda experiencia y conocimiento una dimensión estética, de aquí que la categoría «experiencia estética» merezca comillas, pues es un pleonasma. No así, en cambio, la de «experiencia artística» o «experiencia científica». «Entiendo por estesis —apunta Mandoki— a la *sensibilidad o condición de apertura, permeabilidad o porosidad del sujeto al contexto en que está inmerso*» (67).¹⁰⁷ Y tiene razón siempre y cuando se subraye que esa sensibilidad no es pasiva, en la que el mundo deja su huella en materia inerte, sino que está mediada —según apunté arriba— por los *regímenes materiales de percepción*. Existe, en consecuencia, una estrecha relación entre

¹⁰⁷ Y cabe transcribir la aclaración que hace: «aplicar a la estética la distinción que ha hecho Morris (citada por Pele, 2000: 426) entre la semiosis y la semiótica en los siguientes términos: “Semiosis: proceso de signos, esto es, un proceso en que algo es un signo para algún organismo. Debe ser distinguido de semiótica como estudio de la semiosis. Los términos ‘semiósico’ y ‘semiótico’ deben ser distinguidos del mismo modo” [...] Igualmente habrá de entenderse a la *Estética* como el estudio de la condición de *estesis*» (67).

encantamiento y objetos focales —olores, imágenes, estatuas, colores, texturas, música— con los actos de prendamiento y fascinación, gracias a la cual se hace presente ritual y estéticamente, no puede ser de otro modo, la realidad de lo sagrado.

En sus fecundos trabajos sobre antropología del arte, formas sensibles y procesos creativos entre los wixaritari (huicholes), Olivia Kindl ha lamentado con razón que «raras veces los elementos sensibles se valoran como factores fundamentales para entender un ritual», a pesar de que las creaciones artísticas y efectos sensibles juegan un destacado papel en la eficacia ritual (2003, 2010 y 2013: 208). Elizabeth Araiza y Kindl retoman esta valiosa admonición de Michèle Coquet: «los análisis, estructurales en sus principios, han omitido interrogarse sobre las propiedades concretas y sensibles de los materiales, de las formas, de los colores, de los olores, de los ruidos y los sonidos [...] y sobre su percepción y tratamiento por las concepciones autóctonas» (2001: 152 en Araiza y Kindl, 2015: 34). Acaso este desprecio esté endeudado con la concepción histórica dominante y recortada de las percepciones en Occidente —sólo receptivas, pasivas, fuente de engaño— y a una aspiración del estudio descarnado, «objetivo», «serio» de la vida ritual. Kindl nos ha enseñado que al indagar las experiencias perceptivas desde el punto de vista autóctono, los sentidos «pueden llegar a rebasar los límites de lo que nosotros entendemos por facultades perceptivas. Así, tenemos ejemplos etnográficos donde los sentidos pueden estar personalizados bajo la forma de seres o entidades particulares» (2013: 210); o bien que «los dioses son atraídos por el olor de la sangre y manifiestan su presencia en el espacio del ritual por el perfume del copal» (216). Subraya, siguiendo a Michael Houseman (2004: 91), que «la combinación intencional de diferentes sentidos [la sinestesia, que anula sus límites] incrementa la fuerza generativa y creativa de las ceremonias» (217). Lévi-Strauss nos ha advertido de la minuciosa obsesión con la que actúan quienes celebran rituales, pues despliegan sus operaciones con extremo detalle y exactitud. Tal vez obedece a que dichas operaciones están conectadas con la composición de la realidad que el ritual va erigiendo, con sus

peligros y riesgos, sus ritmos, su rica sensorialidad; operaciones que sobre todo se despliegan en momentos liminales, desconcertantes, sin límite, donde la cultura aparece ilusoria y arbitraria: «un momento para tocar el vacío», señala Tom Boland (2013: 230). Sin duda, como se ha insistido en prácticamente toda la literatura sobre el tema, los rituales implican un quiebre en el tiempo y espacio respecto a la vida ordinaria y la puesta en marcha de heterotopías y heterocronías. Esa suspensión y la creación de *otras* coordenadas espacio-temporales acaso tenga que ver con mantener distantes las propiedades caóticas, desordenadas de la cotidianidad, con la situación alarmante de las personas «enfermas» que los rituales buscan reajustar, renovar, sintonizar —donde los ritos de iniciación son paradigmáticos—. Como aduce Kindl, «si una entidad invocada se muestra poco atenta o simplemente no percibe los llamados que le son dirigidos, puede suceder una catástrofe, como por ejemplo una sequía. Esto puede explicar el fervor —alcanzado a partir de un crescendo de expresiones— con que se realizan las acciones rituales, pues se tienen que hacer de la forma más acentuada y enérgica posible para que los dioses alcancen a percibirlos» (2013: 218-219). Avancemos en esta ruta estésica.

Las indagaciones que han realizado Araiza y Kindl sobre las íntimas relaciones entre ritual y arte han sido no sólo fecundas, sino también han abierto nuevas rutas de investigación, pues no sólo se trata de averiguar qué efectos tiene el ritual, sino cómo los provoca; no sólo qué dicen los rituales, sino cómo lo dicen; y, entre otras cosas, explorar «las articulaciones entre experiencias sensibles, acciones rituales y procesos creativos entre los wixaritari [que aplica para otros grupos: RDC] nos despliega un complejo entramado en el que, entre muchos otros factores, determinadas instancias perceptivas se vinculan con concepciones de la persona, sistemas cosmológicos con relaciones sociales y elementos estéticos con eficacia mágica» (Kindl, 2013: 224). En su estudio sobre el complejo concepto-imagen-objeto *nierika* de los wixaritari, Kindl señala que este término obliga a pensar la pregunta ¿qué consiste «ver» en un contexto determinado? Y a partir de su estudio de caso apunta una respuesta: «la visión tiene por resultado

un proceso creativo que no sólo implica una reconstrucción de lo que ya se ha visto. La acción ritual de ver que confiere el *nierika* a los iniciados huicholes se puede considerar como una genuina creación en donde el sujeto, además de construir lo que ve, se construye a sí mismo como aquel que ve» (2010: 73). Más aún, las reflexiones sobre el *nierika* ofrecen una lección al análisis del arte, pues «la ambigüedad entre lo visible y lo invisible se presenta en numerosos contextos rituales de los huicholes», ahí donde justo los críticos de arte «presumen que todo lo que aparece en las obras plásticas forma parte del dominio de lo visible». A partir de una hipótesis de Didi-Huberman y de ciertos efectos visuales en las pinturas, nos sugiere Kindl, es dable proponer la idea de lo *infigurable*, que hace hincapié «en una ambigüedad que permite acceder a una visión en potencia altamente sugerente [...] Estas “no-imágenes” tienen eficacia para desencadenar experiencias perceptivas en el marco de acciones rituales para las personas que practican estas modalidades específicas de visión» (2010: 90-91). La lección no es menor: las experiencias rituales y religiosas, impregnadas de *aisthesis* y arte, suscitan del mismo modo la presencia de lo infigurable y por extensión de lo indecible (véase capítulo 4).¹⁰⁸

Tocar el vacío: el proceso ritual

Publicado en 1969, *El proceso ritual* es probablemente el libro más leído de Victor Turner. Está claramente acompasado con una época

¹⁰⁸ Ingresaba este libro a su proceso editorial cuando conocí la apasionante tesis doctoral de Xilonen María del Carmen Luna Ruiz, *Modos de escucha entre expertos ceremoniales wixaritari. Un estudio de la antropología de los sentidos*, 2023, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Entre otros asuntos elucida el «término wixarika '*enierika* [que] se traduce como el verbo “escuchar” o el sustantivo “escucha”: conocimiento perceptivo y de perspectiva que poseen expertos ceremoniales wixaritari para el diálogo con o recepción de los mensajes de sus divinidades» (10).

que comprendió y supo transmitir: tiempo de transformación y esperanza, de aspiración a formas de vida igualitarias, de creatividad, espontaneidad, potencialidad, vitalidad, experimentación. La década de 1960 está marcada por los triunfos de las guerras de independencia en varios países africanos y de la revolución cubana, de los levantamientos estudiantiles, el movimiento feminista, el hippie y el «verano del amor», de la contienda por los derechos civiles de la población afroamericana en Estados Unidos, la oposición a la guerra de Vietnam y a todo colonialismo, a la reemergencia del marxismo y de las múltiples manifestaciones contraculturales. En su obra, Turner se propuso indagar un tema que al parecer viene de otro momento: el misterio de la condición humana en su rica y compleja diversidad; la animó un presupuesto vital, existencial. Desde su disertación doctoral publicada en 1957, *Schism and Continuity in an African Society*, Turner asumió que las realidades humanas vividas están continuamente en proceso, fluyen: las estructuras se hacen visibles por virtud de ese fluir que les proporciona energía. En palabras del poeta norteamericano W. H. Auden, un flujo que opera como una «peligrosa marea que nunca se detiene, o muere./Y que, si se la detiene por un momento, quema la mano». Cabe aquí reiterar lo que apunté atrás: para el antropólogo escocés, el fluir de la vida, sus procesos sociales constitutivos, no carentes de horror, desgarradores a veces, son transicionales: aspiran a alterar y transformar nuestras formas de existencia. Una premisa de la posición turneriana es que el mundo social es un mundo en *devenir*, «no un mundo del *ser* (excepto en la medida en que “ser” es una descripción de los modelos estáticos, atemporales, que los hombres y mujeres tienen en sus cabezas). Por esta razón los estudios de las estructuras sociales *como tales* son irrelevantes. Si bien los utilizo, desconfío de términos como “comunidad” o “sociedad”, pues suelen concebirse como conceptos estáticos. Esta concepción viola el fluir variable, inconstante, veleidoso de la escena humana» (DFM: 24). Y yo agregó de los ensamblajes o redes entre actores humanos y no humanos, donde los lazos o relaciones entre los componentes, en una situación específica, y sólo

en ella, son *contingentemente obligatorias*. Pensar a la vida social no como una colección o conjunto de entidades claras y distintas, sino como procesos donde aquellas forman parte de redes de relaciones, con sus tensiones y perplejidades —redes que suelen ser inestables, móviles—. Para Turner, decía atrás, la vida social está atravesada por el conflicto y combate, la pugna, lucha y competencia: la vida social es agonística. Y los participantes no sólo hacen cosas, muestran a otros lo que hacen, lo que han hecho, o cómo quieren ser vistos. En este «modo agonístico primordial y perpetuo» las acciones son realizadas *para sí y los otros contendientes* siempre en *situaciones* específicas. La categoría de «situación» es aquí clave: nos introduce a la historia y la historia se transfigura en «situación». Una situación o acontecimiento es la capacidad que tiene para abrirse al futuro y hacer que las cosas sean, acontezcan, es decir, que hagan diferencia.

Los relatos, fragmentados y parciales de los actores y ensamblajes, tienen que ubicarse en la categoría de «situación». No puede ser de otro modo, ya que sin la noción de «situación» y sus modificaciones a lo largo del tiempo, las historias de los actores y ensamblajes, y sus cambios en el tiempo, serían ininteligibles. Estas afirmaciones implicaron un desplazamiento para la disciplina: la antropología debe atender las acciones de los actores y sus interrelaciones en acontecimientos y circunstancias singulares y por lo tanto con perspectivas parciales. Los actores humanos y no humanos estamos situados, la aprehensión de la realidad —y cómo actuamos en ella— también es situado: estamos en el mundo de un modo *parcial*. No puedo evitar engarzar aquí esta posición con la de Donna J. Haraway en su elaboración de una epistemología y política de raigambre feminista, donde la objetividad significa *conocimientos situados*:

La alternativa al relativismo [y al objetivismo] —señala— son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología [...] Pero es

precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional [...] El yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia [...] La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial [conocimientos situados y encarnados] promete una visión objetiva (1995: 329, 331, 324).

Una «situación», según fuera desarrollada por Max Gluckman, y posteriormente por Turner como «drama social»,¹⁰⁹ no puede ser considerada como típica de un orden, pues se asume que es proceso y está en devenir: no es representativa de nada, no es un modelo, sólo llama la atención a la necesidad de establecer conexiones. Toda situación está abierta y nunca está acabada, tiene su propia potencialidad y en consecuencia su singularidad; al mismo tiempo está cultural e institucionalmente condicionada: no es soberana ni emerge de la nada. Lo social no es lo normativo, sino el *locus* en el que las normas devienen en su ambigüedad y polisemia, donde opera su continua reiteración, construcción y deconstrucción. En su trabajo sobre las implicaciones ontológicas del análisis situacional, T. M. S. Evens toma de Martin Heidegger la idea de *Dasein*, «estar ahí» o «estar en el mundo», que se propone disolver el dualismo entre sujeto y objeto. Heidegger, en esta interpretación, redefine al ser como un proceso, en el sentido de que está *in becoming* (en devenir). «Estar en el mundo» es señalar que los actores humanos y no humanos estamos situados, por tanto, restringidos. Y paradójicamente, ese conjunto de restricciones dota de fuerza y obligación para actuar y reaccionar creativa y reflexivamente de cara al carácter abierto de la existencia (Evens, 2006: 54 ss.). Apunta el autor: «“Estar-en-el-mundo”

¹⁰⁹ Para un desarrollo de la noción de «drama social» véase el siguiente capítulo. Pero también puede consultarse para un análisis más detallado Díaz (2014, capítulos 2 y 3).

describe a un ser situado como ese ser que se sitúa a sí mismo de cara a su estar situado» (2006: 55). El análisis situacional y los dramas sociales son el dinamismo del tiempo; el presente haciéndose futuro: una suerte de microhistoria *prospectiva*, una historia-que-se-está-haciendo. En las situaciones, dramas sociales, en los acontecimientos, se abre el espacio para la emergencia de nuevos fenómenos de la vida social, donde ella se crea y recrea a través de las prácticas; el lugar de la inventiva y el cambio. El análisis situacional es singularmente sensible en trazar el carácter procesual, indeterminado del vivir, el suelo móvil de la producción continua de realidad: sitio de emergencia de las prácticas innovadoras. Existe un «aire de familia» entre el análisis procesualista de Turner y las teorías posestructuralistas de la praxis. Stephan Moebius, por ejemplo, ha destacado que

[...] a diferencia de aquellas teorías de la praxis —como, por ejemplo, la de Pierre Bourdieu— que parten de un carácter rutinario de las prácticas de conducta repetitivas, que *reproducen* las estructuras, y de un dualismo estructura/acción, las teorías posestructuralistas de la praxis ponen en duda en todo caso la posibilidad de una repetición idéntica, y sitúan en el centro más bien —como por ejemplo Derrida y Butler— el carácter de evento [acontecimiento] único, creativo e imprevisible de las prácticas sociales, así como lo Otro de la estructura (2012: 547).

En la dirección apuntada por Moebius, puedo indicar que una situación o drama social son *acontecimientos*, «fuentes o sitios donde emergen nuevas propiedades; no el mero reflejo o ilustración del mundo, sino crisoles creativos de potenciales hasta ahora no realizados», en palabras de Bruce Kapferer (2015: 16) —que en este punto sigue a Gilles Deleuze—. ¹¹⁰ Ha escrito Slavoj Žižek (2014: 17, 23-

¹¹⁰ En un capítulo de *El pliegue* que dedica a elucidar el tema del acontecimiento, Deleuze señala que «con Leibniz surge en filosofía el problema que no cesará de obsesionar a Whitehead y a Bergson: en qué condiciones el mundo objetivo permite una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación [...] El mejor de los mundos no es aquel que reproduce lo eterno, sino aquel en el que

24): «La característica fundamental de un acontecimiento es la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable [...] un acontecimiento lo es por *el efecto que parece exceder sus causas* [...] no es algo que ocurre [solamente] en el mundo, sino *un cambio de planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*». Una situación o acontecimiento no es algo que sólo pasa. Lo que los hace es la capacidad que tienen para abrir el futuro y hacer que las cosas sean, es decir, que hagan diferencia; una genealogía del devenir que tiene implicaciones para las corporalidades y sus prácticas en devenir: los ritos de paso son en este punto emblemáticos. Cada situación y drama social, en la medida en que son distintos a lo que existe, marcan rupturas, señalan discontinuidades:

[...] interrumpen el *continuum* del tiempo biográfico e histórico. Pequeños o grandes acontecimientos, con poder y fuerzas variables, intervienen en esta constelación de posibilidades abiertas o cerradas. Hacen posible lo que era previamente imposible; y lo que era posible, imposible. Evidencian, simultáneamente, que existen imposibilidades que acechan las posibilidades conocidas, y posibilidades en las imposibilidades, y que este estado latente es constitutivo de la presencia. Su punto de partida no es sólo una aparición improbable, sino una aparición asumida como imposible, sea un paisaje conmovedor, abrumador, un loco juego de fútbol, un intermezzo erótico, una fiesta salvaje, una revelación artística, o una serie de imágenes en la TV del 9/11, donde no se le identifica de entrada como una película o como la presentación de sucesos reales (Seel, 2008: 100).

En otro registro discursivo, el gran escritor italiano Italo Calvino —a propósito de la multiplicidad que ha de cultivarse— escribía con

se produce lo nuevo, aquel que tiene capacidad de novedad, de creatividad» (1989: 105). Revítese el fecundo libro de Faber y Stephenson (2011) que traza las interrelaciones procesuales, *in becoming*, entre el pensamiento nómada de Deleuze, la noción de aventura de Whitehead, y en Judith Butler la de género como performativamente constituida, quienes comparten una severa crítica y rechazo al sustancialismo.

ánimo borgiano que «cada vida es una enciclopedia, una biblioteca, un muestrario de estilos donde todo se puede mezclar y reordenar de todas las formas posibles». ¹¹¹ Al abrir(se) el futuro, los acontecimientos, los dramas sociales conducen su carácter diferencial más allá del momento de su propia realización y prometen —en un mundo que *deviene*— diferenciaciones adicionales, figuraciones de lo posible e imposible. Las propuestas de Turner en torno a la liminalidad constituyen, hemos visto, un pilar de su procesualismo. Es justo en el seno de ellas que emergió la categoría de *communitas*.

Una de las conclusiones más importantes a las que el antropólogo escocés llegó en sus trabajos sobre los ritos de paso y la relevancia en ellos de la fase liminal consistió en destacar la presencia en *toda* sociedad de dos modelos básicos de interacción, yuxtapuestos y alternativos: 1) la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y jerárquico, de posiciones políticas, jurídicas y económicas, que separan a las personas en términos de «más» o «menos»; y, 2) aquellas interacciones que surgen durante el periodo liminal, es decir, las interrelaciones en cuanto una *communitas* sin estructurar o rudimentariamente estructurada, relativamente indiferenciada, de individuos iguales; en suma, la vida social como antiestructura (PR: 103). Al analizar la vida social, las ciencias se han ocupado de indagar sobre todo las estructuras y representaciones de roles, su dimensión jerárquica y diferenciada, fundamental sin duda, pero la perspectiva de Turner, además de contemplar esa mirada busca centrarse en los momentos de interrupción de los roles, de las diferencias y jerarquías. A la concepción de van Gennep de que la vida es un continuo cruzar umbrales, Turner le agrega la idea de que ésta comprende vivencias «alternas y yuxtapuestas» de lo alto y lo bajo, de la homogeneidad y diferenciación, de la igualdad y desigualdad; el paso de un estatus a otro, de uno inferior a otro superior, de la materialización y desmaterialización, de lo figurable e infigurable, de las transfiguraciones identitarias, se efectúa a través de un umbral, transición, limbo, carente de

¹¹¹ En *Seis propuestas para el próximo milenio*, Siruela, Barcelona, 1998.

estatus: «en otras palabras, durante su experiencia vital cada individuo se ve expuesto alternativamente a la estructura y a la *communitas*, a los estados y a las transiciones» (PR: 104). La estructura social y la antiestructura, reitero, no están en oposición, son modelos complementarios: la estructura constituye el armazón fundamental, diferenciado y jerárquico, de la vida social, y la antiestructura puede emerger —no en todos los casos— como *communitas* en la fase liminal de los ritos de paso, pero también en cualquier estado, situación o momento liminales. De hecho, no existe vida social que no genere, que no posibilite, su propia antiestructura, que al mismo tiempo puede ser una protoestructura.

La noción de *communitas* se refiere a lo inmediato de la interacción humana en oposición a lo mediado por la estructura; tiene un aspecto existencial que implica al humano en su totalidad en su comunión con otros en su totalidad, donde se aspira a valores tan universales como la paz y la armonía, la fecundidad, la salud del cuerpo y el alma, la justicia, la camaradería y la hermandad entre todos y todas, la igualdad ante Dios, la ley o la fuerza vital de hombres y mujeres, jóvenes y viejos, y personas de todas las razas y grupos étnicos. Y resulta especialmente importante en estas formulaciones utópicas la persistente conexión entre igualdad y ausencia de propiedad (PR: 140). Para abundar sobre las características de la *communitas*, Turner retoma al influyente *Yo y tú* del filósofo Martin Buber, publicado en 1923, impulsor del dialogismo: «sólo cuando tengo que relacionarme con otro ser de forma esencial, esto es, de forma que él ya no sea más un fenómeno de mi Yo, sino que sea mi Tú, experimento yo la realidad del habla con otro, en la indiscutible autenticidad de la reciprocidad» (1958: 72, citado en PR: 142). Buber no se limita, sin embargo, a las relaciones diádicas como pudiera inferirse del título de su libro, sino que introduce la categoría del «Nosotros esencial»: «el Nosotros incluye el Tú. Sólo los hombres capaces de decir verdaderamente Tú a otro pueden verdaderamente decir Nosotros con otro» (1958: 72, citado en PR: 142). Con vocación semejante, Steven M. Friedson muestra en sus estudios etnomusicológicos y rituales en África los compromisos de una ontología donde la racionalidad

de la certidumbre cartesiana se transforma en certidumbre de la relacionalidad. Si con el *dictum* «pienso, luego existo», Descartes estableció un conjunto de disociaciones —sujeto/objeto, mente/cuerpo, yo/tú—, el poeta senegalés Léopold Ségar Senghor planteó en oposición el siguiente verso: «Siento al Otro, danzo con el Otro, luego existo» (citado por Friedson, 2009: 188). Un prendamiento creativo con la *force vitale* de compromiso y apertura hacia el mundo. El «Nosotros esencial», danza que tiene un carácter liminal, es trágicamente fugaz, pasajero, contextual y situacional, sustentado en vivencias de crisis o de aspiración y cambio, inclusivo, transformacional, de enorme importancia en la vida social contemporánea: los terremotos, tsunamis, inundaciones, lo que se han llamado «desastres naturales», que causan brechas, cismas y transgreden la operación ordinaria de la vida, provocan la emergencia de una sorpresiva solidaridad, una *communitas*, un «Nosotros esencial» —lo imposible hecho posible— que se erige como un bien público, una acción colectiva que establece nuevos lazos (Matthewman y Uekusa, 2021); la sororidad en el movimiento feminista aspira a la *communitas*: alude a la «dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo, experiencia subjetiva de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo [...] [es] la identificación entre mujeres como semejantes» (Lagarde, 2012: 543; García y Viñas, 2016); el movimiento de acceso abierto a la información educativa, académica, científica o de cualquier tipo busca igualmente una suerte de *communitas* (Bell, 2019); no menos la experiencia de los juegos olímpicos (MacAloon, 1984); y, entre otros ejemplos, la vuelta «atemperada» de la *communitas* en los estudios sobre las peregrinaciones (Di Giovine, 2011; Coleman, 2019).¹¹² Para Edith Turner, en fin, «la *communitas*

¹¹² La palabra «atemperado» está entre comillas porque tenemos vaivenes en la relación entre *communitas* y peregrinación. En 1978 Victor y Edith Turner publicaron un fecundo libro, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, en el que,

ocurre a través de la disposición de las personas, tal vez por necesidad, para liberarse de su preocupación por el estatus y dependencia de las estructuras, y concebir o entender a sus prójimos tal y como son» (2012: 1-2). Y, en esta dirección, plantea una crítica a la antropología por su omisión en el estudio de la *communitas* —el «estar entre»— en la experiencia humana:

La antropología le ha entregado al mundo una gran cantidad de conocimientos científicos de la sociedad, sus huesos y músculos, sus enfermedades, pero no se ha querido confundir o enredar con temas como los sentimientos persona-a-persona, a menos que sean analizables y que el análisis evidencie alguna clase de objetividad sobre la identidad o conciencia humanas. Este libro, sin embargo, aborda la *communitas*, la unidad y solidaridad, con el fin de llevar al lector al borde del precipicio del conocimiento —y más allá, sobre la barrera del análisis científico y a la experiencia en sí misma (2012: 11).

Y tiene razón Edith Turner, pues ser uno mismo requiere un gesto de reconocimiento recíproco: «ser y estar presente, hablando, caminando y corazonándose con los otros. Estar presente hacia/con otros». Los sistemas epistémicos que uno puede recoger de estas palabras y prácticas podrían contribuir a que nos imaginemos un entendimiento más amplio del presente como una práctica ética y política, de manera que fortalezca la generosidad, la intersubjetividad y el reconocimiento (Taylor: 2017: 26). No obstante, quiero insistir en la íntima

entre muchas cosas más, apuntaron que las peregrinaciones constituían un fenómeno liminoide donde la *communitas* es preeminente (ver Turner, 1973, 1974a y 1974b). Afirmación que poco a poco fue severamente cuestionada hasta que culminó con la publicación, en 1991, de *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, una serie de estudios empíricos, compilados por John Eade y Michael Sallnow, en el que se muestra que, más que unidad y fraternidad, en las peregrinaciones hay conflictos, competencia, discursos enfrentados (la dura aparición de la estructura).

dependencia entre estructura y antiestructura, que Victor Turner ilustra con el relato de la rueda de la carreta de Lao-Tsé:

Los radios de la rueda y el cubo (esto es, el bloque central de la rueda que sujeta el eje y los radios, la estructura) al que van unidos no valdrían para nada si no fuese por el agujero, el hueco, el vacío del centro. La *communitas*, con su carácter desestructurado, que representa lo «inmediato» de la interacción humana podría muy bien compararse con el «vacío del centro» (PR: 133).

La *communitas* [la liminalidad] es el *fons et origo* de todas las estructuras y al mismo tiempo su crítica. Como lo señaló Jean Paul Sartre, las estructuras son creadas por actividad que no tiene estructura, pero sufre de sus resultados como estructura. La *communitas* se esfuerza hacia el universalismo y la apertura, es una fuente de pura posibilidad (IP: 250-251).

La importancia de la liminalidad y *communitas* radica en que son a menudo especulativas y pueden generar innovadoras imágenes e ideas filosóficas, gestan nuevos símbolos, metáforas y comparaciones; sus productos son el arte, la religión y nuevas formas de pensamiento, antes que las estructuras políticas y legales. Desde la perspectiva de quienes se interesan por el mantenimiento de la estructura, las manifestaciones prolongadas de la liminalidad y *communitas* son peligrosas, anárquicas, por lo que deben ser acotadas por medio de prescripciones y prohibiciones para su operación: son contaminantes, atentan contra las clasificaciones que dan orden a la estructura y que la dotan de alguna unidad, por ello hay que aislarlas y delimitarlas espacial y temporalmente. No obstante, la espontaneidad e inmediatez de la *communitas* rara vez puede mantenerse durante largo tiempo, es efímera, pues pronto desarrolla una estructura, donde las relaciones libres entre individuos se convierten en relaciones regidas por normas entre personas. La revuelta hippie, el nacimiento del grupo que fundara Francisco de Asís y los movimientos milenaristas constituyen ilustraciones de la búsqueda primero y luego operación

efímera de la *communitas* que desembocaron en estructura: al cabo del impulso inicial terminaron institucionalizándose, y en algunos casos con extrema intolerancia. En estos ejemplos, como indiqué atrás, ya no se alude a seres transicionales que atraviesan ritos de paso, sino a personas y situaciones liminales. Con otras palabras, no exige que la liminalidad sea la única manifestación cultural de la *communitas*, ni demanda que sólo a través de ritos de paso sea posible la aparición de la liminalidad; escribió Turner (PR: 115): «en la mayoría de las sociedades hay otras áreas de manifestación fácilmente reconocibles por símbolos [y *performances*] que se agrupan en torno a él y las creencias a ellas vinculadas, tales como “los poderes de los débiles” o los atributos permanente o transitoriamente de estatus o posiciones inferiores». ¿Qué relación existe entre «el poder de los débiles» y los estructuralmente inferiores con la *communitas*? Los nativos subyugados, los bufones, los desplazados, los que solicitan asilo, los buenos samaritanos, los movimientos milenaristas, las pequeñas naciones, los santos, los mendigos, los chamanes, los discapacitados, los integrantes de la diversidad sexual, Francisco de Asís, el movimiento hippie, los neófitos en los ritos de paso, los desaparecidos, tienen características comunes: 1) están en los intersticios de las estructuras sociales (*liminalidad*); 2) se encuentran en sus márgenes (*marginalidad*); o 3) ocupan sus últimos peldaños (*inferioridad estructural*). Es decir, en la vida social existen figuras que bajo ciertas circunstancias, y en *performances* singulares, simbolizan los valores morales de la *communitas* en contraste, y a veces en oposición, al poder coercitivo de los representantes del poder político; figuras que nutren la antiestructura. Aquí hay una fecunda vuelta de tuerca en la argumentación turneriana: la liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones, aunque no exclusivas, en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte; los profetas y los artistas por ejemplo suelen ser gente liminal y marginal, «observadores periféricos» que quieren desembarazarse de los clichés asociados a la ocupación y desempeño de los estatus; que se proponen modificar las

concepciones heredadas, que reclasifican periódicamente la realidad y la relación de las personas con la sociedad, la naturaleza, cultura (PR: 134).¹¹³ Estas reclasificaciones de la realidad, esas modificaciones de las concepciones heredadas y críticas de la estructura social incitan a los hombres y mujeres a la acción a la vez que a la reflexión. En esta dirección, en su libro *La globalización imaginada*, Néstor García Canclini (1999: 192, 52) ha escrito que

[...] los poetas, los dramaturgos, los actores son expertos en encarnar otros cuerpos, acercar lo distante, experimentar el tiempo y el espacio más allá de lo que las rutinas de la propia cultura consienten hacerlo. Las vanguardias del siglo XX exaltaron esa capacidad de los artistas como transgresión o ruptura, y cultivaron la marginación a que los conducía [...] lo que hay en las tendencias globalizadoras de confrontación con vidas imaginadas permite pensar que la opción por lo diferente es ahora una posibilidad integrable a nuestra cotidianidad. Sirve para ensayar modos no convencionales de ser ciudadanos [...] Si sobre cualquier aspecto de la vida social conviene informarse con esos expertos en relatos y metáforas que son los artistas y escritores, más pertinente resulta cuando el fenómeno que tratamos de describir es esquivo, remite a otros lugares y a otras gentes.

De aquí que, en este punto me permita parafrasear a Kant: para el procesualismo una antropología del poder que desconsidere los análisis simbólicos y performativos —la lucha por la inscripción y

¹¹³ No es propósito de Turner idealizar ni a la marginalidad ni a la inferioridad estructural: sólo está señalando que quienes guardan distancia de la estructura, están en sus intersticios, se encuentran en sus márgenes, ocupan sus últimos peldaños o se oponen a ella pueden tener condiciones, incluso a pesar de ellos— para recrear e imaginar de modos distintos las concepciones heredadas, y por lo tanto para innovar y transformar. Tampoco descalifica a quienes crean e imaginan, innovan y transforman desde la estructura; en realidad quienes así lo hacen es probable que se estén reubicando o moviendo hacia los intersticios de la estructura.

hegemonía de los sistemas de significados, de sus representaciones y efectos de presencia— es una antropología vacía; y a su vez, la exploración de la dimensión simbólica y performativa de la vida que oscurezca el esclarecimiento de las relaciones de poder es una antropología ciega.

Los dueños del instante: la ley de conservación de la liminalidad

He insistido que la vida social es continuo proceso, está en devenir (*in becoming*): «peligrosa marea que nunca se detiene, o muere», fluir incesante que la dota de energía. En un libro que indaga el legado intelectual de Victor y Edith Turner, el heterodoxo y creativo antropólogo Roy Wagner señala que aquel desconoció el mayor de sus descubrimientos cuando murió en 1983: que la energía y la liminalidad comparten la misma descripción y pueden ser usados indistintamente por esa razón, ambos son invisibles y deben ser inferidos a partir de sus efectos —su *performance*, sus efectos de presencia— en otras cosas y ámbitos (2018: pos. 1764-1770, *Kindle*). Continúa:

Es necesario comprender que esa cosa que llamamos «energía» no existe en ninguna parte en el mundo fenoménico excepto en ese punto (limen/umbral) donde sufre una transición de una «clase» o «estado de energía» a otra. Con otras palabras, no hay «tipos» o estados de energía específicos que no sean en y por sí mismos *transformaciones* de una clase de efecto que sería identificado como «energía» en otra clase o efecto que sería identificado como energía de una clase diferente. De aquí que lo que nosotros vemos como una estrella en la noche no son los fotones emitidos por un punto distante en la noche estrellada, sino una transformación de energía fotónica en energía neurónica del nervio óptico: vemos la pura y simple liminalidad, una transposición liminal entre el objeto

de nuestra vista y nuestro medio de percibirla. Lo que estamos mirando es nuestra capacidad de mirar. Así como los físicos tienen el crédito por postular la ley de conservación de la energía, así los antropólogos pueden reclamar el crédito por la ley de conservación de la liminalidad (pos. 1770-1778, *Kindle*).

La existencia misma del universo, sugiere Wagner, depende de este conjunto de transformaciones, transiciones y cruce de umbrales: momentos fugaces e inagotables de liminalidad. Si continuamos con el juego formulado por Wagner, y ya que la ley de conservación de la energía no está sola, cabe por analogía una pregunta: ¿cómo se manifiesta la generación de «entropía» en el umbral? Apresuro una respuesta: en el retorno inevitable a la estructura —la transición y el limen pueden resultar atractivos sólo un tiempo—. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, hay liminalidad forzada productora de dolor y sufrimiento. Un caso apasionante de los ritos de paso y sus procesos de transformación es la atribución de error a los procedimientos por parte de los celebrantes. No es el presunto equívoco *per se* el que indica entropía, sino basta con el señalamiento de un presumible error para disminuir —o quebrar— el trabajo liminal e incrementar aceleradamente el peso de las relaciones jerárquicas y de poder.¹¹⁴ se interrumpe el *frame* ritual. La suspensión de la vida coti-

¹¹⁴ El «error» en los procedimientos del ritual puede tener consecuencias desastrosas. Recuérdese lo que indicaba Olivia Kindl arriba: «si una entidad invocada se muestra poco atenta o simplemente no percibe los llamados que le son dirigidos, puede suceder una catástrofe, como por ejemplo una sequía». También provoca muchas preguntas: ¿cómo reestablecer el *fluir* de un ritual?, ¿cuál es el lugar de los accidentes, la mala suerte, la intervención divina o agencias no humanas, más que hablar propiamente de «error»? ¿cuándo puede en un procedimiento señalarse error cuando al parecer existe innovación ritual?, ¿cuál es el papel de las arenas políticas en la valoración de un ritual?, ¿qué agendas específicas intervienen en la evaluación de un ritual? Los rituales gestan muchas perspectivas y en ellos actúan distintos actores desde horizontes diferentes: ¿quiénes atribuyen error? Celebrar rituales, se hace evidente, es una actividad peligrosa, riesgosa, que puede tener «errores» (véanse al respecto los fecundos trabajos de Schieffelin, 2007 y McClymond, 2016, así como la compilación de Hüsken, 2007).

diana, esa fractura en el fluir continuo de la vida que supone la liminalidad, dice y muestra sobre todo la paradoja y ambigüedad, donde lo real se vuelve posibilidad y lo posible realidad. Con otras palabras, la liminalidad es una situación, acontecimiento, acto presentacional —juego de apariciones— donde se hace presente lo excepcional, lo sagrado, la fugaz *communitas* embebida de principios y valores que nos remiten a la extraña, variable y contradictoria condición humana, que dota de energía a la vida. Una inquietante línea que marca simultáneamente intersección y separación.

Como esa línea a la que se refería Ibn-Arabí, místico sufi del siglo XII, llamada *barzaj*, que en su polisemia tiene algo de inagotable: se refiere a la delicada y tenue línea que separa la sombra de la luz. Guarda parentesco con la idea de *nepantla*: «La palabra *barzaj* es una expresión referida a aquello que separa dos cosas sin jamás convertirse en ninguna de ellas. De modo que cada una de esas dos cosas, cuando son adyacentes, precisan de un *barzaj* que no es igual a ninguna de ellas, pero tiene el poder de cada una de ellas» (Ibn-Arabí, en Morris, 1995: 45). *Barzaj* también se usa como el límite que separa y hace aparecer lo conocido de lo desconocido, lo existente de lo inexistente, lo negado de lo afirmado, lo inteligible de lo ininteligible. Relaciona cosas que habían estado separadas. Otro *barzaj* para Ibn-Arabí son los sueños, espacio liminal por excelencia:

Lo liminal a menudo se ha comparado con el sueño... Sugiere posibilidades imaginativas que no son necesariamente asequibles para nosotros en la vida cotidiana. A través de la paradoja, la ambigüedad, la contradicción, los símbolos bizarros, exagerados e incluso grotescos —máscaras, disfraces, figuras— y la evocación de realidades trascendentales, poderes sobrenaturales y misteriosos, lo liminal nos ofrece una perspectiva del mundo a la que normalmente estamos cegados por las estructuras habituales de la vida social y cultural (Crapanzano, 2003: 64, citado por Stoller, 2009: 6).

El *barzaj* —señala Juan Arnau (2021)— es además la morada de los símbolos, cuyas leyes sólo conocen los «dueños del instante».

Alude este término al poder creativo de estar en medio: entre lo uno y lo otro, y por lo tanto al haber cruzado límites, estar en condiciones de reconocer otros mundos, otras *aisthesis*. Introduje estas notas porque Paul Stoller —cuya obra aboga «por una inmersión en el mundo de los sentidos, en las texturas, en la dimensión estética de la vida; [que] propone una forma de descripción etnográfica que dé cuenta del paisaje, de los estados de ánimo, de los infortunios de la vida cotidiana...» (González, 2018: 93)—¹¹⁵ recomienda que personas como el hechicero songhay, los chamanes, inmigrantes, enfermos de cáncer, antropólogos, en fin, cuantos han tenido experiencias liminales, quienes han logrado flotar en mundos distintos, los «dueños del instante» y los *nepantla* que han morado en el sutil *barzaj*, deben encontrarse «a sí mismos en un lugar de enorme crecimiento, de poder y creatividad; para mí tal es el poder de estar en medio» (Stoller, 2009: 4). Experiencias como la liminalidad y la *communitas* desafían la denotación. Demandan relatos que, desde luego, no vacían esas poderosas vivencias.

En 2001 a Stoller le diagnosticaron cáncer. Ingresó, como él dice, a «la aldea de los enfermos» (2009: 145). Después de un vértigo inicial, experimentó una genuina *communitas* —«una intensa camaradería, como dijera Turner, más allá de las diferencias de edad, estatus social, género, etnia»— con quienes, como él, fueron sometidos a regímenes de dolor en la sala de tratamiento, al modo de muchas iniciadas en los ritos de paso. Stoller se dio a sí mismo estas palabras: «muchas personas de Songhay piensan que la vida es un préstamo que nunca se puede pagar por completo. En lugar de negar la presencia del cáncer en tu vida, ¿por qué no incorporarlo a ti mismo?»

¹¹⁵ Véanse *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology* (1989) y *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa* (2014). Stoller ha propugnado en efecto por una *poética de la estesis*, del prendamiento. Sergio González Varela ha escrito sobre su trayectoria y obra un libro recomendable: *Entre dos mundos: la antropología radical de Paul Stoller*. Las referencias de las páginas de Sergio González las he tomado de la versión del libro electrónico en la plataforma Scribd, de tal suerte que es posible que no coincidan con las de su versión en papel.

(2009: 148). Cuando le informaron que el cáncer estaba en remisión, se percató que estaba en esa línea que advierte la aparición del *barzaj*, ni en la sombra ni en la luz, ni sano ni enfermo: se convirtió en figura liminal. Aprendió a «tomar el desvío hacia un enfoque edificante de la vida, en el que las cosas a veces “no se pueden explicar y apenas se pueden describir”, pero nos permiten soltar, abrir nuestro ser al asombro de vivir en el mundo. [Estamos] de vuelta con Ibn-Arabí, el *barzaj*, donde agradecemos la maravilla fugaz de una puesta de sol resplandeciente, el efímero pero inolvidable sabor de una salsa picante de África Occidental, los sonidos que se disipan rápidamente de una canción de cuna o la breve, pero potente conmoción de que un espíritu hauka nos ha tocado» (2009: 177). Sonidos que «contienen fuerzas que no son sólo buenas para pensar, sino buenas para sentir [...] como el hechicero songhay estamos consumidos por el mundo sensible» (ver González, 2018: 100, 105-106). ¿No es esta consumición a la que nos sometemos una modalidad de entropía en el umbral?

Heridas en las transiciones: sobre la liminalidad forzada

La filosofía moderna, en unas de sus notas dominantes, se ha empeñado en erigir a un guerrero: un sujeto racional, libre, moralmente responsable, un yo autónomo, autosuficiente, con fronteras claramente delimitadas, invariablemente un descarnado varón, que ha cristalizado en fin como una práctica de presencia recreada de manera sistemática. Una unidad pura sin relaciones: una forma singular de operación del *homo performans*. Ese guerrero se ha empeñado en ocultar, desdeñar o ignorar la honda vulnerabilidad humana, en omitir la interdependencia a la que estamos sujetos desde el nacimiento. Éste es uno de los temas centrales para la construcción de la comunidad política en la obra de Hannah Arendt. Antes que

mortales, decía, debemos decirnos «natales». Mejor: los hombres y mujeres, aunque debemos morir, no nacimos sino para recomenzar (1974: 21). Entramos al mundo por el nacimiento y éste nos deja una huella: nos incorporamos a una comunidad dada de antemano, a una pluralidad de existencias de la que dependemos, y si hemos de sobrevivir ella habrá de ser mínimamente hospitalaria o nosotros muy persistentes. Asumir enfáticamente nuestra vulnerabilidad implica un compromiso ético: estar en condiciones de reconocer una responsabilidad colectiva por las vidas de los otros. Por ello el nacimiento apunta a un cuerpo vulnerable que, como fenómeno social, está siempre en la esfera pública: «cada uno de nosotros, escribió Butler (2006: 46), se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos». No está de más recordar que el énfasis de Arendt en el nacimiento como categoría política tiene que ver con su vivencia y análisis del nazismo y los regímenes totalitarios, donde el ser humano, sometido a la disolución y demolición, «ha llegado a ser superfluo». Nunca será inútil volver a estas reflexiones de Arendt, pues si alguna vez creímos que la idea y práctica de las personas desechables quedaba detrás de nosotros, en un pasado ominoso, finalmente superado —el abuso del mal—, ellas no nos abandonan: ocurren reiterada, abierta, embozadamente en nuestra circunstancia y tiempo. El ángel de la historia de Walter Benjamin tiene una trágica tenacidad, una permanencia funesta.

Existe un mundo de liminalidad forzada que no podemos ignorar: desplazadas, desaparecidos, solicitantes de asilo, migrantes varados en esa línea *barzaj* distribuida globalmente, refugiadas... La liminalidad forzada está nutrida por momentos dolorosos de ruptura y crisis, instigada por el conflicto y la guerra. Lo último que sectores de la población afectadas por la violencia quieren hacer es abandonar su terruño y trabajo, sus casas, redes familiares y de amistad, pero no tienen otra elección: sólo escapándose podrán sobrevivir. En su estudio sobre las y los sirios desplazados, solicitantes de asilo en Suiza, Marina Gold señala que más que un violento «rito de separación», han vivido un «rito de exclusión» o, mejor, «rito de purgatorio» (2019: 16).

En el umbral de las puertas de sus casas resistieron hasta lo último la crueldad de un conflicto que tal vez no era el suyo, se hicieron de recursos para cruzar regiones peligrosas, viajar temerariamente con infantes por el Mediterráneo, llegar a un país que, presumiblemente, les iba a acoger, pero no estaban preparados para el obstáculo final: ganarse la investidura de ser refugiadas. Peticionarios de asilo han padecido periodos indefinidos de liminalidad —algunos en un limbo de años—, sin resolución de parte de los cantones suizos, mientras subsistían en los refugios donde estaban encallados. El panorama no mejoró, se hizo más oscuro: las leyes suizas endurecieron sus políticas de inmigración (institucionalizaron de hecho la liminalidad a partir de criterios legales y administrativos). Ciudadanos en su país de origen, las y los solicitantes comenzaron a padecer un «ritual de degradación» que poco a poco les aniquilaba. Aquellas que lograron transformarse en refugiadas e ingresar a un cantón suizo, estaban tácticamente acompañados del estigma de no ser ciudadanos reales. Las refugiadas relatan que ahí no concluía el purgatorio. La presunta fase de «incorporación», de renacimiento, fue ardua (¡tanto como cruzar el Mediterráneo, ese sepulcro contemporáneo!): en las situaciones cara-a-cara, estos Otros, Otras, no-ciudadanas, fueron segregadas, se tornaron amenazantes, peligrosas, tuvieron dificultades para obtener trabajo, rentar un departamento, construir redes de convivencia y apoyo. Concluye Gold (2019: 19):

En el caso de los solicitantes de asilo comprender los múltiples procesos liminales que dan forma a su transformación en refugiados no sólo es importante para desenmascarar los procedimientos burocráticos que pretenden rehacer a las personas, sino que también destaca cómo los intereses populistas y antiextranjeros utilizan la figura del refugiado en la redefinición de los límites nacionales. A través de la humillación y de una atribución de homogeneidad de los solicitantes, la población nacional reclama la soberanía del estado-nación, lo que a menudo resulta en una política populista fortalecida y concepciones esencializadas de la comunidad.

Frente al horror, el lenguaje, las palabras, las imágenes han sido y serán insuficientes, pero nunca inútiles para exponerlo, hacerlo visible, denunciarlo. Ahí donde en el campo de la investigación se ha usado el eufemismo «conflicto armado en Colombia», señaló el antropólogo Alejandro Castillejo (2000: 16), categoría que provoca una distancia del drama colectivo y disfraza nuestros temores —«la “ética indolora” del mundo de hoy a la que se refiere Lipovetsky»—, las personas que lo padecieron le llaman simplemente «la guerra». Una guerra donde «la gente, en busca de sus cosas más básicas, iba y venía como fantasma de un mundo disociado [...] estábamos viviendo los efectos de la inmediatez, del silencio y de una liminalidad forzada en tanto centros de sentido que orientan la vida cotidiana de la gente» (2000: 26). Con el desplazamiento obligado las identidades se trastocan, se modifican los arraigos a los lugares físicos y simbólicos a cambio de una situación de frontera, intersticial, donde las personas narran cómo padecen invisibilidad o una pésima asimilación: «la mirada sobre el desplazado es una mirada sobre el intersticio en el momento en el que *lo mismo deviene lo otro*» (2000: 66, cursivas en el original). La relación entre los sujetos y el espacio se transforma: no sólo viven la desterritorialización, sino que buscan ingresar a barrios que los segregan, los excluyen, los desplazan a la economía informal, cuando no al desempleo abierto. El desplazado es una figura del desorden que debe ser eliminada; concluye Castillejo (2000: 257, 263):

Nace de un espacio incierto: del lugar que se define en función del terror, del silencio y lo oculto; de la impunidad de la masacre. Es predefinido por la violencia que le dio «origen»: la guerra, la captura y la expulsión impuesta... El desplazado es un desplazado de otro «desorden imaginario»: de lo violento, proviene del mundo de lo irracional: es un estado de «liminalidad forzada», desritualizada [...] *Devenir* desplazado es ingresar a un mundo cuya temporalidad se maneja sobre la base de la transitoriedad.

Pero no todos huyeron, no todos pudieron o quisieron hacerlo. En el sobrecogedor cuento del escritor colombiano Jorge Eliécer Pardo,

Sin nombres, sin rostros ni rastros, mujeres dolientes que han vivido la desaparición de sus hermanos no esperan en el puerto del río a pescadores con sus lanchas, sino «a que baje un cadáver para hacerlo mi difunto. A todas nos han quitado a alguien, nos han desaparecido a alguien, nos han asesinado a alguien, somos huérfanas, viudas. Por eso, a diario esperamos los muertos que vienen en las aguas turbias» (2009: 317). Viven con una ilusión: que ese muerto sin rostro que llega del río sea el último de la guerra, pero una y otra vez la esperanza será desmentida. Reinician entonces el duelo colectivo:

Quando traen ojos se los cerramos porque es triste verles esa mirada de terror, como si en sus pupilas vidriosas estuvieran reflejados los asesinos [...] A muchos de los que nos regala el río y no tienen cara, nosotras les ponemos las de nuestros familiares desaparecidos o perdidos en los asfaltos de las ciudades. Pegamos las fotografías en los vidrios de los ataúdes para despedirlos con caricias en las mejillas. Cuando oímos los llantos colectivos de las viudas errantes buscando a sus muertos, en peregrinación por las riveras, como nuevos fantasmas detrás de sus maridos, les damos los rasgos corporales y les entregamos los cadáveres recuperados [...] Lloran como nosotras la rabia de la impotencia [...] No importa que seamos un pueblo de mujeres, de fantasmas, o de cadáveres remendados, no importa que no haya futuro. Nos aferramos a la vida que crece en los niños que no han podido salir del puerto (2009: 318-319).

Cuerpos sin nombre, sin rostro, sin duelo. Como lo ilustra el cuento de Pardo —«los cuerpos buscan sus trozos y que tarde o temprano, en esta vida o la otra, volverán a juntarse y, cuando estén completos, los asesinos tendrán que responder por la víctima»—, el resultado de la *ritualización de la violencia* nos remite a aquello que es *inmirable*: la demolición de la unidad simbólica del cuerpo, el minucioso resultado de la ejecución de tecnologías del dolor. Quien nombra al dolor y sufrimiento, quien apela a los lenguajes del dolor, no está señalando un estado interno del sujeto, como si sólo se tratara de un enunciado constativo, antes bien está reclamando reconocimiento del otro. El

dolor del otro no pregunta por la morada del lenguaje, por enunciados que describan el mundo, sino por la casa del cuerpo. El dolor del otro no es aquel que encontramos, sino el que nos encuentra y exige reconocimiento en virtud de nuestra vulnerabilidad compartida.

En Judith Butler la vulnerabilidad se articula con el duelo. Los actos de duelo públicamente autorizados, a juicio de la filósofa y activista, establecen y producen las normas que regulan qué muertes valen la pena, qué vidas, en su dignidad, dejan huellas. Y, por exclusión, cuáles deben ser borradas, no recordadas, cuáles no merecen rostro ni nombre; una violencia que opera contra sujetos con rostros abyectos o que no los tienen, cuyas vidas son negadas, no merecen duelo, vidas que están en *condición de espectro* (Butler, 2006: 60), como el silencioso rumor de cadáveres que descendía por los ríos de Colombia durante la guerra, o el murmullo de las «lenguas de fuego» —con la que se comunican los muertos en el poema de T. S. Eliot— que los desaparecidos, enterrados en fosas comunes, musitan en México. El desaparecido es una suerte de «muerto-vivo» —ha escrito Ileana Diéguez en *Cuerpos sin duelo* (2013: 170)—, «una especie de fantasma que atormenta al sujeto, por un lado, porque no ha sido enterrado y, por otro, por las preocupaciones que genera no saber las condiciones por las que puede estar pasando el ausente (Zorio, 2011: 262). En estos casos, el duelo se tiene que elaborar por la ausencia, no por la muerte». ¿Cómo enterrar a un desaparecido?, se pregunta Diéguez, a pesar del derecho a la tumba y al duelo. A la ausencia del cuerpo, contra la que se querellan naturalmente los rituales funerarios, se suma el trauma que habita a los dolientes —«la manifestación de un fantasma que se incorpora a sus cuerpos» (Diéguez, 2013: 178)—, la ausencia repudiable de justicia, la comparecencia de la impunidad.

En su sobrecogedor libro *Cuerpos liminales* Ileana Diéguez se ocupa ahora de la búsqueda que hacen los familiares de sus desaparecidos en condiciones de riesgo, orfandad institucional y con temor: no son pocos los y las buscadoras que han sido asesinadas.¹¹⁶

¹¹⁶ Atiéndase esta nota periodística del 6 de mayo de 2023: «Madres y padres de víctimas de desaparición se manifestaron frente a Palacio Nacional para exigir

El tiempo del desaparecido es uno que está suspendido, quebrado, mientras que el tiempo de quienes lo buscan es uno que se acelera: existe otra dimensión del tiempo «que les ha impuesto la pérdida; en una especie de umbral, de instancia liminal en la que han aprendido a esperar y a hablar con lo invisible» (2021: 48-49). La búsqueda en sí misma restituye dignidad, humanidad, rostro y nombre a los muertos, a los desaparecidos, del mismo modo en que hacían las mujeres colombianas cuando zurcían los fragmentos de cuerpo y otorgaban rostro a los muertos que arrojaba el río. Debido a la omisión e inacción de los distintos niveles de gobierno ante la violencia en México, las personas dedicadas a buscar han adquirido saberes y *expertise* en geología, leyes, arqueología, antropología forense, cartografía, anatomía, derechos humanos, manejo de drones. Pero sobre todo han aprendido a escuchar la tierra, a entender los susurros de los restos —fragmentos corporales o huesos que emergen de entre el barro o la arcilla— que les hablan: «los muertos buscan a los vivos, los muertos incitan, levantan a los vivos, los invisten de huesos, los revisten de la misma materia que buscan, como si los huesos llamaran a los huesos para hacerse nombrar» (2021: 87, 69, 83). El cuerpo liminal de los desaparecidos está en un lugar intermedio, entre la presencia y la ausencia, en un espacio de umbral que moviliza la búsqueda, el «dolor que pone al mundo en movimiento», que opera como recurso político, como hacedor de comunidad política. Y más que eso, los cuerpos liminales están sostenidos en un cuerpo expandido que anuda al buscador y al buscado (2021: 180, 124, 140). Señala Diéguez que

al gobierno federal generar mecanismos de protección para las personas que como ellos se dedican a buscar a sus seres queridos, pues de 2010 a la fecha por lo menos 21 buscadores han sido asesinados». Esta manifestación tiene un referente inmediato: el asesinato el 2 de mayo de la buscadora Teresa Maguey en Celaya, Guanajuato (ver Jessica Xantomila, «Protestan madres y padres de desaparecidos frente a Palacio Nacional», *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/notas/2023/05/06/politica/protestan-frente-a-palacio-nacional-madres-y-padres-de-desaparecidos/>)

[...] los colectivos de buscadores y buscadoras hacen *communitas* con los seres queridos a los que buscan, hacen conexión con sus señales auditivas, olfativas, visuales. Y en esa *communitas* espectral emerge una liminalidad afectiva y luctuosa que propicia formas de comunicación entre el mundo de los desaparecidos, el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Pienso en estas nociones de liminalidad y *communitas* como *espectralidades situacionales* — no como ninguna verdad teórica— sino como *figuras* que habitan y toman forma según circunstancias específicas (2021: 102, cursivas en el original).

Los colectivos han devenido *communitas* de dolor y *communitas* en búsqueda y resistencia que vinculan simultáneamente la aparición del espectro con el reclamo de justicia. Restituir dignidad al desaparecido es convocar a la memoria: es recordar para conocer, proponer el ejercicio de la *justicia anamnética*, es decir, aquella que está basada en la memoria del sufrimiento de las víctimas, cuerpos liminales recuperados del pasado, transformados al modo de los iniciados en un rito de paso para hacer aparecer su voz, para exhibir la dimensión del olvido, del dolor, la injusticia que debe repararse ante la mirada del Ángel de la Historia. Una memoria que se hace acontecimiento, que busca sanar la crisis de la presencia. En suma, disponer de capacidad para abrir el futuro, hacer que las cosas sean, que hagan diferencia.

3. En los campos de batalla y mares agitados. Hacia una antropología de la experiencia

La vida no se mide por minutos u horas,
sino por su intensidad, de modo que cuando
miramos nuestro pasado no se extiende
hacia atrás de manera uniforme,
sino que se acumula en unas pocas cimas notables,
y cuando miramos el futuro parece
a veces un muro, una nube, a veces un sol,
pero nunca un cuadro cronológico.

E. M. Forster, *Aspectos de la novela*.

La vivencia en circulación

En la recomendable síntesis y evaluación que hiciera de las tendencias teóricas en antropología desde la década de 1960, Sherry B. Ortner conviene con Eric R. Wolf (1980) en que la diversidad temática, la pluralidad teórica y la notable especialización en la investigación antropológica han provocado que en la actualidad ya no se cuente en la disciplina con un discurso y lenguaje medianamente compartidos

(Ortner, 1984).¹¹⁷ Creo que hubo en Wolf optimismo: desde sus orígenes la antropología, acaso como muchas disciplinas científicas y humanísticas, vivió una apreciable dispersión. Basta un breve paseo en la historia para constatar que en efecto los diversos sentidos y modos de operar de conceptos como «símbolo», «ritual» y «estructura», por ejemplo, están en conflicto o en franca contradicción, lo que no ha impedido por extraño que parezca que sus diversos usos mantengan entre sí, y me remito a la literatura antropológica, una respetuosa indiferencia o se guarden silencios recíprocos. No pocas veces incluso se suelen utilizar como si su significado fuera incontrovertible o universalmente aceptado (para el caso de «ritual», véase Díaz, 1998). Son conceptos, como muchos más, que se han vuelto inestables, y en consecuencia susceptibles de ser debatidos. Mejor, según señalé en el primer capítulo, son *conceptos extensibles* que, habiendo sido aplicados con éxito en cierto dominio, se usan en uno o más dominios nuevos. Conceptos viajeros que transitan «entre disciplinas, periodos, comunidades académicas diseminadas en la geografía [...] tienen la capacidad de *propagación*, y a través de la reorganización que promueven, facilitan la producción de significado» (Bal, 2009: 25, 48-49). Estoy muy lejos de insinuar que sus sentidos y estrategias de operación sean estabilizados y fijados de una vez por todas, si ello fuera posible. Antes bien quiero defender que ahí donde se despliega el particular sentido de un concepto, y su obvia dependencia de una trama conceptual y memoria argumental, ya habrá otros sentidos, tramas y memorias con las que establezca una relación tensa y polémica, por decir lo menos, que en principio podría echar a andar ciclos argumentales críticos. Considero que esto es singularmente cierto para términos como «experiencia», «reflexividad», «narrativas», «dramas sociales», que articulan esa línea de investigación

¹¹⁷ Y no podemos desdeñar, en esta caracterización, la enorme importancia del surgimiento, en esa década, de los movimientos contraculturales y anticolonialistas, de los feministas y ecologistas, así como de la emergencia de los antropólogos-nativos.

que es la antropología de la experiencia. En los dos capítulos anteriores, al menos implícitamente, he subrayado la importancia de la categoría de «experiencia» en la vida ritual: su dimensión estética y naturaleza encarnada, el intenso fulgor de la presencia que es capaz de suscitar, la potencia liminal como una anclada hondamente en la experiencia. Cabe la pregunta: ¿es sólo relevante para la vida ritual? Quien revise la literatura antropológica, casi sobre cualquier tema, encontrará por aquí y por allá la explícita aparición, no marginal, del término:¹¹⁸ ¿nos es posible describir otras formas de vida sin el supuesto o reconocimiento de que hay otras experiencias, relaciones y vivencias con el mundo? La respuesta no es evidente. Una larga tradición en antropología ha desdeñado el análisis de la experiencia, entendida como la aprehensión sensible de la realidad externa, por ser individual, por tanto inefable, privada, inasequible y, en general, susceptible de fugarse de todo control: no es casual que desde Durkheim las sensaciones, afectos y emociones estén restringidas al ámbito meramente personal y que además sean peligrosas, pues pueden esclavizar la voluntad de los sujetos en contra de la moralidad pública y los principios y valores de las representaciones colectivas. «Sólo podría engendrar caos el que los antropólogos clasificaran un fenómeno social por las emociones», escribió Evans-Pritchard en *Las teorías de la religión primitiva*, publicado en 1965 (1973: 78). En esta tradición, el potencial riesgo de la vida emocional está en relación de oposición al sano ejercicio, ordenado y reglamentado, de la

¹¹⁸ Y en el campo filosófico su proliferación ha sido más generosa. Martin Jay ha realizado —en un libro inagotable, *Cantos de experiencia*—, una amplia revisión de este problemático término: «Por mucho que interpretemos a la experiencia como una posición personal —”nadie puede quitarme mis experiencias”—, inevitablemente se la adquiere a través de un encuentro con la otredad, sea humana o no. Independientemente de cómo se la defina, una experiencia no puede limitarse a duplicar la realidad previa de quien la sobrelleva y dejarlo, por decirlo así, donde estaba antes; es preciso que algo se modifique, que acontezca algo nuevo, para que el término sea significativo» (Jay, 2009: 21). Es posible articular en consecuencia —según lo desarrollé en el capítulo anterior— experiencia con acontecimiento/evento/drama social.

razón. Pero en antropología existe otro motivo que ha impedido el estudio de las experiencias, o al menos de las experiencias rituales de los participantes: en la medida en que ellas no vician los efectos mistificadores o de falsa conciencia de las propias ceremonias, que tienen como fin reproducir la autoridad tradicional, resultaría poco relevante esclarecerlas. La falsa metafísica de las cosmologías debe ser confrontada con la verdad de las posiciones materialistas que identifican tales mistificaciones.

El concepto de «experiencia»¹¹⁹ tiene, como se ha visto, dificultades en su puesta en operación y, acaso con razón, mala fama, bien sea por aquella epistemología que la considera origen y fundamento del conocimiento, como evidencia incuestionable y punto de partida de las explicaciones; por el peso que en su momento —herederas de esta tradición— tuvieron las teorías conductistas. También por aquellas posiciones que enfatizan la distinción entre experiencia interna y experiencia externa, según la cual la primera nos remite a la aprehensión sensorial de la realidad externa gracias a una conciencia individual autónoma y soberana; y la segunda a las condiciones sociales, institucionales, creencias, «influencias externas» que actúan —como una piedra que se arroja al débil cristal— para modelar su conciencia, a veces demasiado dócil. En estos casos se adoptan concepciones del individuo e identidad personal como preexistentes, garantizadas, inmovibles, como si estuvieran dadas, en espera de ser impactadas pasivamente por el mundo. Se naturalizan en consecuencia las identidades y diferencias entre ellas, sean étnicas, de clase, de género, nacionales, religiosas. La mala fama de «experiencia» está relacionada también con otras posiciones: ya no como origen y fundamento del conocimiento, sino como lugar de radical desconfianza, pues la experiencia sensorial se empeña en engañarnos

¹¹⁹ Desde luego que aquí no me refiero a esa acepción de experiencia que nos remite a un saber-hacer, a un conjunto de habilidades endeudado con la práctica, como cuando distinguimos la experiencia del dentista que realiza su trabajo sin dolor, con mano suave.

una y otra vez, y su naturaleza encarnada, al ser demasiado cuerpo — en oposición a la razón—, no nos debe sino provocar suspicacia. Se le identificó asimismo con el saber acumulado del pasado, y por lo tanto defensora de la autoridad establecida; o con las imperfecciones de la mera opinión —el conocimiento empírico e intuitivo— en contraste con las certezas de la ciencia. John Dewey se quejó hace casi cien años y condenó que se haya elaborado un menosprecio metafísico, epistemológico y moral del concepto de «experiencia»: «Existe un contraste entre la naturaleza restringida y dependiente de la práctica y el carácter libre del pensamiento racional [...] los sentidos y la acción corporales están confinados al reino de los fenómenos, en tanto que la razón, en su naturaleza intrínseca, se relaciona con la realidad última» (en Jay, 2009: 30). Atiendo dos casos pertinentes que revisan de modo crítico las dificultades e indisposiciones del concepto de «experiencia» o «vivencia» para la antropología.

Tal vez Lévi-Strauss fuera legatario del menosprecio al que se refería Dewey cuando condenó en *Tristes trópicos* a la fenomenología por asumir una continuidad entre lo vivido y lo real. Ocupado en efecto por elucidar el álgebra —el inconsciente sin contenido, la función simbólica— con el que opera el espíritu humano, el pensador francés desdeñó el estudio del mundo fenoménico: se preocupó privilegiadamente del mundo de lo pensado antes que del mundo de lo vivido. En *Tristes trópicos* (1970: 46) sostuvo que sus «tres maestros», el marxismo, la geología y el psicoanálisis,

[...] demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse. En todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de *superracionalismo* dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades. Por lo tanto, yo me rebelaba contra las nuevas tendencias de la reflexión metafísica tal como comenzaban a perfilarse. La fenomenología me chocaba en la medida en que postula una

continuidad entre lo vivido y lo real. Estaba de acuerdo en reconocer que esto envuelve y explica a aquello, pero había aprendido de mis tres maestros que el paso entre los dos órdenes es discontinuo; que para alcanzar lo real es necesario primeramente repudiar lo vivido, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo.

No estoy seguro de que *toda* fenomenología postule «una continuidad entre lo vivido y lo real», ni puede hablarse *strictu sensu* de inconmensurabilidad entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el procesualismo de Turner. Pero no me cabe duda que sus postulados suponen *premisas epistémicas y compromisos ontológicos* distintos. No en todos los casos es aplicable el aserto de Lévi-Strauss de «que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro». Un contraejemplo lo encontramos en la biología contemporánea del desarrollo, que sostiene posiciones opuestas a la tesis de la reducción ontológica (ver Casanueva, Folguera y Peimbert, 2013). De la jerarquía de niveles de organización postulan que el ascenso entre niveles —biomoléculas, organelos, sistemas subcelulares, células, grupos celulares, tejidos, órganos, sistemas, organismos, grupos, poblaciones, comunidades, ecosistemas, biosfera— implica el reconocimiento de nuevas propiedades y leyes no derivables de aquellas que caracterizan a los niveles previos y que no conectan necesariamente entidades interniveles. Estas posturas —emergentistas y antirreduccionistas— han gestado la tesis de la autonomía epistémica, y en ocasiones la tesis de la autonomía ontológica, de los diferentes niveles, lo que ha abierto la posibilidad de concebir tanto identidades múltiples como pluralidades ontológicas. Más todavía, nos muestran estos autores (2013: 131, 135-136), «el tiempo biológico no es un tiempo universal, sino uno relativo a bioprocesos particulares. Sorprendentes lecturas sobre los organismos aparecen cuando, por ejemplo, comparamos la duración de una vida de musaraña con la de un elefante, no en años, o meses, sino en número de pulsaciones cardiacas o de divisiones celulares». La diversidad ontológica de las entidades está relacionada con una multiplicidad de referentes y criterios temporales, y por cada descripción ontológica ha de asociarse una escala de tiempo.

Turner y Lévi-Strauss se ocuparon y jerarquizaron niveles distintos —de apropiación de las realidades humanas y sociales—¹²⁰ que no en todos los casos estuvieron conectados entre sí; además sus referentes y escalas de tiempo son radicalmente diferentes. Los dramas sociales nos hacen recordar, como dijera con ironía Adam Kuper (1973: 184), las novelas rusas del siglo XIX por la cantidad de personajes, peleas, tensiones, nombres difíciles de aprender y pronunciar que entran y salen desgarrados por sus deseos incumplidos o victoriosos en sus afanes de poder. Los dramas sociales como esas novelas nos remiten a una escala de tiempo asequible a la de una vida humana, más aún, a la de un antropólogo que hace estudios sobre el poder y coloca aquí un principio y allá un fin en el fluir de la vida. La escala y el referente temporal de esa entidad ontológica que es la estructura inconsciente de Lévi-Strauss nos remite en principio al tiempo de la especie humana. El mundo de lo vivido, como ilustraré, ni es la realidad más manifiesta ni puede ser reducida al mundo de lo pensado sin perder propiedades básicas.

La historiadora feminista Joan W. Scott ha propuesto abandonar el concepto de «experiencia», una fuerte tentación en la medida que «esencializa a las identidades y reifica al sujeto», aunque reconoce que su hondo arraigo en el lenguaje cotidiano la hace inviable (1991: 37). ¿Por qué esta severa admonición? Cuando se entiende,

¹²⁰ Del mismo modo que entre los biólogos del desarrollo no existen acuerdos sobre las jerarquías y niveles, tampoco desde luego hay consensos entre los científicos sociales sobre los niveles de las realidades humanas y sociales. ¿Cuáles son las jerarquías y niveles de la vida social? La primacía del individuo o de la sociedad; del individuo o de la comunidad; la estructura o el proceso; la lengua o el habla. En otro registro discursivo, las sociedades frías y calientes; las tradicionales y modernas; las bárbaras, salvajes y civilizadas; las industrializadas y no industrializadas; las abiertas y cerradas; o bien las dimensiones de lo político, lo religioso, lo económico; estructura y liminalidad. En términos del ser humano, cierta noción de persona ha sido hegemónica en Occidente, como constituida en sus dimensiones biológica, psicológica, sexual, social, cultural. Pero entre los ndembu, para señalar apenas un ejemplo, la idea de persona no puede despojarse de su pertenencia a un matrilineaje ni a la presencia de espíritus ancestrales o sombras.

apunta Scott, a la experiencia «como origen del conocimiento, la visión del sujeto individual se convierte en fundamento de la evidencia a partir del cual se elabora la explicación». De este modo se dejan de lado preguntas acerca de cómo los sujetos son constituidos, cómo se erigen tanto esa experiencia como la visión, cuál es el lugar del lenguaje, discursos e historia en estos procesos. Esta concepción de experiencia, que asume la soberanía entera del individuo, no hace sino reproducir u ocultar los sistemas ideológicos establecidos: «No son los individuos los que tienen una experiencia, sino los sujetos los que están constituidos a través de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia autorizada que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento» (1991: 25-26). Para Scott «los sujetos están constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de los significados establecidos), pero tampoco está limitada a un orden fijo de significado. Dado que el discurso es por definición compartido, la experiencia es colectiva tanto como individual» (1991: 34). Toda experiencia, identidad y constitución del sujeto están en consecuencia mediadas (así lo defendí a propósito de los órdenes clasificatorios en el capítulo anterior). Scott tiene razón cuando se propone no separar a la experiencia del lenguaje, sin embargo termina por hacer desaparecer o deshacer a la experiencia *en* el lenguaje: no es claro cómo los sujetos —en situaciones concretas— resisten, reproducen, alteran o modifican esos discursos o eventos lingüísticos que les configuran. Parece sucumbir en un determinismo que omite componentes que se atribuyen a todo sujeto necesariamente encarnado: agencia, habilidades, conocimientos —parciales, situados—, afectos, identidades múltiples (muchas veces desgarradas), capacidades narrativas, prácticas de prendamiento (*estésicas*), imaginación y apertura hacia el mundo. La subjetividad no es un objeto o mero epifenómeno de algo más básico —de una realidad elemental que la puede subsumir—, no puede ser concebida sin atender la experiencia vivida y sobre todo

encarnada, in-corporada, tampoco puede ser el punto de encuentro de agencias casuales que la determinan o el resultado de estructuras que sólo la modelan. Los discursos y lenguajes son necesarios para comprender los procesos de subjetivación, pero son insuficientes. La violencia, el sufrimiento, el dolor, hemos visto, no reclaman la casa del lenguaje (a propósito de la violación, ver Alcoff, 2000: 266). ¿Por qué entonces, ante su mala fama y vaivenes, reivindicar a la «experiencia», por qué postular una antropología de la experiencia? Porque, creo, puede ser fecundo insertarla en una población conceptual distinta, con otros usos —por ejemplo de reivindicación y lucha política, de reconocimiento que toda experiencia lo es porque está enfáticamente encarnada—, en la que no sea origen de la explicación, evidencia sobre la que se funda el conocimiento, sino más bien una que nos ofrezca datos y materiales que deban ser explicados para impulsar transformaciones.

La antropología de la experiencia no carece por supuesto de su propia historia. A partir de la década de 1960, continúa Ortner en el artículo que comentaba (1984: 127-28), comenzó a incrementarse en la antropología, aunque no exclusivamente en ella, el uso de conceptos tales como «práctica», «acción», «proceso», «situación», «símbolo», «significación» para comprender la vida social. Esta nueva trama conceptual, que se organizaba en diferentes direcciones, se proponía como alternativa a las tramas y memorias del estructural-funcionalismo británico, del culturalismo norteamericano, de la antropología psicocultural, de la antropología neoevolucionista, dominantes hasta entonces. Desde la antropología destacaron los trabajos de Clifford Geertz y Victor W. Turner en el apuntalamiento de esta peculiar mirada. En ellos nos es dable distinguir, primero, una vocación de *ruptura* con las corrientes del pensamiento antropológico señaladas, en las que por cierto se formaron; y, segundo, una vocación de *apertura* a las rutas de investigación que los conceptos de «práctica», «acción», «proceso», «situación», «símbolo», «significación» anunciaban. Si bien uno y otro provienen de tradiciones distintas, ambos renuevan, enriqueciéndolas, las ideas de «cultura»

y «sociedad» y analizan la conducta humana —culturalmente mediada— y los procesos sociales como acciones enfáticamente simbólicas y performativas. Uno y otro, de este modo, contribuyeron significativamente a la reconstrucción de ese campo temático que hoy llamamos antropología simbólica —más por comodidad, por cierto, pues es notoria su pluralidad y heterogeneidad— y que posteriormente devino en antropología de la *performance*. Fue precisamente de sus estudios sobre el simbolismo ritual y de su antropología política procesualista que Víctor Turner, singularmente, fue interesándose por indagar y esclarecer aquellos términos que articulan a la antropología de la experiencia.

Si no me equivoco, con esta última preocupación Turner se inscribió en un movimiento más amplio, pero no por ello integrado, compuesto entre otros por los estudios fenomenológicos de la vida social (Schütz, 1974; Garfinkel, 1967; Berger y Luckman, 1968; Goffman, s.f.), por la sociolingüística interpretativa (Gumperz, 1982), por las etnografías del habla (Hymes, 1962), por la teoría de la estructuración de Giddens (1984), por los diversos textos arqueológicos y genealógicos de Foucault (1970 y 1976), por la teoría de la práctica de Bourdieu (1977) y por la antropología hermenéutica de Geertz (1987). En efecto, a partir de los sesenta y setenta se acrecentó el interés por estudiar, además de los conceptos mencionados, los de «interacción», «actividad», «realización» o «*performance*», «agente» y «agencia humana», «actor», «persona», «yo», «individuo», «sujeto». Como se puede observar, una premisa que acaso todo este movimiento comparta es el de la incorporación del sujeto activo, esto es, de la agencia humana en la comprensión y construcción de toda vida social. Movimiento que polemiza y se opone, en consecuencia, a aquellas teorías sociales que conciben al sistema social como uno que se autoproduce, se autocontrola y se autorregula, y que por tanto no demanda la presencia del sujeto activo ni de más procesos sociales que aquellos que permitan su propia reproducción, igual a sí misma.

Esta nueva mirada parece sucumbir *prima facie* en un fuerte subjetivismo, en posiciones relativistas o solipsistas. Sin embargo,

no necesariamente tiene que ser así como intentaré demostrarlo, al menos, con la antropología de la experiencia. A pesar de su vigor, no postulo predicar la santidad de la noción de «experiencia», ni le otorgo una hipotética capacidad redentora. Defenderé que al poner en circulación la vivencia como un genuino tema de investigación podremos comprender mejor las formas culturales de la vida, sus batallas y desgarramientos. Renato Rosaldo se ha quejado con razón de que «nuestras etnografías están enfocadas [al análisis] de las rutinas generalizadas, de los agregados de costumbres, normas y hábitos, y de los patrones dominantes de las relaciones sociales [...] hurtando de este modo a la experiencia vivida su vitalidad» (citado por Bruner, 1986: 8). Etnografías que, en suma, han desconsiderado el modo en que las personas se experimentan a sí mismas, sus vidas, su participación en dramas sociales.

Atravesada en realidad por la antigua tensión entre lo general y lo particular, entre la estructura social y el proceso vivenciado, entre la sociedad y el individuo, pero ahora inscrita en *otras* redes conceptuales, la antropología de la experiencia se ha planteado diversas interrogantes al poner a la vivencia en circulación: ¿podemos derivar el caso individual de un marco general?, ¿podemos predecir las acciones de, y los sentidos expresados por, los individuos a partir del conocimiento de las instituciones sociales, económicas, culturales y lingüísticas? Ante estas preguntas la antropología de la experiencia reclama su propia especificidad: rescata la idea de la experiencia vivida pero en relación con lo común y general; defiende que una obra, acción, vivencia o expresión son totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común, y cuya comprensión ha de partir de ello (véase Bruner, 1986). Como señalara Merleau-Ponty, «el mundo está ya constituido, pero jamás está completamente constituido». De aquí que, en el orden de mi exposición, comience a analizar, primero, la noción de «drama social», para posteriormente intentar elucidar la de «narrativas» y la de «reflexividad», y finalmente el concepto mismo de «experiencia».

En los campos de batalla y mares agitados

Con la publicación en 1940 de su *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Max Gluckman prefiguraba los temas centrales de lo que hoy conocemos como la Escuela de Manchester: los análisis situacionales del conflicto, de los procesos sociales, y del ritual y su capacidad integradora; la exposición del método del caso-extendido, que prefiguraba los trabajos etnometodológicos; y los estudios de redes sociales. Me temo que Gluckman no fue en sus trabajos posteriores suficientemente consistente con los postulados que había ofrecido en su magnífico texto de 1940. Fue incapaz de despojarse de sus raíces estructural-funcionalistas; a cambio sí tuvo la capacidad de promover esos temas entre sus alumnos de Manchester: las obras de Clyde Mitchell y Victor Turner, para señalar apenas dos destacados ejemplos, ilustran las huellas dejadas por Gluckman.

Desde su disertación doctoral publicada en 1957, *Schism and Continuity in an African Society*, Turner hizo de la idea de «proceso» su objeto de investigación central, y en particular la aplicó a los estudios sobre los rituales en tanto constitutivos, y no una mera expresión, de la existencia humana, de las prácticas seculares y rutinarias, del fluir a veces atropellado y vertiginoso, a veces perezoso, de la vida social. Influido no sólo por la noción marxista de «dialéctica», sino también por la filosofía de Dorothy Emmet —quien concebía a la sociedad como un proceso antes que como un «sistema integrado al modo de los organismos o máquinas» (1958: 293)—, Turner desarrolló sus análisis procesuales, ya sea en la organización social, ya en los rituales, en las *performances* culturales e incluso, al final de su vida, en la mente, en una continua oposición entre orden y desorden, entre estructura y antiestructura, entre determinación e indeterminación, entre una realidad indicativa y una potencia subjuntiva, entre la reflexividad y el fluir (*flow*).

Adujo Turner (DFM: 37): «Tenemos que aprender a pensar a las sociedades como fluyendo continuamente [...] Las estructuras formales, supuestamente estáticas, sólo se nos hacen visibles a través de

este flujo que las dota de energía [y movimiento]». Y en otro trabajo, póstumamente publicado, Turner condenaba a esas tendencias en antropología que se ocupan sólo por «representar la realidad social como estable e inmutable, una configuración armoniosa gobernada por principios interrelacionados compatibles y lógicos; una preocupación general por la consistencia y la congruencia [...] [en donde los sujetos de estudio] son considerados meros portadores de una cultura impersonal, o cera grabada de patrones culturales o determinados por fuerzas sociales, culturales o psicológicas» (AP: 72-73). El análisis de los procesos sociales no debe ser vista como una alternativa excluyente de los estudios sobre los sistemas, estructuras e instituciones sociales, sino como un complemento, como un horizonte de interrogantes e hipótesis que estos últimos estudios por lo menos han marginado u olvidado, si no es que abierta y malamente desdeñado. Aunque complementarios, no deja de existir entre una y otra perspectiva —como ya se verá— una suerte de tensión o de aguerrida adversidad, análogo a la que Italo Calvino describiera para la filosofía y la literatura. Escribió el novelista y cuentista italiano (1995: 171-172):

La relación entre filosofía y literatura constituye una lucha. La mirada de los filósofos atraviesa la opacidad del mundo, supera su espesor carnoso, reduce la variedad de lo existente a una telaraña de relaciones entre conceptos generales y fija las reglas del juego por las que un número finito de peones que se mueven sobre un tablero de ajedrez agota un número tal vez infinito de combinaciones. Llegan los escritores, y las abstractas piezas del ajedrez, los reyes, las reinas, los caballos y las torres son sustituidas con un nombre, una forma determinada, un conjunto de atributos reales o equinos y en el lugar del tablero se extienden polvorientos campos de batalla o mares agitados; y así las reglas del juego saltan por los aires y un orden distinto del de los filósofos se va abriendo camino paulatinamente. [Pero] quien descubre estas nuevas reglas del juego son nuevamente los filósofos, que se toman la revancha demostrando que la operación llevada a cabo por los escritores es reducible a una operación propia, y que las torres y los alfiles no eran más que conceptos generales disfrazados. Y así sigue la disputa.

Me parece que al modo de los escritores, la antropología procesualista de Turner manifiesta e impone un orden de la vida social —erigido desde los polvorientos campos de batalla y los mares agitados— distinto del históricamente construido por los analistas de los sistemas, estructuras e instituciones sociales, que a veces han logrado atravesar la opacidad del mundo y superar su espesor carnoso. Las diferencias entre ambas perspectivas no deben ser sobrevaloradas, pero tampoco pueden desdeñarse porque de otro modo podríamos incurrir en vértigos simplificadores. La tensión que ellas suscitan tal vez no exija, tal vez no encuentre una solución, pero nos puede ayudar a ser cautelosos: al considerarla permanente y siempre renovada, «nos dará la garantía de que la esclerosis de las palabras [y los argumentos] no se cierren sobre nosotros como un estuche de hielo» (Calvino, 1995: 172).

El que aluda a campos de batalla y mares turbulentos para caracterizar ciertas notas de la antropología turneriana no es una mera figura retórica. Para el antropólogo escocés —no he dejado de reiterarlo— el fluir mismo de la vida, sus procesos sociales constitutivos, desgarradores a veces, no carentes de horror y desazón, son esencialmente transicionales: aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia. Al llamar la atención sobre estas cualidades de la vida social, Turner quiere subrayar la naturaleza procesual del espacio y su carácter temporal, en oposición a la figura moderna del mundo que prefiere espacializar al proceso y tiempo (AP: 76). ¿Cómo atender, entonces, cómo elucidar e investigar la vida social misma si está en constante flujo y es esencialmente proceso y transición? Turner encontró una *forma* en cierta clase de procesos sociales, una forma que es fundamentalmente *dramática*. De aquí que propusiera el concepto de «drama social» para describir a esa clase de procesos sociales, a saber, situaciones en crisis, conflictivas o no armónicas. En estas situaciones —debates, combates, violencias, ritos de paso, luchas por el poder— los participantes no sólo hacen cosas, intentan mostrar a otros qué hacen o qué han hecho: en éstas las acciones también son realizadas para *otros* (AP: 74). Lo fundamental de

la categoría de situación es que tiene historia, dentro de la cual se ubican las historias de los agentes individuales y grupos: sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia de los agentes individuales y grupos —y de sus cambios a lo largo del tiempo—, serían ininteligibles. En contraste con la noción de drama social ofreció, en *Dramas, Fields and Metaphors* (DFM: 34), el de «empresa social» para referirse a unidades procesuales armónicas. En esta propuesta aparece la huella de Gluckman: la continua interrelación entre fisión y fusión, entre conflicto y cooperación, ahora no obstante en otro registro discursivo. Expongo una precisión que demanda el propio modelo procesualista, asunto sobre el que creo Turner no se percató suficientemente. Defiendo que las empresas sociales deben ser concebidas en realidad como un subconjunto de los dramas sociales por diversas razones: en cierto nivel de abstracción, ya que no hay posibilidad de exilio cósmico, los sujetos no son, no pueden serlo, exteriores en relación con el poder, más aún, diferentes formas de poder —y de relación entre poder y saber— constituyen distintos tipos de sujetos, tal es *la* contribución de la obra de Michel Foucault.¹²¹ La cooperación, en otro horizonte analítico, no nos debe hacer suponer que ésta se da en el vacío, se desarrolla siempre en campos de tensión más amplios; en consecuencia, del mismo modo que para los dramas sociales, aunque sólo sea por el principio de simetría en la explicación sociológica, estudiar empresas sociales supone elucidar el sistema de diferenciaciones que las animan, las formas de institucionalización que ellas despliegan. El ordenamiento de la acción y de las relaciones respecto a fines socialmente dados, el ejercicio de elección por parte de los actores, los ensamblajes en los que participan, en suma, operan en la historia, la cultura, un mundo material y por tanto en relaciones de poder. El punto que argumento es que el

¹²¹ Foucault escribió (1988: 227): «[...] la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años, no ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de su análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura [...] El tema general de mi investigación no es el poder, sino el sujeto».

estudio de las empresas sociales no puede limitarse sólo a su carácter de ser unidades procesuales armónicas.

A su propuesta de los dramas sociales, Turner incorporó además la idea pragmática del *coeficiente humanístico* que el sociólogo polaco Florian Znaniecki aconsejara aplicar a los sistemas culturales en tanto opuestos a los naturales —lo hizo en 1974, pero no la mantuvo en sus escritos posteriores—. Esto es, aquellos dependen para su existencia no sólo de su significado, sino también de la participación de actores con agencia, y de las relaciones que estos guardan entre sí, potencialmente transformables (DFM: 32). Los dramas sociales son una forma procesual casi universal que representa el reto perpetuo de toda cultura por perfeccionar su organización política y social.

Si la nota significativa de los dramas sociales es que son útiles para describir situaciones en crisis, conflictivas o no armónicas, entonces debemos concebirlos, ante todo, como procesos políticos: suponen la competencia por fines escasos —bien sea el poder, la dignidad, el prestigio, el honor, la pureza— a través de medios culturales particulares y con la utilización de recursos que también son escasos, como bienes, territorio, dinero, hombres y mujeres (FRT: 71-72). Los dramas sociales movilizan razones, afectos, deseos, fantasías, intereses y voluntades, y sus desenlaces no son, no pueden ser, concluyentes, como no lo son las oposiciones entre los grupos y entre los individuos: son, como lo dice elocuentemente (OEB: 230), «irrupciones permanentes de tensión».

La pluralidad de las narrativas

Los dramas sociales fragmentan y acotan respecto a situaciones conflictivas particulares el fluir constante de la vida social. Bien sea desde el punto de vista del observador, bien del de los participantes, retrospectivamente se puede discernir en ellos una estructura temporal análoga a las *formas* narrativas, con sus motivos inaugurales,

transicionales y terminales, con sus elementos culturales —muchas veces altamente convencionalizados— que marcan un inicio, periodos intermedios y fin. Cabe hacer la enfática aclaración de que el inicio, fases intermedias y fin constituye sólo una estrategia metodológica —a partir de preguntas e hipótesis que tienen por supuesto carga teórica— para ordenar y clasificar materiales que se consideran relevantes para dar cuenta de una situación en conflicto. Los dramas sociales no sólo poseen la forma de los relatos: las acciones que los integraron son articuladas, organizadas, seleccionadas y descritas por los participantes, testigos y estudiosos de tal modo que buscan conformar *relatos que aspiran a cierta unidad y coherencia*;¹²² una forma de hablar de, y representarnos a nosotros mismos en los mares turbulentos en los que navegamos. Me interesa hacer tres precisiones. **La primera:** ¿hay un único relato? No, desde luego. Las partes en contienda gestan los propios —la versión oficial, la visión de los vencidos, al menos—, que están entre sí en competencia y que son parte integral de las relaciones de poder. Como los grupos nunca son homogéneos, al interior de cada uno de ellos pueden elaborarse otras narrativas. Los inicios, periodos intermedios y conclusiones son diversos y están a debate. Por añadidura debemos añadir las narrativas de los testigos, científicos sociales y, por qué no decirlo de una vez, artistas. De aquí que, y sólo para aludir a un género performativo, el teatro encuentre sus raíces en los dramas sociales, que por supuesto también participa en estos. ¿Cuándo comienza y termina la revolución mexicana?, ¿cuándo la guerra civil española?, ¿cuándo la primera guerra mundial? Cualesquiera que sean las respuestas, provengan de los propios participantes o de los especialistas, dichas categorías fragmentan y acotan el fluir de la vida social, proporcionándoles un inicio y fin con sus periodos intermedios. Las respuestas a estas interrogantes y la naturaleza misma de las preguntas dependen

¹²² Qué sea «unidad» y «coherencia» no es evidente en sí mismo. Un posible criterio es que tenga un sentido de final; la coherencia no necesariamente debe respetar el *continuum* temporal.

de los propósitos que las animan, de los presupuestos que las informan, de las tradiciones y formas de vida en las que se insertan, de las teorías y conceptos con que se les plantea, de las intenciones, intereses, deseos, aspiraciones, emociones, creencias, ideales que les dan sentido. El fluir de la vida no es informe en absoluto: es aprehendido, vivido, peleado, significado desde múltiples horizontes. Reconocer la pluralidad de narrativas no implica ignorar que pueden existir mejores explicaciones, narrativas más cabales que otras, relatos más éticos que otros. Mi **segunda precisión**: si apunté que los dramas sociales producen, desde cada uno de los grupos en contienda, y en su presumible diversidad interna, *relatos que aspiran a cierta unidad y coherencia*, no se puede inferir que se mantengan así o que sean relatos cerrados. Al contrario, desde su propio horizonte esos relatos se modifican a lo largo del tiempo en un mismo grupo, e incluso en una misma persona: están abiertos, en competencia con otros. En el fluir de la vida, continuamente situada y sitiada, están rehaciéndose una y otra vez; decía Benjamin (1998: 117-8): «la narración no se agota, mantiene sus fuerzas acumuladas». **Tercera precisión**: esos relatos que cuentan las experiencias no son, no pueden ser, representaciones especulares de ellas; no hay modo de que sean espejo fiel de ellas. Recrean la experiencia. Un relato tiene su densidad retórica: busca persuadir, muestra el lugar o perspectiva desde donde se enuncia — incluso a pesar suyo, es decir, a pesar de que se proponga ocultar su perspectiva y se le dote de la presunta apariencia de ser el «ojo de Dios»—. Los relatos no sólo buscan recrear una experiencia, le asignan valor, juicio y acaso propósito. Por eso la transforman, la «distorsionan», si así se me permite decirlo, pues en realidad no existen algo así como «hechos brutos», experiencias en sí mismas: a través de los relatos investimos de significado, valor y direccionalidad a la experiencia humana. Otorgamos un tremendo poder a la narrativa porque tiene la capacidad de aprehender la experiencia domándola, pero sin fijarla. No hay experiencia en el vacío. Carlos Pereda ha señalado con lúcida ironía que «ninguna experiencia, para serlo, puede detenerse antes del juicio, ni siquiera un paso antes, porque no hay

experiencia, de ningún tipo, sin juicio. A menudo desearíamos —qué descanso— algo así como un vivir neutro: sin decisiones, sin compromisos, sin que a cada momento hubiera que susurrarle un sí o un no a la vida. Se trata de un imposible» (1998: 11). Abundemos en torno a esos susurros.

¿Qué hacemos para entender lo que alguien hace? ¿Qué hacemos para transmitir una de nuestras experiencias? Si no me equivoco colocamos ese episodio particular en una serie de narrativas. A través de ésta dotamos de inteligibilidad a las acciones de otros, pero también a las nuestras y a nuestra vida: la acción tiene un carácter histórico, está situada, es acontecimiento. Simultáneamente, la acción caza narraciones, contiene las semillas de la narrativa que le otorgan estructura a la experiencia y a la vida. «Somos seres históricos antes que observadores de la historia —escribió Wilhelm Dilthey—, y sólo porque somos lo primero es que podemos ser lo segundo». De este modo el papel de las narrativas es introducir algo nuevo en el mundo: la síntesis de lo heterogéneo, atribuir a los eventos del mundo una forma que de otro modo no tendrían (Ricoeur, 1995: cap. 2). Las narrativas son formas del juicio y poseen una cualidad develatoria. La experiencia del tiempo, de situación en situación, de drama social en drama social, es discontinua: se demora, se acelera, se comprime, da brincos, regresa. Diversas narrativas unen acciones para formar una trama. El resultado alude a una acción a gran escala: resolver un asesinato, enamorarse, buscar a desaparecidos, envejecer, organizar una rebelión, dar cuenta del origen de una nación o de un cisma religioso. La actividad narrativa es parte constitutiva de la acción, pues ubica y guía las prácticas de los actores, y no sólo un recurso estético, un comentario o acompañamiento incidental. De aquí que sea enfáticamente práctica, es decir, la narración es constitutiva no sólo de la acción y la experiencia, sino también del yo y del nosotros que interviene en el mundo y padece sus experiencias: esas tramas por tanto son sus mediadoras. El narrador —decía Benjamin (1998: 134)— toma lo que narra de la experiencia hecha relato, la suya propia o de la transmitida, y la torna a su vez en experiencia de aquellos

que escuchan su relato. A la interrogante ¿qué hacer? es posible contestar: ¿de qué historias, de qué relatos, me encuentro formando parte? (véase MacIntyre, 1987: 266). ¿En qué tramas de significado, valor y direccionalidad estoy involucrado? El agente no sólo es un actor, también es un autor. Aunque en realidad nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones. Estamos sometidos a limitaciones, participamos en situaciones, en procesos, en dramas sociales —dolorosos y violentos en ocasiones—, que no siempre hemos diseñado y formamos parte de acciones que no son enteramente de nuestra autoría y cuyas consecuencias dependen de una enorme multiplicidad de factores. Decía Joan W. Scott que «los sujetos están constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico», e igualmente necesitamos una teoría que admita la emergencia de significados: a) el lugar de los guiones culturales y de poder, pero también la relevancia de contextos y situaciones inmediatas; b) que reconozca el poderoso rol de los discursos al modelar los significados, pero que también atienda la acción no-lingüística y las experiencias corporales; y, c) que considere en efecto los dominantes significados públicos compartidos, tanto como los medios para interpretar los paisajes interiores de los motivos, deseos, creencias, emociones de las personas (véase Mattingly, 1998: 44).

El narrador, el yo, el nosotros no constituyen datos preexistentes, no somos observadores neutrales de los dramas sociales, de las experiencias de otros y a veces ni de las propias. Esta neutralidad es imposible: la experiencia y sus narrativas ya están orientadas por tramas conceptuales, narrativas dominantes, por sistemas de creencias e ideológicos, por otras experiencias y narrativas, por la autoridad institucional, por compromisos religiosos, sociales, educativos. Todos estos son lugares de lo político: las experiencias y sus narrativas generan preguntas y se resisten a una única interpretación, a un relato único y cerrado, son dialógicas con la cultura y la historia, cada narración forma parte de narraciones previas y de respuestas a narrativas alternativas y en competencia. Se me puede objetar que mi propuesta borra la distinción entre realidad y ficción —importante

para indagar y cuestionar los ejercicios del poder—, donde todo se convierte en una mera diseminación de signos e interrelación entre narrativas y tramas sin preocupación alguna por sus referentes, respaldos, pertinencia. Hacer inteligible una experiencia no es un acto arbitrario, depende de y se justifica si muestra su carácter razonable (su condición intersubjetiva), sus respaldos, si trae a la presencia las cosas y el mobiliario del mundo, si es susceptible de integrarse a cierta figura de mundo —abierta al cambio— a la que está incorporado el sujeto que aduce haberla vivido. Carlos Pereda nos sugiere una «poética de la atención» practicada como táctica:

Golpes de mirada por los cuales se aprehende, de modo vívido y cuidadoso, la realidad. Se aplica la vista, el oído y, acaso, los otros sentidos y la inteligencia a la percepción de cierto ámbito de presencias; ámbito por lo común, nublado por el hábito. Lo presente se nos hace presente sin tapujos de ninguna clase. Claramente estas poéticas de la atención implican un atender con minucia el entorno y sentirlo, un meditar sobre la presencia (1998: 35).

Recordemos la posición *externista* defendida por Broncano (expuesta en el capítulo anterior): el conocimiento habita e impregna el complejo de relaciones con los otros y obtiene su respaldo en su intervención en el mundo. Todo orden clasificatorio tiene su catálogo de lo esperable, de expectativas más o menos establecidas. De este modo, si no me equivoco, un musulmán difícilmente tendrá la experiencia de la aparición de la Virgen de Guadalupe solicitándole que en ese preciso lugar levante un santuario en su honor; o difícilmente soñaremos, como entre los avá-chiripá del Paraguay, en mensajeros divinos que nos ofrecen cantos y procedimientos rituales que tienen poder curativo; sueños que, al final, y una vez que se representen ritualmente nos transfigurarán en chamanes y curanderos. Veamos el siguiente ejemplo.

Nuestras historias oficiales, con su épica y sus héroes de bronce, con sus hazañas fundacionales y batallas de liberación, también con sus enmascaramientos y silencios, constituyen la ilustración paradigmática de

cómo un conjunto de dramas sociales han sido transformados en narrativas, en narrativas nacionales que, por virtud al menos de la educación pública, incorporamos a nuestro yo, pues tal vez nos reconozcamos en ellas y parte de nuestras experiencias presentes, pues suelen ser transgeneracionales. Y si tal no fuera el caso —pues las narrativas, y más todavía las nacionales, están plenas de metáforas, ambigüedades y paradojas que permiten diversas lecturas en competencia— podríamos reformular, reorganizar y reinterpretar cada uno de los dramas sociales en disputa y ofrecer otras tramas, con sus propios canales de comunicación, sus propios estilos y géneros. A través de las historias oficiales o nacionales, para continuar con mi ejemplo, enunciadas por voces autorizadas desde posiciones, instituciones y canales privilegiados, la cultura y la historia devienen autobiografía, una estructura del sentir (véanse Bruner y Gorfain, 1984: 73).

La fuerza de los dramas sociales también radica en que en ellos se producen y cristalizan *tipos simbólicos* —personas, lugares, momentos, acciones— que contribuyen a legitimar un modo de existencia social y ofrecen referentes para la acción: por ejemplo, la toma de la Bastilla, la revolución cubana, Stalin, el Holocausto, Zapata. En su justamente célebre ensayo sobre Hidalgo y la revolución de independencia, Turner sostiene que el Padre de la Patria inició un rito de paso en México —para convertirse en nación— utilizando y creando mitos y símbolos, pero no sólo eso: Hidalgo mismo se convirtió en un símbolo, un símbolo de la *communitas*, del México concebido como una confraternidad antes que como una estructura social con todas sus desigualdades (DFM: 99-100). En la serie de dramas sociales que conformaron la revolución de independencia nacional, Hidalgo se constituía en un *rex*, es decir, en una figura trascendental que fue incorporando valores de la comunidad altamente considerados, más que en un *dux*, un organizador pragmático de grupos para conseguir sus objetivos políticos. En cualquier caso, Hidalgo, el símbolo que absorbió al hombre, se convirtió en un referente para la acción en muchos de los dramas sociales que siguieron a la Independencia. También es posible que en la historia haya tipos simbólicos que pierden fuerza, que se debilitan o pierden sentido en nuevos campos

y arenas políticos. Y acaso otros tipos simbólicos la ganen en distintas circunstancias, como lo ha sido Zapata para diversos grupos sociales (y que ofrece, desde luego, referentes para la acción).

Señalé que los dramas sociales tienen una estructura temporal y una forma narrativa. Típicamente están formados por cuatro fases de acción pública, cada una de las cuales tiene su propio estilo, duración y ritmo; cada una de las cuales gesta su propia expresión o retórica:¹²³

1) La fase de *ruptura* de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas. Está indicada por la infracción —deliberada, espontánea, no intencional— de una ley, una regla, un contrato, un código de etiqueta, de hecho cualquier regulación de la acción sancionada por un grupo, comunidad u organización, sea una aldea, reino, empresa, partido político, departamento universitario o iglesia, una nación y las relaciones que guardan entre sí. La ruptura puede deberse al seguimiento de otra ley, de otra regla, otro contrato, otro código, de hecho cualquier otra regulación que modifique o altere una situación previa S; como también pueden provocarla una catástrofe «natural», un cometa surcando el cielo, la aparición de una epidemia o una acusación (de infidelidad, de recurrir a la hechicería, de poseer armas de destrucción masiva). Lo que se afirma es que aparece o hace erupción en la superficie social un gesto, un «disparador» que suscita, que hace visible, que abre o posibilita la confrontación: la rebelión maderista contra la dictadura de Porfirio Díaz en 1910, el levantamiento de Franco contra la República Española, el asesinato en 1914 del archiduque heredero, los avionazos al World Trade Center el 11 de septiembre. La imaginación humana ha sido pródiga: un malentendido en la comunicación, la firma de un decreto que incrementa los impuestos o hace una declaración de guerra, el inicio de una huelga, una transgresión simbólica, una invasión militar, la postulación de un candidato de oposición a la presidencia pueden iniciar un drama social.

¹²³ En toda su obra Turner preservó estas cuatro fases, si bien fue afinando las características de cada una de ellas. Véanse SC: 91-92; DFM: 38-42; EB: 215-221; FRT: 108-109; AP: 34-35.

2) La *crisis* puede seguir a la ruptura en la medida que otras personas o grupos tomen partido por, o se opongan a, quien(es) haya(n) provocado la ruptura. Mientras el conflicto no sea en lo inmediato contenido en una delimitada área de interacción social por los representantes de la tradición o «la ley y el orden», existe una tendencia para que la ruptura se extienda o dilate, para que la crisis se escale. Se crean nuevas facciones o se activan las viejas: distintos actores se comprometen con uno u otro contendiente, o son inducidos, seducidos, persuadidos, halagados o amenazados para adoptar una posición definida. Cada individuo o grupo hace acopio de recursos, recluta a sus seguidores y estigmatiza a los oponentes; se exigen obligaciones y lealtades. El clima de violencia física, verbal o simbólica —una guerra en curso, el estallamiento de una huelga, la avidez de venganza o persecución, una rebelión, un tumulto— se torna contagioso; los momentos cruciales, sean de peligro, suspenso, amenaza, solidaridad, sacrificio, se hacen inevitables. En muchas sociedades, agentes sobrenaturales son traídos a la liza: se teme y respeta a los espíritus ancestrales quienes, se cree, castigan a los beligerantes, se profieren amenazas de brujería. Los contendientes se asumen como unidad en el campo de batalla. Es dable encontrar en esta fase la exposición de características liminales, pues las regulaciones sociales se han suspendido, muchas de las cuales pueden estar a debate o ser ellas mismas abiertamente cuestionadas. En esta fase se develan con claridad, como en el caso descrito de los ndembu, los patrones de las luchas faccionales entre los grupos; las contradicciones centrales de una estructura social; las ideologías y paradigmas de raíz que impulsan la acción de, y mueven a, los contendientes en ciertas direcciones y no en otras. En estas dos primeras fases se hace del todo relevante indagar respecto a las relaciones de poder tanto en el sistema de diferenciaciones, que son al mismo tiempo condiciones y efectos del drama social, como en el tipo de objetivos que lo están produciendo.

3) La tercera fase es la de las *acciones y procedimientos de reajuste*, que pueden ser formales e informales, institucionalizadas o *ad hoc*: «la amonestación y el arbitraje informal, la aplicación de la maquinaria jurídica formal, y, para resolver ciertas

clases de crisis o legitimar otras vías para llegar a acuerdos, [se recurre] a la realización de rituales públicos» (AP: 75), algunos de los cuales requieren el «sacrificio», literal o moral, de un chivo expiatorio. Los procedimientos de reajuste varían en función de las modalidades instrumentales y formas de institucionalización de las relaciones de poder; de la profundidad y significado social de la ruptura, de la naturaleza de la crisis y del grupo social donde se gestó la ruptura, así como del grado de su autonomía en relación con un sistema más amplio o uno externo de relaciones sociales. En las sociedades complejas, por ejemplo, los antagonistas pueden llevar su disputa de una corte de baja jurisdicción a la Suprema Corte o incluso a una corte internacional. Los agentes de reajuste pueden ser jefes, ancianos, abogados, jueces, militares, sacerdotes, chamanes, adivinos, padres y madres, jurados, que disponen cada uno de sus propios instrumentos y dispositivos. La acción de reajuste puede ser una brutal y sanguinaria represión, la intervención de la metrópoli en una situación colonial, pero también, como en el caso de las revoluciones victoriosas, puede ser la creación de una institucionalidad que aspire a formas de vida acaso más justas de convivencia social. Por su importancia abundaré sobre esta fase más adelante.

4) La fase final consiste en la *reintegración o irremediable cisma* del grupo social o de los grupos sociales conmovidos: se acepta o reconoce ya sea el cisma irreparable entre las partes contendientes, señalado algunas veces por la separación espacial, ya la subordinación, debilitamiento o derrota de una de las partes, ya su reintegración a partir de los mismos principios, de estos transformados o de otros. Esta fase suele delimitarse por ceremonias o rituales públicos que señalan la reconciliación, reintegración, fragmentación social o el palpable triunfo de uno de los contendientes. En este punto, y en función de sus acciones en el drama, algunos líderes habrán ganado legitimidad, mientras otros habrán perdido su fuente de autoridad; quizás las viejas alianzas se realinearan y hoy estén en bandos opuestos; las relaciones asimétricas se hayan vuelto igualitarias, o viceversa, o bien la diferenciación se haya ahondado; acaso nuevas fuentes de poder se hayan canalizado a viejas autoridades, y la cercanía social se volviera distancia; tal vez las

partes antes integradas se hayan segmentado y las previamente independientes se fusionaran; o bien algunos actores dejaran de pertenecer al campo político en el que actuaban, y otros se incorporaran a éste; o las relaciones institucionalizadas se volvieran informales, las regularidades sociales se transformaran en irregularidades, las viejas normas se abrogaran. Desde el punto de vista del analista social estos cambios pueden ser observados, indagados, registrados y en algunos casos pueden ser incluso medidos y expresados en términos cuantitativos. Concluida esta fase se puede analizar el *continuum*, el carácter temporal del drama; en qué medida alteró o no la estructura del campo político en el que se desplegó. En cualquier caso, las semillas de un nuevo drama social ya han sido sembradas: justo sobre los acuerdos —si los hubo—, la imposición o la violencia que a su modo resolvió la crisis. Insisto, los desenlaces de los dramas sociales no son, no pueden ser, concluyentes, como no lo son las oposiciones entre los grupos y entre los individuos; la vida social toda, incluso en sus momentos más apacibles, está preñada de dramas sociales: «debajo de la superficie los conflictos continúan; en realidad observamos reconfiguraciones de los grupos, realineamientos entre facciones, un nuevo conjunto de relaciones de poder, que se harán visibles en un nuevo drama social» (SC: 131). Subrayo este último punto, pues a veces se interpreta al procesualismo turneriano —por ejemplo Lehmann (2013: 441)— como si al final el conflicto fuera superado y el drama social tuviera como trasfondo continuo una cohesión social general.

Cada una de las fases tiene sus propias formas y estilos de habla, su propia retórica, sus experiencias corporales, tipos de lenguaje no-verbal y su simbolismo, que será tarea del investigador elucidar, distinguir, comparar. Aunque desde luego varían de cultura a cultura, de tiempo en tiempo, de drama en drama, acaso sea posible encontrar algunas afinidades genéricas entre los *lenguajes* de las distintas fases. En todo caso, los recursos culturales, históricos y políticos específicos —de que disponen las partes contendientes y que los eventos críticos revelan— son constitutivos del sistema de diferenciaciones, de los tipos de objetivos, las modalidades instrumentales

al uso y de las formas de institucionalización que se despliegan en los dramas y relaciones de poder. De aquí que cada fase tenga su género dominante: por ejemplo, una crisis política en una república genuinamente democrática se desenvuelve de un modo muy distinto al de un estado autoritario; y en aquella las topografías institucionales varían si es presidencialista o parlamentaria; entre los azande, a un infortunio —un infeliz a quien le cayó encima un granero matándolo— le siguen las acusaciones de brujería, las lecturas de diversos oráculos, la realización de autopsias, la ejecución de rituales y acciones de reparación. Se me puede replicar:¹²⁴ no todas las situaciones conflictivas cumplen con o agotan estas fases, y cuando se les encuentra no necesariamente en este orden. Cierto. El aceptar esta crítica me obliga a hacer varias aclaraciones, pues como tal no refuta la posición procesualista. Turner consideró a los dramas sociales como una *forma* procesual prácticamente universal. Señaló que estas cuatro fases no siempre se cumplen según este orden: de la ruptura es dable encontrar conflictos que no sucumban a la crisis, sino que se remontan a la de acciones y procedimientos de reajuste; o bien de los intentos fallidos de estas últimas puede recrudecerse la crisis; o que una crisis sea un «disparador» de otras rupturas al interior del grupo o grupos estremecidos. El argumento turneriano es en realidad, permítaseme la expresión, más elemental, pero no por ello trivial: con la noción de drama social y sus cuatro fases no ha propuesto un modelo ideal, un ejemplar, a partir del cual la múltiple diversidad de los conflictos se le asemejan, se distancian o se le deban contrastar como axiología del actuar. Subraya su productividad metodológica, más que un proyecto normativo; constituye no una meta, sino un medio, una estrategia heurística para la descripción y análisis de eventos críticos, de hechos históricos específicos; para la enunciación de hipótesis que establezcan conexiones causales y efectos *performativos* que den cuenta de la aparición y consecuencias de tales eventos y hechos; para la producción de nuevos conceptos y formulaciones que nos permitan comprender ese fluir que se acota y fragmenta de la vida social. Ofrece, pues,

¹²⁴ Así lo hace Roberto Varela (2005: 103) retomando a Kapferer (1972: 213).

criterios *regulativos*, más que *normativos*, para organizar la enorme masa de material que sin duda todo conflicto produce. Uso una imagen que creo elocuente: cada una de estas fases y todo el conjunto son como la punta de un iceberg que invita a los investigadores a una exploración, que les sirve de guía —una guía con poder heurístico— para explicar y dar cuenta de las determinaciones e indeterminaciones presentes y vivas en el drama, esos intentos inagotables por fijar y controlar la realidad, otorgarle una dureza que nunca termina de cuajar, ante las incertidumbres, contradicciones, ambigüedades. A los participantes también les ha servido de guía para comprender la compleja serie de acciones en las que intervinieron, aprehender su presente y las formas en que se modeló su futuro o un pedazo de él: sus esperanzas y desasosiegos. Como apunté arriba, los mismos actores hacen inteligibles los conflictos en los que participaron mediante narrativas y tramas que tienen su propia estructura temporal.

Apunté que la tercera fase, de acciones y procedimientos de reajuste, es singularmente importante en el estudio y experiencia de los dramas sociales. Respecto a ella podemos deslindar la presencia de «dos» Turner, es decir, dos actitudes analíticas en la obra de Turner que no son *stricto sensu* excluyentes. En la primera, que corresponde a sus primeros trabajos, enfatizó la presencia de los mecanismos sistémicos e institucionales —aparato jurídico formal, rituales de reparación— que operan como el marco necesario del reajuste, aun cuando ese marco sea justamente el puesto en entredicho por una de las partes contendientes del drama social. Sin embargo en su segunda actitud, que corresponde a sus últimos trabajos, Turner destaca, antes que los mecanismos sistémicos e institucionales del reajuste, las singulares experiencias que esta fase puede suscitar entre los sujetos o grupos participantes en el conflicto, pues en ella es dable que se abran espacios en los que los participantes en contienda desencadenen procesos de reflexividad —que detienen el fluir del tiempo— desde luego siempre desde horizontes, puntos de vista o perspectivas distintas. La tercera fase de los dramas sociales equivale a la secuencia liminal que encontramos en los ritos de paso; mejor: ilustra que la liminalidad está anclada en la experiencia humana.

Arpad Szokolczai y Bjørn Thomassen van aun más lejos en un reciente libro (2019: 187): «las experiencias que sufrimos en nuestra existencia concreta siguen la forma en que se organizan los ritos de paso. La primera etapa de una experiencia de vida significativa es abandonar, física o mentalmente, dejar atrás el mundo que damos por sentado; entonces, en tal condición precaria y suspendida, “vivimos” literalmente sentimientos y situaciones con los que no estamos familiarizados, cruzamos umbrales, acaso con riesgo o peligro; y finalmente regresamos a nuestro mundo, a nosotros mismos, aunque distintos y fortalecidos por lo que hemos pasado». Los ritos de paso, las experiencias significativas, los dramas sociales comparten una honda vocación por las transiciones: son devenir, proceso.

En la tercera fase, los sujetos o grupos en competencia pueden desplegar procesos de reflexividad: buscan asignar significado —reitero, desde sus propios horizontes— a lo que ha sucedido para poder actuar; también se entretienen los eventos de un modo que tengan sentido; se construyen las narrativas en competencia; se van constituyendo los tipos simbólicos con sus interpretaciones plurales. Ahí se exponen desde oblicuas y delicadas alusiones al nosotros hasta vigorosas producciones dramáticas en las que los sujetos o grupos ubican sus lugares en el esquema de las cosas y en el flujo de la vida; señalan sus propósitos y naturalezas; evidencian las fuerzas adquiridas después de la crisis o sus debilidades irreparables; se interrogan sobre sí mismos y sobre su futuro; ponen en juego sus principios y ética; valoran sus capacidades y posibilidades de negociación, y en función de todo ello sus capacidades de acción. En esta tercera fase los participantes hacen un alto para ubicarse en un presente siempre fugaz: evalúan lo que ha sucedido, cómo es que han llegado a ese punto, a esa raya incierta, a ese *barzaj* —que puede ser un abismo— de la contienda, del conflicto, de sus propias vidas. Y alimentados por sus valores, principios y creencias, por sus fuerzas y posibilidades, por sus pretensiones de legitimidad o legalidad, por sus determinaciones históricas, culturales, discursivas, los contendientes quieren reconocerse en el pasado, en *su* interpretación de la historia, en algún fragmento de la memoria colectiva,

para mirar y actuar sobre el futuro. En los dramas sociales una acción de reajuste puede ser, como dije, una brutal y sanguinaria represión. ¿Cuántas crisis no se han «resuelto» de este modo? Pero también, como en el caso de las revoluciones triunfantes, el procedimiento de reajuste puede ser la creación de una nueva institucionalidad, de nuevas formas —acaso más justas— de convivencia social. Igualmente puede ser resultado del ejercicio de la libertad, según la entiende Hannah Arendt: «[como] la realización positiva de la acción humana, y existe sólo en la medida en que se cuente con un espacio público donde los individuos puedan debatir entre sí para atender los asuntos públicos [...] Acción que es intrínsecamente una actividad política que requiere de la existencia de ese espacio público o *polis* en el que los individuos se encuentren y revelen quiénes son» (citada por Bernstein, 1983: 208-209). En esa tercera fase, despliegan ese rasgo central de toda *performance*: la restauración de la conducta (véase capítulo 5). De aquí que los dramas sociales, como señalara Turner, representen el reto perpetuo de toda cultura por perfeccionar la organización política y social.¹²⁵ Es en la tercera fase, al cabo de una crisis, donde se potencia la posibilidad de que los individuos y grupos participantes ejerciten la reflexividad: experiencia singular que provoca el descentramiento y separación de nosotros mismos para conocernos en el mundo, para definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos a propósito del futuro, pero sin desconocer algún arraigo en nuestro pasado; ahí se replantean y modifican las identidades personales y colectivas, se reinventan y resignifican las tradiciones y los proyectos compartidos de futuro. Por su importancia, abundo sobre el concepto de «reflexividad».

¹²⁵ Que un drama social se «resuelva» mediante una brutal represión no constituye un contrargumento a esta última idea, pues esta «solución» configurará, en el futuro, un marco de referencia para la acción de los dramas sociales por venir. Se elaborarán narrativas múltiples y complejos simbólicos, se apelará a nuevos principios y creencias, se crearán nuevas agrupaciones y reclamos en torno a la acción de reajuste de aquel drama social. Ello no excluye, no pretendo hacerlo, que muchas veces en los dramas sociales abunde el horror y la violencia.

El poeta suicida y Narciso

Si bien la reflexividad se puede potenciar en la tercera fase de los dramas sociales, desde luego no es exclusiva de ellos. Para Wilhelm Dilthey es una capacidad de la vida. Si ésta es un fluir, una progresión y transición continuas, la experiencia y el significado están en el presente; el pasado es memoria, *Nacherleben*, restauración del pasado; y el futuro siempre está abierto, es potencialidad y expectación; escribió Dilthey (1986: 226):

El presente [es decir, la experiencia y el significado: RDC] está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro; en la vida el presente abarca la idea del pasado en el recuerdo y la del futuro en la fantasía.

Aunque la vida social es un fluir continuo, no podemos experimentar ese fluir directamente, porque cada momento observado es un momento recordado. La observación fija nuestra atención e interrumpe el fluir de la experiencia (Bruner, 1986: 8). La reflexividad es una observación radical, extrema, de ese fluir interrumpido «que está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro». La reflexividad es un concepto paradójico, pues la mente —a través de su propia operación— intenta decir algo acerca de su operación: se trata de una actividad difícil de contemplar y describir sin sucumbir en vértigos conceptuales y enredos verbales (Babcock, 1987: 235). Es la capacidad del lenguaje y del pensamiento —de hecho de cualquier sistema de significación— de desdoblarse en sí mismo para transformarse en un objeto de sí mismo y referirse a sí mismo. Un descenso —como dijera Montaigne— «por la escalera de caracol del yo». Es una capacidad que nos devela como signo: «Cuando pensamos en nosotros como nosotros mismos —señaló Charles S. Peirce—, entonces aparecemos como un signo». Se trata en efecto de una tarea intelectual, y como tal no desprovista de elementos afectivos, valorativos y volitivos. Cabe aquí recurrir a la metáfora del espejo: en la reflexividad somos y no somos la imagen que vemos

del otro, de nuestro doble hecho signo minuciosamente escrutado. Borges —poeta de los espejos y dobles— ilustra esta metáfora, este desdoblamiento, en su poema del suicida un poco dandy («Mayo 20, 1928» en *Elogio de la sombra*):

[...] piensa lo que nunca sabrá, si el día siguiente será un día de lluvia. [...]
En la hora fijada, subirá por unos escalones de mármol. [...]
Bajará al lavatorio; en el piso ajedrezado el agua borrará
muy pronto la sangre. El espejo lo aguarda.
Se alisará el pelo, se ajustará el nudo de la corbata
(siempre fue un poco dandy, como cuadra a un joven poeta)
y tratará de imaginar que el otro, el del cristal, ejecuta
los actos y que él, su doble, los repite. La mano no le
temblará cuando ocurra el último. Dócilmente,
mágicamente, ya habrá apoyado el arma contra la sien.
Así, lo creo, sucedieron las cosas.

En contraste con el joven poeta de Borges, la tragedia de Narciso consiste en no participar de la paradoja epistemológica de separarse de sí mismo, de develarse a sí mismo como signo: estamos ante una incapacidad básica de ejercitar la reflexividad, de percatarse que el otro, el doble, es uno mismo, uno sobre el cual se va a operar henchido de pasado y con el futuro en su seno. Revisémoslo con más detalle.

Después de despreciar a la ninfa Eco —que del dolor de la repulsa adelgaza a tal extremo que sólo queda de ella la voz—, Narciso se tiende ante una fuente cuyas aguas de tan nítidas eran intocadas. Mientras bebe, su propia imagen, reflejada en las aguas, lo cautiva. «Se pasma él mismo de sí», dice Ovidio (*Metamorfosis*, Libro III: 418; en la excelente versión de Rubén Bonifaz Nuño), pero Narciso no lo sabe, pues imprudente se ansía: muchas veces a la fuente falaz dio inútiles besos; sus brazos hundió a medias aguas, y no se aprehendió dentro de ellas. Y el narrador quiere prevenir a Narciso en su irremediable caída al precipicio:

Es la sombra de tu reflejada imagen la que miras.
Nada ésa tiene de sí; viene y permanece contigo;
contigo partirá, si tú partirte pudieras.

Narciso no puede alejarse de la fatal fuente de tan cautivado que está —ignorante— de sí, y antes de cerrar sus ojos de muerte dice «Adiós», y escucha a lo lejos a la enjuta Eco contestarle «..iosss».

La reflexividad es una experiencia singular que, al descentramos y separarnos de nosotros mismos, nos permite conocernos en el mundo, definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos. Y, para volver al asunto, en la tercera fase de los dramas sociales los individuos o grupos en conflicto están posibilitados como en ninguna otra fase para echar a andar procesos de reflexividad: momento en que buscan definirse a sí mismos y ante los demás dada la naturaleza del proceso dramático, conflictivo, en el que están participando. Mediante la reflexividad se elabora una visión sinóptica de la totalidad que subyace a las acciones y a sus sentidos, a los agentes, y a los contextos prácticos de los dramas sociales. Así entendida la noción de «reflexividad» en general —y no sólo la circunscrita a los dramas sociales— me parece particularmente fecunda, abre de hecho rutas innovadoras de investigación. Tomo, para ilustrar mi afirmación, el caso del vínculo entre reflexividad y experiencia religiosa, según nos lo describiera con tino Barbara Babcock (1987: 237):

[...] todo sistema religioso es implícitamente reflexivo: la comunicación de las verdades más elevadas y el orden más sagrado de las cosas está invariablemente acompañado por el comentario subversivo de las *aporiae*, por los desórdenes liminales: los payasos de los Pueblo, los demonios cingaleses, los carnavales, los monstruos ndembu [...] Tales elementos ambiguos y paradójicos generan procesos de reflexividad que orientan la atención del pensamiento a las estructuras limitadas e imperfectas del lenguaje y el pensamiento, de la sociedad y la religión. Más aún muchas prácticas religiosas son explícitamente reflexivas: la contemplación, la meditación, el rezo y la confesión inducen a la separación del mundo y a una introyección del yo al yo.

Con la idea de reflexividad no se sucumbe ni en un vértigo subjetivista ni en uno relativista. Al contrario, es su cura, pues la reflexividad discrimina y es una subjetividad mucho más autocrítica que nos muestra, precisamente, los límites de la subjetividad y del relativismo.

Según se ha visto, para Turner el fluir mismo de la vida, los procesos sociales que lo constituyen y que son acotados por los dramas sociales, son esencialmente transicionales: aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia. Si ello es posible es porque tenemos la capacidad de hacer un brusco alto, interrumpir el fluir de la experiencia y sumergirnos en *otra* experiencia —de carácter liminal— para comprendernos y transformarnos, para atender el perpetuo reto de toda cultura por perfeccionar su organización política y social: la experiencia de la reflexividad. En su provocador libro, ya citado, Szakolczai y Thomassen sostienen que es posible «sugerir que gran parte de nuestro pensamiento conceptual derive del hecho de estar en medio», de estar *nepantla*, en ese límite *barzaj*. Pero la vida social sería inviable —o al menos dolorosa— si nos consagráramos a la mera experiencia de la reflexividad. Turner sostiene que esta experiencia sería ininteligible sin la experiencia opuesta del fluir (*flow*), del dejarse llevar por las acciones, idea que retoma del psicólogo húngaro-estadounidense Mihaly Csikszentmihalyi (véanse 1975 y 1988). El *flow* se refiere a una sensación holística y presente cuando actuamos con total participación; es un estado en que la acción sigue a la acción de acuerdo a una lógica interna que parece no necesitar una intervención consciente de nuestra parte. En el *flow* hay poca distinción entre el yo y el ambiente; entre un estímulo y la respuesta; entre el pasado, el presente y el futuro. La atención no se centra aquí en el desdoblamiento o en el descentramiento, ni en el anhelo de definirnos a nosotros mismos y ante los demás en un proceso conflictivo, más bien disolvemos nuestra conciencia en la acción, una acción que se ejecuta sin duda ni reflexión. Como cuando quedamos atrapados en la lectura de una novela y súbitamente nos percatamos que han pasado varias horas, pero al percatarnos el *flow* se quiebra, se corta bruscamente. Ciertas actividades y experiencias, como los juegos, los

espectáculos, los rituales, la vida amorosa y sexual, poseen tal diseño que pueden proveernos de una elevada experiencia del *flow*. Pero también, paradójicamente, es el caso de la experiencia religiosa, que nos puede conducir a una comunión o encuentro con lo sagrado por medio de la pérdida del ego y su autoconsciencia (Csikszentmihalyi, 1988; 1987: 362). La *communitas* de hecho puede pensarse como una suerte de *flow* compartido (BT: 64). En los polvorientos campos de batalla y mares agitados —en los dramas sociales— vamos desplazándonos por múltiples experiencias, que se tienden entre estos dos polos: la experiencia del *flow* y la experiencia de la reflexividad.

Experiencia

El concepto de «experiencia» es conflictivo, confuso y tiene, según vimos, mala fama: muchas historias, sentidos y valoraciones lo han investido, aunque acaso en esta proliferación encuentre algunos pliegues fecundos. Para Kant el mundo y la experiencia son caóticos y desordenados, y se requiere de una mente trascendental para otorgarles sentido. En la introducción de una nueva traducción al inglés de la *Crítica de la razón pura*, A. Fiala (2004: vii) sostuvo que la vida de Kant se puede describir como «una heroica contienda para descubrir el orden en el caos, o, mejor, un esfuerzo para fijar el pensamiento y la conducta humanas dentro de sus propios límites». Centrarse en el límite como mero dispositivo heurístico inhibió la indagación de la experiencia del límite, de estar en la rayita del *barzaj*, flotar entre mundos, en el umbral, en el limen, con toda su materialidad. Pensar en la liminalidad implica reconocer que la vida está en una tensión precaria entre el límite y lo ilimitado. De raigambre neokantiana, Dilthey se opuso a la caracterización que hiciera Kant de «experiencia» y propuso que la filosofía debe elucidar su estructura (Szakolczai, 2009: 143). Retomó de Goethe el término *Erlebnis*, «experiencia vivida», en contraste con *Erfahrung*, la forma más

ordinaria de experiencia como secuencia de eventos.¹²⁶ Turner retoma la idea de Dilthey de que la *Erlebnis* es la realidad primaria y configura una estructura de mediación de carácter cognitivo, afectivo y volitivo. No es casual que en su análisis etimológico Turner señale que la palabra «experiencia» sea viaje, prueba, una exposición al peligro y al miedo (OEB: 260; FRT: 17).

Si bien la experiencia vivida (*Erlebnis*) es y constituye una de nuestras realidades básicas, también es cierto que ella se ha de organizar necesariamente a través del lenguaje: del lenguaje en tanto institución, en tanto producto pero también un proceso histórico y cultural. Si la experiencia vivida constituye una de nuestras realidades básicas, ¿cómo superar entonces las limitaciones de las experiencias individuales, cómo superar y acceder a su espesor? La experiencia no es, no puede ser amorfa; se le organiza a través de expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales y realizaciones culturales (*cultural performances*) en general que se muestran y se comunican, esto es, que se hacen públicas. «La vida no es una marcha o flujo uniforme e ininterrumpido. Es algo hecho de historias, cada una con su propia trama, su propio inicio y desenvolvimiento hacia una conclusión, cada una con su propio movimiento», escribió John Dewey en *Art as Experience*. Las expresiones, relatos o historias a las que Dewey alude son encapsulaciones de la experiencia de otros, o, en Turner, «secreciones cristalizadas de una experiencia humana». Cada experiencia que narramos o que nos narran es un episodio de una historia posible; es una forma de resaltar nuestra hondura y singularidad a través de medios intersubjetivos y, paradójicamente, muchas veces típicos (para la tipicidad, estereotipia y clichés culturales que alimentan nuestras expresiones y narrativas, véase Robin, 1993). De aquí que, como apuntara arriba, una vivencia o una expresión sean totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común (de «una estructura de experiencia»), y cuya comprensión ha de partir

¹²⁶ *Erfahrung*, apunta Makkreel, se refiere a la «ordenación conceptual de las sensaciones inertes» (1975: 8 y 147).

de ello. Una experiencia narrada es, como afirmara Dilthey (1986: 226), «un fragmento del pasado que nos es significativo en la medida en que en él se estableció un compromiso para el futuro mediante la acción [...] y esta relación entre nuestro pasado y nuestro presente es siempre incompleta [...] pues lo que establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado».

Desde esta perspectiva, nuestras experiencias van estructurando y transformando —tenue, tenaz, levemente— las expresiones, narrativas, tramas: comprendemos a los otros y sus narrativas a partir de nuestras experiencias y autocomprensión, a partir de nuestro horizonte y tradición, siempre provisionales, con disposición al cambio, inestables y en conflicto. Pero también las expresiones y narrativas estructuran la experiencia en el sentido de que los géneros dominantes de expresión,¹²⁷ con sus tipicidades, estereotipias y clichés (agobiantes sí, pero muchas veces anhelados) de un periodo histórico o cultura, con sus historias oficiales, autorizadas y privilegiadas, van definiendo e iluminando nuestra experiencia (Bruner, 1986: 6). Experiencias, tramas y expresiones que, mediadas entre sí, en continua retroalimentación, ofrecen desde luego no sólo referentes para la acción social, sino que también nos permiten comprenderla. Así considerada, la experiencia no es al modo ingenuamente empirista o conductista un acontecimiento interno o un estado psicológico que se pueda fijar permanentemente: no es inmediata y tampoco es estable. Como afirmara Turner (OEB: 212), «cuando es interpretada como una “presencia”, la experiencia es capaz de estructurar la vida sin fijarla. Se produce una tensión, para cualquier experiencia, entre el carácter determinado de lo que se sostiene como pasado —en tanto fuente de la realidad del presente— y la indeterminación del futuro, que mantiene abiertas las posibilidades en relación a las cuales el significado de la experiencia cambiará y estará sujeto a la reinterpretación».

¹²⁷ En nuestra circunstancia, por ejemplo, son géneros dominantes la televisión (no cualquiera, sino la que se produce y consume hoy), el radio, el cine, los espectáculos masivos, los géneros literarios en boga, las enunciaciones discursivas del poder y de la oposición, etcétera.

Ni estable ni inmediata, a la experiencia tampoco la precede un esquema conceptual cerrado que la ordene u organice,¹²⁸ pues el lenguaje en tanto institución, los dispositivos «tecnológicos» de expresión en uso, los géneros dominantes, los símbolos o tipos simbólicos que legitiman a, y sirven de referente de, la existencia social no están dados de una vez por todas: son temporales, ambiguos y recreados. La experiencia, el significado que le atribuimos, los valores que le asignamos, los afectos que nos provoca, las expresiones con las que la organizamos —siempre cambiantes y reconstituidas en el tiempo—, los efectos performativos que produce constituye un todo, un todo en movimiento. Un drama social constituye una suerte de *evento transformador*, que cuestiona e incluso cancela certezas que antes se daban por sentadas, obligando así a las personas arrastradas por esta tormenta a reflexionar sobre sus experiencias, incluso toda su vida, cambiando potencialmente no sólo su conducta, sino también su identidad (Szakolczai, 2009: 158).

Aunque he ido trazando el vínculo con discreción, no está de más atender explícitamente la siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre los dramas sociales y la experiencia? A diferencia de las *meras* vivencias, aquellas que no sólo no requieren ser expresadas, sino que difícilmente serán expresadas,¹²⁹ los dramas sociales, eventos o acontecimientos están saturados de *unas* experiencias: el «grito» de Hidalgo en un pueblito del Bajío mexicano, la toma de posesión de un presidente, rupturas, cismas, acusaciones, traiciones, actos heroicos, asesinatos, obras de arte, descubrimientos, enamoramientos. *Unas* experiencias que probablemente no sean capturables en una expresión. *Unas* experiencias que van configurando la propia identidad personal y colectiva; que van modificando, afinando y solidificando los contenidos asociados a la trama conceptual de la mente: intenciones, creencias, deseos, intereses,

¹²⁸ Al modo en que, por ejemplo, B. L. Whorf concibe al lenguaje: por un lado un contenido sin organizar —los datos que las sensaciones capturan—, y por otro un esquema organizador —una lengua en particular— gracias al cual aprehendemos al mundo.

¹²⁹ Buena parte de nuestras vivencias cotidianas no son susceptibles de ser expresadas ni recordadas, más aún, ni siquiera merecen una reflexión de nuestra parte.

emociones y afectos; y también por supuesto la muchas veces olvidada, por la teoría social, trama conceptual del cuerpo: «... en esa vasta trama de intenciones, creencias, deseos, intereses, emociones y afectos que constituye la vida mental no hay, en sentido estricto o absoluto, “islas” que directa o indirectamente no reciban las “resonancias” del cuerpo» (Pareda, 1994: 299). Cualquier bucle desplegado de la trama conceptual de la mente necesita de un trasfondo de comprensión que incluye habilidades motrices y técnicas y memoria corporales que arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad, bucle que se vivencia, encarnadamente también, en el ámbito de una interacción histórica y culturalmente constituida. Es decir, la antropología de la experiencia se ha de proponer disolver la dicotomía, cara a la modernidad, entre mente y cuerpo. Como señala García Selgas (1994: 60), «nuestras nociones de cuerpo y encarnación deben sufrir transformaciones en las ciencias sociales y en las naturales, de forma que ambas aparezcan como entidades dinámicas, abiertas e históricas, que van más allá de la piel de los individuos, y que están relacionadas internamente con el proceso por el que nos convertimos en agentes sociales competentes».

Entre drama social y experiencia —*unas* experiencias que por supuesto «resuenan» en el cuerpo, que encarnan «dramáticamente» en él— existe un evidente vínculo que Turner describe así (OEB: 214):

Los dramas sociales son una subcategoría de la *Erlebnisse*, definida por Dilthey como «aquello que en el flujo de la vida forma una unidad en el presente porque posee un sentido unitario [...] [la *Erlebnisse*] no sugiere la idea de una mera experiencia (para la cual el término alemán más apropiado es *Erfahrung*), sino la participación en, y la experiencia vivida de, alguna unidad total de significado», como por ejemplo una obra de arte, un enamoramiento, una revolución, y —agrego— un drama social.

Para clarificar la idea diltheyana de *Erlebnis*, Turner la traduce como «una estructura de experiencia» compuesta por tres elementos, cada uno de estos a su vez es triádico: 1) significado o sentido, valor y fin; 2) pasado, presente y futuro; y, 3) cognición, afecto o sentimiento,

y volición. La noción de significado o sentido surge en la memoria y es condición del pasado autorreflexivo; la noción de valor surge del sentimiento y es inherente al disfrute del presente; y la noción de propósito o fin surge de la volición, del poder o de la facultad de usar la voluntad, y alude al futuro. Uno de los textos más programáticos de Turner concluye así:

Ahora concibo al drama social, en su desarrollo formal, en su estructura de fases, como un proceso que va convirtiendo valores y fines particulares en un sistema de significados compartidos —que pueden ser temporales o provisionales [se entiende, compartidos para cada uno de los grupos en competencia: RDC] (AP: 97).

De este modo, los dramas sociales alojan simultáneamente significados, valores y propósitos encontrados; reconstrucciones y narrativas del pasado y del presente, y orientaciones hacia el futuro en competencia; y finalmente cogniciones, afectos y voluntades en conflicto. Los dramas sociales pueden expresar, en suma, varias estructuras de experiencia; diversas concepciones de y orientaciones en el mundo. Los dramas sociales cristalizan ahí donde se busca transformar, perfeccionar, la organización política y social, donde las experiencias se movilizan, conmovidas y a veces con notoria fragilidad, a atender este perpetuo reto de toda cultura.

4. La presencia en el aire y la experiencia ritual

Quiebra el silencio
la claridad inesperada
de un rayo de luna

Miquel Martí i Pol

Entre la función y el significado

Acaso con una insistencia desmesurada, la antropología ha querido dotar a los rituales de dos vocaciones: la de cumplir con una *función social* —bien sea la de promover la integración, solidaridad y cohesión de una comunidad, la de reducir las ansiedades psicológicas de un grupo que padece pobreza en sus conocimientos científicos y técnicos, la de generar catarsis emocionales que sirvan como válvulas de escape efímeras— y la de ser *fuentes de significantes y significados* valiosos, constitutivos de la cultura que los celebra —que expresan ya la tradición y memoria de los pueblos y sus singulares cosmovisiones, los códigos culturales subyacentes o la estructura inconsciente común a todos los hombres—. Estas dos vocaciones

tienen su propia historia en la tradición antropológica, pues se puede discernir un desplazamiento en el énfasis con que los rituales han sido apprehendidos por esta disciplina: *de la función al significado*. Esta frase en efecto sintetiza el movimiento de los modelos de argumentación y tramas conceptuales con que se ha investido y en la que está inserta la elucidación de los rituales.¹³⁰ Puedo ilustrar este movimiento, en un arco que abarca casi un siglo, comenzando con Durkheim, Radcliffe-Brown y Malinowski, empeñados en mostrar la positiva y benévola función que aquellos desempeñan para el buen funcionamiento de las sociedades, hasta Leach, Geertz y Turner, más atentos a lo que los rituales expresan en tanto dispositivos simbólicos. No obstante, la idea del desplazamiento exige matiz, ya que quienes subrayaron la función del ritual no despreciaron su carácter expresivo, y cuantos privilegiaron su naturaleza enfáticamente simbólica no dejaron de dotarle, como sus antecesores, de alguna función social. En realidad, ni lógica ni históricamente la apprehensión de los rituales por su función o por su significado conforman estrategias analíticas excluyentes; antes bien, nos es dable encontrar una notable simbiosis, en este ámbito de estudio, entre una y otra vocación. Las diferencias en el énfasis con que los rituales han sido indagados, sin embargo, no ha impedido que su elucidación esté dominada por una metáfora fuertemente arraigada.¹³¹ En ésta —como ya lo apunté en el capítulo 2— al ritual se le concibe y se le pone en operación como una *forma* donde se vierten *contenidos*, esto es, principios, valores, realidades, fines, funciones y significados en otro lugar y en otro momento constituidos, pero que transparentemente revela el ritual.

¹³⁰ Modelos de argumentación y tramas conceptuales que, desde cierta perspectiva y parcialmente, reproducen la vieja polémica entre el interés por explicar o comprender en las ciencias sociales.

¹³¹ Me refiero al valor cognitivo de la metáfora en tanto generadora de pensamiento y creadora de perspectivas, con notables implicaciones de diversa índole, que nos hacen mirar de nuevas formas diversas cosas, que nos permiten construir objetos de pensamiento sólo en ciertas direcciones (véanse Black, 1966; Turner, 1974; Hesse, 1988; Lakoff y Johnson, 1987).

Una forma que a las miradas escrutadoras hace visibles y reconocibles los contenidos ahí depositados. De aquí el lugar privilegiado que el estudio de los rituales ha ocupado en la antropología: una amplia puerta de acceso, según sea el caso, a las formas del pensamiento primitivo, a las solidaridades colectivas, a los códigos subyacentes, a las identidades soterradas, a los axiomas fundantes de la sociedad, a la tradición y memoria de los pueblos. En suma, un dispositivo al que hay que excavar, ahondar o taladrar para descubrir muy pronto, detrás o debajo de él, esa mina pletórica de información que el antropólogo ha estado acechando.

De esa metáfora —forma donde se depositan contenidos— a partir de la cual la antropología ha gestado, construido y consolidado la noción de «ritual», se desprenden desdenes o interrogantes marginadas que sin duda pueden contribuir a una mayor y mejor comprensión de la vida ritual. En este capítulo exploraré una de esas rutas omitidas de investigación: me interesa indagar la *experiencia ritual* por sí misma. Ciertamente no cualquier tipo de experiencia ritual, sino aquella que por ahora llamaré *extrema*. En esta exploración —que parte de los estudios que realizara Victor Turner del *Chihamba*, el culto de aflicción más importante de los ndembu— me animan al menos dos propósitos: primero, el de averiguar qué nos informan esta clase de experiencias extremas que las celebraciones rituales pueden suscitar; y, segundo, polemizar con cierta fenomenología de la religión que, contrariamente a la antropología, ha hecho de las experiencias religiosas, sobre todo las que denomina místicas, su preocupación central; tanto que incluso descalifica en lo individual a quienes son incapaces ya no digamos de tener experiencias religiosas auténticas, sino aun de representárselas. Atiéndase por ejemplo la siguiente instrucción que hizo Rudolf Otto a sus lectores en un influyente libro, publicado en 1917:

Invito al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos

de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso [en lo que tiene] de privativo y peculiar (1980: 17-18).

Se me puede replicar que ya estoy introduciendo una confusión: mientras mi primer propósito alude a experiencias rituales, el segundo se refiere a experiencias religiosas. Y aquí puedo entrar, o se me puede exigir que entre, a ese pantanoso terminológico terreno en el que se dirimen las fronteras entre lo ritual y lo religioso, en el que se precisen sus definiciones, sus rasgos constitutivos y sus campos acotados de aplicación, porque, tal vez se me pregunte, cómo avanzar genuinamente sin tales precisiones. No obstante no entraré en tan pantanoso terreno, pues como se verá mi exposición no se ubica *en* él, más bien trata *sobre* él.¹³²

Sobre el valor ontológico del ritual

En uno de los ensayos que integran ese magnífico y múltiple libro que es *La selva de los símbolos*, Turner nos propuso que las celebraciones rituales deben ser indagadas con relación a los procesos sociales más amplios de los que forman parte (LSS: 22). Es éste un viejo tópico de la antropología —ya sea desde el énfasis por la función, ya por el significado— que ha probado ofrecer resultados, pero me pregunto si constituye la única posibilidad de explorar la vida ritual. Del mismo Turner, en otro trabajo publicado en 1962¹³³ —*Chihamba, the*

¹³² No por ello desconozco, como ha señalado Jonathan Z. Smith, que «religión» —y lo mismo se puede decir de «ritual»— es un concepto que juega el mismo papel, al elaborar un horizonte disciplinar, que conceptos tales como el de «lenguaje» para la lingüística y el de «cultura» para la antropología: «no puede haber un estudio de la religión sin tal horizonte» (1998: 281-282).

¹³³ Reimpreso como «Primera parte» en *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1975, de donde tomo las

White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu—, encontramos la respuesta: «aprendí de los ndembu que el ritual y su simbolismo no son meros epifenómenos o máscaras de procesos sociales y psicológicos más profundos, sino que tienen ellos mismos un valor ontológico» (RDN: 31). ¿A qué se refiere Turner con la idea del «valor ontológico del ritual»? Antes de examinarla voy a resumir la interpretación sociológica y funcionalista que hiciera Turner del *Chihamba* en 1957, después expondré algunos de los rasgos centrales de este culto en tanto proceso, con el énfasis puesto en su simbolismo y *performance*, para posteriormente dar cuenta de su valor ontológico. Como resultado de esta última indagación polemizaré con cierta fenomenología de la religión.

Los ndembu celebran dos clases de rituales públicos: los asociados a las crisis de vida (generalmente ritos de paso) y los cultos de aflicción. Estos últimos, como el *Chihamba*, el más importante de ellos, se realizan cuando se cree que un individuo ha sido «atrapado» por los espíritus de sus parientes muertos a quienes no ha rendido los debidos honores con regalos y cerveza, o a quienes ha ofendido por no nombrarlos en sus rezos, o bien cuando ha participado en disputas con sus parientes cercanos (SC: 292). La noción de «atrapado» es concebida por los ndembu como una enfermedad, de tal suerte que cuando los hombres tienen mala suerte en la cacería y las mujeres trastornos reproductivos se dice que están «atrapados» o enfermos. En el caso del *Chihamba* el peligro no es menor, ya que según los ndembu el espíritu ancestral que provoca la aflicción puede incluso matar a la persona «atrapada»: «la manifestación del *Chihamba* es de hecho una suerte de compendio de todos los infortunios que pueden pasarle a una persona» (SC: 304). No está de más hacer aquí una aclaración: en cada ritual de aflicción tanto la manifestación del espíritu ancestral que aflige

referencias. La «Segunda parte» está compuesta por *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques*, originalmente publicado también como libro en 1961. Una y otra están precedidas por un texto introductorio que Turner redactara exclusivamente para esta edición.

como el culto que se celebra para «liberar» a la persona o personas «atrapadas» reciben el mismo nombre. Por lo tanto, para los ndembu *Chihamba* alude tanto al espíritu ancestral agraviado y que aflige como al culto de aflicción. Ahora bien, en el análisis sociológico que Turner nos propusiera,¹³⁴ concibió que la aflicción es consecuencia inevitable del rompimiento de las relaciones sociales estipuladas por la costumbre. En una sociedad tan inestable como la ndembu —sin instituciones políticas y jurídicas centralizadas, organizada a partir de aldeas y conjuntos de aldeas que están permanentemente fisionándose y fusionándose por virtud de la combinación estructural de residencia virilocal con descendencia matrilineal—, los rituales desempeñan una función reintegradora: son instrumentos a disposición del grupo para restablecer o reparar las relaciones que de acuerdo con la costumbre han sido violentadas o rotas. Ante la ausencia de instituciones que doten de unidad política a la sociedad ndembu, su complejo sistema ritual le provee de, o teje en torno suyo, una unidad moral que compensa en alguna medida el limitado rango de control político efectivo, pero también la inestabilidad asociada a los lazos de afinidad y parentesco, ya que cada ritual es organizado por su correspondiente asociación, digamos «nacional», de adeptos. Adeptos que no tienen necesariamente vínculos de parentesco entre sí, ni están ligados por algún interés político: provienen todos ellos de aldeas diseminadas a lo largo de la nación ndembu, comparten el hecho de haber sido «atrapados» y «liberados» en el pasado, y ahora les corresponde ayudar a curar a los pacientes, que al mismo tiempo son candidatos para ingresar en el futuro a la asociación. Por ello Turner destacó el papel políticamente integrador de los cultos de aflicción: la «unidad de todos los ndembu es percibida sólo en situaciones que surgen del rompimiento de relaciones específicas [que desencadenan su celebración], usualmente investidas con términos de parentesco [...] por medio del ritual el pasado inmediato, las

¹³⁴ Desarrollado en *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, véase sobre todo el capítulo X. Este libro fue publicado originalmente en 1957, aquí utilizo la reimpresión de 1996.

relaciones políticas y de parentesco que se originan en él son mantenidas vivas, a pesar de las fuerzas sociales que trabajan en la dirección opuesta» (SC: 303, 295). De este modo, y respecto a la celebración de un *Chihamba* que le tocó observar en la aldea Mukanza, Turner distinguió tres objetivos: el primero, deliberado, fue curar a los pacientes «atrapados»; el segundo, difícilmente consciente, aunque resultado de un sentido colectivo de desorden social, buscó reintegrar a la aldea desgarrada por sus no pocas desavenencias; y el tercer objetivo, difícilmente consciente también, consistió en reconciliar a esa aldea con otras con las que tenía malas relaciones. En suma, sintetizó Turner,

[...] la primera meta estaba dirigida a propiciar el bienestar físico y moral de los individuos, la segunda a mejorar las relaciones al interior de la aldea, y la última hacia la creación de un clima de amistad y cooperación en los sistemas más amplios de comunicación interaldeanos (SC: 310).

Si bien no me he propuesto en este trabajo analizar, por varias razones, la criticable interpretación sociológica que ha hecho Turner de los rituales de aflicción en general, y del *Chihamba* en particular, sólo indicaré que ésta se encuentra endeudada con la concepción integracionista del ritual, de perfil funcionalista, postulada por Durkheim, y que le llegara a través de la lectura y modificaciones que de ella hicieran A. R. Radcliffe-Brown y Max Gluckman. Sin embargo, en el libro publicado en 1962 al que hice referencia atrás, Turner introdujo esta aclaración, con la que matizaba su análisis sociológico previo:

En *Schism and Continuity* consideré la función social del *Chihamba* con referencia a la forma estructural de la sociedad ndembu. Pero este método no me permitió tratar con la complejidad, la asimetría y las contradicciones que caracterizan a los procesos sociales reales, de los cuales puede decirse que las celebraciones rituales constituyen fases o etapas. Encontré que la acción ritual tendía de este modo a ser considerada como un mero género de la acción social, y que las distinciones cualitativas entre la conducta

y costumbre secular y religiosa quedaban borradas. El símbolo ritual, descubrí, tiene su propio principio formal. Éste ya no podía ser reducido a, o explicado por, cualquier categoría particular de la conducta secular, ni ser visto como el resultado de varias clases de conducta secular (RDN: 186).

De aquí que Turner se haya ocupado por construir otro marco de referencia para dar cuenta del *Chihamba*. ¿Pero qué características singulares tiene este ritual de aflicción para que el antropólogo escocés identificara su valor ontológico?

El asesinato de *Kavula*

El *Chihamba* se celebra a lo largo de cuatro días, y entre candidatos, adeptos y testigos puede llegar a reunir a varios cientos de personas (en el que le tocó participar a Turner había 27 pacientes, 44 adeptos y alrededor de 400 personas que atendían ciertas fases públicas del ritual, como por ejemplo realizar algunas danzas). Hay dos clases de agentes operativos, dos ANH centrales en el ensamblaje del *Chihamba* que pueden «atrapar»: los espíritus ancestrales, como ya señalé, y *Kavula* (39).¹³⁵ ¿Quién o qué es *Kavula*? «Nunca he recibido una información realmente satisfactoria de los ndembu sobre este punto», escribió Turner. Más adelante veremos que es lo inefable, pero mientras tanto transcribo la respuesta que Muchona, «el abejorro» —una especie de Tiresias ndembu—, le dio a Turner: *Kavula* «es dios, es el abuelo de toda la gente; es quien hace abundantes las cosechas, quien otorga salud y buena suerte, quien hace que los animales se multipliquen» (74), pero también es quien «atrapa» y pone en peligro a los ndembu. El tema central del *Chihamba* es hacer conocido lo que estaba oculto, es hacer visible cuanto aflige. El *Chihamba* es ante todo

¹³⁵ Como la síntesis la hago a partir de Turner (RDN), mientras no señale lo contrario los números entre paréntesis nos remiten a las páginas de este libro.

un acto de revelación por el cual se supera la aflicción provocada: «y cuando todo está revelado, por el mero hecho del revelamiento, todo es fértil, saludable, fuerte y placentero para el pensamiento ndembu; pero para obtenerlo se demanda el sacrificio» (28) y aun la muerte.

A partir de algunas notas simbólicas que en el primer día indican la apertura del *Chihamba*, la ruta hacia la fase liminal o transicional, los pacientes o candidatos afligidos son llamados a una choza fuera de la aldea en donde un adepto, que se oculta a sus miradas, con máscara y que representa a *Kavula*, les pregunta con voz enronquecida por qué lo están buscando. Los pacientes se mantienen en silencio, pero los adeptos que los acompañan responden: «te hemos convocado porque te traemos a una persona enferma, para que la hagas fuerte» (67). La voz de *Kavula* injuria a los pacientes, les insulta con imprecaciones sexuales y les otorga nombres rituales, especiales para la ocasión. Al siguiente día los adeptos hacen un amplio claro en la maleza (abren un espacio ritual denominado *isoli*), y en el centro entierran un paquete de objetos; al hacerlo, se cree, están enterrando los infortunios que afligen a los candidatos. Más tarde, en el mismo lugar, erigen una imagen de *Kavula*, hecha de madera y cubierta por una manta blanca. Mientras tanto el resto de los adeptos ya comenzó a perseguir a los pacientes en el amplio espacio que abarca el *isoli* y la casa de la víctima de mayor edad; a la par de la persecución se entona una canción que declara que los candidatos son esclavos de *Kavula*, para enfatizar su condición cargan los pesados yugos que se les colocaban a los esclavos. La persecución está altamente formalizada y acompasada al ritmo de la canción y los tambores: es una danza ritual. A Turner, él mismo un candidato, se le reclamó que durante la persecución corriera tan rápido (90). Si bien el *Chihamba* incluye una enorme cantidad de secuencias rituales intensamente formalizadas como esta última, los pacientes nunca saben qué sigue, cuáles son los pasos del ritual, simplemente son instruidos por los adeptos. El conocimiento de las fases del ritual, de los significados atribuidos a sus objetos, acciones simbólicas y performativas constitutivas, en breve, los saberes en torno a esta

especie de argumentación ritual que se va desplegando lenta, fragmentariamente, son esotéricos: sólo reservado a los adeptos, y ¡ay de la suerte de quien los revele a personas impertinentes! Como parte de esa danza, los candidatos son acorralados poco a poco y dirigidos hacia *isoli*, el espacio ritual donde se encuentra *Kavula* cubierto. Al ocaso del sol son obligados, uno por uno, a rendir sumisa obediencia ante la imagen de esta figura. El más anciano de todos los adeptos, posteriormente, interroga a los pacientes, aunque se señala que es *Kavula* quien le ordena plantear las siguientes preguntas: «¿a qué has venido?», «¿a qué se dedica tu “abuelo”?», «¿cuál es el nombre de tu “abuelo”?» Donde «abuelo» se refiere al nombre secreto del *Chihamba*, a saber, *Kavula*. Como los pacientes desconocen el nombre secreto, por cada respuesta errónea no reciben más que burlas y escarnio de los adeptos. Para poder curar en el futuro como adeptos del culto de aflicción, los candidatos deben sufrir el rito de paso, padecer «los dolores de la disolución» (BT: 31), la crisis de la presencia a través del prendamiento, propios de la secuencia liminal, cruzar inquietantes umbrales, ser transformados, modificarse a sí mismos y a las relaciones de las que forman parte.

Al cesar el interrogatorio, los pacientes son lavados y purificados con medicinas, cuya realización estuvo sujeta a vastos procedimientos rituales ante el árbol *musoli*, que aparece en prácticamente todos los rituales ndembu. El significado del *musoli* para los ndembu es contundente: revela, descubre abiertamente lo que estaba oculto, «hace que las cosas aparezcan», «dice en público las cosas privadas», puesto que, entre otras cosas, hace visible los rencores entre aquellos parientes cercanos que provocaron la irritación del espíritu ancestral y por causa de la cual uno o varios de ellos fueron «atrapados» (57-58). Después del proceso de ablución, los pacientes son sentados, en línea, frente a la imagen de *Kavula*. Cada adepto entrega a un paciente una dura sonaja sagrada: este acto gestará entre ellos una amistad ritual inolvidable. Al cabo de una breve instrucción, los pacientes comienzan a golpear con sus sonajas, uno por uno, a *Kavula* en la cabeza —que, como se recordará, está cubierto por una manta

blanca—; con cada golpe éste se estremece y se sacude convulsivamente, «como una persona que está muriendo» (artilugio que los adeptos recrean jalando un cordel en este gesto de disimulación ritual). Los tambores resuenan y los adeptos no dejan de cantar. Cuando el último candidato ha dejado de golpear a *Kavula*, los adeptos se lamentan y comienzan a gritar: «¡Ay, ay, lo han matado, lo han matado!» Los pacientes, sin saberlo, han asesinado a *Kavula*. Uno de los adeptos ancianos ordena a los pacientes que corran «porque han matado a *Kavula*», estos despavoridos corren perseguidos por un buen número de adeptos. Otros adeptos aprovechan la ausencia de los pacientes para cortarle la cabeza a un gallo rojo y regar su sangre sobre la manta blanca que ocultaba a *Kavula*. Los candidatos regresan con *Kavula*, y a uno de ellos se le entrega una sonaja sagrada para que lo golpee de nuevo. *Kavula* vuelve a estremecerse convulsivamente. Se les pide a los pacientes que se acerquen a la manta y la descubran: *Kavula* ya no está ahí. Puñados de comida son colocados en la cabeza de los pacientes y se les dice: «ahora tú eres inocente» (112). Al día siguiente los pacientes/candidatos serán a su vez simbólicamente asesinados, y, como dicen los ndembu, cada uno de ellos «entrará a la muerte de *Kavula*» (182-183). En la última fase del ritual cada paciente debe erigir un altar personal, hecho a partir de la rama de un árbol que hay que cuidar para que crezca, dedicado al conjunto de los espíritus del *Chihamba*: por virtud de éste, los espíritus ancestrales y *Kavula* —otrora victimarios— se convertirán en fuerzas benéficas para ellos. *Kavula* cambia su modo de manifestarse, ahora es una figura multiplicada en cada uno de los pacientes y de los altares. Cada paciente será un nuevo adepto del culto que participará en otros *Chihamba*, dondequiera que se celebren.

Es por el asesinato de *Kavula* —término arcaico que etimológicamente esta asociado con el relámpago y la lluvia— que a los candidatos se les ha revelado aquello que permanecía invisible: la causa de sus aflicciones. Una profunda y agobiante experiencia estética. El asesinato creó la presencia del motivo de sus enfermedades, pero al mismo tiempo del «abuelo» de la gente ndembu. Con toda la

conmoción que suscitó en ellos este acto, este sangriento sacrificio, se les dice «ahora tú eres inocente». ¿Cómo dar cuenta entonces de esta paradoja del asesino inocente?, ¿de esta experiencia extrema que ha aterrorizado a los pacientes?

Un silencio que es el mundo mismo

El *Chihamba* nos ofrece una primera lección: ya no interesa indagar qué *contenidos*, esto es, qué principios, valores, realidades, fines, funciones y significados en otro lugar y en otro momento constituidos expresa esta *forma* ritual, sino cuál es la naturaleza de la experiencia ritual, cuál la sobrecogedora fuerza de esta vivencia que el *Chihamba*, y sólo él, ha posibilitado. Para atender esta inquietud vuelvo, con otra mirada, a aquello que se ha nombrado, que se ha revelado: ¿quién es *Kavula* que ha suscitado no una mera experiencia, sino una experiencia extrema en esta celebración? *Kavula* es un nombre secreto que denota a un semidios o a un espíritu natural (163). Antes de su asesinato, para los pacientes *Kavula* es la no-cosa por lo que tiene de innombrado, es lo informe y lo encubierto —incluso físicamente—, es un silencio: un silencio elocuente que significa en el contexto de un lenguaje, pues su condición de posibilidad es la palabra: «un silencio que es el mundo mismo» (Andrés, 2010: 11). La relación entre silencio y lenguaje merece un abundamiento. A través de este último fragmentamos el mundo, mediante los nombres distinguimos las cosas, las separamos, las definimos y, a su vez, las determinamos: «la palabra saca al ente de su anonimato y lo muestra», la palabra marca límites entre los entes y los revela (véanse Villoro, 1996b: 18; y Leach, 1968: 210). Con su muerte, que implica el acto de nombrarlo, el *Chihamba* crea la presencia de *Kavula*, omite el silencio que lo determinaba, se muestra como aquello que pertenece al ámbito de los poderes y seres no-humanos, nos remite por tanto a una red de creencias y prácticas ndembu que ha impuesto un orden de

necesidad (véase Cabrera, 1998: 71). *Kavula* tiene además una multiplicidad de connotaciones: relámpago, fertilidad, autoridad, masculinidad, ancianidad, víctima divina; y en la medida en que para los ndembu es la representación sublime de la blancura, de hecho es el espíritu blanco, también connota salud, fuerza, pureza, buena suerte, vida, capacidad procreativa, los actos de dar, comer, recordar, reír, de hacer visible, de adquirir madurez. En cuanto objeto ritual ndembu, *Kavula* no configura un mero sistema de referentes ni de representaciones que afloran después de que se ha ahondado en y a partir de él: *Kavula* constituye una fuente de poder que, al igual que los símbolos poéticos, exhibe un poder indefinido, vago, de penumbra, peligroso porque puede llegar a matar al «atrapado», aunque es susceptible de ser domesticado por la vía ritual. La asociación entre este símbolo, la portentosa experiencia que suscita, y los símbolos poéticos, como señalaré más abajo, no es gratuita. *Kavula*, arguye Turner (179),

es ambiguo y contradictorio: es un ser que se oculta y se revela a sí mismo, es dios y no lo es, es hombre y no-hombre, es y no es un espíritu ancestral, trae infortunios y beneficios para los ndembu. Su ser es un enigma, una paradoja [...] Es imposible caracterizarlo adecuadamente con cualquiera de los términos o definiciones que los ndembu utilizan. Cuando uno intenta decir lo que *Kavula* es, uno está experimentando la misma dificultad que los ndembu, una dificultad indisociable a la misma estructura del lenguaje y de la conceptualización.

El *Chihamba* es un ritual, sí, que expresa significados, pero más que eso es en realidad una *performance* que produce efectos.¹³⁶

¹³⁶ A partir de sus estudios sobre los procesos rituales, Turner fue elaborando, al final de su vida, una antropología de la experiencia y una antropología del *performance* (véase Turner, AE y AP). Sostengo la hipótesis de que *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu* constituye un prelude de sus últimos esfuerzos intelectuales. Conviene distinguir el uso que Turner hace de este término del de Erving Goffman, que se refiere más a la administración de las impresiones estratégicas, es decir, a la administración de la expresión del yo en los encuentros cara a cara en la vida cotidiana.

A reserva de que abundaré en el siguiente capítulo sobre la antropología del *performance*, este término alude a acciones antes que a textos, es decir, los textos o guiones no fijan a aquellas; se refiere más a los efectos en la realidad que a su representación; y nos remite fundamentalmente a hábitos y técnicas corporales. La *performance* está articulada con la *creación de la presencia*: puede crear y hacer presentes realidades suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. A través de estas presencias, refuerza o altera las disposiciones, los hábitos corporales, las relaciones sociales, los estados mentales (Schieffelin, 1998). Las masivas concentraciones nazis, las inauguraciones y clausuras de los juegos olímpicos, las celebraciones del «Nuevo Hombre» en la Unión Soviética, los desfiles militares, los carnavales, son todos ellos casos ejemplares de *performances*. De este modo, la revelación que el *Chihamba* posibilita, el acto mediante el cual *Kavula* se hace presente, según lo entiende Turner, es el acto de hacer visible en este espacio ritual —por medio de acciones y objetos simbólicos— todo cuanto no puede ser establecido y clasificado verbalmente (15). Este oscuro argumento exige una aclaración. A su manera, Turner nos revela, nos hace visible y conocido lo que permanecía oculto a la tradición antropológica de indagación de la vida ritual: su valor ontológico. Para dar cuenta de éste, Turner da una extraña pirueta en la historia del pensamiento: nos remite a la distinción propuesta por Santo Tomás de Aquino entre el acto-de-ser y el acto-de-estar.¹³⁷ Con ella reinterpreta —ya no a partir de una concepción *domesticada*, sino de una concepción *salvaje* del ritual—¹³⁸ al *Chihamba*:

¹³⁷ A partir de la lectura que hace Etienne Gilson en *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York, 1956 (1919).

¹³⁸ Abundo sobre estas concepciones en Díaz (1998: 305 ss). Esquemáticamente, la concepción *domesticada* del ritual constituye un medio para fortalecer las instituciones y las normas sociales, éticas y epistemológicas. Mientras que la concepción *salvaje* alude a la transgresión que la vida ritual también posibilita, donde los participantes socavan las instituciones y las normas sociales, lingüísticas y morales usualmente acatadas.

se distancia de su análisis sociológico para retomar la mirada del teólogo escolástico del siglo XIII. El acto-de-ser es imposible de atrapar a través del intelecto y del lenguaje, pues es, ante todo, un puro acto, un acto indecible. Sin embargo, no por ser indecible el acto-de-ser es ajeno al empeño intelectual. Más bien, justo por serlo provoca al pensamiento, genera en el intelecto esfuerzos, siempre vanos, por aprehenderlo cabalmente. Como afirma Luis Villoro a propósito de la experiencia de lo otro, análoga a la experiencia tomista del acto-de-ser, «un empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible, ¿pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?» (1996a: 157-158). Tal vez se pueda señalar que el camino escolástico tomado por Turner no sea el más conveniente, pero lo que él y Villoro están ubicando en el centro de sus reflexiones es el carácter enfáticamente incompleto y limitado del pensamiento y del lenguaje, por lo demás una preocupación profundamente humana. Isaiah Berlin, en un ensayo publicado póstumamente, alude a una suerte de topografía interior de la experiencia social: «Bajo los hechos públicamente registrables está una compleja red de relaciones de numerosas hebras que conectan los elementos de la experiencia social y *para cuya aprehensión no está concebido nuestro lenguaje*, [orientado más bien] a comunicar características relativamente estables...» (1998: 57, cursivas mías). Sean actos-de-ser, experiencias de lo otro o topografías interiores, lo que está en juego es un conjunto de experiencias extremas, de simbolismos, de *performances* singulares, normalmente de naturaleza religiosa, que generan matrices dinámicas e inagotables de conceptos, de metáforas, de fuentes ilimitadas de definiciones, que se empeñan en hacer visibles los encubiertos actos-de-ser, las experiencias de lo otro o las topografías interiores. Para Turner, *Kavula* constituye la expresión ndembu de esta preocupación humana: el esfuerzo por darle alguna forma patente al invisible acto-de-ser, por crear *una* presencia inagotable; es el acto-de-ser en sí mismo. Entonces no hay aquí, no puede haber, una relación causal entre las estructuras sociales y los procesos rituales. El *Chihamba* «consiste en violentar los patrones habituales

de la conducta, el pensamiento racional y el sentido común» (185); las cosas han dejado de ser lo que son, los pacientes son «inocentes» sólo y sólo cuando han asesinado a *Kavula*, pues antes de hacerlo eran culpables porque estaban «atrapados». A los pacientes se les ha instruido que *Kavula* es un espíritu benefactor, dador de salud, de fuerza, pureza, buena suerte, capacidad procreativa y de vida, pero al que finalmente han matado: quedan aterrorizados por esta desorientación y caos en que se han sumergido. Todo el proceso ritual, arguye Turner (183-185), nos evoca aquella fórmula de Arthur Rimbaud en torno a la disposición visionaria: «un desorden razonado de todos los sentidos». Se trata de un acto-de-ser que no suprime la palabra, más bien muestra los límites del lenguaje y la existencia de algo que por todas partes lo rebasa: «el mundo es a la vez palabra discursiva y presencia silenciosa» (Villoro, 1996c: 77; 1996: 32-33). El *Chihamba* abre la posibilidad de experimentar el acto-de-ser en tanto puro acto, pero no sólo crea esta presencia enigmática, también posibilita que el hombre ritual sea uno reflexivo. Concluye Turner:

Tenemos en *Chihamba* la expresión local de un problema universal: *el de expresar lo que no puede ser pensado...* Es un problema que ha comprometido la atención apasionada del hombre ritual en todos los lugares y en todas las épocas. Es un problema que, además, ha confrontado a artistas, músicos y poetas al margen de sus inclinaciones estéticas y sus costumbres sociales [...] De este modo, el hombre extiende continuamente los límites de lo que se puede decir por la contemplación activa de lo indecible (187, 32, cursivas mías).

Acaso experiencias rituales extremas como la del *Chihamba*, experiencias a las que aspira el hombre ritual «en todos los lugares y en todas las épocas», llevaron a Wittgenstein a plantearse su último aforismo en el *Tractatus*, «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse»: el silencio pleno que comunica la presencia de lo inefable otro, el silencio que por la vivencia se convierte en un *pleno de significado*, el silencio elocuente que «no sólo es la perplejidad de la razón ante lo incomprensible para

ella, es un sentimiento de pasmo, de estupor, ante lo extraño por excelencia: lo otro, la presencia misma del mundo» (Villoro, 1975: 12). Un silencio que puede «significar el mundo vivido mediante la negación de las significaciones invariables y objetivas del lenguaje discursivo [...] Nace entonces un lenguaje paradójico basado en la ruptura, en la destrucción de los significados habituales del discurso, [que es] el límite a que tiende toda verdadera poesía» (Villoro, 1996c: 35, 46). Los silencios elocuentes cuentan con su retórica corporal, silencios que son «presencia en el aire» (Corbin, 2019: 9). Escribía arriba que *Kavula*, símbolo y objeto ritual, y los símbolos poéticos son fuentes de un poder indefinido, vago, de penumbra, pues al indicar lo extraordinario, al mostrar la presencia insólita, más que decir lo que ella es, aluden a lo que no es. En uno de sus poemas, Wallace Stevens escribió: «El mundo es presencia y no fuerza./La presencia no es mente [...] La presencia llena todo el mundo antes que la mente pueda pensar». En la medida en que el *Chihamba* propicia un silencio pleno de significado, éste participa del lenguaje, conforma uno de sus elementos, como un lenguaje desarrollado entre nosotros y lo desconocido. En esta urdimbre en la que el silencio elocuente y el lenguaje están firmemente entrelazados, Turner ubica según se vio no sólo al hombre ritual, también a «artistas, músicos y poetas». Ellos comparten un lenguaje que puede entonces ser concebido como negativo en dos sentidos: trastoca los significados habituales de los términos; y no dice lo que es, sino lo que no es (véase Cabrera, 1993: 316-318, 323-324). Me permito desdoblar el argumento. El hombre ritual, los «artistas, músicos y poetas» dicen en efecto lo que no es, pero también afirman lo que puede ser en el mundo de la imaginación creadora: mundo intermedio entre lo visible y lo invisible. Una vez más estar en medio, *barzaj*. Por ello nos introducimos en consecuencia al ámbito de la reflexividad; indicó Turner en otro trabajo (1975b: 51): «El ritual y la literatura, cada uno a su modo, proveen de “metalenguajes” para discutir la vida social, [constituyen] formas de hablar singulares acerca de las formas generales de hablar y actuar. El ritual y la literatura son la sociedad hablando de sí misma, son la reflexividad de la sociedad». Son ambos campos preciosos y propicios para desplegar directamente o por contraste la *potencia*

subjuntiva: el ámbito de la imaginación creadora, la capacidad de concebir otra forma de vida, de percatarnos críticamente de la propia y de la de otros.

Los indecibles actos-de-ser, las experiencias de lo otro o las topografías interiores propician el ejercicio de la reflexividad —generan matrices dinámicas e inagotables de conceptos, erigen nuevas metáforas y fuentes ilimitadas de definiciones, nos remiten al «empeño paradójico de convertir en razonable lo indecible», elaboran una visión sinóptica de la totalidad—, en estrecha relación con las experiencias de estar en el mundo y sus narrativas constitutivas, con las tramas de creencias y prácticas habituales, pero también en tensa relación entre el lenguaje discursivo y el lenguaje negativo, entre las palabras que separan, definen y determinan las cosas y el silencio elocuente.

El *Chihamba* hace de los pacientes, mientras participan en él, seres transicionales: dejaron de ser lo que fueron y todavía no son lo que serán; al final modifica sus *status*, pero no en el sentido de que cambian de posición estructural dentro de un marco jerárquico, ni de que por la vía ritual una sustancia inmutable —la persona ritual— es trasladada de una posición a otra, esto es, de candidato a adepto. En realidad, el *Chihamba* lleva a cabo una transformación ontológica en los seres transicionales o pacientes, puesto que el *status* es concebido por los ndembu no como un estado socialmente adscrito que les viene de afuera y se les adhiere, sino como una incorporación o una encarnación de éste *en* la persona (LSS: 113). El *Chihamba* «consiste en violentar los patrones habituales de la conducta, el pensamiento racional y el sentido común»; las cosas y los hechos del mundo dejaron de ser lo que eran. Los seres transicionales no tienen ante sí hechos nuevos, pero sí un nuevo modo de experimentarlos: la totalidad de los hechos se percibe en una organización distinta e «impregnada» de un valor que no mostraba antes, y dado este sesgo varía la actitud interior de los pacientes. Los fenómenos exteriores y los estados internos han sufrido, en su totalidad, una transformación (Villoro, 1996a: 40). Este ritual ha propiciado una experiencia extrema que afirma la máxima realidad de lo extraño a los pacientes y a su mundo cotidiano; extrañeza que sólo

se da en el interés dirigido a la totalidad, y quien se expone a ella puede someterse a la vivencia de lo que Walt Whitman llamo «la redondez, la cohesión del todo» (1996a: 15). Una totalidad que por supuesto incluye a los pacientes mismos y a los hechos en los que participan: desde su aflicción inicial hasta la erección del altar personal, pasando por el asesinato de *Kavula* y su propia muerte simbólica. «Pero entonces —ha escrito Villoro (1996a: 80-81) al elucidar la experiencia de lo otro— no se vive una experiencia de “proyección subjetiva” hacia los objetos, sino justo lo contrario: una inmersión del yo en la realidad, en la que se anulan las cualidades puramente “subjetivas” [...] [*Chihamba*] ofrece una experiencia exactamente contraria a una “proyección” del sujeto sobre el mundo, describe una vivencia de la realidad de lo ajeno al sujeto, captada en una “desubjetivización” de éste». En esta pérdida del apego al yo entramos al terreno del fluir (*flow*), experiencia opuesta a la de la reflexividad. Justo una de las riquezas de las experiencias rituales es que gestan, en diversos momentos, con fuerza sobrecogedora, tanto la experiencia del *flow* como la de la reflexividad: una acusada presencia del yo en tanto signo que se escruta con minucia en este último caso, y una pérdida del apego al yo en aquel otro. Los rituales, investidos de un valor ontológico, son susceptibles de erigirse en genuinos componentes activos de la historia que se hace, inconclusa, desgarrada y abierta, y no meros productos de una tradición y costumbre sin suturas; contribuyen a «desordenar» y «ordenar» esa singularidad que es el ser humano, inevitablemente transicional, inclinado por la vida ritual.

Sin ser la de los pacientes con *Kavula* del todo una experiencia mística, guarda un parentesco que no quiero dejar de pasar. En su espléndido trabajo «Para comprender la mística», Isabel Cabrera nos ha ofrecido algunas notas esclarecedoras sobre la vía mística, que define como la «búsqueda de la unión con o disolución en lo sagrado» (2006: 10). La mística tiene una estructura análoga a los ritos de paso, como lo es el *Chihamba*: es una búsqueda, un camino o una vía incierta —ardua de recorrer, que contiene sus peligros—, pero que al concluir «nos devuelve transfigurados al mundo». Y más que eso: la misma deidad o entidad sagrada puede sufrir transformaciones a

lo largo del trayecto (11). La búsqueda mística es un proceso con cuatro etapas: a) *los inicios*, el proceso de búsqueda comienza con una experiencia conmovedora, un dilema moral, un sujeto desconcertado, como los «atrapados» o enfermos del *Chihamba*; b) *la fase negativa*, es la etapa más larga, en ella se procura alcanzar dos cosas: cierto conocimiento difícil u «oscuro» y conquistar el desapego, desprenderse de todo lo que pudiera desviar la mirada del misterio salvífico o liberador; es importante cultivar ciertas virtudes como la humildad y la renuncia —los saberes esotéricos que se transmiten en el *Chihamba*, la comunicación de los *sacra* según los desarrollé en el capítulo anterior; c) *la fase positiva*, es fundamentalmente silente, o bien se utiliza un lenguaje negativo o paradójico, es esencialmente inefable y la idea no es describirlo, sino vivirlo, la experiencia se sugiere o señala; y, d) *el después*, el proceso místico, como toda liminalidad, es efímero, no se puede prolongar para siempre, el iniciado vuelve al mundo transformado, acaso se sienta testigo de una verdad última, acaso haya experimentado la pérdida de toda noción de sí mismo, tal vez desemboque en una nueva moral (12-22). El valor ontológico del ritual y las reflexiones de Cabrera sobre la mística me permiten subrayar lo que apuntaba en el primer capítulo, que en la vida religiosa y ritual no debemos dirigir la mirada al modelo distante: al contrario, se realizan esfuerzos increíbles para *desviar* la mirada habitual del iniciado y atraer su atención al estado *presente*, el único del que se puede afirmar que ofrece salvación. La búsqueda de la re-presentación, propia de la vida religiosa y ritual, nos remite a la presencia de la presencia, esto es, a presentar una vez más lo que es estar presente.

Decir lo que no es

Tal vez el escéptico interrogue: ¿y por qué no desconfiar de las experiencias extremas?, ¿por qué creer en su realidad?, ¿por qué no considerarlas como meras alucinaciones, estados alterados de la consciencia

o proyecciones de pliegues que la neurofisiología puede explicar? Aceptar, reconocer y defender la presencia y el valor de experiencias extremas —revelar el acto-de-ser, la experiencia de lo otro o la topografía interior— demanda algo más que dejarse seducir por, y tener confianza en, los testimonios, textos o reportes que las han descrito y expresado (por cierto, si es el caso, nuestra única posibilidad de comprenderlas: ¿de qué otro modo podemos tener acceso a ellas?). En realidad, exige una evaluación crítica de tales testimonios y de la trama conceptual bajo la cual son descritas, porque, como lo ha señalado Robert Sharf (1998), cómo distinguir las, por ejemplo, de los encuentros que al cabo de un secuestro algunas personas han afirmado tener con extraterrestres (¡imposible negar que no sean experiencias extremas!). Preguntarse por el grado de credibilidad y confiabilidad de tales experiencias merece una indagación epistemológica, y no, como señalara Otto en la instrucción citada arriba, por la sola certeza de haber vivido una experiencia así o de ser capaces de representárnosla. Expongo a continuación la posición de cierta fenomenología de la religión.

Ciertamente, respecto a las experiencias religiosas algunos fenomenólogos de la religión —entre los que destacan Rudolf Otto, 1980; Mircea Eliade, 1971, 1992 y 1994; y D.Z. Phillips, 1976— han adoptado la tesis *antirreduccionista*, según la cual «los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se los considera en su plano de referencia, y no cuando se los reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios», esto es, «no hay en absoluto la obligación de pedir prestados ni los métodos del filósofo contemporáneo, ni la perspectiva o el lenguaje de la psicología, la antropología cultural o la sociología» (Eliade, 1971: 18, 193). Pero ¿en qué consiste esa singularidad que, según los fenomenólogos, exige una estrategia de investigación distintiva? La religión es, ante todo, una experiencia *sui generis*, incitada por el encuentro del hombre con lo sagrado (Eliade, 1971: 7; 1992).¹³⁹ Las

¹³⁹ No está de más introducir un matiz. Para Eliade «no existe un dato religioso “puro”, fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo históricos. A cada experiencia religiosa se la expresa y transmite en un

experiencias religiosas, el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans* a los que hacía referencia Otto para describirlas, deben entenderse en sus propios términos: para comprender el dato religioso en su plano de referencia adecuado, el estudioso «está forzado por su labor hermenéutica a “revivir” [en el sentido de «reexperimentar»: RDC] una serie de situaciones existenciales» (Eliade, 1971: 21), sólo así su significado profundo podrá ser aprehendido. La palabra clave aquí es «revivir», y quien no sea capaz de hacerlo —como señalara Otto— será mejor que no continúe con sus indagaciones. Para Eliade la hermenéutica *total* o *creativa*, llamada a descifrar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, cambia al hombre: es, más que instrucción o estrategia de investigación, una técnica espiritual (1971: 191). Esta posición encuentra sus raíces en uno de los fundadores de la hermenéutica contemporánea, Friedrich Schleiermacher, quien se interesó por liberar a la práctica y doctrina religiosas de su dependencia tanto de las instituciones eclesiásticas como de las creencias metafísicas. Para este teólogo protestante, la religión está fundada en la misma experiencia humana en tanto espacio autónomo e irreductible a las pretensiones científicas, morales o metafísicas por dar cuenta de ella: ésta «se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo, en las intuiciones y sentimientos [...] la religión es infinita según todas las perspectivas, una infinitud de la materia y de la

contexto histórico especial». Sin embargo, continúa, «debe admitirse que esta historicidad no significa que son reducibles a formas no religiosas de comportamiento; decir que un dato religioso es siempre histórico no quiere decir que es reducible a una historia no religiosa» (1971: 19). Y es que, como señalara en *Imágenes y símbolos*, el hombre debe superar su momento histórico para realizarse como un ser integral y universal; para hacerlo debe dar «curso libre a su *deseo de revivir* los arquetipos», es decir, redescubrir espontáneamente los «arquetipos del simbolismo arcaico que es cosa común a todos los humanos, sin diferencia de raza ni de medio histórico». Cuanta más consciencia tenga el hombre del simbolismo arcaico, más superará su propia historicidad, como «los místicos y los sabios de Oriente». Pero hay una historia que sí le interesa a Eliade: aquella que podría «hallar un día su verdadero sentido: el de epifanía de una condición humana gloriosa y absoluta» (1994: 35-38).

forma, del ser, del ver y del saber acerca de ello; este sentimiento debe acompañar a quienquiera que tenga realmente religión» (Schleiermacher, 1990: 40, 42; véase Proudfoot, 1985: cap. I). Al subrayar que la religión está fundada en un momento tremendo y fascinante de pura experiencia, el argumento de Schleiermacher apuntó a una noción de «experiencia religiosa» que no exigía mediaciones ni justificaciones fuera de ella. La tesis antirreduccionista de Schleiermacher —y posteriormente de buena parte de los fenomenólogos de la religión— introdujo una *estrategia protectora* múltiple en torno a las experiencias religiosas y los saberes que ellas producen en al menos tres direcciones: 1) *la autonomía de lo religioso*: impide la posibilidad de algún conflicto entre las experiencias y saberes religiosos con cualquier otra forma de conocimiento; 2) *la descripción intrínseca*: indica que una experiencia religiosa sólo puede ser descrita en términos del sujeto que la vivió —a partir de sus propias palabras—, de aquí la relevancia de que el estudioso sea capaz de «revivir» en sí, en tanto técnica espiritual, dicha experiencia; y, 3) consecuencia de las afirmaciones anteriores, *la exclusión de toda explicación*: basta que el estudioso reviva en sí la experiencia para que ésta pueda ser comprendida; toda explicación que utilice una trama conceptual ajena al ámbito religioso y al propio vocabulario con que fue descrita es reduccionista.

Desde Schleiermacher a Mircea Eliade y D. Z. Phillips en nuestros días, pasando por Otto, la noción de «experiencia religiosa» se ha reservado para aquellos aspectos de la experiencia que se pretende sean prerreflexivos, que trascienden lo verbal, o que están de algún modo al margen de las estructuras del pensamiento, del juicio y del lenguaje. Las manifestaciones y experiencias de lo sagrado, escribió Eliade (1971: 8), «constituyen un lenguaje prerreflexivo que requiere una hermenéutica especial [la hermenéutica total o creativa: RDC]». Sin embargo, y en oposición a la tesis antirreduccionista, es posible sostener —como lo señalé en el capítulo anterior— que no hay experiencia alguna que se dé en el vacío, «ninguna experiencia puede detenerse antes del juicio, ni siquiera un paso antes, porque no hay experiencia, de ningún tipo, sin juicio; a menudo desearíamos

—qué descanso— algo así como un vivir neutro: sin decisiones, sin compromisos, sin que a cada momento hubiera que susurrarle sí o no a la vida» (Pereda, 1998: 11). Esa neutralidad es imposible: la experiencia ya está orientada por la trama conceptual, por las narrativas dominantes, por los sistemas de creencias, por otras experiencias, por la autoridad institucional, por los compromisos sociales, religiosos, ideológicos, educativos, sectarios, etc. En suma, la inteligibilidad de una experiencia extrema es dependiente de y sólo podrá justificarse si muestra su carácter razonable, susceptible de integrarse en la figura del mundo a la que está incorporado el sujeto que aduce haberla vivido. Así creo lo aceptó Turner cuando, respecto a la experiencia ritual que el *Chihamba* puede provocar, concluía que se trata de la expresión local ndembu de un problema asumido como enfáticamente humano: «el de expresar lo que no puede ser pensado»¹⁴⁰. Con otras palabras, la creencia en la realidad del acto-de-ser, de lo otro o de la topografía interior se funda en dos tipos de razones: 1) en la experiencia misma —una experiencia no neutral, saturada de mediaciones y mediadores, que exige una evaluación crítica del testimonio que la describe—, pero cuyo condicionamiento subjetivo no es suficiente para negarle valor de conocimiento, en este caso, de conocimiento personal; y, 2) en razones distintas a la experiencia que la suscitó (otras experiencias, la trama conceptual que la describe y busca interpretarla, las narrativas dominantes, los sistemas de creencias, la autoridad institucional, los compromisos sociales, religiosos, ideológicos, educativos, sectarios, los regímenes materiales de percepción, las técnicas y disciplinas corporales, etc.).¹⁴¹

Nuestras experiencias pueden justificar tanto un saber objetivo como un conocimiento personal. En el primer caso la justificación

¹⁴⁰ Ni más ni menos que cuando se afirma que los principios de igualdad, libertad, justicia, reconocimiento del y respeto al otro se asumen como aspiraciones, por lo tanto problemas, enfáticamente humanas.

¹⁴¹ Para esta discusión me baso, fundamentalmente, en el excelente trabajo de Villoro (1996a). Villoro abunda sobre la diferencia entre el saber objetivo y el conocimiento personal en su libro *Creer, saber, conocer* (1982: caps. 9 y 10).

depende de su comprobabilidad por una comunidad epistémica pertinente; en el segundo caso, cuando los requisitos subjetivos de la experiencia abarcan también condiciones afectivas y valorativas, esa experiencia sólo es comprobable por sujetos que tengan actitudes semejantes: «la dificultad en este tipo de experiencias no consiste en que su testimonio sea *incomprobable*, sino en que no es posible *precisar* las condiciones de su comprobación ni, por lo tanto, las de su falsación» (Villoro, 1996a: 94, 68-69). Sin embargo, hasta aquí no disponemos de razones suficientes para negar credibilidad a las experiencias rituales que el *Chihamba* suscita: nadie ha dicho que los pacientes ndembu estén dementes o algo parecido, sólo están «enfermos» y «atrapados», posibilidades reales, muy vívidas, de la forma de vida de los ndembu. Los pacientes comparten condiciones afectivas y valorativas, comparten expectativas bien sustentadas en creencias —el ritual de aflicción los «liberará» y «curará» mediante la intervención, diríamos nosotros, de ensamblajes donde actúan agentes operativos no-humanos, según ocurre en otros tipos de rituales que los ndembu celebran; saben también que al final se convertirán en adeptos del culto—, pero no sólo los pacientes comparten esas condiciones, expectativas y creencias, también los adeptos y, presumiblemente, el resto de los ndembu, que teóricamente pueden ser «atrapados» en el futuro. Las experiencias rituales del *Chihamba* no están, como puede observarse, aisladas; forman parte de un conjunto más amplio de experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo que, por un lado, las dotan de credibilidad, y por otro estaban incluso presentes antes de que la experiencia tuviera lugar: de aquí que ese conjunto sirva para interpretarlas y justificarlas. Como es imposible precisar las condiciones de su comprobabilidad, no cumple los requisitos de justificación de un saber objetivo, pero sí origina y produce creencias razonables que razonablemente se insertan, reitero, en el conjunto más amplio de experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo ndembu. En cambio, las experiencias de encuentros cercanos con extraterrestres, experiencias más bien individuales, no se insertan del mismo modo, a pesar de

ciertos supuestos, al conjunto más amplio al que he hecho referencia, ni necesariamente las creencias a que dio lugar preexistían a la misma experiencia. En cualquier caso, para una y otra experiencia, ¿y para qué experiencia no?, siempre queda abierta la posibilidad de negarle crédito a sus narrativas: no hay experiencia, o creencia que ésta haya suscitado o de que se haya derivado, que sea inmune a la desconfianza, a la crítica, a la incertidumbre.

Ahora bien, ¿con qué experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo en particular nos vinculan las experiencias rituales expuestas en este capítulo? Turner no dudó en aceptar, desde su punto de vista, que estas últimas forman parte de la tradición religiosa ndembu, que no es estática, por supuesto; nos remiten en consecuencia a creencias filosóficas y religiosas previas, pero también otras emergentes. «Religión» y sus múltiples derivados no constituyen evidentemente conceptos que los ndembu utilicen para describir algunas de sus creencias y prácticas: no forman parte de su lenguaje. Desde luego tampoco «experiencia ritual» o «experiencia religiosa». No por ello dejan de servir para comprender su forma de vida, pues finalmente no disponemos más que de nuestro marco de creencias y de las tramas conceptuales que en este caso las tradiciones antropológica y filosófica han construido; apunta Villoro (1996a: 107, 109-110):

Lo que se da como realidad «otra» [acto-de-ser] no sólo intenta describirse, también se califica de «luz», «origen», «Dios», «sagrado» [...] Sin embargo, puede tener un uso descriptivo, si por «sagrado» entendemos justamente lo captado como realidad y valor sumos, extraños al mundo cotidiano o «profano» [...] Lo sagrado se interpreta entonces como trascendente, susceptible de revelarse en el mundo sin confundirse con él.

En tanto término descriptivo, no sólo Turner, según se vio, sino en principio los mismos ndembu, y existen evidencias en esa dirección transcritas por el antropólogo escocés en varias de sus obras, convendrían con aquello que aquí se entiende por lo «sagrado» y por

«experiencia religiosa» que el *Chihamba* provoca en los pacientes. Un *performance* que está articulado con la *creación de la presencia* de *Kavula*, manifestación ndembu de una interpretación total de la realidad. Un *performance* que al hacer presente lo sagrado crea realidades suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. La interpretación religiosa enriquece y refuerza —con las emociones que despierta— la actitud afectiva que condiciona la experiencia, pero también las creencias a que da lugar: que existe una realidad como plenitud de valor (*Kavula*); esa realidad no es un hecho o un objeto, se manifiesta en el todo de los hechos, es lo «otro», el revelamiento del acto-de-ser; y esa realidad se muestra como término de una actitud de desapego del yo, una experiencia del *flow*, y de interés en la totalidad de lo «otro» (Villoro, 1996a: 119). Los enunciados que describen la experiencia y creencia en lo sagrado, enunciados valorativos, tienen una función cognoscitiva análoga a los morales y estéticos: no sólo cumplen la función de orientarnos en la comprensión del mundo, dirigen también nuestro comportamiento en él, establecen conexiones con un supuesto general —la existencia de realidades y valores, no son ajenos a la vida intencional, implican una intervención de la voluntad, están guiados por el interés de «descubrir el valor y el sentido, para orientar por ellos nuestra existencia» (Villoro, 1996a: 139). El análisis epistemológico de las experiencias rituales ndembu las ha despojado de su riqueza vivida, pero sólo así se las podía asimilar, convirtiéndolas en creencias razonables que razonablemente se insertan en el conjunto más amplio de experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo de esa sociedad africana.

Si no hay experiencias prerreflexivas que trasciendan lo verbal, o que estén al margen de las estructuras del pensamiento, del juicio y del lenguaje, entonces —se me puede replicar— ¿cómo tratar la afirmación transcrita de Turner sobre lo inefable: «tenemos en *Chihamba* la expresión local de un problema universal: *el de expresar lo que no puede ser pensado*»? ¿cómo no sucumbir en contradicciones cuando se defendía el carácter indecible del acto-de-ser, de

la experiencia de lo otro, de las topografías interiores? En el análisis turneriano final del *Chihamba* existe una fuerte inclinación por defender la tesis antirreduccionista. Ésta se hace explícita cuando se propone mostrar que la blancura, analizada en tres contextos muy distintos —*Kavula* entre los ndembu, el hallazgo del sepulcro vacío de Jesús en la narración bíblica, y la asombrosa ballena en el *Moby Dick* de Melville—, representa el puro acto-de-ser (RDN: 187 ss) como una suerte de arquetipo del simbolismo arcaico de Eliade, si se me permite la analogía. En su experimento de comparación intercultural sobre algunos símbolos blancos en la literatura y la religión, según la denominara, Turner elabora una curiosa «metafísica de lo blanco».¹⁴² Tal vez se encuentre aquí alguna influencia de los fenomenólogos de la religión, pero sobre todo del libro de William James, *Varietades de la experiencia religiosa*, publicado en 1902. Estos hicieron de lo inefable un rasgo central de las experiencias místicas, una propiedad de la experiencia, a veces, mucho más cercana a los sentimientos que al intelecto, y en otras ocasiones incluso reticente a cualquier tipo de análisis, impermeable a su aprehensión intelectual. Lo inefable es un término relativo. En realidad, algo es inefable con respecto a un lenguaje o sistema simbólico particular, porque no tiene sentido afirmar de algo que es absolutamente inefable, o que es inefable respecto a todo esquema lingüístico, de otro modo no tendríamos posibilidad de identificar aquello que es defendido como absoluta inefabilidad. Arriba escribí que lo indecible constituye un silencio pleno de significado, y como tal participa del lenguaje, conforma uno de sus elementos, como un lenguaje desarrollado entre nosotros y lo desconocido. Wayne Proudfoot (1985: 126-127) ha sugerido, en torno a este punto, la siguiente hipótesis:

[...] la inefabilidad de una experiencia debe resultar de su componente lógico o gramatical. Si se dice que una característica distintiva

¹⁴² Fue el profesor Roberto Varela quien me llamó la atención sobre este punto; esta afortunada frase se la debo también a él.

de las experiencias místicas es que ellas son inefables, entonces las reglas que gobiernan el uso de los conceptos que informan a dichas experiencias deben ser de tal modo que impidan que la experiencia sea capturada con palabras [...] El componente de la experiencia que asegura su inefabilidad es una regla gramatical. En muchas tradiciones religiosas las reglas gramaticales —«encajadas» en la doctrina y el ritual— evitan la asignación de cualquier nombre, etiqueta, interpretación o descripción a una experiencia u objeto religioso. Las reglas que los gobiernan los hacen sistemáticamente anómalos, repelentes a cualquier descripción o etiqueta.

Como, por ejemplo, cuando se dice que «de *Brahma* sólo puedo decir lo que no es»; o en el *Tao te Ching*, cuando se afirma que el *tao* que es decible no es el *Tao*; o cuando Turner escribe que «es imposible caracterizar a *Kavula* adecuadamente con cualquiera de los términos o definiciones que los ndembu utilizan». Estas aseveraciones no son descriptivas, son prescriptivas, acaso sean evocativas; constituyen reglas que gobiernan los usos contextuales tanto de *Brahma* como del *Tao* y *Kavula*. Estas nociones actúan como operadores formales que impiden, sistemáticamente, cualquier predicado o descripción diferenciadores que puedan ser propuestos, al margen de sus significados o connotaciones. Aunque los significados y connotaciones de estas nociones son bien relevantes para las tradiciones en las que participan: conforman los modos en que los creyentes se comprenden a sí mismos y a sus experiencias (Proudfoot, 1985: 128). Las reglas sirven para mantener, y aun crear, esa presencia del misterio, un poder indefinido, vago, de penumbra y peligroso. Tal vez esa regla nos revelaba el místico alemán Meister Eckhart cuando de lo divino escribió que «si he hablado de él, no he hablado, porque es inefable».

5. La celebración de la contingencia y la forma. Notas sobre la antropología de la *performance*

Human performance is paradoxical, a practiced fixity very hard to achieve because is founded on contingency.

Richard Schechner, *The Future of Ritual*.

Homo narrans

A los varios atributos con que se ha investido al ser humano, Roland Barthes agregó uno más, es un animal que narra. Un *homo narrans* que tiene la disposición de organizar la experiencia según formas narrativas; o bien, que son de naturaleza narrativa las formas de la conciencia y la experiencia en el tiempo. Este atributo, de acuerdo con Kant, constituye «un arte escondido en el alma humana».¹⁴³ Pero no sólo nos conta-

¹⁴³ Citado por Jerome Bruner (1991: 57). Más adelante, para enfatizar esta condición del *homo narrans*, Bruner transcribe la siguiente afirmación de Paul Ricoeur:

mos historias, no sólo integramos tramas, también las dramatizamos con rituales, cantos, teatro, danzas, máscaras e indumentarias especiales para personificar, imitar, inventar, encarnar a otras personas, seres fantásticos, agentes sobrenaturales, animales. Todas éstas son expresiones *estésicas* de la otredad y de posibles alteridades; son prácticas que coexisten con nuestra condición humana. La dramatización constituye así otra forma narrativa, un componente fundamental del *homo narrans*. El acto de dramatización, lo que aquí denominaré *performance*, no es una mera representación, sin mediaciones, de lo que se dice, de lo que se piensa, de lo que se sueña, de lo que está cristalizado en un texto o guión preestablecidos, consiste más bien en una traducción, una transformación y, por lo tanto, un desplazamiento, una reelaboración, recreación e interpretación de lo dicho oralmente, de lo inscrito a través de la escritura. No es casual, en consecuencia, que el enfoque centrado en la *performance* —en contraste con la perspectiva textual— tome como uno de sus objetos privilegiados, como uno de sus ámbitos centrales de operación, el cuerpo que dramatiza y experimenta, un cuerpo situado en tiempos, lugares e historias singulares; un cuerpo ciertamente sometido a técnicas, hábitos, poderes y disciplinas, pero también uno destinado a producir efectos.

Entre los avá-chiripá del Paraguay es posible apropiarse del valor y significado de un sueño sólo cuando se le dramatiza en forma ritual. Atienden con particular énfasis los cantos y recitaciones que se adquieren o aprenden en los sueños, pues ellos anuncian la peculiar vocación del soñador, pues los cantos y recitaciones aprendidos en esos sueños han sido dichos por mensajeros enviados por el Creador. Al cantarlos y recitarlos en un espacio ritual se dramatiza el momento sobrecogedor del encuentro entre soñador, saberes transmitidos y mensajeros divinos. Pero la dramatización de los sueños no carece de *dificultades* y exigencia de inventiva, pues demanda actos de traducción, de incorporación, reelaboración, recreación e interpretación de

«La forma de vida a la que corresponde el discurso narrativo es nuestra condición histórica misma».

los sonidos, cantos, palabras, poderes soñados, lenguaje, con su respectiva eficacia, es decir, con sus propios efectos, en el mundo de la existencia y conciencia cotidianas.¹⁴⁴ Y para utilizar ejemplos menos distantes a nosotros, cómo no reconocer que en el ejercicio del poder «los actores políticos deben pagar su tributo cotidiano a la teatralidad» para gestar los efectos deseados (Balandier, 1994: 15). O, como veremos en un capítulo posterior, los actos de transferencia mágica al que aspiran ciertos líderes políticos. La respuesta convencional que desde ciertos horizontes antropológicos se ha ofrecido a lo que llamé *dificultades* ha sido más bien simplificarlas, pues finalmente se cuenta con algo así como la «tradición» o el «texto» que estipulan las reglas y normas de conducta bajo las cuales las historias nacionales, los mitos contados o los sueños se convertirán en actos representados; reglas y normas según las cuales lo vivido, lo dicho o lo soñado dirán —se presume— lo mismo que lo representado, sea en rituales, plazas públicas o danzas.

El modelo especular de representación —discutido atrás— recurre a una relación transparente entre palabras y mundo: el lenguaje como espejo de la naturaleza. Los estudios del *performance* surgieron, entre otras razones, a partir de la crítica que se hizo de la presunción de *esa y otras transparencias*: la que se da entre el texto teatral y su realización o representación; o bien entre el mito —lo dicho, ya sea oralmente o vía la escritura— y el ritual, la acción que se ejecuta. Tomo dos ejemplos emblemáticos. Max Herrmann fundó los estudios contemporáneos del teatro en Alemania en las primeras décadas del siglo XX a partir del siguiente postulado: lo más importante del teatro es su *performance*, no el texto. Ejecutado en un campo de concentración nazi, Herrmann sostenía que «el *performance* no debe ser visto como una representación o expresión de algo que ya existía previamente —como el texto de una obra de teatro—, sino como algo que es traído o actualizado por virtud de las acciones, percepciones y respuestas tanto de actores como de los espectadores. El *performance* reclama una

¹⁴⁴ Véase Miguel Bartolomé (1979), citado por Sullivan (1986: 20 ss).

comunidad». ¹⁴⁵ La idea hegemónica del teatro como arte textual supone la dicotomía mente/cuerpo, y en ella las palabras y el texto ejercen un dominio sobre el cuerpo; la relación entre individuo y comunidad, a su vez, presupone la supremacía de los autores, actores y espectadores individuales por encima de cualquier forma de comunidad. Según se hizo habitual desde el siglo XVIII, el actor en el espacio escénico no era más que un mero portador de significado, esto es, encarnaba sólo a su personaje —era el sustituto transparente de lo apuntado en el texto (Fischer-Lichte, 2011: 159 ss.). No fue casual que Herrmann retomara de Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, que el origen del teatro se encuentra en la vida ritual: del ritual de sacrificio y del ritual dionisiaco de desmembración. Por ello le interesaron la prevalencia de los actos corporales, la vida comunitaria que suponen los rituales y la experiencia ritual en sí misma. En el teatro la dinámica de los cuerpos copresentes gesta procesos impredecibles, durante los cuales las cosas no concebidas y no planeadas pueden ocurrir: por eso el texto teatral no agota el teatro como *performance*; antes bien, pueden surgir y de hecho surgen nuevos significados y vivencias en el proceso. De aquí que, en el giro performativo, se suprima el uso de «representación teatral» por el de «hecho escénico». ¹⁴⁶ Para que la experiencia estética ocurra durante el *performance*, según Herrmann, se trata de «compartir

¹⁴⁵ Citado por Erika Fischer-Lichte (2005: 22). Las notas de y sobre Herrmann son del mismo libro: véanse pp. 22-28.

¹⁴⁶ En una versión previa de este texto, había escrito «realización escénica», de acuerdo con la traducción al castellano del libro de Fischer-Lichte, *Estética de lo performativo* (2011). La doctora Martha Toriz ha subrayado, en un texto en el que vierte al español un trabajo de la propia Fischer-Lichte (2014-2015), que «la palabra en alemán *Aufführung* significa actuación, presentación, representación o ejecución; refiriéndose a la presentación de algo en escena, es decir, de acciones que, en su acontecer, son percibidas por alguien [...] [de aquí que Toriz prefiera usar en su traducción] como sinónimos hecho escénico, evento escénico y puesta en escena». En cambio «el término de “realización escénica” [es uno] que remite, al menos en México, al proceso de producción de un montaje y no a su presentación ante un público» (véanse sus notas 1 y 5, pp. 8 y 19 en el artículo arriba mencionado). Le agradezco a Martha Toriz que me haya llamado la atención sobre este punto.

la experiencia vivida de cuerpos reales en espacios reales»; de este modo no son los cuerpos que están representando algo que está fuera, sino los cuerpos presentes en el espacio —tanto de los actores como de los espectadores— los que constituyen el teatro. Representar es entonces mostrar, intensificar, redoblar una presencia: como señalaba en el primer capítulo, es re-presentar, volver a presentar. Representar es exhibir, mostrar en carne y hueso; en este sentido implica *procesos de atribución y denegación* de atributos. De hecho, más que una manifestación de un texto que le ha antecedido, estamos ante un *acontecimiento*, cuya fuerza radica en su propia ejecución; un acontecimiento que, por esta suerte, tiene cualidades autorreferenciales, su propio *frame* y es constitutivo de realidad, es decir, performativo.

En las relaciones que se han establecido entre mito y ritual también se ha apelado a una suerte de transparencia, tanto en los estudios clásicos como en antropología. Baste recordar el célebre *dictum* del antropólogo británico Edmund Leach (1976: 35): «el mito es la contrapartida del ritual; el mito implica ritual, el ritual implica mito, son una y la misma cosa [...] el rito es una dramatización [representación] del mito, el mito es la sanción o carta constitucional del rito», como una forma de ilustrar aquella vieja y dominante posición que defiende la relación de equivalencia entre el *decir* del mito y el *hacer* del ritual —que al mismo tiempo evidencia, por cierto, un fuerte logocentrismo—. ¹⁴⁷ Esta concepción no sólo apela a una desmesurada transparencia entre mito y rito, una pura sustitución entre ellos, sino que el rito es *copia* de aquel, o bien que toda práctica ritual ha de suponer necesariamente mito y, lo que es peor, se apela a una suerte de inmovilidad entre ellos. La rica materialidad y corporalidad con que está hecha la vida ritual no se agota, no se puede agotar, con los significados establecidos previamente por los mitos, como si estuvieran inscritos de una vez por todas. Más todavía, sigo aquí a Fischer-Lichte, «la materialidad del acontecimiento [ritual]

¹⁴⁷ Conocida como Escuela mito-ritualista. Para un estudio sobre ella y una compilación de los trabajos más relevantes de dicha escuela, véase Segal (1998).

no siempre llega a adquirir el estatus de signo, no desaparece en él, sino que produce un efecto independiente y propio de su estatus signico» (2011: 36). Cabe aquí reiterar lo que señalé a propósito de Herrmann y el teatro: respecto a las prácticas rituales estamos ante acontecimientos que tienen cualidades autorreferenciales, su propio «marco» y son constitutivos de realidad, en suma, performativos. Criticar ciertos usos de la categoría «representación», con sus propias políticas, hemos visto, no supone eliminarla o mandarla indefinidamente de paseo, sino desplazarla, reformularla, para asociarla con otros procedimientos y prácticas.

En esta cuestionable relación de equivalencia entre lo dicho y lo representado, además, la perspectiva textualista ha sido hegemónica, en particular, en los estudios de la vida ritual de las colectividades. Destaco aquí la vida ritual por varias razones. Se trata sin duda de uno de los *géneros performativos* más relevantes y ampliamente estudiados por distintas disciplinas, esto es, los rituales constituyen un subconjunto de una clase mayor: la *performance*.¹⁴⁸ Más aún, la perspectiva performativa en antropología emergió en buena medida a partir del desarrollo de los estudios rituales; si bien estos constituyen un punto de partida, no me limitaré sólo a este género en este capítulo. Desde la perspectiva textualista —que opera sobre la idea de que los «textos» están ya inscritos, es decir, más o menos fijos para ser «leídos»—, los rituales han sido concebidos a partir de una metáfora sólida y profundamente enraizada, que he reiterado a lo largo de este libro: son una *forma* donde se vierten *contenidos*, esto es, principios, valores, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos, pero que los rituales expresan, para las miradas atentas, con relativa transparencia. De aquí la privilegiada importancia que se la ha otorgado al estudio de los rituales: puerta de acceso a tales contenidos, bien para evidenciar la ignorancia y naturaleza supersticiosa de aquellos otros que celebran

¹⁴⁸ En el mismo sentido en que los desfiles militares, carnavales, conciertos, festivales, espectáculos, eventos deportivos y las ceremonias cívicas son *géneros performativos* singulares.

sus rituales, o para ilustrar la moral y devoción sublimes de cuantos ejecutan sus ceremonias. Destaco dos consecuencias, al menos, que ha ejercido el dominio de la perspectiva textualista. La primera se refiere a la clase de indagación que ésta ha alentado, pues se asume que es en esencia simbólica la forma en que los rituales expresan tales contenidos y, por tanto, presupone que en estas prácticas está inscrito un significado más o menos fijo del texto ritual, un poco como el secreto disponible a ser revelado. De aquí que la tarea del investigador sea la del *excavador*. En muchas ocasiones a tal significado del texto ritual se le atribuye incluso cierto grado de unidad y completud: ya sea que aluda a, y en algunos casos refleje, la cosmovisión del pueblo que lo representa, su tradición, memoria histórica, la identidad colectiva que se recrea sin cesar. En cualquier caso, a los rituales se les atribuye inevitablemente eficacia simbólica, pues revelan en una nuez, para sosiego y contento del investigador, la cosmovisión, tradición o identidad de la colectividad visitada: no caben, pues sería una contradicción, los rituales antitradicionales o contraidentitarios. La segunda consiste en desdeñar lo que las prácticas rituales suscitan por sí mismas. Con otras palabras, ignora la interrogante: ¿qué puede ser expresado, qué efectos pueden conseguirse sólo a través del acto de representación ritual, es decir, de la *performance* ritual? Roy Rappaport afirma con razón que «ver el ritual únicamente como un medio simbólico alternativo para expresar o conseguir lo que se podría expresar o conseguir de igual manera —o mejor— por otros medios es ignorar los aspectos distintivos del propio ritual» (2001: 65). La conjunción de estas dos consecuencias ha provocado que en el estudio de los rituales los *media* en que la acción simbólica es puesta en operación, la forma en que se despliega el arreglo espacial y temporal del ritual, la organización de la audiencia y sus participantes, se hayan puesto al servicio de la enraizada metáfora que señalé antes. Subrayo: no condeno los análisis simbólicos del ritual, que mucho nos han enseñado, ni desconozco que los rituales están impregnados de densidad simbólica, y que *algunos* principios, valores, fines, realidades y significados, inconsistentes entre sí, se objetivan o inscriben en estas prácticas; critico el desdén por

explorar aquellos aspectos no-discursivos, retóricos y performativos presentes en la vida ritual, así como la sobreinterpretación a que suele ser proclive el excavador. Con cautela metodológica no sobra atender la siguiente provocación de Foucault: más que excavar, el intérprete debe desplomar, para que la profundidad que se aspira a alcanzar se haga visible, para que esa oquedad sea reubicada como «un secreto absolutamente superficial» (en Dreyfus y Rabinow, 1988: 127). Pensar entonces en la metáfora del texto, pero no como si éste fuera una entidad fija que deba ser sólo «leída», sino como una contienda entre quienes se proponen inscribir significados singulares y excluir otros, propiciar consecuencias y efectos, esto es, como un proceso enfáticamente político, pues la cristalización de cierta estabilidad textual quedará explicada por el hecho de que esa inscripción —ciertamente temporal— implicó la eliminación de alternativas. No está de más subrayar que en mi alegato el problema no radica en los textos *per se*, cuanto en el textocentrismo.

Me propongo ofrecer unas notas de ese vasto espacio en que se ha convertido la antropología de la *performance*, como enfoque complementario —y será mejor agregar cuanto antes: tensamente complementario— a la perspectiva textualista y análisis simbólicos de rituales, en particular, y a los actos de re-presentación en general: fiestas, carnavales, teatro, danzas, festivales, desfiles, ceremonias, eventos deportivos masivos, mítines, conciertos, inauguraciones. La misma noción de «*performance*» no es ajena a la inestabilidad teórica y polisemia, es en efecto un término controvertible, pero que nos plantea, según indiqué, problemas e interrogantes desdeñados por las tradiciones disciplinarias. Con todo y este bamboleo en su caracterización, no carente de confusión, hay algo así como un «aire de familia» en los diversos modos en que la categoría de «*performance*» ha sido tratada. De aquí que a continuación intente mostrar —a partir de ciertas destacadas obras— ese «aire de familia», su composición interna y desafíos compartidos. Más adelante reconstruiré una de las propuestas en antropología sobre el tema, aunque ciertamente no una acabada. Me refiero a la que desarrolló Victor Turner, a quien

Barbara Babcock (1984: 464) describió, con una elocuente imagen performativa, como «un danzante en los intersticios».

«*Performance*», esponja mutante y nómada

Hay conceptos que pesan como lápidas: estipulan con precisión los criterios bajo los cuales cada caso identificado está o no incluido en ellos; son conceptos con criterios fuertemente demarcacionistas y monotéticos. Cierta tradición naturalista los acogió y promovió como la mejor política para ilustrar el desarrollo y madurez conceptual en las ciencias sociales. Menciono apenas un caso: durante muchas décadas los antropólogos estuvieron preocupados por establecer los criterios de demarcación entre «ciencia», «magia» y «religión». Si bien no existen acuerdos fijos, precisos y generales en torno a dichos criterios, el problema ya no nos obsesiona como a nuestros antecesores. En algún sentido ha dejado de constituir un genuino problema: se reconocen más o menos los casos «duros» de «ciencia», «magia» y «religión», y se aceptan unas móviles, históricas e imprecisas fronteras entre ellos. Otros conceptos, en cambio, no tienen esa pesadez, están permanentemente sujetos a debates, réplicas, contrarréplicas, retos: producen dudas e interrogantes de un modo permanente; a veces nos ofrecen sugerentes imágenes o productivas metáforas. Si no me equivoco, las ciencias sociales han necesitado para su desarrollo de una y otra clase de conceptos. Acaso el concepto de «*performance*» —que ha germinado en diversas disciplinas: comunicación, estudios del folklore, lingüística, antropología, teoría literaria, filosofía, sociología, teatrología— pertenece a la segunda clase.

En efecto, con regular insistencia se ha indicado el carácter inestable, como un pescado resbaladizo, del concepto de «*performance*». Se ha resistido a los contornos fáciles, los límites precisos, las fronteras puntuales. Cuanto más nos empeñamos en definirlo, en descubrir sus pliegues, en caracterizar sus significados, tanto más señalamos

lo que hace o describimos sus usos —como si estuviéramos en una carrera sin fin, donde la meta se aleja cuanto más nos acercamos a ella—. *Performance* encarna una multitud de prácticas culturales. En una de las más recomendables introducciones,¹⁴⁹ *Performance. A Critical Introduction*, Marvin Carlson apuntaba que «es esencialmente un concepto que está en disputa» (1996: 1), a pesar de que ha abierto espacios inadvertidos. El proyecto de las prácticas performativas, continúa, consiste en preguntarse y cuestionarse, en el mundo contemporáneo, por los modos en que se erigen y litigan las subjetividades e identidades, por las interrelaciones entre el arte, la experiencia estética y las estructuras de poder, los desafíos al cuerpo, al género, a la etnicidad. Estas prácticas se suelen realizar en momentos liminales, en tiempos y espacios que están «en medio de», ponen énfasis en la subversión, en el cuestionamiento de la estabilidad y los límites entre realidad y ficción, procuran una tensión creativa entre repetición e innovación, cuestionan la dicotomía sujeto/objeto, enfatizan los actos de resistencia de las mujeres, las minorías y las diversidades sexuales (1996: 7, 26, 52-53, 58, 79, 165). Por su parte, Diana Taylor, fundadora del *Instituto Hemisférico de Performance y Política*, y estudiosa de las prácticas performativas en Latinoamérica, lo va desdoblado en varios quehaceres: «es una práctica y una epistemología, una forma de comprender el mundo y un lente metodológico» (2012: 31).¹⁵⁰ La *performance* se propone usar el cuerpo para

¹⁴⁹ Aunque la primera revisión amplia, no del *performance*, cuanto del *Performance Art*, la publicó RoseLee Goldberg en 1979: un fenómeno —decía— que «desafía o reta la definición precisa o fácil» (1979: 74).

¹⁵⁰ En otro escrito apunta (2017: 23): «Se podría pensar en el *performance* como investigación y pedagogía, explorar los movimientos corporales, los afectos que nos unen (es decir, la empatía), los retos éticos para poder “dialogar” y las trampas de apropiación. [Defiende el desarrollo no de teorías de vanguardia, sino de «retaguardia», que] requieren metodologías recombinantes, aprendidas de muchas disciplinas, reutilizadas luego para analizar las prácticas que consideran cuerpos humanos y no humanos, que prestan atención a las epistemologías y formas de transmisión vinculadas a la experiencia corporizada, así como a la expresión escrita y cultura digital. ¿Podemos [se pregunta] dejar de lado

enfrentarse a los regímenes de poder y normas sociales; transmite saberes sociales, memorias, identidades diversas. Es ubicua tanto como ambigua; apunta a conexiones entre los actos estéticos, políticos, económicos, lúdicos, sexuales, religiosos. Tiene algo de travesti: se dice ¿el *performance* o la *performance*?, ¿cuál es su género? Retoma de Augusto Boal la idea de convertir al espectador en *spect-actor*, ubicarlo en situaciones incómodas y confusas; señala que los *artivistas* (artistas activistas) usan las prácticas performativas para intervenir en luchas y debates políticos. A veces incluso borran los límites entre arte y política. En suma, concluye Taylor (ver 2012: 9, 22, 54, 57, 82, 115, 165), los estudios del *performance* nos permiten expandir la noción que tenemos de conocimiento.

Antonio Prieto señala que el *performance* es a la vez un proceso crítico y poético. Por añadidura nos ofrece una metáfora lúdica: «el *performance* es una *esponja mutante* [...] *esponja* porque absorbe todo lo que encuentra a su paso: la lingüística, la ciencia de la comunicación y de la conducta, la antropología, el arte, los estudios escénicos, los estudios de género, los estudios poscoloniales, entre otros [...] Es *mutante* gracias a su asombrosa capacidad de transformación en una hueste de significados escurridizos» (2005: 53-54), una esponja multiforme que viaja entre saberes, prácticas, concepciones, formas de vida, pero también gusta fugarse de ellas. Más todavía, es *nómada*, «se la ha visto viajar sin necesidad de pasaporte de una disciplina a otra, de un país a otro, aunque su desplazamiento transfronterizo no ha estado exento de dificultades al mudar de lengua» (Prieto, 2005: 54). El *performance*, para Elin Diamond es «un hacer y una cosa hecha», es objeto de estudio y metodología para estudiar. En la medida en que incorpora rastros de *performances* ya realizadas, produce experiencias que parcialmente dependen de experiencias previas (1996: 1-2). En su convincente apología del *performance*, Anne W. Johnson distingue, «en su enredada historia no lineal», cómo se va desenrollando: «por un lado, nace en

las certezas un rato, para escuchar y oír hablar de esas cosas sobre las cuales no sabemos nada?».

el movimiento y llega a denotar el acto de cumplir, desempeñar, lograr o proporcionar completamente. Implica la participación plena en una relación social. Por otro lado, indica la realización corpórea (y muchas veces artística) de una obra, de un texto, o hasta de una idea. Desde esta perspectiva, se puede hablar de una relación semiótica, una representación o puesta en escena. Pero la fuerza de la palabra convertida en concepto es precisamente la unión de los dos sentidos: *la doble hélice semántica del performance*, indeterminadamente ondulatoria y particular, que une relaciones sociales y semióticas» (2014: 12). Y más adelante, detalla: la acción performativa constituye una mezcla de praxis y poiesis, «emerge de una red semántica que incluye nociones de comunicación, cuerpo, memoria, afecto, repetición, arte y poder. De hecho, más que doble hélice, podemos entender el *performance* como parte de un rizoma o manglar de asociaciones» (15). En un creativo libro, *Performance. Un arte del yo. Autobiografía, cuerpo e identidad*, Josefina Alcázar defiende que «al *performance* también se le conoce como arte acción, arte ligado a la vida cotidiana donde el cuerpo del autor, su presencia física, es fundamental; donde la experiencia real, corporal, es fuente de comprensión [...] el estudio del *performance* estudia y examina temas como la identidad, la memoria, las emociones y los límites corporales, tanto físicos como emocionales; cancela el problema de la representación y se desplaza hacia el acontecimiento. Apartarse de la representación es una estrategia que intenta estrechar la distancia entre arte y vida» (Alcázar, 2014: 7 ss.). Alcázar establece los vasos comunicantes entre *performance* y liminalidad: «El *performance* se puede considerar como ritual de paso, ya que mantiene buena parte de los elementos que definen la fase liminal de esos ritos. En el *performance* esta fase permite al artista autorreflexionar, comprenderse y transformarse» (185). No ha sido la única que ha propuesto estos lazos. Es una relación tan arraigada en los estudios del *performance* que Jon McKenzie la denominó «norma-liminal» (2001: 50 ss.), norma que opera en cualquier situación donde se incluye o considera como regla el relevante papel de la resistencia, transgresión liminal, el rendir testimonio de los silencios traumáticos. En su estudio

sobre el *performance* *Tierra* de la activista guatemalteca Regina José Galindo, Diana Taylor se pregunta «¿dónde estamos nosotros, los espectadores, para dar testimonio de esta atrocidad [el genocidio]? La *performance* puede sacar la atrocidad a la luz, presentarla desnuda de las especificaciones del cuándo, quién, dónde» (2020: 199). Un papel destacado en las luchas contemporáneas; sin embargo, este énfasis ha omitido otras posibilidades de *performance*, por ejemplo, las que están alineadas con el *establishment*, o el sistema binario de la matriz heterosexual hegemónico (véase el siguiente capítulo). Acaso por ello, el *performance* es «una práctica tanto impugnada como contestataria», apunta Dwight Conquergood (1995: 137), a quien dedicaré, dada su importancia, unas líneas en esta revisión a ojo de pájaro de esta «esponja mutante».

Los estudios del *performance* constituyen, para Conquergood, una disciplina que está en los bordes, es fronteriza y demanda la interdisciplina. Si Victor Turner orientó a la *performance* de la mimesis a la *poiesis*, actualmente somos testigos de otro desplazamiento: de la *poiesis* a la *kinesis*, esto es, al movimiento, fluctuación, fluidez, todas formas de energía, inquietas y turbulentas, que transgreden límites y la clausura o cierre de los problemas. Conquergood sugiere una metáfora para ilustrar su idea de lo que han de ser los estudios del *performance*, a saber, *caravanas*: conjuntos heterogéneos de ideas y métodos en movimiento (1995: 137-138, 140). Considera que los estudios del *performance* deben dar la batalla en distintos campos políticos y epistémicos: 1) contra las epistemologías dominantes que vinculan los saberes a la vista, es decir, que no están en sintonía con los significados enmascarados, camuflajeados, encarnados u ocultos de situación en situación; 2) rescatar los conocimientos subyugados que han eludido las fuerzas de la inscripción que los haría legibles y tal vez por ello legítimos; dar la batalla en contra del logocentrismo: «la metáfora de raíz del texto apuntala la supremacía de los sistemas occidentales de conocimiento al borrar el vasto campo de los saberes humanos y acciones significativas cuando son iletrados»; conviene con Raymond Williams que estos están localizados

y comprometidos, que se forjan a partir de la solidaridad y no de la separación; y, 3) es la proximidad, no la objetividad, la que debe convertirse en punto epistemológico de partida y retorno: los estudios del *performance*, dada su naturaleza liminal, deben articular y reconocer los conocimientos segregados con aquellos modos de indagación legitimados, pero no menos con formas subyugadas de investigación (Conquergood, 2002: 145 ss.). En la posición claramente «artista» de Conquergood, propone pensar al *performance* a partir de tres líneas de actividad y análisis entrecruzadas: a) como un trabajo de la *imaginación*, como un objeto de estudio; b) como una pragmática de la *investigación* (modelo y método); y, c) como una táctica de *intervención*, un espacio de lucha alternativo. De aquí que los estudios del *performance* han de estar impregnados de las tres *a* y las tres *c*: arte, análisis, activismo; creatividad, crítica y ciudadanía (compromiso cívico por la justicia social). No puede pasarse por alto que el *performance* tiene su dimensión ética, que no se limita por supuesto a la mera empatía: «cuando tenemos auténtico respeto a la diferencia entre culturas, entonces hemos de concederles el potencial para desafiar a la nuestra [...] la *performance* dialógica es una forma de tener una conversación íntima con otras personas y culturas; en vez de hablar acerca de ellas, se habla con ellas, es una forma de conocer y sentir al otro [...] El compromiso dialógico auténtico es al menos un paso de dos vías: la razón para estudiar a la gente, ordenar su experiencia, es estimular el pensamiento, asegurarnos que hay cosas que no sabemos, cosas capaces de inquietar el mundo que habitamos; y de acuerdo con H. Glassie una etnografía dialógica debe ser una “conversación íntima”, pues ella es interacción y colaboración y para ello se requiere energía, imaginación y coraje» (Conquergood, 1985: 3, 9; 2013: 75 ss.). Es posible que aquí pueda seguir ilustrando la enorme maleabilidad de este concepto nómada que ha tenido una enorme capacidad de propagación. A pesar de ello, o tal vez por ello, ha sido hasta ahora un concepto útil y pertinente dado que ha permitido la organización efectiva y reconocimiento de aquellos fenómenos

que forman parte de diversos dominios, aunque estos sean, como lo son, móviles y mutantes.

Restauración de la conducta

En el prólogo que escribiera hace poco más de 40 años a una colección de ensayos sobre la India tradicional, Milton Singer introdujo el término de «*performance*» ya con el aire de familia que aquí le asignaré. Para Singer, la *performance* cultural se refiere a las formas en que el contenido cultural de una tradición está organizado y se transmite en ocasiones singulares a través de *media* específicos (1959: xii). Como casos particulares mencionó a las bodas, las recitaciones y danzas, los festivales en el templo, los juegos y conciertos musicales. Algunos de estos, no todos, podrían ser considerados como rituales de acuerdo a las convenciones disciplinarias de la época. Si es así, entonces a qué orden clasificatorio está apelando Singer para cobijar bajo el mismo término a los juegos, conciertos musicales y rituales matrimoniales. Una respuesta se encuentra en el siguiente párrafo:

[...] los indios, y tal vez todos los pueblos, piensan a su cultura como encapsulada en tales *performances* discretas, que pueden ser exhibidas tanto para los extraños como a sí mismos. Para el otro, éstas pueden ser convenientemente consideradas como las unidades observables más concretas de la estructura cultural, ya que cada *performance* tiene, definitivamente, un periodo limitado de tiempo, un principio y un fin, un programa organizado de actividades, un conjunto de actores (*performers*), una audiencia, un lugar y una ocasión para la *performance* (Singer, 1959: xiii).

Es una respuesta ambigua porque parece que Singer traslada la metáfora de la forma y el contenido que ha impregnado al estudio de los rituales a las *performances* culturales. Es decir, ahora son éstas las que expresan sintéticamente el contenido cultural de una tradición;

como se observa, la cultura está encapsulada en ellas. Si es así, hay aquí una confusión. Es evidente que los rituales y las *performances* no se despliegan en un vacío cultural, pero del reconocimiento de este argumento no se puede inferir que los rituales y *performances* contengan como en una nuez encapsulada a la cultura (según la historia de bronce), o que constituyan «las unidades observables más concretas de la estructura cultural». Es por esta clase de posiciones que se ha llegado a afirmar, por ejemplo para la fiesta de muertos en México, con sus epitafios festivos en verso, con su pan de muertos y las calaveras de José Guadalupe Posada, que los mexicanos nos reímos de y festejamos a la muerte, que se trata de una fiesta constituyente de identidad nacional, cuando en el norte del país prácticamente no se celebra, o no de este modo; cuando es palpablemente falso que nos burlemos de la muerte —como indica Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*—, aun mientras mordisqueemos una calaverita de azúcar.¹⁵¹ Además, se asume que hay un contenido cultural, la tradición, que la celebración del día de muertos se encarga de representar de un modo más o menos transparente y encapsulado.

Se puede hacer no obstante otra lectura del párrafo citado de Singer. Al escribir que «...los pueblos *piensan* a su cultura como encapsulada en tales *performances* discretas, que pueden ser exhibidas tanto para los extraños como a sí mismos», está introduciendo una distinción más o menos trivial, aunque no siempre respetada: una cosa es que las colectividades consideren que las *performances* culturales que despliegan exhiban a su cultura encapsulada, que otros piensen que son «las unidades observables más concretas de la estructura cultural», y otra cosa es que realmente sea así, o así pueda ser. Se trata, en suma, de actos y juegos de espejos de dramatización; de una exhibición de cómo nos representamos a nosotros mismos, cómo deseamos ser y cómo queremos que los demás nos definan: de *restauración de la conducta*, como se verá. De este modo, los contenidos culturales presumiblemente tradicionales

¹⁵¹ Stanley Brandes (2000) hace una juiciosa crítica de la «ideología de la tradición», a propósito precisamente del día de muertos en México.

que tales *performances* dramatizan no tienen una existencia reificada *a priori*, no están fijados de una vez por todas, son creados, negociados, influidos y entremezclados por diversas ideologías. Así, las historias de bronce, oficiales, nacionales, con sus héroes y batallas inolvidables, con sus traiciones y deslealtades aberrantes, están inscritas *selectivamente* en ciertos productos culturales —libros de texto, conmemoraciones colectivas, días festivos, plazas, monumentos, edificios, instituciones— que han sido sometidos a reelaboraciones, a omisiones, traducciones y desplazamientos diversos de la experiencia vivida. De aquí que las *performances* culturales desempeñen un papel esencial —y esencializador, como se vio para el caso de la celebración de la fiesta de muertos en México— en la creación y reproducción de comunidades, en la (auto) conciencia de comunidad, pero también en la imposición, en muchas ocasiones estigmatizada y excluyente, de dicha conciencia de comunidad (por ejemplo, cuando se afirma que «nosotros no somos gente de razón»). Las *performances* no están configuradas por una cultura compartida, mejor, ellas crean la posibilidad —a veces la ilusión— de compartir la cultura. Cuantos participan en una *performance* no comparten experiencias o significados comunes necesariamente, sólo comparten su participación común en aquella. Por eso participan no tanto en la representación especular de la realidad, sino en ensamblajes que (re) producen ciertas formas de realidad: a través de la dramatización del sueño, los avá-chiripá están creando, en ese espacio y tiempo performativo, la presencia sobrecogedora de lo sagrado, están transfigurando al soñador en chamán, ya que no cualquiera sueña en la visita de unos mensajeros divinos que donan cantos y recitaciones que tienen poderes curativos. Las *performances* nos remiten fundamentalmente, según señalé, a hábitos y técnicas corporales, pues la posibilidad de dramatizar la vocación del soñador con los efectos deseados, esto es, convertirlo en chamán en presencia de los mensajeros divinos, exige cuerpos instruidos. Sin duda, Marcel Mauss aludía a estas disciplinas corporales que posibilitan experiencias cuando escribió en su clásico ensayo que «en el fondo de todo estado místico [o de experiencias religiosas extremas: RDC] se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado

[...] Está por hacer y debe hacerse ese estudio socio-psico-biológico de la mística» (1971: 355). La posibilidad de tener ciertas experiencias —místicas, sublimes— depende menos de la capacidad de interpretar símbolos y más de la adquisición de ciertas habilidades, de lograr un estado de excepcionalidad corporal (Ferreiro, 2002: 125). Los actores que se preparan para realizar una *performance* se ven sometidos a rigurosos ejercicios que reconfiguran y dotan a sus cuerpos de una excepcionalidad. Como apunta Schechner (1993: 39), «esto es cierto para el kathakali tanto como para el fútbol, para el ballet tanto como para el chamanismo». Y cita al respecto al fundador del teatro antropológico, Eugenio Barba (1987: 115, 117):

En las situaciones performativas usamos nuestros cuerpos de formas sustancialmente diferentes a como los usamos en la vida cotidiana. En ésta tenemos técnicas corporales que han sido condicionadas por nuestra cultura, estatus social y profesión. Pero en la situación performativa el cuerpo es utilizado de un modo totalmente diferente [...] Esta técnica extracotidiana está esencialmente sustentada en la alteración del balance. Podemos decir que el balance —la habilidad humana para mantenerse erecto y móvil en el espacio— es el resultado de una serie de relaciones y tensiones musculares en el organismo. A más complejos sean nuestros movimientos —al dar pasos más largos que lo usual, al mover la cabeza más hacia adelante o atrás que lo habitual—, más amenazamos nuestro balance [...] el cambio de balance resulta La presencia en el aire y la experiencia en una serie de tensiones orgánicas que subrayan la presencia corporal, en el campo [performativo] precede a la expresión individualizada intencional.

Defiendo que la *performance* implica la *creación de la presencia* y sus *efectos*, esto es, crear y hacer presentes realidades y experiencias suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. Dichas realidades y experiencias están mediadas por creencias, tramas conceptuales, técnicas corporales, formas de vida, convenciones y expectativas culturales, relaciones de poder, pues difícilmente a un hindú se le aparecerá la

Virgen de Guadalupe, o nosotros soñaremos, como los avá-chiripá, que mensajeros divinos nos donan recitaciones y cantos que tengan poder curativo. A través de esas presencias, se refuerzan, alteran, agitan, oscilan —como olas— las disposiciones, hábitos corporales, relaciones sociales, estados mentales (véase Schieffelin, 1985 y 1998): «la presencia es oleaje [...] la carne reclamándose a sí misma», ha escrito el poeta catalán Màrius Sampere.

Si la *performance* crea presencias, también es un mecanismo —no el único— para suscitar crisis de la presencia.¹⁵² En defensa de una posición procesualista, indiqué que toda situación está abierta y nunca acabada, tiene su propia potencialidad y singularidad; al mismo tiempo está cultural e institucionalmente condicionada: no es soberana ni emerge de la nada. «Estar en el mundo» es señalar que los actores humanos y no humanos están situados, por tanto, restringidos. Y paradójicamente, ese conjunto de restricciones dota de fuerza y obligación para actuar y reaccionar creativa y reflexivamente de cara al carácter abierto de la existencia. En las situaciones, dramas sociales, acontecimientos se abre el espacio para la emergencia de nuevos fenómenos de la vida social, donde ella se crea y recrea a través de múltiples prácticas, son el potencial lugar de la inventiva y el cambio. El análisis situacional es singularmente sensible en trazar el carácter procesual, indeterminado del vivir, el suelo móvil de la producción continua de realidades. Una situación o acontecimiento no es algo que sólo pasa. Tiene la capacidad para abrir el futuro, restañar y curar el pasado, hacer que las cosas sean, es decir, que hagan diferencia; constituyen una genealogía del devenir. Cada situación y drama social, en la medida en que son distintos a lo que existe, marcan rupturas, señalan discontinuidades: «su punto de partida no es sólo una aparición improbable, sino una aparición asumida como imposible» (Seel, 2008: 100).

¹⁵² Retomo la categoría de Ernesto De Martino (2004 y 2012), sin embargo, no siempre lo sigo.

Retomo estas ideas porque la presencia es devenir que no constituye una realidad garantizada. La presencia, siempre situada, implica relacionalidad, apertura, acción, inserción en ensamblajes constitutivos, es proceso, oleaje. De aquí que las historias y experiencias estén impregnadas de drama y riesgo. Ese género performativo emblemático que son los ritos de paso ilustra la tensión y perplejidad permanentes entre presencia y crisis de la presencia de, al menos, los sujetos liminales, pequeños dioses del umbral. Sin embargo, según vimos, existen otras formas en que esta se manifiesta: desaparecidas, refugiados, solicitantes de asilo, desplazadas, personas consideradas abyectas, despreciables... La amenaza y fragilidad existencial, la pérdida de capacidad para actuar y moverse en el mundo, la aparición sobrecogedora y dolorosa de lo asumido como improbable o imposible, el disolverse en el mundo o ser abandonado por él, la impotencia, el estremecimiento *Unheimliche*, el desarraigo, las violencias, el enfrentarse a situaciones-límite constituyen hechos que provocan las crisis de la presencia. Hay diversos modos de restituir la presencia ante la vulnerabilidad, la ira y zozobra, el terror y dolor. Recuperar y reconocer el significado político y afectivo de las víctimas para una teoría de la justicia que no sea procedimental, esto es, que no surja de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales que se relacionan entre sí, sino de la memoria de injusticia como acto de presencia. Las *ceremonias definicionales* es otra de ellas: prácticas performativas en las que los individuos y grupos se dan sentido a sí mismos y ante los otros, son actos de autorreconocimiento y autodefinición, se despliegan o activan cuando un grupo padece crisis de invisibilidad y es excluido por otros grupos más poderosos. Cuando tal es el caso, y la historia nos ofrece muchos ejemplos, la capacidad del grupo para autodefinirse está socavada, en estado de latencia y en una posición marginal. Las ceremonias definicionales constituyen por tanto estrategias de visibilidad, de hacerse imagen: a través de ellas los invisibles sociales se revelan, descubren y reconocen en medio del antagonismo y del furor, se hacen ¡presente!, buscan conectarse con los centros activos del orden

social, están articulados con la creación y recreación de la propia presencia en arenas y campos políticos singulares (véanse Myerhoff, 1982, 1986 y 1992). Aludir a la presencia implica la presumible y a veces inevitable aparición de la crisis de la presencia, y lo inverso es cierto: esta presagia aquella.

El fulgor de la presencia

Discutir la «creación de presencia y sus efectos» puede desencadenar malentendidos: pareciera que se convoca al retorno de una ontología del Ser, a esencialismos de la identidad, a un aire místico, teológico o místico, a la reivindicación de una metafísica de la sustancia —que, en el ámbito de la teoría *queer*, Judith Butler condena con buenas razones porque se asume que el sexo, el cuerpo y la identidad de género poseen un vínculo natural entre sí (véase el siguiente capítulo)—. No obstante, una ontología del Ser está en el extremo opuesto a la noción misma de *performance*, pues la presencia no nos remite a una referencia última, preexistente, fundante de la vida humana. Antes bien, designa su carácter material, dúctil, contingente, inmanente. Vayamos paso a paso, pues la vindicación de la presencia se localiza en supuestos muy distintos a los de una ontología del Ser. El primero tiene que ver con un argumento que ya he planteado, la articulación entre presencia y pluralismo ontológico: en contra del realismo metafísico o internalismo,¹⁵³ que postula la existencia de una y sólo una única descripción verdadera y completa del mundo, cuya verdad consiste en la correspondencia o transparencia entre lenguaje y realidad, entre enunciados y hechos en sí mismos. El pluralismo ontológico o

¹⁵³ Véase Lombardi y Pérez Ransanz (2012: 27-28). Para esta forma de realismo, lo que existe —*el mundo* «tal y como es en sí mismo», *el mundo* «ya hecho», una ontología última y fundamental— no depende ni de la cultura, ni de época histórica alguna, ni de los sistemas conceptuales del sujeto *qua sujeto de conocimiento*.

realismo externalista argumenta, mejor, que «todas las ontologías, tanto las de la vida cotidiana como las de la ciencia, son dependientes de algún esquema conceptual y, en principio, poseen el mismo rango ontológico: no existe un nivel ontológico privilegiado, un estrato fundante respecto de los restantes» (Lombardi y Pérez Ransanz, 2012: 46),¹⁵⁴ El segundo está endeudado con el libro *Producción de presencia* de Hans Ulrich Gumbrecht, que tiene el provocador subtítulo *Lo que el significado no puede transmitir*. El libro señala su punto de partida: «busca pronunciarse en contra de la tendencia en la cultura contemporánea a abandonar una relación con el mundo basada en la presencia. Más específicamente pronunciarse en contra de la sistemática puesta entre paréntesis de la presencia, y en contra de la centralidad incontestada de la interpretación en las disciplinas académicas que llamamos “las humanidades y las artes” [...] este libro argumenta a favor de una relación con las cosas del mundo que pueda oscilar entre los efectos de presencia y los efectos de significado» (2005: 12-13).

Esta defensa de la presencia desafía un tópico ampliamente arraigado en algunas teorías sociales y perspectivas de las humanidades, según el cual la interpretación —la identificación y atribución de significado— debe ser su práctica central o, más aún, su práctica exclusiva. Este tópico propugna por superar o desplazar lo material, pues se le asume como lugar de lo superficial, la apariencia, el engaño. Se demanda perforar en él —estamos de vuelta en el paradigma del excavador— para encontrar en su hondura el espíritu, el pensamiento, el auténtico valor de algo, su razón última. Un paradigma que además tiene inclinaciones por la textualización. En este paradigma las superficies y objetos son intermediarios: remiten a algo que se encuentra en lo profundo, que es tarea del estudioso identificar, un observador

¹⁵⁴ Las autoras añaden: «la ontología no se entiende como un mundo metafísicamente independiente, sino como un mundo parcialmente constituido por el esquema conceptual» (2012: 46, 72). El «que una cosa» sea es enteramente compatible con diversos «cómo sea». Un orden clasificatorio es análogo aquí al esquema conceptual. La propuesta de un realismo ontológicamente plural apela a la relatividad conceptual, pero no sucumbe en el relativismo.

siempre excéntrico y descorporeizado. Es un paradigma que se erige sobre la dicotomía entre lo «espiritual» y lo «material», lo «mental» y lo «corpóreo». Esta dicotomía, escribió Gumbrecht, «es el origen de una estructura epistemológica sobre la cual descansa la filosofía occidental, mejor conocida como el “paradigma sujeto/objeto”. Su lógica binaria clasifica el cuerpo humano como uno de los objetos del mundo», donde el excavador debe elucidar la producción y efectos de significado (2005: 38). La interpretación es, a mi juicio, inerradicable de las ciencias sociales y las humanidades, de hecho, de la vida misma, pero ¿por qué no recorrer otras rutas, complementarias a ella? En *Estética de lo performativo*, Erika Fischer-Lichte nos invita a recorrer una de esas rutas. Postula la necesidad de perturbar la relación entre sujeto y objeto,

[...] que está estrechamente vinculada con la transformación de la relación entre materialidad y signicidad, entre significante y significado. Tanto en la estética hermenéutica como en la semiótica todo se orienta a la consideración de la obra de arte [o, agregó, del mundo] como signo [...] Cada elemento se convierte en un significante al que se le pueden atribuir significados. Así en la obra de arte [y en el mundo] no hay nada más allá de la relación entre significante y significado (2011: 35).

Fischer-Lichte subraya que la corporalidad y materialidad de las acciones pueden, en ciertas circunstancias, prevalecer sobre su signicidad. Identifico las siguientes acciones o situaciones: el erotismo; momentos religiosos y rituales sobrecogedores; la percepción estética —que no le interesa tanto el ser-así de algo, como la manera de su aparecer—; la ritualización de la violencia, que exhibe la disolución de la unidad simbólica del cuerpo, el espectáculo de su desfiguración; el dolor, que no pregunta por la morada del lenguaje, sino por la casa del cuerpo: la presencia del dolor del otro no es aquel que encontramos, sino el que nos encuentra. Las acciones animativas a las que se refiere Diana Taylor guardan una semejanza: «se basan más en los cuerpos que en el lenguaje; su eficacia radica en la transmisión

afectiva de cuerpo a cuerpo, en lugar de los pronunciamientos verbales. Representan temores, esperanzas y también el ultraje. Lo animativo es en parte movimiento [...] se refiere a acciones que tienen lugar “en el suelo”, por así decirlo, en los actos desordenados, a veces feos, y a menudo menos estructurados, que ocurren entre los individuos en los espacios de interacción» (2017: 16; 2020: cap. II). Maurice Bloch narra una reveladora experiencia en su trabajo de campo entre los zafimaniry de Madagascar, carpinteros virtuosos. Sorprendido por la calidad de las tallas de madera que revisten las puertas de las casas de los zafimaniry, y atento al análisis de su cosmología y la cultura material asociada a sus rituales, Bloch les «molestaba» —palabra del mismo antropólogo— preguntándoles una y otra vez por el significado de las tallas y las figuras geométricas que contienen. Sin embargo, una y otra vez quedaba decepcionado, pues la respuesta que recibía era la misma: «no significan nada», «no representan nada». Cuando escuchó decir a alguien que «queremos honrar a la madera», se dio cuenta que si bien «el conocimiento humano puede ser expresado a través del lenguaje, buena parte de ese conocimiento está anclado en la experiencia práctica y material» (Bloch, 1992: 132; 1995: 215).¹⁵⁵ Las tallas de madera deben ser comprendidas como integrantes de un proceso continuo en el que la conceptualización del mundo no las precede, sino que está enraizado en su misma materialidad.

En estos ejemplos, la materialidad del acontecimiento no desaparece con su estatus signico, sino que produce un efecto propio e independiente de tal estatus. La presencia no reclama ni aspira a una interpretación última, no ambiciona ser reemplazada o sustituida por el lenguaje, aunque las palabras sean una ineludible compañía. En el principio de encarnación dominante, asumido por el paradigma del excavador, la corporalidad no se entiende como materialidad, sino como signicidad, como la expresión de unos significados depositados en la

¹⁵⁵ Algunas imágenes del virtuosismo zafimaniry en el trabajo de las tallas de madera, *encantamiento* o «cautivación», pueden consultarse en <https://ich.unesco.org/es/RL/el-trabajo-de-la-madera-de-los-zafimaniry-00080>

carne, inscripciones grabadas en el cuerpo. Defiendo, no como oposición, sino complementariamente, otro principio: el de la corporalidad que hace su aparición como materialidad (Fischer-Lichte, 2011: 36, 167), es decir, como presencia, como la plenitud de un aparecer. Me interesa hacer aquí tres aclaraciones.

1) La creación y efectos de presencia, como lo saben los místicos, los actores rituales y artistas, no supone necesariamente una demostración empírica de las cosas como ellas son, un acto transparente de visibilidad, una remisión precisa a un referente particular. Antes bien, da acceso a ciertas formas ambiguas o no de (in)visibilidad o desmaterialización, aunque la presencia no tiene por qué agotarse en tales formas. Como ha escrito Theodor Adorno a propósito de las obras de arte, se trata de «“aparición” en el sentido de una realidad que permanece inaprensible». Recuerdo aquí el trabajo de Olivia Kindl sobre el *nierika* huichol, en el que señala que «una de las mayores enseñanzas que nos ofrecen las obras de arte es la exploración de las posibilidades de la visión, que permite entender la sutileza de las ambigüedades en la percepción de las formas [...] al analizar expresiones artísticas desde una perspectiva antropológica, es indispensable plantearse la pregunta de qué se entiende, en el contexto estudiado, por “mundo visible” y a qué se refiere la dimensión “invisible” a la que pueden remitir las imágenes u objetos rituales» (2010: 72).

2) Los efectos de presencia, la plenitud de un aparecer, nos ofrecen un peculiar sentido del instante, una noción más aguda del presente de la propia existencia, un presente cuya finalidad se halla en sí mismo, una estancia afilada en el aquí y ahora.

3) Si aducimos actos y efectos de presencia debemos discernir y reconocer las ausencias y las crisis de la presencia. Mejor, los juegos continuos, el incesante ir y venir entre presencia/ausencia/ crisis de presencia. Un pedazo de este tema lo desarrollé en el primer capítulo, a propósito del fresco de Fra Angelico, de las arpas zande y los tambores luba-shaba y bamileke del África, indagados por Carlo Severi: la ausencia notoria de Cristo en el sepulcro —ante la mirada aterrada de las santas mujeres— intensifica y redobla su presencia en tanto

resucitado; y el sonido del arpa zande se ajusta a la voz del ancestro ausente, el instrumento trae esa presencia. En ambos casos no se habla *sobre* el mundo, sino *desde adentro* o *a partir de* las cosas (entidades, agencias, situaciones, sustancias, relaciones, experiencias).

Debemos restablecer nuestro contacto con las cosas, reconocer y asumir la tangibilidad y cercanía física de las relaciones y el mundo, pues nuestro vínculo con las cosas no es sólo una relación de atribución de significados, es un pasmo ante su efecto. Gumbrecht invita a un «estar-en-el-mundo» que recupere los elementos de presencia: atender la producción y efectos de presencia (2005: 68). En un artículo publicado dos años después de su libro, Gumbrecht propuso una tipología en la que distingue entre culturas-del-significado y culturas-de-la-presencia (2006: 319 ss). Es una dicotomía que no aclara, equívoca, que confunde: como si tuviéramos que decidir entre una u otra, como si hubiera prácticas que por ser una, desplazan a la otra. Más que de «culturas», prefiero aludir a «situaciones», «prácticas», «acontecimientos», «momentos». En las diversas acciones que integran un mismo ritual, por ejemplo, es posible discernir una situación en la que lo relevante sea el acto de presencia, mientras que en otra sea más pertinente el efecto de significado. No se trata de que se nieguen entre sí, ni enfatizar su división, sino indicar que presencia y significado están íntimamente entrelazados. ¿En qué dirección?

Cuando Gumbrecht condena los excesos hermenéuticos y Fischer-Lichte critica la consideración de toda obra de arte o del mundo como signo, se oponen a una forma peculiar, la semiología de Ferdinand de Saussure¹⁵⁶ y herederos, de entender el signo y la producción e interpretación del significado. Demos lugar a concepciones del signo y significado más pragmáticas y performativas, articuladas con las prácticas y sus estrechos ensamblajes con los materiales del mundo

¹⁵⁶ Ver Kockelman (2006: 81 ss.) para el desarrollo de esta crítica. En otro trabajo, Kockelman aduce que «asimilar el significado a la mente [una concepción mentalista del significado: RDC] es uno de los errores más fatales de la semiótica del siglo XX» (2005: 239-240).

y eviten los abusos del paradigma del excavador. A propósito de la semiosis de Peirce, Génova ha apuntado que «no existe concepto o proposición que pueda tener algún significado si no es por referencia a algún contexto de acción [...] los significados son *disposiciones a obrar*» (1998: 18-19).¹⁵⁷ La defensa del realismo externalista que hice es relevante aquí, pues nos pide reconocer la pluralidad ontológica y por tanto la multiplicidad de los sistemas sígnicos con los que aprehendemos y nos movemos en el mundo, las variadas disposiciones a actuar, y no menos las intervenciones y acciones que ejecutamos en él.

Tres años después de aquel prólogo de Milton Singer, en el que introdujo la categoría de *performance* cultural, se publicó póstumamente *Cómo hacer cosas con palabras*, el libro ya clásico de la filosofía del lenguaje contemporáneo de John L. Austin. El filósofo de Oxford señaló que a cierta clase de enunciados, que llamó «performativos», no tiene sentido evaluarlos en función de su validez, sino en términos de su adecuación y relevancia institucional y cultural, es decir, su evaluación descansa en la «felicidad» o «infelicidad», «corrección» o «in-corrección» de su realización: «[existen casos en que] es inútil insistir en decidir en términos simples si el enunciado es “verdadero o falso” [...] ¿qué pasa con el amplio número de ocasiones en que un enunciado no es tanto falso (o verdadero) como fuera de lugar o inadecuado» (1970: 129). Por ejemplo, cuando deseamos evaluar o describir la inauguración de un edificio, un puente o una carretera no nos preguntamos por la verdad o falsedad de tales actos, sino por el cumplimiento o no de los marcos y requisitos institucionales y culturales de referencia del acto realizado: quién inauguró —sin duda no uno de los albañiles que participó en su construcción—, cómo se inauguró la obra —desde luego no rompiendo una botella como se acostumbra botar los barcos—, qué se dijo —normalmente se silencia el número de trabajadores que perecieron en la obra—, etc. Si en una boda católica el acólito de la

¹⁵⁷ Ver en la misma dirección Ingrid Geist: los signos han de traducirse en acciones o hábitos de acción, deben contener vida (1998: 7).

iglesia declara marido y mujer a los contrayentes, no somos testigos de un acto de habla falso, sino de uno «infeliz» o «incorrecto»: en realidad no hubo matrimonio. Para Austin los enunciados performativos no reportan o describen algo, *hacen cosas de acuerdo a las convenciones aceptadas*. Menciona un ejemplo: cuando se dice «Bautizo a este barco con el nombre de *Reina Isabel*» bajo las circunstancias apropiadas no se está describiendo o reportando una acción, se está realizando la acción misma, en el ejemplo, se está bautizando al barco. En ciertas ocasiones y bajo ciertas condiciones, enunciar palabras es entonces realizar (*to perform*) un hecho: «emitir expresiones rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no es describir la acción que estamos haciendo, sino hacerla» (1970: 107). Así contraemos matrimonio, «performativamente», cuando ante el altar y el sacerdote o ante el escritorio y el juez de lo civil decimos «sí, acepto», y la feliz respuesta es «los declaro desposados»: en este caso no estamos describiendo nuestra boda, nos estamos de hecho casando. De aquí la justa elección de la palabra *performance* que Austin introdujo desde su propio horizonte, ya que proviene —por su etimología— del verbo francés «*parfournir*»: éste se refiere a un proceso, al proceso de completar, llevar a cabo, cumplir, ejecutar o realizar algo. Las palabras, en su sentido primario y esencial, hacen, actúan, producen y realizan: son proyectiles verbales. Al abundar en sus análisis de los performativos, en oposición a los constatativos que sí describen estados de cosas, y son evaluables a partir de su falsedad o veracidad, Austin inició la construcción de una teoría general de los actos de habla, en la que destacó la fuerza creativa y performativa del lenguaje.

En un par de pasajes de un artículo publicado en 1923, «El problema del significado en las lenguas primitivas», Malinowski puntualizó esta intuición fecunda del lenguaje como fuerza creadora. Incluso en la *comunidad fáctica* —ese acto de habla donde se donan palabras desprovistas de finalidad, acto de habla vacío, palabrería destinada al olvido—¹⁵⁸

¹⁵⁸ Como cuando en la calle nos encontramos con un conocido: «¡Hola!, ¿cómo estás?», «Bien, ¿y tú?», «También bien, gracias», «Qué frío hace, ¿verdad?», «Y dicen que va a estar peor», «Sale, nos vemos, hasta luego», «Órale, me saludas a...»

este acto elemental prolonga la comunicación, es creador de vínculos, es decir, de una trama de reciprocidades (como lo señala Raymundo Mier, 1996: 98, a quien debo la atención a estos pasajes):

[...] la comunión fática es un tipo de habla en el cual los lazos de unión se crean por un mero intercambio de palabras [...] La situación en todos esos casos se crea por el intercambio de palabras [...] Una vez más, el lenguaje nos aparece en esta función no como un instrumento de reflexión, sino como un *modo de acción* (Malinowski, 1964: 334-335, cursivas mías).

Y, en efecto, la observación de Malinowski es sorprendente, como apunta Mier (1996: 100, 102), «no sólo porque señala una inversión del orden de determinación en el acto ritual: *el acto mismo [de lenguaje] funda la situación*, define sus perfiles como objeto social. No es la situación la que define los alcances del lenguaje [...] es en el acto de lenguaje puro donde se inscribe la singularidad suscitada por el orden ritual, su potencia creadora». Los enunciados performativos crean una presencia indudable, pueden producir sus efectos en la situación que fundan: sólo así, «felizmente» dichos, el pan y el vino se transmutan en cuerpo y sangre de Cristo, las niñas son mamás de sus muñecas o los niños se convierten en ladrones y policías, sólo así, performativamente, la gente se casa, el avá-chiripá soñador se convierte en chamán, algún político en héroe y salvador de la República, o bien en una figura destacada del pasado por un acto de transferencia. Aquí me es dable introducir una idea que juzgo sustancial a la de *performance* en general, y a la de los enunciados performativos en particular: su ejecución ilustra el orden convencional al que se ajustan —*celebran la forma*—, pero también su ejecución establece un orden, que puede ser *otro* orden, del cual es un ejemplo —*abren la posibilidad de la contingencia*—. Volveré sobre este asunto más adelante.

«Hacer cosas con palabras» constituye una posibilidad de la *performance*, pero no se agota con esta clase de acción, pues el trabajo performativo no se restringe sólo a lo que hace, crear presencias, sino

que también dirige la atención a cómo lo hace. Para dar cuenta de esta otra nota constitutiva de la *performance*, me parece útil recurrir a dos categorías: la de «función poética» explorada por Roman Jakobson y la de «*frame*» («marco») de Gregory Bateson. En un conocido ensayo, estricto contemporáneo a los de Singer y Austin ya citados (publicado originalmente en 1960), Jakobson afirma que la interrogante «¿qué es lo que hace que un mensaje verbal sea una obra de arte?» constituye el primer problema de la poética (1975: 348). Después de un repaso conciso de los seis factores que constituyen todo hecho discursivo o «cualquier acto de comunicación verbal», destaca que «la orientación hacia el mensaje como tal, *el mensaje por el mensaje*, es la función poética [...] [ésta] no es la única función del arte verbal, sino sólo su función dominante, determinante», por añadidura, esta función rebasa los límites de la poesía, va más allá de ella, esto es, es aplicable a los rituales, el teatro, los juegos y las canciones infantiles, para indicar apenas unos ejemplos (358-359). De este modo, la función poética comparte con la *performance* una vocación, acaso una responsabilidad, doble: no sólo decir y hacer algo, sino mostrar cómo se dice lo dicho y cómo se hace cuanto se hace, todo ello impregnado de cualidades estéticas; y simultáneamente exigen del lector o del auditorio la misma doble focalización. Los cuentacuentos contemporáneos, los rapsodas de la antigua Grecia, los cantores de los sonos huastecos, el campesino serbio al que alude Jakobson (372), que recita «poesía épica, memoriza, repite y, hasta cierto punto, improvisa miles y a veces decenas de miles de versos, y su metro está vivo en su espíritu. Incapaz de abstraer sus reglas, no por ello deja de percatarse de ellas y rechaza la más mínima infracción a estas reglas», todos ellos reivindican el arte verbal, la función poética, con su doble vocación: narrar acontecimientos y atender la manera de narrarlos, sea a través de gestos, estilos y dicción peculiares, sea mediante versos formularios, rítmicos, cuando no métricos, muchas veces acompañados de palmas, bailes, cantos y un tamborileo en el corazón, ceñidos a ciertas reglas que posibilitan la improvisación y, gracias a esta última, la misma transformación de aquellas. La función poética y la

performance, en consecuencia, inducen actos continuos de reflexividad: mediante diversas estrategias llaman la atención al conjunto de reglas que organiza su propia ejecución, y también hablan, mencionan o aluden a la propia *performance*.

En este punto tiene relevancia la categoría de *frame* propuesta por Gregory Bateson (1956, 1991), que expuse en un capítulo previo, pero que aquí reitero. Ésta se refiere al acto de delimitación del conjunto de mensajes que orientan, dirigen y focalizan la percepción de los participantes; de hecho «enmarcar» (*to frame*) una actividad y una situación implica instruir a los participantes a utilizar ciertos criterios interpretativos que les permitan dar cuenta de lo que ahí ocurre, dada su peculiar lógica de composición: así hace el cuentacuentos cuando inicia su relato con el marcador «Había una vez una princesa...» —«marco» que permite imaginarnos a una enamorada princesa de chocolate—; o bien cuando en los juegos infantiles los niños intercambian mensajes para ver quiénes serán policías y quiénes ladrones; o cuando se celebra un ritual, con sus singulares marcas espacio-temporales, que posibilita a los participantes tener alguna experiencia extraordinaria, exponer y reducir los tipos sociales atingentes al ritual, o proveerle de relaciones y modelos simbólicos. De aquí que, continúa Bateson (1991: 210), «enmarcar» una serie de actividades en un contexto sea metacomunicativo: «cualquier mensaje que explícita o implícitamente defina un *frame*, *ipso facto* otorga al receptor instrucciones que lo ayudan en su intento por comprender los mensajes incluidos en él». Y, recíprocamente, los mensajes que se intercambian al interior de lo «enmarcado» definen al *frame* mismo. Toda *performance* supone comportamientos «enmarcados» que constituyen y que crean acontecimientos y eventos contextualizados que exaltan e intensifican la experiencia. Por añadidura, como lo ha indicado Dell Hymes (1981: 84), involucra una responsabilidad con el resto de los participantes, puesto que «una o más personas asumen la responsabilidad de la presentación» y una suerte de complicidad y compromiso con la realidad estatuída por la *performance* —impregnada de cualidades estéticas, pero también, y no menos importante, de poder persuasivo—, que permite

que el sacerdote modifique el estatus de los contrayentes al declararlos en matrimonio, que los actores que están en escena representen a personajes isabelinos trágicos, que los niños sean policías y ladrones, que el chamán posea y aplique sus poderes curativos. No me propongo idealizar las cualidades creativas y lúdicas de toda *performance*, pues las historias oficiales, los bailes nacionales, las ceremonias estatales y los rituales religiosos han invocado, siguen invocando, narrativas que subrayan la unidad, esencia y pureza de una colectividad, o su presunta libertad amenazada, o bien el peligro que constituye la otredad (negros, indígenas, mujeres, gais), al servicio de discursos monológicos de opresión y dominación (véase Kapchan, 1995: 482). Tanto la responsabilidad de la presentación como la presentación misma están sujetas desde luego a una evaluación de las habilidades desplegadas y de la efectividad o no de las acciones y competencias comunicativas requeridas.

Al constituir eventos sociales contextualizados y «enmarcados», al crear presencias, al fijar una suerte de complicidad y compromiso con una realidad estatuida por ellas, las *performances* gestan una permanente tensión entre autoridad —reglas, convención, tradición— y propiedades emergentes, entre forma y contingencia, ya que se refieren a un proceso, al proceso en que los participantes completan, llevan a cabo, cumplen, ejecutan o realizan algo; en que los ejecutantes recobran, recuerdan o inventan selectivamente. La *performance* es un hacer que describe ciertas acciones que están transcurriendo, ejecutadas en sitios específicos, atestiguadas por otros o por los mismos celebrantes: es un hacer que focaliza *esa* presencia en acto de creación. Pero también nos retrotrae a lo ya hecho, a *performances* completadas, concluidas, recordadas, olvidadas y vueltas a recobrar, que atraviesan e implican campos discursivos, textos, preexistentes. De aquí que, para Richard Schechner (1985: 35), la característica central de la *performance* sea la *conducta restaurada*, esto es, comportamiento reiterado, revivido, recreado, reactuado; una conducta vívida que es tratada del mismo modo como el editor de una película maneja los fragmentos de un filme, fragmentos que pueden

ser reacomodados y reconstruidos, es decir, que busca inscribir algún orden. Al mismo tiempo que es un transcurrir, la *performance* hace inteligible la materia, habilidades, tópicos, elementos, textos, objetos y reglas con que se construye, y de que estuvieron armadas previas *performances*: por ejemplo, las convenciones de género, historias raciales, tradiciones morales y estéticas, tensiones políticas y culturales, consciente o inconscientemente reconocidas, que abarcan experiencias, proyectos, inscripciones de significados y memoria colectivas, pero también sentidos plurales de la historia —en conflicto, en disputa—. Tal retrotraer no supone sólo repetir, copiar o imitar; mejor: es reacomodar fragmentos de conducta, inscribir algún orden, es un restaurar en el presente performativo, todavía no completado ni concluido, todavía abierto a la posibilidad de interpelar sus efectos emocionales y políticos, esas relaciones sociales y hábitos corporales que consagra y reitera; abierto a transformar —lenta, tenazmente— sus tópicos, reglas, materia, textos, elementos, objetos.

En cuanto conducta restaurada, la *performance* está emparentada con la idea aristotélica de *mimesis*, que da lugar tanto al ámbito de lo posible como de lo «imposible verosímil». De aquí que ese presente performativo, ese transcurrir que crea presencias, pueda destacar, reforzar y evidenciar con vigor las asimetrías, las categorías opresivas preexistentes, las autorrepresentaciones y representaciones estigmatizadas: puede crear y hacer presentes realidades suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. Un desfile militar, por ejemplo, es una *performance* que destaca y refuerza algún orden social, evidencia la presencia de una fuerza que se propone preservar la estructura de estatus, posiciones y roles jerarquizados: crea un sentido de unidad, dramatiza la idea de un cuerpo corporado en gestos y palabras, en uniformes y aparatos militares, separa al común de la gente de las autoridades, y entre éstas distingue a quienes ejercen o no control sobre ese poder militar. Un carnaval, en sentido opuesto, invierte tal orden y ese reforzamiento de la jerarquía social mediante el juego y los excesos, muestra lúdicamente la falibilidad y fragilidad de los quehaceres humanos: en el carnaval participan voluntariamente

grupos o asociaciones, suele expresar (re)encuentros más que separación; a diferencia de los uniformes militares los del carnaval combinan elementos sensoriales y simbólicos que representan campos antagónicos y contradictorios (véase DaMatta, 1991: 33 ss., para un desarrollo más amplio de estos casos de *performance*). Tiene razón Victor Turner cuando escribe, en un trabajo publicado póstumamente (AP: 81), que el hombre es un animal autoperformativo: sus actuaciones en la vida son, en un sentido, reflexivas, porque al actuar revela su yo, su nosotros, a sí mismo y a otros en la historia, en los procesos sociales. A través de las *performances* crea su presencia, pero también su presencia es (re)creada, restaurada, inevitablemente por otras *performances*. Puesto en términos personales, según señala Schechner (1985: 37-38), la conducta restaurada es «mi yo comportándose como si fuera alguien más», o «como si yo estuviera a un lado de mí mismo», o «como si yo no fuera yo», al modo en que ocurre con los trances. Pero la conducta «como si fuera alguien más» —tratada del mismo modo como el editor de una película maneja los fragmentos de un filme— puede también ser «mi yo en otro estado de sentimiento o existencia». La conducta restaurada ofrece tanto a los individuos como a los grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron; o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron, pero quisieron haber sido, o bien lo que quieren ser.

Afirmé que la conducta restaurada, acomodo y reacomodo de fragmentos de conducta, nos remite a la idea de mimesis. Carmen Trueba nos muestra que en la *Poética*

[...] se encuentran indicios de que Aristóteles entiende por *mimesis* una operación que no se limita a la mera «imitación» o «reproducción» de lo real ni del legado mítico. Aristóteles en la *Poética* expande el horizonte de la *mimesis* a lo posible: «no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad» [...] lo cierto es que en la *Poética* Aristóteles da cabida también a lo «imposible verosímil», y reconoce un lugar a la idealización artística, y a «lo que debería ser» (2002: 25-26).

Nos es dable reconocer que la noción aristotélica de mimesis y la categoría de *performance*, según he intentado desarrollarla, están fuertemente vinculadas: dotadas de cualidades estéticas, poseen ambas un poder persuasivo que crea presencias y estatuye realidades, una y otra instigan experiencias que construyen y transforman «los relieves del mundo».¹⁵⁹ La mimesis, como la *performance*, tiene

[...] el poder de producir en nosotros una peculiar y vigorosa impresión de realidad: es capaz de hacernos creer de una manera especial, de seducirnos y de afectar nuestra sensibilidad, despertándonos emociones diferentes de las afecciones ordinarias, a menudo más intensas y vívidas que las que nos suscitan las situaciones reales (Trueba, 2002: 35).

Esta producción de lo posible y lo «imposible verosímil», de las idealizaciones artísticas (del antidesierto, como dijera André Malraux), de las conductas restauradas, de la potencia subjuntiva, una categoría cara a Turner, según se verá adelante, está asociada a la actividad performativa, una actividad persuasiva y «enmarcada» que devela la vocación doble de la función poética. Y es en este registro discursivo, con el mismo «aire de familia», en el que se ubica la antropología de la *performance* de Victor Turner.

De los ndembu a Broadway

La frase con la que abro este apartado sintetiza un arco temporal, intenso sin duda, que abarcó poco más de treinta años y una fecunda obra; una obra integrada antes por artículos dispersos que por una

¹⁵⁹ Véase el fecundo trabajo de Ferreiro (2002: 69 y 100), quien retoma de Raymond Mier la expresión de «los relieves del mundo»; en la redacción de este capítulo me he visto favorecido por Geist (2005).

inclinación a construir un sistema teórico. La frase describe al mismo tiempo un arco en el espacio: establece un extraño, un aparentemente extraño parentesco entre los ndembu, un grupo que a principios de la década de 1950 vivía en Rodesia del Norte, hoy Zambia, y el teatro contemporáneo. «De los ndembu a Broadway» alude, por metonimia, a un itinerario personal y teórico, el del antropólogo Victor W. Turner, quien realizó su primer trabajo de campo entre los ndembu —a la sombra de la corriente estructural-funcionalista británica— y al final de su vida estuvo más interesado en reflexionar, a partir de ciertas notas posmodernas, en los *géneros performativos*. «De los ndembu a Broadway» es una paráfrasis de uno de los libros más célebres de Turner, publicado en 1982, *From ritual to theatre*, que tomo del prólogo que Edith Turner escribiera para *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, una compilación de ensayos de Victor Turner publicados póstumamente en 1985. Sin embargo, la frase no deja de tener alguna inexactitud: Broadway no expresa con justicia el final del camino turneriano. Tal vez sea más preciso referirse al Village, barrio de la ciudad de Nueva York donde floreció el teatro experimental en las décadas de 1960 y 1970. «De los ndembu al Village» y «del ritual al teatro» son frases que resumen una reubicación conceptual; mejor, una reorientación teórica: pensar al ritual como un *género performativo*.

Los antropólogos constituyen, por supuesto, una clase singular del *homo narrans*. A través de las etnografías de otros pueblos organizan las experiencias de esa alteridad según formas narrativas específicas y convencionalizadas: así, pues, sabemos de los conjuros mágicos a que se ven sometidas las canoas de los trobriandeses antes de zarpar a alta mar para realizar el *kula*; o bien de las lecturas oraculares y acusaciones de brujería que el zande accidentado, herido, formula contra quienes considera sus enemigos; o del ambicioso y estéril Sandombu, quien, sin parientes matrilineales, está condenado a fracasar en su aspiración por obtener un liderazgo político que los ndembu le niegan. Ejemplos de clásicas etnografías que no ilustran el amplio espectro y carácter experimental de muchas etnografías desde

poco más de cincuenta años. Turner se preguntaba si no podemos, como herramienta pedagógica, vincular teatro y etnografía, esto es, traducir las situaciones en conflicto de las etnografías en un guion que esté en continua reformulación; escenificar dichas acciones dramáticas para comprender cómo operan la estructura social y los valores centrales de una cultura en situaciones específicas, así como para hacer inteligibles las experiencias de los nativos y, de esta recreación de las etnografías, plantear una crítica a la forma en que tales experiencias son transmitidas por las convenciones narrativas que utiliza el antropólogo. Por añadidura, tal vinculación podría servir como un medio para plantearse interrogantes en torno a la investigación antropológica (AP: 146):

¿Cómo podríamos convertir una etnografía en un guion, luego actuar ese guion, luego reflexionar sobre esta *performance*, luego regresar plenamente a la etnografía y hacer un nuevo guion, luego representarlo de nuevo? Esta circulación interpretativa entre datos, praxis, teoría y más datos nos provee de una crítica de la etnografía. No hay nada como representar la parte de un nativo en una situación de crisis, propia a tal cultura, para detectar la inautenticidad de los reportes que usualmente realizan los occidentales, y para plantearse problemas no discutidos o sin resolver en las narrativas etnográficas (Turner, FRT: 98).

Esta traducción y transformación de la etnografía en *performance* —lo que Turner denomina *performing ethnography*— demanda un ejercicio de reflexividad que cuestiona cierta tendencia en antropología social a «representar la realidad social como si fuera estable e inmutable, una configuración armoniosa gobernada por principios mutuamente compatibles y lógicamente interrelacionados» (Turner, AP: 73). En el desplazamiento al que he hecho referencia, de la etnografía a la *performance*, las etnografías no son textos que describen a los sujetos de estudio como si fueran sólo portadores de una cultura impersonal, o cera en la que se graban los patrones culturales, o como si sus actos estuviesen determinados

sólo por fuerzas sociales, culturales o psicológicas. Una antropología performativa ha de colaborar a comprender los «pulsos» de otros modos de existencia y sus relieves del mundo, pero también ha de ser reflexiva en la medida en que se interroga por las formas en que distingue situaciones y representaciones de la alteridad; en que reconozca que no sólo dice cosas, sino cómo las dice y qué hace al decir las; qué realidades del *otro* estatuye. Apunté arriba que la palabra *performance* proviene —por su etimología— del verbo francés «*parfournir*», que se refiere a un proceso, al proceso de completar, llevar a cabo, cumplir, ejecutar o realizar algo; vinculé, además, este término al de conducta restaurada: revivida, recreada, reactuada, una conducta vívida que es tratada del mismo modo como el editor de una película maneja los fragmentos de un filme, fragmentos que pueden ser reacomodados y reconstruidos, es decir, que busca inscribir algún orden. Al regresar a casa después del trabajo de campo, con sus diarios llenos de anotaciones, sus fotografías y videos, sus genealogías y entrevistas, las y los antropólogos son auténticos *performers*, completan el proceso de investigación con la redacción de sus etnografías, un genuino ejercicio de elaboración de verosimilitud, al modo en que lo hace el editor de películas: restauran, reacomodan y reconstruyen conductas. Deborah Kapchan (1995: 483-484) ha subrayado esta cercanía de la *performance* y el trabajo antropológico reflexivo:

[...] una y otra son actividades enmarcadas (*framed activities*) preocupadas por asignar significado a la experiencia. Ambas usan estrategias de mimesis para producir un contexto «natural» en el que se provoca que la audiencia olvide la escenificación del artificio. Ambas pueden también truncar esta apariencia con el propósito de sacudir al auditorio hacia una conciencia reflexiva. La etnografía, como la *performance*, es intersubjetiva, depende de una audiencia, de una comunidad o grupo con la cual se es responsable, no obstante lo heterogéneo que sean sus miembros. Con su interés por una metodología autocrítica, que considere sus efectos en el mundo, la etnografía es ante todo performativa.

¿Qué otra lección podemos obtener del desplazamiento al que he aludido? Que en las *performances* tan importante es el resultado final —sean etnografías, rituales, desfiles militares, carnavales, conciertos, ceremonias, festivales, espectáculos, eventos deportivos, juegos— como el conjunto de pasos y ensayos, con sus tropiezos, que condujeron a su producción. Muchas etnografías exploran, describen y analizan sólo el producto final performativo, sin embargo tan relevante como éste son las acciones y ensayos que lo produjeron, los procesos que permitieron completar su ejecución y los que ocurrieron después de ésta, los presupuestos que la animaron, las presencias que convocó, las ausencias reveladas, los efectos que produjo —atender, por ejemplo, la excepcionalidad corporal que fue gestando; o los medios con los que se impusieron tanto su producción social como la inscripción, acaso estable, de significados, medios que excluyeron otras alternativas; o la reinterpretación, recreación y posible renovación de las formas de vida, las convenciones culturales, las tradiciones teóricas que en los actos de su realización, y con posterioridad a ella, fueron surgiendo, tímida o abiertamente.

La antropología de la *performance* de Victor Turner está endeudada con el giro posmoderno que conmovió a las ciencias sociales, las artes y las humanidades. Pero reconocer esta deuda no implica por supuesto estar de acuerdo con todo argumento posmoderno. Una de mis diferencias fundamentales con los posmodernos es su rechazo a, o al menos sospecha de, las macroteorías sociales, con sus explicaciones causales para dar cuenta de la vida social, su evolución y desarrollo; tampoco concuerdo con la inclinación relativista, o el relativismo abierto del «todo se vale», que aquellos postulan. Para mencionar dos ejemplos, ni la teoría neoevolucionista del poder social de Richard Adams, ni la exploración que del funcionamiento del espíritu humano hace Claude Lévi-Strauss, se oponen a toda antropología de la *performance*, mejor, defiendo que son perspectivas complementarias, tensamente complementarias. Como ha escrito Stanley Tambiah (1985: 2), «en cualquier parte, en todo momento, los seres humanos están simultáneamente comprometidos con dos clases de acciones: la modalidad

de la causalidad y la modalidad de los actos performativos»; de este modo, la frase «De los ndembu a Broadway» también se propone aludir a un paisaje teórico que incluye ambas modalidades.

Turner introduce el ya conocido debate entre competencia y *performance*, que no es exclusivo de la antropología, más bien, que es trasladado de otras disciplinas a la antropología. En particular Turner polemiza con Edmund Leach, quien en diversos trabajos defendió que el objeto de la antropología es delinear el esquema de la *competencia cultural*, idea análoga a la de competencia lingüística de Noam Chomsky. Escribió Leach (1972: 321-2):

El interés del antropólogo es delinear el esquema de la competencia cultural bajo el cual puedan tener sentido las acciones simbólicas de los individuos. Sólo podemos interpretar la *performance* individual a la luz de lo que hemos inferido acerca de la competencia [cultural], pero para poder hacer nuestras primeras inferencias tenemos que abstraer un patrón estandarizado que no está necesaria ni inmediatamente manifiesto en los datos que son directamente accesibles a la observación.

Además, en su célebre ensayo introductorio al análisis estructuralista, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Leach sostiene que la elucidación de la semántica de las formas culturales es uno de los objetos de la antropología (1978: 3). Existe en Leach, entonces, una vocación por ocuparse sólo de las acciones simbólicas *correctamente* derivadas, esto es, de aquellas que se infieran de la competencia cultural. Para Leach la tarea del investigador consiste en *excavar* en las acciones simbólicas para develar un secreto profundo. ¿Cómo dar cuenta de las acciones simbólicas, individuales o no, que no dependan o que no se infieran del patrón estandarizado previamente abstraído? Se pueden ofrecer diversas respuestas: que no tienen sentido, no son objeto de la antropología, o no son acciones simbólicas. Sin embargo, para no sucumbir en vértigos argumentales simplificadores, según versa el análisis estructuralista de Leach, *todas* las acciones simbólicas dependen de dicho patrón

estandarizado porque ya están lógicamente contenidas en él mediante sus transformaciones y combinaciones posibles. Del mismo modo, toda oración gramaticalmente *correcta* está contenida en esa capacidad lógica, creativa, recursiva y enfáticamente humana que Noam Chomsky denominó competencia lingüística.

Ahora bien, Dell Hymes propuso la categoría de competencia comunicativa para referirse a las condiciones y disposiciones en que se puede interpretar incluso una oración gramaticalmente mal formada: pensemos en un hablante que está aprendiendo una segunda lengua y comete varios errores sintácticos; aun así, dadas las condiciones pragmáticas de su enunciación, disponemos de competencias comunicativas pertinentes para comprender tal oración. En la misma dirección, la antropología turneriana encuentra guías en las imperfecciones y vacilaciones de la vida social, en los factores personales, en los componentes situacionales elípticos, contradictorios e incompletos para comprender la naturaleza de los procesos humanos (AP: 77). Esta posición no se propone defender que la vida social sea amorfa, ni que esté sometida a perpetuas reinterpretaciones; no minusvalora ni desprecia la presencia de las reglas, esquemas, costumbres o códigos, es decir, la modalidad de la causalidad a la que aludí arriba. Antes bien, se complementan y requieren, puesto que las reglas, códigos, costumbres o esquemas, como afirmó Sally Moore en *Law as process*, operan en

[...] áreas de indeterminación, ambigüedad, incertidumbre y manipulación. El orden no se adueña de todo, ni podría hacerlo. Los imperativos culturales, contractuales y técnicos siempre dejan vacíos, requieren de ajustes e interpretaciones aplicables a situaciones específicas, y están [los imperativos] llenos de ambigüedades, inconsistencias y muy a menudo contradicciones (1979: 39, citada por Turner, AP: 78).

Turner nos convoca una vez más a volver a su propuesta de los dramas sociales. Hemos visto que estos recortan y delimitan del *fluir* de la vida social las situaciones conflictivas, que siempre serán

unas experiencias. Constituyen una unidad de descripción —aunque también aluden a una categoría teórica— que posee una estructura diacrónica: un inicio, una secuencia de fases que se traslapan, se amontonan, y un fin; pero su estructura no es la de un sistema abstracto, está conformada por múltiples procesos: «la fijación y el enmarcamiento de la realidad social es en sí mismo un proceso o un conjunto de procesos» (AP: 78). Más todavía, las acciones que integran un drama social en particular son articuladas, organizadas, seleccionadas y descritas a lo largo de los procesos y *a posteriori*, de tal modo que gestan tramas más o menos unitarias y coherentes: restauran la conducta en el sentido propuesto por Schechner. En efecto, el *homo narrans* relata una situación en conflicto con un inicio, una serie de fases y un fin, bien sea que él mismo la haya vivido, bien que se trate de algún testigo o un investigador que la esté explorando. En el oscilante oleaje de la vida no es necesario ni obligatorio que el inicio y el fin de un conflicto sean compartidos por los contendientes. La unidad a la que aspiran las tramas y narrativas las sitúa a ellas en disputa: son controversiales y muchas veces efímeras, son una de las tantas voces que emergen de los conflictos. Para quienes la vivieron o para los historiadores que la indagan, la Revolución mexicana tuvo un inicio, fases distintas y un fin: cuándo comenzó, cuáles fueron sus diversos momentos y cuándo concluyó son preguntas que suscitan respuestas encontradas y polémicas. De aquí que apuntara arriba que las historias de bronce, nacionales, con sus héroes y batallas inolvidables, con sus traiciones y deslealtades aberrantes, están inscritas *selectivamente* en ciertos productos culturales —libros de texto, conmemoraciones colectivas, días festivos, plazas, instituciones, edificios— que han sido sometidos, y seguirán siéndolo, a reelaboraciones, traducciones, desplazamientos y omisiones de la experiencia vivida: gestan memorias colectivas. En cualquier caso, fijar o enmarcar esa realidad, inscribir sus significados, es en sí mismo un proceso o un conjunto de procesos sociales. Dichos procesos están impregnados por reglas, códigos, costumbres y esquemas, pero

también por la presencia de las imperfecciones y vacilaciones, por factores personales, por la inevitable operación de aquellas en situaciones particulares, por el reconocimiento de que la normatividad social es inconsistente y por ello manipulable.

Victor Turner distinguió dos clases de *performance*: la social y la cultural. La unidad de la primera la constituye precisamente el drama social:

La unidad de la *performance* social no es una secuencia de desempeño de roles en un contexto institucionalizado o corporado, [la unidad] es el *drama social* que resulta precisamente de la suspensión del desempeño normativo de roles, y en su actividad apasionada elimina la distinción entre el *fluir* y la reflexión, dado que en el drama social se convierte en un asunto urgente ser reflexivos acerca de las causas y motivos de las acciones que alteraron la fábrica social. Es en los dramas sociales donde las *Weltanschauungen* se hacen visibles, aunque sólo sea fragmentariamente, como factores que otorgan significado a hechos que parecieran, a primera vista, sin sentido (AP: 90).

Esta cita merece algunas aclaraciones. Turner retoma y adapta la idea de *Weltanschauung* del filósofo alemán Wilhelm Dilthey, según la cual está compuesta por tres elementos: 1) un cuerpo de conocimientos y creencias acerca de lo que cognitivamente es considerado el «mundo real»; 2) un conjunto de juicios de valor que expresan la relación de los adherentes a su mundo y el significado que encuentran en él —Dilthey concibe al valor como formado predominantemente por el afecto—; y, 3) este conjunto a su vez sostiene un sistema más o menos coherente de fines, ideales, principios de conducta, que son el punto de contacto entre las *Weltanschauungen*, la praxis y la interacción sociocultural. De aquí que en los dramas sociales participen tanto reglas y códigos como disposiciones racionales, afectivas y conativas, que a veces provocan «la suspensión del desempeño normativo de roles». A través de las *Weltanschauung*, continúa Turner (AP: 85), buscamos soluciones convincentes a lo que Dilthey denomina

«el enigma de la vida»: los misterios y paradojas que acompañan las crisis del nacimiento, crecimiento y muerte; los ciclos de las estaciones y sus peligros de sequía, inundaciones, hambre y enfermedad; las batallas interminables de la actividad racional; las paradojas del control social, donde las lealtades de una persona o un grupo a una causa legítima, o a un principio moral, se enfrentan a otras lealtades, causas y principios morales y políticos. En tanto unidad de la *performance* social, los dramas sociales —«los dramas del vivir», según la afortunada frase de Kenneth Burke, otro danzante en los intersticios— constituyen procesos que asignan significado a las situaciones en conflicto. En particular ello ocurre, como hemos visto atrás, en la tercera fase de los dramas, análoga a la secuencia liminal de los ritos de paso. En ésta los sujetos o grupos en conflicto pueden desplegar procesos de reflexividad: buscan asignar significado a lo que ha sucedido; se construyen narrativas en competencia. En esta fase se elaboran desde oblicuas y delicadas alusiones al nosotros hasta vigorosas producciones dramáticas en las que los sujetos o grupos ubican sus lugares en el esquema de las cosas y en la estructura social; señalan sus propósitos y naturalezas; evidencian sus fuerzas adquiridas después de la crisis o sus debilidades irreparables; se interrogan sobre sí mismos y sobre su futuro; valoran sus posibilidades de negociación y, en función de ello, sus capacidades de acción. En esta tercera fase los participantes hacen un alto para ubicarse en un presente siempre fugaz: evalúan lo que ha sucedido, cómo es que han llegado a ese punto, a esa raya incierta —que puede ser un abismo— de la contienda, del conflicto, e incluso de sus propias vidas. Alimentados por sus valores, principios y creencias, por sus fuerzas y posibilidades, por sus pretensiones de legitimidad o legalidad, los contendientes buscan reconocerse en el pasado, en *su* interpretación de la historia, en algún fragmento de la memoria colectiva, para mirar y actuar sobre el futuro. En los dramas sociales una acción de reajuste puede ser una brutal y sanguinaria represión. ¿Cuántas crisis no se han «resuelto» de este modo? Pero también, como en el caso de las revoluciones triunfantes, el procedimiento de reajuste puede ser la creación de una nueva

institucionalidad, de nuevas formas —acaso más justas— de convivencia social. De aquí que los dramas sociales representen el reto perpetuo de toda sociedad por perfeccionar su organización política y social. Es en la tercera fase, al cabo de la crisis, donde en suma se potencia la posibilidad de que los individuos y grupos en conflicto ejerciten la reflexividad: experiencia singular que provoca el descenramiento y separación de nosotros mismos para conocernos en el mundo, para definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos en torno al futuro, pero sin desconocer algún arraigo en nuestro pasado; ahí se replantean y modifican las identidades personales y colectivas, se reinventan y resignifican las tradiciones; espacio privilegiado en que la potencia subjuntiva se puede desplegar en la *performance* social.

Toda noción de *performance*, con la orientación que en este trabajo se ha intentado reconstruir, está estrechamente vinculada con la idea gramatical, y consecuente extensión metafórica, de la potencia subjuntiva, que está en relación de contraste con la de realidad indicativa. Gracias a aquella proyectamos hipótesis, la imaginación y el pensamiento hacia topografías del antidesestino, hacia las condiciones sin límite de lo desconocido. George Steiner la denomina «el nervio maestro de la acción humana» (1980: 249-250, 270):

Los modos condicionales y los enunciados antiobjetivos, sostiene Bloch, establecen una gramática de la renovación incesante. Nos obligan a emprender frescos la jornada, a dar la espalda a los fracasos de la historia. Sin ellos no habría avance posible, y los sueños frustrados se nos harían nudo en la garganta [...] Los razonamientos a partir de una suposición representan el instrumento mismo de nuestra sobrevivencia y el mecanismo específico de la evolución personal y social. Es como si la selección natural hubiese favorecido al subjuntivo [...] *El lenguaje es el instrumento privilegiado gracias al cual el hombre se niega a aceptar el mundo tal y como es*. Si el espíritu abandonara esa creación incesante de antimundos, según modalidades indisociables de la gramática de las formas optativas y subjuntivas, nos veríamos condenados a girar eternamente

alrededor de la rueda de molino del tiempo presente [...] Cada lengua afirma que el mundo puede ser otro. La ambigüedad, la polisemia, la oscuridad, los atentados contra la secuencia lógica, gramatical, la incompreensión recíproca, la facultad de mentir no son enfermedades del lenguaje; son las raíces mismas de su genio. Sin ellas el individuo y la especie entera habrían degenerado [curativas en el original].

Es aquí donde convergen la *performance* social y los géneros performativos, es decir, la *performance* cultural, puesto que las situaciones y procesos conflictivos no se dan en el vacío cultural. Los diversos géneros performativos —rituales, ceremonias, desfiles militares, carnavales, conciertos, festivales, espectáculos, eventos deportivos, juegos, teatro, cine, expresiones de la memoria colectiva, procedimientos jurídicos, formas mediante las cuales se expresan las crisis, etnografías, mitos, poesía, novelas, cuentacuentos— no sólo se han originado de los dramas sociales, ellos continúan cobrando significado y «fuerza» de los dramas. Turner (AP: 94-95) utiliza la noción de «fuerza» en el sentido de Dilthey: como la influencia que cualquier experiencia tiene en determinar lo que acontecerá en otras experiencias; así, un recuerdo, por ejemplo, tiene fuerza en la medida en que afecta nuestras experiencias y acciones presentes. Del mismo modo, la fuerza de un drama social consiste en ser una experiencia o secuencia de procesos y experiencias que influye significativamente en la forma y función de los géneros performativos. *Y a su vez, estos son susceptibles de provocar nuevos dramas sociales*, puesto que en los géneros performativos las políticas de la identidad (sean relaciones raciales, culturales o de género, sean la expresión de alguna memoria colectiva socavada) pueden ser negociadas; revelan su relación con la historia, el poder y la autoridad; muestran tradiciones morales, religiosas y estéticas, tensiones políticas y culturales. Cierro el círculo: «De los ndembu a Broadway» alude también a dos géneros performativos específicos, ritual y teatro, que Turner se propone incluir tanto en su antropología política, como englobar en su antropología de la experiencia y del *performance*.

Interrogantes y rutas de indagación

¿Cómo se pueden hacer complementarias una antropología de la *performance* con procesos sociales de alcance nacional y aun mundial? ¿De qué modo articular la *performance* con las macroteorías sociales? Enuncio brevemente rutas de indagación. En su modelo de la evolución del poder, Richard N. Adams (1983: 255, 258) sostiene que existe un alto grado de consenso en «que las primeras sociedades centralizadas por encima del nivel de la banda fueron probablemente teocráticas [...] La religión debe verse fundamentalmente como un instrumento que aumenta y extiende el poder de asignación». Una aproximación como la que aquí he defendido podrá explorar aquellos géneros performativos, la *performance* cultural, que dé sustento al específico papel centralizador del dogma. Las noblezas sagradas han sido muy imaginativas en desplegar distintas *performances* culturales (véase la colección de ensayos editados por Cannadine y Price, 1987). Cuando Georges Balandier muestra que en el ejercicio del poder «los actores políticos deben pagar su tributo cotidiano a la teatralidad» para gestar los efectos deseados, la noción de «teatralidad» exige diversas operaciones, puesto que no se resuelve del mismo modo —no recurre a los mismos géneros performativos— en una teocracia, en una monarquía medieval europea, en sociedades republicanas y democráticas contemporáneas. Es de todos conocida la enorme actividad performativa desarrollada por Hitler y el nazismo, o el papel desempeñado por el barroco europeo en la construcción de la alteridad americana a través de óperas, obras de teatro y su vasta iconografía, y también en el manejo de *performances* culturales para legitimar la transformación del más importante partido comunista occidental, el italiano, después de la caída del Muro de Berlín (véase Kertzer, 1996). Las *performances* no son en consecuencia meras máscaras o reflejos del poder, conforman en sí mismos una clase de poder, cultura e historia, como veremos en el siguiente capítulo; se proponen instituir y conectarse con los centros activos del orden social. No está de más recordar, para concluir, la contundente afirmación de Clifford Geertz (1994: 148):

[...] estos centros son lugares en que se concentran los actos importantes; constituyen aquel o aquellos puntos de una sociedad en las que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros [...] [no es casual] que investiguemos la vasta voluntad de los reyes o de los presidentes, generales, *Führer* y secretarios de partido en el mismo lugar donde buscamos la de los dioses: en los ritos e imágenes...

6. Sobre la performatividad del género. Judith Butler o la crítica a una metafísica de la sustancia

Una dicotomía nunca está sola: gesta, se emparenta con o deriva de otras dicotomías, al punto que las relaciones que tienen entre sí se vuelven resistentes a cualquier intento por despegarlas, desarticularlas o disolverlas. La de naturaleza y cultura, por ejemplo, ha estado vinculada a muchas otras: cuerpo y mente, objetivo y subjetivo, necesidad y contingencia, innato y adquirido, universal y particular. Aunque en éstas los referentes, significados, usos y fronteras de sus componentes hayan sufrido y sigan sometidas a modificaciones y delimitaciones, las dicotomías no dejan de persistir y —órdenes clasificatorios como son— orientar al pensamiento y la acción. Todo esfuerzo por desarmarlas, de tan cristalizadas que están, parece vano, confuso, desorientado, cuando no palpablemente erróneo. Una dicotomía más, la de sexo y género, se articula a las que mencioné, y como integrando una constelación participan en ella las de mujer y hombre, femenino y masculino. Intentar socavarlas constituye una hipótesis contraintuitiva, pues es evidente que nacemos hombres o mujeres a

partir de ciertos datos anatómicos incuestionables. Pero ¿está fuera de toda duda que nacemos realmente hombres o mujeres? Mejor: ¿a qué aludimos cuando señalamos que hay hombres y mujeres? Atendamos el siguiente ejemplo que ya he comentado previamente.¹⁶⁰ Entre los ndembu de Zambia la división del trabajo está claramente delimitada: las mujeres se dedican a cultivar la yuca, el maíz, las papas y el mijo, mientras que los hombres se consagran a la cacería. La actividad más importante para la reproducción del grupo es con mucho la que las mujeres realizan, sin embargo, la cacería está mejor valorada. Cazar y cultivar son actividades opuestas: aquella reúne a los hombres al tiempo que les distancia de las mujeres. Los niños varones que aún no viven el *mukanda*, el rito iniciático de la circuncisión, «carecen de blancura o pureza», la misma descripción que se aplica a las mujeres menstruantes. Los incircuncisos son contaminantes, no son hombres, por tanto deben convivir y comer con las mujeres, ayudarles en las labores agrícolas: el *mukanda*, en palabras ndembu, «les cura». En tanto rito de paso, el *mukanda* no sólo implica un cambio de estatus —de niño a adulto—, sino una transformación ontológica: de no-hombre a hombre. Ya convertidos en hombres y cazadores abandonan las labores agrícolas, se adscriben a los cultos asociados a la caza y se socializan en el complejo conjunto de prácticas rituales que le dan sentido a esta actividad.

La interpretación estándar que se ha ofrecido de ejemplos como el anterior asocia en una ecuación a los elementos de dos dicotomías: el sexo es a la naturaleza como el género a la cultura. En consecuencia, los niños ndembu nacen biológicamente hombres (tienen el sexo que es propio a esa descripción) y su género es transformado por medio de dispositivos culturales. De tal suerte que en la constitución del sujeto existe un dato material, universal, estable y objetivo —el sexo— que es precultural o presocial, al que se le sobreponen prácticas, discursos, técnicas, representaciones, saberes, símbolos —el género—, que varían de cultura a cultura, o a lo largo del tiempo en una misma

¹⁶⁰ El ejemplo lo tomo de Victor W. Turner (LSS: caps. I: 4 y II: 2).

cultura. La naturaleza es vista como algo susceptible de ser explotada, configurada o marcada; es el material crudo a partir del cual la cultura elabora los productos finales. Si se le presiona más, la interpretación estándar está suponiendo tácitamente que existe un sujeto sexuado que es precultural o presocial.¹⁶¹ No obstante, esta interpretación ha tenido que contender con argumentos, cuyos orígenes son heterogéneos, tanto en propósitos como en implicaciones, que han cuestionado ese carácter presumiblemente anterior a toda cultura o a toda sociedad tanto del sexo como, por extensión, del cuerpo.¹⁶² Algunos de esos argumentos pueden sintetizarse así: 1) una certeza, una de nuestras pocas certezas, está en reconocer la materialidad del cuerpo, pero esta materialidad no es inocente ni neutral, pues, 2) no hay experiencia más que al interior de un cuerpo, es decir, todas nuestras experiencias están encarnadas; estar en el mundo es corpóreo: es el lugar en el que se inscriben las experiencias, se forman las identidades y las subjetividades; 3) toda experiencia del cuerpo está mediada por un conjunto de prácticas, discursos, representaciones, símbolos, saberes, técnicas y disciplinas; 4) los cuerpos, fuentes de órdenes clasificatorios, establecen distinciones y oposiciones, diferencias y relaciones, límites y discontinuidades; y, 5) no hay primero un cuerpo y posteriormente un conjunto de representaciones sobre él, no existe un cuerpo preexistente en estado trascendental, puro, vacío, al que se le satura de historia, cultura o sociedad, al que se le añaden o eliminan representaciones en torno a él; no hay algo así como «el cuerpo», «el cuerpo» es en realidad

¹⁶¹ Convengo que al referirme a la «interpretación estándar» puedo incurrir en un vértigo simplificador. Con ésta quiero aludir vagamente tanto a las interpretaciones nada desdeñables del sentido común como al fundamentalismo biologicista (que incluye a las prácticas y saberes médicos alopáticos) y aun a algunas teorías feministas, que han hecho de la naturaleza —el sexo y el cuerpo— el límite, el punto de partida incuestionable, a partir del cual se fundan las identidades personales y de género.

¹⁶² Véanse, por ejemplo, entre los clásicos a Mauss (1971), Douglas (1973 y 1978), Foucault (1976), B. S. Turner (1989), Le Breton (1995 y 2007), Héritier (1996 y 2007). Sin embargo, el que compartan esta última nota no debe hacernos oscurecer las notables diferencias que algunos de ellos guardan entre sí.

una abstracción (ver Cuisinier, 1984: 7; y Pérez Cortés, 1991: 13-14). En suma, se desafía una concepción coherente y estable del cuerpo humano, su carácter insustituible, como si fuera una materialidad pasiva, una mera *res extensa* dispuesta a ser colmada de contenidos, y a cambio se nos revela como una superficie y lugar de lo posible.¹⁶³

La filósofa estadounidense Judith Butler, con su militante compromiso *queer*, ha radicalizado estos postulados, desde hace más de veinte años, con el fin de disolver la dicotomía sexo y género. No lo ha hecho sólo como un acto de curiosidad intelectual, sino fundamentalmente por el interés de reivindicar y transformar en agentes políticos a los cuerpos abyectos. Uno de los puntos de partida de la obra de Butler ha sido elaborar una crítica tanto de aquellas teorías como políticas feministas que han asumido la noción de «mujer» como si nos remitiera a un sujeto e identidad estables. Antes bien, para ella son los regímenes de poder, las ideologías, las prácticas discursivas y los actos *performativos* los que han forjado un sistema de sexo-género que cuestionará desde su raíz misma. Su proyecto ha suscitado acaloradas polémicas, agrios debates y no poca oposición, en los movimientos feministas, en la comunidad académica y en grupos conservadores de (ultra)derecha a lo largo del mundo y el propio Vaticano. En aquellos porque, se advierte, ha desprovisto de agencia a las mujeres, en el mundo académico por su presumible hiperconstructivismo, y en los grupos conservadores —que han mostrado en la calle carteles con la imagen de Butler con sus ojos rojos y cuernos de diablo— porque ha erigido una «ideología de género» que atenta contra la familia tradicional. En todo caso, se trata de un proyecto político y epistemológico que forma parte de nuestro paisaje cultural contemporáneo, uno que debe ser sometido a la indagación y la crítica.¹⁶⁴

¹⁶³ Quienes han objetado la ecuación «el sexo es a la naturaleza como el género a la cultura», además de Butler, algunos de cuyos postulados revisaré más adelante, se encuentran Haraway (1995), Laqueur (1994) y Fausto-Sterling (2006).

¹⁶⁴ Este paisaje cultural tiene además un «aire de familia» con otras propuestas teóricas y políticas que también están socavando algunas de las dicotomías más

En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, originalmente publicado en 1990, Butler postula que no hay, no puede haber, un vínculo natural entre cuerpos sexuados e identidades de género; la distinción entre sexo y género es enfáticamente construida: el género ha sido «el medio discursivo/cultural mediante el cual la “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” se produce y establece como “prediscursivo”, previo a la cultura [...] el sexo, por definición, siempre ha sido género» (2001: 40-41). Denomina *metafísica de la sustancia* a la idea según la cual el sexo, el cuerpo y la identidad de género poseen un vínculo natural entre sí, un vínculo autoevidente, estable, incuestionable, esto es, que el ser «hombre» o «mujer» nos remite a una suerte de trascendencia que está más allá del lenguaje, la cultura, el poder. Por ello Butler asigna al feminismo la tarea de desmontar o desarticular la simulación asociada a la metafísica de la sustancia: ir más allá de la dicotomía sexo-género —a la que añade la categoría de deseo que ésta supone en el marco heterosexista dominante— es ante todo una posibilidad política, y, según señaló en su lectura crítica de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, un campo de posibilidades culturales (1986: 49). De la intelectual francesa Butler adopta la célebre frase de que «una no nace mujer, se hace [mujer]», como parte del esfuerzo feminista por derrotar la afirmación de que la anatomía es destino. De acuerdo a esta frase, el sexo no puede ser justificado como atributo del cuerpo natural más que al interior de la cultura. Y el filósofo francés Merleau-Ponty le ofrece la siguiente lección: «el cuerpo en su ser sexual es una idea histórica más que una especie natural». Desde luego ni Merleau-Ponty ni de Beauvoir desdeñaron la materialidad del cuerpo, antes bien la ubicaron como parte de un proceso activo donde ciertas posibilidades culturales e históricas pueden ser corporalizadas.

cristalizadas del pensamiento occidental. Revítese por ejemplo la teoría de la red-de-actores defendida, entre otros, por Bruno Latour (1993); o bien los análisis formulados desde la teoría crítica y los estudios culturales en torno al pos-humanismo (Haraway, 1995; Hayles, 1999; Halberstam & Livingston, 1995).

Tampoco Butler la desconsidera, a pesar de las críticas que le han hecho en el sentido de que postula al cuerpo como un mero producto del discurso. Defiende, mejor, la siguiente tesis epistémica: «así como ninguna materialidad previa es accesible sin los medios del discurso, así ningún discurso [por sí mismo] puede capturar tal materialidad; afirmar que el cuerpo es un referente esquivo no es lo mismo que señalar que él está solamente y siempre construido» (véase Costera y Prins, 1998: 278). Con otras palabras, no arguye que la realidad dependa del lenguaje, pero sí depende de éste lo que consideramos que es realidad. Además, retoma a Merleau-Ponty cuando afirma la idea de que el cuerpo no sólo es una idea histórica, sino una serie de posibilidades a ser continuamente realizadas, esto es: a) su apariencia en el mundo no está predeterminada por una esencia interior; y, b) su expresión concreta en el mundo debe ser entendida como la asunción y traducción específicas de un conjunto de posibilidades históricas (Butler, 2007: 188-189). Por tanto, las identidades de género no están dadas naturalmente, ni simplemente *representan* o *expresan*; para Butler la cultura, el lenguaje y el poder constituyen el proceso de formación de dichas identidades, la forma en que los cuerpos son ante todo una situación histórica. Si la cultura, el lenguaje y el poder son un proceso, una clase de hacer, y los sujetos son lo que se hace y rehace a través de ese proceso, ¿cómo ocurre la construcción procesual de identidades? La realidad del género, responderá Butler, lo es en la medida en que se hace *acto performativo*:

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asienta la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una repetición estilizada de actos. El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante [...] Tales actos, gestos y realizaciones son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que

pretenden expresar son *inventos* fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo indica que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que constituyen su realidad (2001: 171-172, 167, cursivas en el original).

¿En qué sentido el género no ha de «interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asienta la capacidad de acción»? En torno a esta afirmación gira la crítica de Butler a la categoría de «mujer» (y desde luego a la de «hombre»): «cuando [esta] categoría es entendida como representando un conjunto de disposiciones o valores, ella se hace normativa en carácter y entonces excluyente en principio» (1990: 325).¹⁶⁵ El argumento es radical, pues nos advierte que toda categoría identitaria, y no sólo la de «mujer», es normalizante, por tanto mecanismo de control y opresión. En realidad, Butler está trasladando al campo del género lo que Foucault había señalado respecto al sujeto y el poder, mejor, respecto a su condena a los efectos sólo negativos que suele atribuirse al poder, a saber, que «“excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce, produce realidad [...] El sujeto y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción» (1976: 198). Más todavía, continuaba Foucault en otra parte (1977: 116), «donde hay poder hay resistencia, y no obstante, ésta [y los sujetos con género] nunca está en posición de exterioridad del poder». En la misma línea, Butler sostiene que las normas no son sólo prescriptivas y coactivas: constituyen y producen a los sujetos; las mujeres y hombres son los efectos de actos performativos elaborados al interior del marco heterosexista, una forma de indicar que los efectos del poder se producen performativamente. Ahora bien, para desarrollar la idea del género como acto performativo, tan central en la obra de Butler, se hace necesario, primero, volver la mirada

¹⁶⁵ «Las “disposiciones” son rastros de una historia de prohibiciones sexuales impuestas que no se han contado y que dichas prohibiciones pretenden hacer inenarrables» (Butler, 2001: 99).

al libro del filósofo del lenguaje John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, póstumamente publicado en 1962, y, segundo, trazar las críticas que Jacques Derrida le planteó. Es de esta combinación, Austin-Derrida, que se hará inteligible la forma en que el género es un acto performativo, pero también cómo a partir de este último, según Butler, el marco dominante heterocentrado puede ser desnaturalizado y cuestionado.

Señalé atrás la ingeniosa propuesta que hizo el filósofo de Oxford con su caracterización de «enunciados performativos». Para que uno de ellos sea considerado «feliz», esto es, para que tenga fuerza performativa, debe cumplir tres requisitos: 1) ser enunciado por la persona designada para hacerlo en el contexto apropiado; 2) ceñirse a ciertas convenciones; y, 3) considerar la intención de quien habla. Austin también agregó que un performativo es insincero, hueco o vacío cuando es dicho por un actor en un escenario, si es introducido en un poema o recitado en un soliloquio: «el lenguaje en estas circunstancias es usado de manera no seria, es parasitario de su uso normal».

No obstante, Jacques Derrida condenó esos requisitos y la demarcación de Austin entre los performativos serios y los parasitarios. Un performativo «feliz» lo es, añade Derrida (1988: 17-18), en la medida en que repite o cita un modelo que debe ser repetido y recitado: pongamos por caso, «los declaro marido y mujer». Entonces, ya que es repetible no se sostiene que sólo pertenezca o deba restringirse a un contexto particular, a una convención singular. Con otras palabras, si es repetible puede ser extraído de cualquier conjunto de circunstancias lingüísticas o sociales y ser injertado en otro conjunto: es el mismo y simultáneamente diferente. No cabe entonces la frontera entre performativos serios y parasitarios sobre la base de que aquellos están plenos de significado e intenciones, mientras que estos son meras citas a distancia de tales significados, algo así como copias vacías. De aquí que donde Austin veía un acto de habla «infeliz», una debilidad de los performativos o detectaba un uso parasitario, el filósofo francés distingue una característica de todo lenguaje y, por tanto, de todo acto de habla: que es vulnerable a la re-citación,

a la apropiación, a la reiteración (1989: 362-368). Derrida llama a esta cualidad «la iterabilidad del signo», es decir, que éste no puede ser contenido, limitado o encerrado por ningún contexto, convención o intención del hablante. Derrida afirma que los signos pueden ser trasplantados a contextos no previstos, ser citados de modos no esperados; apropiación y relocalización que llama «citacionalidad». Una consecuencia de tal argumentar es que el significado de los signos no se satura. Esto es, todos los signos pueden ser reiterados en formas que no se conformen con las intenciones del hablante, de tal suerte que la posibilidad del fracaso es intrínseca y necesaria al performativo, más todavía, es constitutivo de él. Tanto la noción de iterabilidad como la de citacionalidad serán reutilizadas por Butler como parte de su proyecto político de resistencia. Pero ahí donde el ejercicio deconstructivo de Derrida es de orden formal, a Butler le interesan dichas nociones en la medida en que sean aplicables a los rituales corporales de la cotidianidad.

Ahora bien, Judith Butler se interroga: «¿En qué sentido es el género un acto? Como Victor Turner sugiere, la acción social requiere de *performances* que sean repetidas; esta repetición es al mismo tiempo una reactuación y una reexperiencia de un conjunto de significados ya establecidos socialmente; es la forma mundana y ritualizada de su legitimación» (2007: 193). Estos actos —estilizados, repetibles, reiterados— son convencionales, y al serlo tienen su propia historia, misma que condiciona y delimita las posibilidades: al repetir estas acciones hemos venido a ser el yo con su género que hemos aprendido a realizar, a hacerlo acto performativo. Tales actos performativos nos producen como hombres o mujeres de una manera que refuerza el sistema binario de la matriz heterosexual: tal es la convención a la que nos vemos sometidos. La *performance* es efectuada con el objeto estratégico de mantener el género en un esquema binario; se obliga al cuerpo a conformarse a una idea histórica de «mujer» u «hombre», se le induce a hacerse un signo cultural específico, a materializarlo en obediencia a una posibilidad históricamente delimitada; y hacerlo supone sostenerlo y repetirlo en un proyecto o estrategia corporal con consecuencias punitivas.

Ser «hombre» o ser «mujer» implica por tanto la reiteración de una norma, una cuya complejidad histórica es indisoluble de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. Señala Butler (2007: 190-191): «El cuerpo deviene género a través de una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo. Desde una posición feminista, uno debe repensar al cuerpo con género como el legado de una serie de *actos sedimentados*, más que como estructura, esencia o como un hecho predeterminado». La noción de acto sedimentado es en este punto relevante, pues, continúa, «existe una sedimentación de las normas de género que producen el peculiar fenómeno de un sexo natural, de una mujer real, y que esto es la sedimentación que en el tiempo ha producido un conjunto de estilos corporales que, en forma reificada, aparecen como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria entre sí». A través de los actos performativos los cuerpos son normalizados; una normatividad que ha delimitado un reino social habitado por sujetos con género relativamente exitoso. Influida por la obra de Mary Douglas y Julia Kristeva,¹⁶⁶ la fuerza que Butler asocia a los performativos nos remite parcialmente a un poder normalizador que excluye (la «ley represora»): al producir lo normal también produce lo anormal, aquello que cae fuera del reino de una identidad «adecuada», es decir, los cuerpos abyectos, excluidos o penalizados porque

¹⁶⁶ En *Pureza y peligro* (1973) Douglas afirma que «todos los sistemas sociales son vulnerables en sus márgenes y que, por consiguiente, todos los márgenes se consideran peligrosos. Si el cuerpo es una sinécdoque del sistema social o un sitio en el que convergen sistemas abiertos, entonces cualquier tipo de permeabilidad no reglamentada [por ejemplo, la homosexualidad masculina] constituye un espacio de contaminación y peligro». Los límites del cuerpo son así los límites de lo socialmente hegemónico. En *Poderes de la perversión* (1982) Kristeva alude a lo abyecto como aquello «que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en “Otro” [...] el repudio de los cuerpos por su sexo, sexualidad o color es una “expulsión” a la que sigue una “repulsión” [...] [y] la operación de repulsión puede consolidar “identidades” fundadas en el hecho de instituir al “Otro” o a un conjunto de Otros mediante la exclusión y dominación» (véase Butler, 2001: 162-165).

están fuera de la norma (homosexuales, lesbianas, transgénero, cuerpos sometidos a actos racistas). De aquí que los actos performativos que no se someten a la normalización, que no sirven para reforzar esta ley, son reprimidos, son objeto de burla, son desdeñados.

La filósofa estadounidense parece sucumbir en un vértigo objetivista, en una sobredeterminación de la matriz heteronormativa sobre los sujetos con género a través de los actos performativos. Aquí es donde se hace relevante la contribución de Derrida, pues siempre está abierta la posibilidad del fracaso en todo performativo: en su iterabilidad se pueden gestar actos que sean disruptivos o disonantes. Una oportunidad que se presenta de diversos modos, ya que la producción cabal de identidades estables es entendida como un proyecto imposible, un esfuerzo de identificación que es incapaz de ser completado. Si los performativos son reiterativos, repetitivos y el ideal nunca se completa, entonces las normas se vuelven vulnerables en su repetición, no determinan todo cuanto es posible. Los actos de género pueden socavar las normas que los organizan. Indica Butler (2004: 154) que «pronunciar y mostrar la alteridad dentro de la norma (la alteridad sin la cual “la norma no se sabría a sí misma”) muestra el fracaso de la norma para ejercer el alcance universal que representa, muestra lo que podríamos llamar *la prometedora ambivalencia de la norma*».

En *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (1997) Butler dedica algunas reflexiones en torno al lenguaje de odio, el que hiera o insulta: el racismo y la homofobia no necesitan ser entendidos primariamente como un estado mental que después irrumpe en actos de habla violentos: el que sean racistas u homofóbicos se constituye a través de la reiteración del lenguaje de odio. En cuanto performativo, aquellos nombrados o identificados por tales insultos, maltratos y violencia son producidos como partes injuriadas. Para Butler, «el lenguaje de odio ni describe un daño ni lo produce como consecuencia, sino que *constituye* aquel al que se dirige en el momento de pronunciar el enunciado. En el acto de habla mismo, en la realización del daño mismo, el daño se entiende como subordinación

social» (2004: 41).¹⁶⁷ Más adelante, en la misma página, se pregunta: «Aunque el lenguaje de odio se esfuerza por constituir un sujeto por medios discursivos, ¿es acaso esta constitución su resultado final, necesario y efectivo? ¿Existe una posibilidad de perturbar y subvertir los efectos producidos por tales palabras, un margen de error que llevaría a deshacer el proceso de constitución discursiva?». La repetición de palabras injuriosas es traumática, pero también es la oportunidad para la «citación inversa», para invertir la fuerza de la palabra ofensiva: «la “citacionalidad” del performativo produce [la] posibilidad de agencia y expropiación a la vez», afirma la autora (2004: 148); al reproducirse como texto público permite su resignificación, la posibilidad de descontextualizarlo y recontextualizarlo. De este modo, la performatividad, la citacionalidad y la expropiación son útiles para una teoría democrática radical; son recursos para una estrategia *queer* que, según indiqué arriba, puede transformar la abyección y exclusión de identidades y géneros en agentes políticos. Para Butler, en suma, la performatividad es tanto la fuerza traumática de normalización como aquello que le resiste.

Provocadora y sugerente como es, la obra de Butler incurre sin embargo en diversos vértigos argumentales. Sin duda el más evidente es el vértigo objetivista. Respecto a la agencia establece un indeseable quiebre o escisión entre el sujeto que, por ejemplo, reitera un performativo de odio, y el que realiza una «citación inversa». Aquel está tan sobredeterminado por los discursos que producen sujetos abyectos que incluso desaparece como sujeto. Baste una ilustración: «El discurso racista no se origina con el sujeto, aunque necesite del sujeto para su eficacia. De hecho, el discurso racista no podría actuar como tal si no fuera una citación de sí mismo [...] La iterabilidad del discurso está efectivamente disimulada por el “sujeto” que pronuncia el discurso de odio» (2004: 138-139). No existe por tanto un sujeto responsable de sus actos de habla —pronunciar un discurso racista—,

¹⁶⁷ *Excitable Speech* fue traducido al español como *Lenguaje, poder e identidad* (2004), de donde tomo la cita.

pero sí un discurso que para citarse a sí mismo utiliza al sujeto. En cambio, está obligada a dotar al sujeto que es capaz de subvertir, de resignificar, de socavar los performativos y las normas de una extraordinaria agencia. No es casual por ello que críticas como Seyla Benhabib hayan señalado que Butler reduce al sujeto a ser un mero efecto del lenguaje, un producto del discurso (1995: 21); aunque creo que sería más exacto decir que sólo es un canal para la enunciación de un discurso autónomo, una suerte de *perpetuum mobile* (mientras no se presenten «citaciones inversas»), que sólo busca reiterarse a sí mismo. Este objetivismo está articulado con un vértigo simplificador, puesto que si bien comenzó señalando que la realidad del género lo es en la medida en que se hace *acto performativo*, donde entendía este acto sobre todo por su carácter no lingüístico (gestos, movimientos y estilos corporales), posteriormente desplazó el énfasis, y a veces limitó dichos actos —véanse *Excitable Speech y Bodies that Matter* (1993)—,¹⁶⁸ a ser exclusivamente discursos, lenguajes o enunciados performativos. Quemar una bandera, digamos, es analizada como acto de habla. A los dos vértigos apuntados, y apenas desarrollados, cabe añadir una insuficiencia no menor en la obra de Butler: a pesar de la relevancia que tiene la categoría de acto performativo, carece en realidad de una teoría de la *performance*. No es clara la distinción butleriana entre *performance* y performatividad, ni cuáles sean sus relaciones. Con la idea de performatividad alude, según se ha visto, a la asociación Austin-Derrida que la orilló a enfatizar la naturaleza lingüística de los performativos. Entiendo que se propone deslindar del término «*performance*» para evitar la asociación anglosajona con las *performance arts*, donde se subraya en efecto la idea de algo que se representa, ciertamente distinta a los propósitos de Butler (véase 2004b: 344-346). Sin embargo, y a partir de otras genealogías, son notables los esfuerzos por elaborar una teoría de la *performance* que

¹⁶⁸ Cuyo elocuente subtítulo es el siguiente: «Sobre los límites discursivos del sexo».

no tiene dicha connotación ni tampoco está influida directamente por la obra de la filósofa estadounidense.¹⁶⁹

Apunté que para Butler «la performatividad es tanto la fuerza traumática de normalización como aquello que le *resiste*». Destaco esta última palabra porque considero que es precisa: me parece que en el proyecto político de Butler sólo hay lugar para pequeñas y minuciosas resistencias; gestos de resignificación, subversión, y recontextualización; antes que acción hay más bien reacción. Para Seyla Benhabib algunas de las ideas de Butler tienen consecuencias indeseadas: desproveen a las mujeres no sólo de agencia, sino también las desempoderan en su proyecto emancipatorio (1995: 40-41). No quiero dejar de mencionar que hay algo de irritante en la obra de Butler: sus referencias, sus ejemplos, el horizonte crítico que va elaborando está centrado fundamentalmente en casos tomados de la sociedad estadounidense. Sin embargo, dados los alcances de su proyecto, convengo con Saba Mahmood (2001: 225, 223) cuando escribe que «explorar tradiciones no liberales es intrínseco a las prácticas políticas y académicas responsables [...] [Debemos] indagar la relación entre el cuerpo, el yo y la agencia en distintos ámbitos culturales y políticos, y no asumir un modelo como axiomático, según ocurre en distintas narrativas progresistas». Una crítica que por sí misma no invalida las propuestas de Butler, pero obliga a que sus conjeturas se den un buen chapuzón en la piscina de los datos transculturales.

¹⁶⁹ Véanse a modo de ejemplos: Turner (AP), Schechner (2002) y Appel (1987), Schechner (2006), Bial (2007), Soyini y Hamera (2006), Hughes-Freeland (1998) y Taylor (2012).

7. La invocación de lo posible. Conmemoraciones, juegos, poder

Convocar a los muertos

En una helada mañana de fines de 1840, en el corazón de París, un millón de franceses vio pasar, solemne y ansioso, un cortejo fúnebre. No rendían homenaje a un ilustre recién fallecido, sino a aquel hombre que, al cabo de varias décadas de haber sido El déspota, en una extraña transmutación, era en ese momento emblema de la grandeza de Francia. Testigo de la procesión, Victor Hugo escribiría: «Día hermoso como la gloria, frío como la muerte». Meses antes de ese cortejo, movido ante todo por el fracaso militar de las tropas francesas en Oriente, fracaso que había debilitado su posición política y legitimidad, el rey burgués Luis Felipe I demandó la exhumación y traslado de los restos de Napoleón Bonaparte de su tumba en la isla de Santa Elena a la Francia convulsionada de la época. A pesar de las evidencias en contra, y con evidente gesto de transferencia mágica, el rey Luis Felipe I se declaró gracias a este acto el «Napoleón de la paz», una autoadscripción que no dejó de suponer una contradicción. Treinta y un años después de esa ceremonia fúnebre, con la fundación del imperio alemán en 1871, el canciller Otto von Bismarck envió a dos reconocidos historiadores a buscar los restos de Federico I, mejor conocido como

Barbarroja, quien había sido en el siglo XII el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. La empresa no fue sencilla, pues después de haber muerto ahogado en el río Saleph en Anatolia setecientos años atrás, en el transcurso de la Tercera Cruzada, se intentó conservar el cadáver de Barbarroja en vinagre. No obstante, ante la inevitable descomposición del cuerpo, se optó por desmembrarlo y guardar sus restos fragmentados en lugares sacros: así, la carne del emperador fue enterrada en la iglesia de San Pedro en Antioquía, sus huesos en la catedral de Tiro (al sur de lo que hoy es Líbano) y el corazón y las entrañas en Tarsos (ciudad mediterránea de la actual Turquía). Al cabo de tres años de acechanza, los historiadores entregaron al canciller unos huesos —de Barbarroja presumiblemente— que fueron inhumados en solemne ceremonia imperial en la catedral de Colonia. El canciller Bismarck, quien había dicho de la política que es el arte de lo posible, no actuaba en el vacío cultural. La figura histórica de Barbarroja había sido un valioso referente de las aspiraciones nacionalistas del romanticismo alemán. El poeta y orientalista Friedrich Rückert escribió en 1817, a la memoria de Barbarroja, los siguientes versos, erigiendo con el arma del lenguaje un futuro expansionista: «Él trajo hasta nosotros/ el señorío del Imperio,/y éste volverá un día/con gloria, en su tiempo».¹⁷⁰ A partir de ese acontecimiento a Otto von Bismarck se le conoció como Barbablanca y no dudó en afirmar que «un gobierno debe también actuar sobre la fantasía de la nación».¹⁷¹ Y sobre la fantasía de la nación obró Fidel Castro, en 1996, en un momento de enormes penurias en las condiciones de vida de la población, cuando envió a un grupo de científicos cubanos a rescatar los restos del Che Guevara a la selva boliviana con el fin de conmemorar, al año siguiente, los treinta años de su sacrificio, a pesar de ciertos datos de que su cuerpo había sido incinerado y sus cenizas regadas en la misma selva a la

¹⁷⁰ La influencia del poeta no fue menor a lo largo del siglo XIX. En los primeros dos años del siglo XX, Gustav Mahler compuso cinco canciones para piano y orquesta basadas en poemas de Rückert.

¹⁷¹ Los dos ejemplos y el poema de Rückert están tomados del magnífico libro de Rader (2006: 61 ss. y 90 ss.).

que llegaba el esforzado equipo de cubanos. En julio de 1997, según informó una web oficial cubana, «el mundo se estremeció con la noticia del hallazgo de los restos del Che», meses después estos serían depositados en un complejo escultórico en la ciudad de Santa Clara. El comentarista de la ceremonia oficial de inhumación que se transmitía por la televisión cubana recordaba estas palabras —«proféticas» decía— del Che: «la vida de los hombres no acaba mientras el pueblo no lo ordene».¹⁷² Desde entonces no ha cesado de discutirse si los restos de su mausoleo, entregados al culto político, son o no los del Che. Tal vez instantáneas como éstas nos puedan guiar en una tentativa exploración de cómo las historias oficiales y sus policrónicas conmemoraciones se nos ofrecen muchas veces como una pedagogía de la violencia, donde esas historias suelen estar sustentadas en el carácter benévolo y justo de una violencia selectiva que aconteció en sus actos fundacionales. Actos fundacionales que en todo caso reclaman una continua restauración, reiteración y restitución, por ello están siempre abiertos e inacabados (véase Didi-Huberman, 2006: 110).

Los ejemplos expuestos, a los que se les pueden añadir muchos más, ilustran uno de los componentes centrales —como se dijo en un capítulo previo— de toda *performance*: la creación y efecto de presencia, esto es, crear y hacer presentes realidades y experiencias suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar (Schieffelin, 1985 y 1998). Sólo para ilustrar recordemos las prácticas de exorcismo en Sri Lanka, en las que el ritual reestructura el mundo del paciente para que los demonios, causas evidentes de la enfermedad, hagan su aparición, sean identificados, ridiculizados y removidos (Kapferer, 1991), o bien al sacerdote católico que transmuta el pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo de acuerdo con el dogma de la transustanciación, o a aquellos reyes taumaturgos de Inglaterra y Francia, indagados por Marc Bloch (1988), que tenían el poder de curar las escrófulas con

¹⁷² Véase <http://www.cubaltamira.com/imagen cuba/agregados/che/inhumacion-restos-del-che.htm>

la imposición milagrosa de sus reales dedos en el cuerpo del súbdito enfermo. Aunque estos últimos ejemplos parezcan de otro orden, en realidad lo mismo hicieron Luis Felipe I, Otto von Bismarck y Fidel Castro: demandaron la presencia de figuras como Napoleón, Barba-roja y el Che para tejer una trama de continuidad y de relación entre estos y sus propios regímenes y programas políticos, su autoridad y el propósito obvio de robustecer su legitimidad. Con otras palabras, buscaron ubicarse a sí mismos en los centros activos del orden social que esos restos heroicos propiciaban en beneficio de sus intereses políticos. Al explorar la sacralidad inherente al poder, Clifford Geertz nos invita a «investigar la vasta universalidad de la voluntad de los reyes (o de quien tenga poder) en el mismo lugar donde buscamos la de los dioses: en los ritos e imágenes a través de los cuales esa voluntad se ejerce [...] un mundo desmitificado [continúa] es un mundo completamente despolitizado» (1994: 149, 167). Al crear presencias, decía atrás, la *performance* instituye vívidas realidades y experiencias, mismas que están mediadas por tramas conceptuales, creencias, formas de vida, técnicas corporales, esperanzas, memorias, educación sentimental, convenciones, expectativas y prácticas culturales. Cada *performance* está impregnada, saturada, de cultura, historia y biografía. Su ejecución nos retrotrae a *performances* completadas, concluidas, recordadas, olvidadas y recuperadas. Ante cambios radicales de regímenes políticos se suelen diseñar nuevas ceremonias y conmemoraciones, y simultáneamente han de ser reconocibles con algunas otras celebradas en el pasado. Cada *performance* hace inteligible la materia, las habilidades, los tópicos, textos, objetos y reglas con que se construye, pero también de que estuvieron integradas *performances* previas: ya sea convenciones de género, historias raciales, tradiciones morales y estéticas, tensiones políticas y sociales, consciente o inconscientemente reconocidas, que abarcan experiencias, proyectos, inscripciones de significados y memoria colectivas, pero también sentidos plurales de la historia —en conflicto, en disputa—. Justo por estas razones, otro componente central de la *performance* la constituye la conducta restaurada, esto es, una

conducta vívida que es tratada del mismo modo como el editor de una película opera sobre los metros y metros de película que ha filmado: reacomoda, reinserta, reconstruye los fragmentos en que ha dividido el filme con el objeto de instaurar o inscribir un orden (Schechner, 1985: 35). La conducta restaurada opera doblemente sobre el objeto de la conmemoración y sobre el sujeto que conmemora en una práctica de transferencias recíprocas. De este modo, la conducta restaurada puede plantearse como una sucesión de paradojas. Dicho en primera persona: «mi yo comportándose como si fuera alguien más», o «como si yo estuviera a un lado de mí mismo», o «como si yo no fuera yo», al modo en que ocurre en los trances rituales, con Luis Felipe I como «Napoleón de la paz», el canciller alemán desdoblándose en Barbarroja, y Fidel Castro vigorizando su imagen a través del Che. Pero la conducta «como si fuera alguien más» puede también ser «mi yo en otro estado de existencia». La conducta restaurada ofrece a los individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron, o incluso, y más frecuentemente, de ser lo que nunca fueron, pero quisieron haber sido, o bien lo que quieren ser (Schechner, 1985: 37-38). Si no me equivoco, como estrategia de Estado, con esta transferencia mágica y ejercicio de conducta restaurada jugaron Luis Felipe I, Otto von Bismarck y Fidel Castro en sus excesivos actos performativos de conmemoración. Más que eso.

Convocar a los muertos —a los cadáveres ilustres— ha sido una estrategia habitual para enderezar o alinear debilidades estatales, para gestar y mitificar proyectos de nación. A través de estatuas, mausoleos, monumentos, criptas, misas de réquiem, desfiles, se dota a los dioses muertos de capacidad para intervenir en los asuntos de los vivos. Sus espíritus han poseído a los vivos: el rey burgués, Bismarck, Castro. Y no sólo los dioses muertos, las constituciones y leyes nacionales —que no son sólo principios jurídicos y fundamentos culturales— tienen la fuerza e imagen de carácter mágicos que han otorgado sustento a los estados modernos: la Asociación Nacional del Rifle de EU, fundada en 1871, es poseída una y otra vez por el espíritu de Thomas Jefferson, padre fundador, para defender el derecho

de los ciudadanos a portar armas; y el conjunto de esas posesiones demandan una teatralidad y ejercicio performativo cotidiano. «El Estado depende de la magia, contiene la magia, y aun produce y reproduce fuerza mágica a través del primitivismo», ha escrito Michael Taussig (1992: 501; véase también 2015).

Conmemoración y rememoración

Nora Rabotnikof distingue dos formas de pensar a las conmemoraciones en cuanto instauran órdenes temporales peculiares; mejor: en cuanto establecen modos particulares en que se relacionan la política y el tiempo (2010: 419 ss.). A la primera la llama la tesis de *la imperatividad del pasado*; a la segunda la *tesis constructivista* o la afirmación sobre la maleabilidad del pasado. En aquella se subraya, como un imperativo funcional, la continuidad identitaria que se ha de renovar en el tiempo y por tanto establece una relación orgánica entre el pasado y el presente, dos órdenes temporales que están articulados, pues el recordar juntos, al conmemorar, es crear *communio*. En la segunda tesis, en cambio, el énfasis se desplaza a las condiciones de producción político-cultural del presente desde el cual se recupera, reconstruye e inventa un pasado que inevitablemente se revela como maleable; en ésta se destaca que las memorias son plurales, están fragmentadas y en conflicto, reservorios de sentido disponibles para múltiples usos. En este último caso la invención del pasado no es, no puede ser ilimitada. Defensor tácito de la tesis constructivista, Georges Balandier (1994: 17-18) ha escrito que los grandes actores políticos dirigen lo real por medio de lo imaginario; gobiernan y al mismo tiempo se hacen ellos mismos espectáculo. Sin embargo, su eficacia demanda un mínimo de *verosimilitud*, y este requisito impone límites a los usos y maleabilidad del pasado. Toda *performance*, decía arriba, toda conmemoración —en su dimensión imperativa o en la constructivista— está impregnada, saturada, de cultura,

historia y biografía. Pero no es suficiente. Dotar de verosimilitud y eficacia a los actos performativos de conmemoración depende, entre otras cosas, de lo que podemos llamar un *trabajo de purificación* de los actores carismáticos y acontecimientos históricos conmemorados: deben silenciarse u ocultarse sus acciones vergonzantes, la crueldad y violencia inútil que provocaron, purificar a los héroes y sus inolvidables gestas de las incómodas impurezas que acumularon en sus vertiginosas vidas. Al señalar que la *performance* implica la creación y efecto de presencia, debemos atender en qué medida esa presencia, en particular en las conmemoraciones, está filtrada por un trabajo previo de purificación que anhela establecer sus condiciones de verosimilitud. Es en la necesidad de erigir estas condiciones de verosimilitud donde encontramos límites a la manipulación y maleabilidad del pasado, y también gracias a ellas queda debilitada la tesis de la imperatividad, pues inevitablemente el pasado está sometido a una invención y selección continuas de lo que debe decirse y silenciarse. Más aún cuando, insisto, dichas condiciones son erigidas desde el poder, como lo ilustran Luis Felipe I, Otto von Bismarck y Fidel Castro en mis ejemplos previos: la magia del Estado en la recreación del pasado. La idea aristotélica de *mimesis* invoca tanto al ámbito de lo posible como a lo imposible, pero verosímil: Napoleón representando la grandeza de Francia después de que su figura viviera años ominosos, y Luis Felipe I convirtiéndose en el «Napoleón de la paz» después de sus derrotas militares en Oriente.

Al introducir la idea de *mimesis*, y su asociación con la de *performance*, se nos revelan a su vez las cualidades estéticas con que ambas están conformadas. Del mismo modo que en el ritual, en la conmemoración, la fiesta, el carnaval, y como veremos más adelante en el juego, en tanto instancias singulares de la *performance*, el trabajo artístico tiene una tendencia a aparecer dissociado de su contexto mundano. La impresión más inmediata que todos ellos crean es la de instaurar una otredad en la realidad (Langer, 1977: 45). Más que preguntarnos qué representa, ejemplifica o refleja una obra de arte o un ritual, un cortejo fúnebre, un juego o la inhumación de un

héroe, debemos elucidar qué cosas hacen, qué efectos tienen, qué transformaciones posibilitan, qué otredad instauran en las realidades políticas, qué magia cultivan. Encuentro, en este caso, que la noción de mimesis y la de *performance* poseen un poder persuasivo que crea presencias y estatuye realidades, una y otra están dotadas de cualidades estéticas, instigan experiencias que construyen y modifican los relieves del mundo, ambas pueden producir lo posible y lo imposible verosímil, focalizan conductas restauradas.

En mis ejemplos anteriores, el rescate de héroes desmembrados, el cortejo fúnebre, los exorcistas rituales y reyes taumaturgos, el pan y vino transmutados, aparece como tema central y con notable fuerza el cuerpo. Ciertamente uno sometido a técnicas, hábitos, poderes y disciplinas,¹⁷³ pero también uno destinado a producir efectos. Éste es otro componente de toda *performance*, pues ella exige tanto lograr un estado de excepcionalidad corporal (Ferreiro, 2002: 125) como la alteración del balance corporal cotidiano (Barba, 1987: 117). Los actos performativos desafían la idea de la coherencia del cuerpo humano, su naturaleza inalterable e insustituible, éste se nos revela entonces como un campo de lo posible. Aun en aquellos actos donde aparecen unos huesos demasiado inseguros de su origen, pero huesos sometidos a veneración y culto nacional, lugar sagrado donde arriban peregrinaciones de devotos, sustento de plataformas políticas, almacenes de memorias, motivo de efervescencia colectiva, restos que fueron de personas singulares que han sido convertidos en espíritu o alma duradera del pueblo, pero ante y sobre todo de representación y ejercicio del poder. De un poder que para su conservación exige la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y su ordenamiento en rituales y ceremonias.

En este estrecho vínculo entre *performance*, cuerpo y poder, cabe introducir una metáfora que se ha utilizado recurrentemente: la del *cuerpo político*, que alude a una entidad dotada de una pureza que se

¹⁷³ «El poder se encuentra expuesto en el cuerpo mismo», ha escrito elocuentemente Foucault (1992: 114).

precisa proteger a toda costa, sean sociedades o naciones, su orden y poder estatuido, sea la patria, el grupo o la secta. Por ello los defensores del cuerpo político hacen la guerra, propician la violencia, la venganza, los genocidios, las persecuciones, el miedo —y también erigen sus gestas heroicas, sus propios cadáveres ilustres—, en contra de quienes atentaron contra él, en contra de las agresiones a su seguridad e interés. En los estados totalitarios, autoritarios, coloniales, imperiales, la metáfora del cuerpo político está sólidamente arraigada, aunque desde luego no sólo en ellos. En las últimas décadas hemos atestiguado cómo los fervorosos nacionalismos y algunos de los crecientes movimientos religiosos y étnicos han incitado a la violencia y al genocidio para purificar y proteger al cuerpo político de los infieles, de los enemigos y traidores a la nación, de los disidentes, opositores y rebeldes, de la alteridad racial y sexual, de los insubmisos, que constituyen para aquellos un cáncer social. Como lo ha indicado la escritora estadounidense Susan Sontag: «[en el lenguaje político] decir de un fenómeno que es un cáncer es incitar a la violencia» (1996: 92), y los «enfermos» y las «enfermedades» deben ser suprimidos. Los campos y arenas donde se despliega, se ejerce y representa el poder para proteger al cuerpo político se vuelven en estos casos teatro trágico, drama para una comunidad de sufrientes, ante la muerte física o moral de los transgresores, muchas veces objeto de una violencia crudelísima; escribió Thomas Nagel con razón (1983: 93): «Los grandes crímenes modernos son los crímenes públicos.»

Y aquí creo conveniente establecer un quiebre en mi argumentación, porque mientras en las conmemoraciones nacionales —el cortejo fúnebre napoleónico, las inhumaciones, las independencias y revoluciones de cualquier signo— se busca trazar lazos de continuidad entre el pasado y el presente como estrategia política con miras a un futuro que se presume iluminado, la rememoración de esos terribles crímenes modernos que son los públicos está atravesada por coordenadas distintas a las que he revisado. El horizonte de su evocación es otro. En el Holocausto, en el genocidio armenio, el genocidio camboyano de Pol Pot, las matanzas brutales en lo que fue Yugoslavia, la masacre de cientos de miles de

tutsis a manos de los hutu en Ruanda, la feroz represión en Guatemala, Chile y Argentina, el racismo, la cacería y persecución de migrantes en los países desarrollados, aparece en todas ellas una radical grieta en la memoria, una separación del pasado y el presente, una dificultad para imaginar el futuro ante la desmesura de la pérdida. Más todavía, estos crímenes evidencian el carácter enfáticamente incompleto del lenguaje y el pensamiento para dar cuenta de ellos, pero es justamente esta naturaleza cercana a lo indecible la que exige del lenguaje y el pensamiento buscar formas expresivas y registros peculiares para que no queden en el olvido: más que ninguna otra memoria reclaman una permanente restauración y restitución. Referirse a la memoria de los sobrevivientes como memorias traumáticas adquiere sentido sólo en la medida en que se reconozca que nos remiten a experiencias incorporadas, grabadas, experiencias que están encarnadas profundamente. En este punto recuerdo la siguiente escena, tomada de la novela *La noche* del escritor Elie Wiesel (1975: 69-70), que describe el ahorcamiento de tres acusados de ocultar armas en un campo de concentración nazi: dos adultos y un niño con «la cara de un desdichado ángel». Ante una multitud de espectadores y los miembros de la S. S. apuntándolos con sus metralletas de acuerdo con «la ceremonia tradicional, los cuellos fueron introducidos al mismo tiempo en las sogas corredizas. A una señal del jefe del campo, las tres sillas cayeron. Silencio absoluto en todo el campo. En el horizonte el sol se ponía. Los dos adultos ya no vivían. Su lengua colgaba hinchada, azulada. Pero la tercera soga no estaba inmóvil: el niño, muy liviano, vivía aún... Más de media hora quedó así, luchando entre la vida y la muerte, agonizando ante nuestros ojos. Y nosotros teníamos que mirarlo bien de frente. Cuando pasé delante de él todavía estaba vivo. Su lengua estaba roja aún, sus ojos no se habían apagado. Oí dentro de mí la pregunta de siempre: “¿Dónde está Dios?” Y en mí sentí una voz que respondía: “¿Dónde está? Ahí está, colgado de esa horca”». Los verdugos lo destruyeron todo. No dejaron ni las cenizas.

En los actos de rememoración de dichos crímenes también opera la conducta restaurada, que puede ser terriblemente dolorosa para los sobrevivientes que a ellos recurren, por lo que tiene de reexperiencia

del vacío, de no haber sido nada ni nadie, del sufrimiento compartido, de las dificultades para ser expresada. Diversos autores¹⁷⁴ han destacado el papel de las narrativas, un acto performativo, para permitir que ese yo herido se reconstituya a sí mismo, a los otros y a la historia que no acaba en el final feliz de las teleologías de la acción que las historias oficiales y también las conmemoraciones nacionales suelen anunciarnos. Los relatos de los horrores del pasado permiten sacarlos del anonimato, nombrarlos, hacerlos visibles, crear presencias y memorias desgarradas.¹⁷⁵ La escritora Sandra Lorenzano ha denominado a estos relatos *escrituras de sobrevivencia* en su conmovedor trabajo sobre la narrativa y dictadura argentinas (2001). A propósito de este libro de Lorenzano, Margo Glantz ha ubicado al

[...] lugar de la escritura como memoria, como otra de las formas de luchar contra el silencio, el deseo de reconstruir desde los escombros, de arrebatar la palabra a quienes destruyeron los cuerpos, llenar el vacío y escribir en la lengua que aún les queda a los argentinos después de la tortura, rehacerse desde la lengua privada, individual, la lengua de cada escritor, combatir al Español concebido como el símbolo de la Madre Patria Argentina, su Religión, su Unidad Nacional, su Lengua Madre, una lengua que ha pretendido desaparecer a quienes la hablan de manera diferente, a quienes la usan de manera desviada, fragmentaria, escindida, balbuciente [...] Escribir es combatir al silencio, a la muerte. Y así es, efectivamente, contra la amnesia y su complemento, la amnistía, se escribe, se hace arte, se dibujan siluetas, se recrean los cuerpos... (2001: 12-13).

De aquí que el tema del *trauma* deba ser, señala Jörn Rüsen, un problema central del pensamiento histórico, y yo agregaría del sociológico, pues con el tema del trauma «la interpretación histórica se

¹⁷⁴ Véase a modo de ejemplo la colección de ensayos editados por Mieke Bal, Jonathan Crew y Leo Spitzer (1999).

¹⁷⁵ «Memorias adoloridas» las han llamado Laura Moya y Margarita Olvera (2010: 442).

convierte en la asimilación de lo absurdo» (2003: 496). Y lo mismo podemos decir de las rememoraciones, de las escrituras de sobrevivencia o de cualquier otro acto performativo que se proponga hacer presentes, rescatar del silencio y del olvido, los traumas vividos, sobre todo los que resultan de los dramas colectivos, de los crímenes públicos, sí, para que se transforme un pasado que, como perturbación de sentido, no quiere pasar, y que simultáneamente tenga el efecto de impulsar la generación de sentido y de futuro.

La ambigüedad del juego

No es casual encontrar una asociación metafórica entre vida política y juego, entre juego y ejercicio del poder. Se ha advertido que los políticos y los jugadores siguen reglas finitas a partir de las cuales generan acontecimientos, un número indeterminado de acontecimientos; unos y otros actúan en campos en los que a partir de diversas estrategias compiten y cooperan entre sí¹⁷⁶ —«muestran sus cartas», apelan a la suerte, encubren sus propósitos, recurren ocultándola a la trampa, sacrifican y se alían con otros (seguidores, enemigos, alfiles, delanteros); unos y otros cuentan con y a veces se rinden ante los espectadores, auditorios, testigos, miradas: se hacen espectáculo; conciben sus acciones en términos de ganancias y pérdidas, avances y retrocesos; defienden, apuestan, recurren a sus conocimientos, habilidades, talentos, reclaman al azar cuando no les favorece, y cuando les es propicio sólo se lo atribuyen a sus liderazgos, méritos personales o de equipo; unos y otros insisten en el sistema de reglas que delimitan el campo en el que se mueven, sus formas de operación, ante el cual en principio todos son iguales. Sin embargo, ninguna regla determina por sí misma y por completo qué es seguirla

¹⁷⁶ Apenas ilustro con algunas notas dicha asociación metafórica. No abundaré en consecuencia sobre temas relacionados, como por ejemplo la teoría de juegos.

correctamente: parte de la práctica política y del ejercicio del juego es inscribir, a veces inútilmente, su lectura y aplicación correctas, punto sobre el cual no siempre hay acuerdos. El juego tanto como la vida política y el ejercicio del poder son disyuntivos, separan, diferencian, oponen. De este modo, la asociación metafórica se escala y la vida política se piensa a partir del modelo del juego: «si la política es percibida y descrita como un juego, es porque es concebida y vivida como tal» (Etienvre, 1989: 95). Un buen político, se afirma no sin cinismo, es un buen jugador; lo inverso prácticamente nunca se dice. En defensa de las metáforas se puede decir que constituyen un instrumento útil de especulación: si son fértiles y tienen poder de expansión y ajuste, si convencen con legitimidad y no seducen meramente al juicio, deben ofrecernos perspectivas e imágenes novedosas, permitirnos combinar y sintetizar experiencias, clarificar emociones, comprender o acceder, aunque sea vagamente, a lo inasequible e inefable. Las metáforas anuncian la presencia de una curiosidad intelectual que debe mantenerse alerta de sí misma. Alerta de sí misma porque ellas carecen de un vínculo específico con los objetos físicos y las relaciones en el mundo; porque no buscan resolver la ambigüedad que han creado, sino conservarla. Ahora bien, las metáforas no son, no pueden ser, inmunes a la crítica, hay que someterlas a una evaluación permanente de sus operaciones y compromisos preteóricos, tenemos que discernir, como en la poesía, las buenas de las malas metáforas. Es pertinente adoptar otra precaución, puesto que a más persuasiva sea una metáfora, y a mayor sea su cristalización, más posibilidad tendrá de convertirse en un mito que se autocertifica, como si sus implicaciones constituyeran el orden «natural» de las cosas. La metáfora «la vida política es un juego» ha tenido su utilidad y también tiene sus propias limitaciones, porque entre otras cosas puede trivializar la crueldad y el trauma que —según expuse en el apartado anterior— aquella suscita, y porque la propia categoría de «juego» es mucho más compleja, ambigua y polisémica de lo que las notas anteriores han sugerido. De aquí que me interese, en lo que sigue, explorar en otras direcciones las interrelaciones

—acaso más íntimas— entre juego, conmemoraciones y poder con el propósito de superar tanto la mera asociación metafórica como el hacer del juego sólo un modelo para comprender la vida política y el ejercicio del poder. Para ello habré de recorrer diversas rutas de indagación, pues, como se verá, el estudio de dichas interrelaciones exige una suerte de desplazamiento continuo de sus horizontes analíticos.

Suele oponérsele a la idea de juego la de vida seria; o bien se establecen fuertes contrastes entre juego y vida laboral, como si el ámbito privilegiado donde aquel opera es el tiempo libre o de ocio —destacadamente el tiempo de la infancia— en oposición al tiempo del trabajo. Oposición que ha ido arraigándose a partir de singulares coordinadas espacio-temporales, las de la modernidad occidental, con la expansión de la industrialización, del capitalismo, de las burocracias, de los sistemas nacionales de educación, en las que se asume que el juego, frívolo y aun pecaminoso, distrae al *homo faber* del auténtico sentido de la vida: las actividades laborales. *Homo ludens*, el libro clásico sobre el tema, publicado originalmente en 1938 por Johan Huizinga, ha contribuido a arraigar esta dicotomía: según el gran historiador holandés, conforme el material de la cultura se vuelve más abigarrado y complejo por virtud de las técnicas, los conceptos, doctrinas, conocimientos, costumbres y normas, «la cultura se va haciendo cada vez más seria, relegando el juego a un papel secundario» (1972: 95).¹⁷⁷ Cabe cuestionar esta posición de connotaciones evolucionistas según la cual las culturas contemporáneas son menos lúdicas, o aun antilúdicas, respecto a aquellas del pasado, entregadas a los juegos y fiestas. La evidente presencia en nuestra circunstancia de los juegos de azar, los masivos eventos deportivos, los videojuegos, la lotería, pero también los juegos de palabras en la literatura y en la vida cotidiana, los chistes, las sátiras, las bromas, que se suceden una tras otra, saturando nuestra experiencia de todos los días, constituyen contraejemplos a la afirmación de Huizinga.

¹⁷⁷ Perspectiva análoga a la de la desacralización de la vida social: conforme avance la racionalidad burocrática se reducirá la vida ritual.

También cabe poner en duda los pares de oposición señalados: juego/vida seria, juego/trabajo. Conviene recordar aquí los esforzados juegos y trabajos de los dioses, en los que tales oposiciones se disuelven, en efecto, si bien a costa de introducir una nueva, que se manifiesta a través de diversas variantes: determinismo y azar, determinismo e indeterminismo, regla y arbitrariedad. Veamos.

En la cosmología hindú el acto de creación del mundo es resultado del juego de los dioses; el juego, tanto como los sueños, no constituye una realidad secundaria, ocupa un lugar central como forma de conocimiento, es una de las múltiples realidades que la informan. Más aún, las cualidades del juego son integrales a la propia operación del cosmos: jugar, como lo hacen los dioses con el mundo, es reproducir el tiempo y por lo tanto procurar su propia existencia.¹⁷⁸ Confluyen en la cosmología hindú dos palabras sánscritas complementarias, *maya* y *lila*, que significan «ilusión» y «juego». El significado más antiguo de *maya* es «lo real»; posteriormente fue identificada con la fuerza creativa, sea divina, sea la artística, y también con los poderes de la transformación. En India, como en muchos lugares, los artistas suscitan sospechas por su poder creativo; y los dioses tienen algo de artistas: algunas veces son admirados, otras temidos. Con el tiempo la palabra *maya* jugó con su propia identidad y estabilidad semántica, pues expandió sus significados, mismos que ha conservado, para incluir en contraste con su sentido más antiguo las ideas de «lo no real», «lo ilusorio», «lo falso», «lo engañoso». La vida social tiene algo de *maya*, provoca desconfianza, es impredecible, está sujeta a cambios bruscos y repentinos, es juguetona, pero no necesariamente divertida. *Lila* en cambio es una palabra más ordinaria, significa «juego», «deporte», «drama». Cuando los dioses juegan (*lila*), según indiqué arriba, el mundo deviene, existe, pero no es fijo, ni veraz, ni confiable. Está gobernado por los deseos y arbitrios de los dioses (*maya*), por el azar

¹⁷⁸ Me apoyo, para esta exposición, sobre todo en Schechner (2002: 113 ss.); véanse también Handelman (1992: 12), O’Flaherty (1984: 117-119) y Sutton-Smith (1997: 55-56).

al que lo someten. Desde el punto de vista de los hombres, los dioses, al jugar, pueden ser caprichosos, arbitrarios, no están obligados a seguir regla humana alguna; o tal vez el genio y la razón humanas son incapaces de identificar las reglas, si existen, con las que juegan —y trabajan— los dioses. A su modo, los dioses griegos igualmente juegan: se transforman en toros, cisnes, plantas para seducir a las ninfas y doncellas deseadas, que previamente han sido convertidas en animales y árboles, por diosas celosas, para ocultarlas. Esta metamorfosis implica tanto el cambio de forma más allá de todo determinismo y racionalidad, como la fuerza de un deseo que modifica al mundo mágicamente, a voluntad (véase Duvignaud, 1982: 99). En el *tlachtli*, el juego de pelota azteca, ha escrito Jacques Soustelle, «se pensaba que la cancha representaba al mundo, y la pelota a un astro, el sol o la luna. El cielo era un *tlachtli* divino donde los seres sobrenaturales juegan a la pelota con los astros» (1956: 163). En paralelo a este sentido mitológico y religioso del *tlachtli*, continúa Soustelle, se cruzaban «enormes apuestas, por las cuales cambiaban de dueño grandes cantidades de vestidos, de plumas, de oro, de esclavos»: juego divino y juegos de apuestas en la misma cancha. ¿Nos parecen distantes estos ejemplos? En una reciente conferencia, el físico Stephen Hawking (2005: 29, 35) se preguntaba si podemos «predecir el futuro o bien si éste es arbitrario y aleatorio [...] [concluía] que Einstein estaba sin lugar a dudas equivocado cuando dijo que “Dios no juega a los dados con el universo”. No sólo Dios juega definitivamente a los dados, sino que además a veces los lanza a donde no podemos verlos. El futuro del universo no está del todo determinado por las leyes de la ciencia, ni su presente, en contra de lo que creía Laplace. Dios todavía se guarda algunos ases en su manga».

Estos casos, expuestos a vuelo de pájaro, ilustran que la vida social, que la religión, ciencia y juego están impregnados, atravesados, por las tensiones entre determinismo e indeterminismo, determinismo y azar, regla y contingencia.¹⁷⁹ Estas tensiones, no está de más

¹⁷⁹ Con estos ejemplos además ha aflorado el problema de la teodicea, un problema caro en Occidente, pero no en la cosmología hindú: ¿se puede predicar de dios

subrayarlo, están relacionadas con un problema central que atañe — mejor: que es constitutivo— a la categoría de «juego» en uno de sus horizontes analíticos: el papel de las reglas y su (aparente) ausencia. En un extremo el juego está enmarcado por reglas, como el ajedrez, el tenis; en el otro extremo nos lanza al juego libre, a las especulaciones de lo imaginario, al sueño y al ensueño, a la divagación, a los juegos eróticos, a las metamorfosis de los dioses griegos, al deseo, capricho y azar con que los dioses se mueven, en la cosmología hindú, para crear y recrear el cosmos, o a un dios que avienta los dados justo ahí donde no hay testigos humanos y que se guarda algunos ases en la manga. Reconocer la naturaleza regulada del juego no implica defender que está determinado absolutamente por reglas. A propósito de su discusión sobre los juegos del lenguaje, Ludwig Wittgenstein reconocía la naturaleza regulada del lenguaje, pero no aceptaba que todo uso del lenguaje esté determinado por reglas. Con su estilo nos ofreció el siguiente argumento: no tenemos «ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también» (1988: 89; § 68). Más aún, no podemos decir de alguien que *sólo y sólo* conoce a cabalidad las reglas del ajedrez que sepa jugarlo. Seguir la regla, enfatizó el filósofo vienés (1988: 203; § 202), es ante todo una práctica, es acción, acontecimiento; la regla no determina mecánicamente su aplicación, no existe una relación de causalidad unidireccional entre regla y acción, somos nosotros quienes establecemos en nuestra prácticas, usos y hábitos qué es lo que va a contar como cumplir con la regla.¹⁸⁰ De aquí se deriva una consecuencia fundamental: en los

o de los dioses un comportamiento racional siempre? «¿Dónde está Dios?» se preguntaba el testigo del ahorcamiento de un niño con «la cara de un ángel desdichado» en el campo de concentración nazi.

¹⁸⁰ Esta afirmación no nos arroja a una ciega indeterminación de la regla. Son estas prácticas, usos y hábitos las que, por más juguetones que seamos, van a impedir que confundamos una regla de ajedrez (sólo el rey es susceptible de recibir jaque) con, digamos, una del tenis (un set se gana con dos juegos de diferencia, salvo en el caso en que se llegue a la muerte súbita).

juegos enmarcados por reglas, esta exigencia —qué es lo que va a contar como cumplir con la regla— forma parte ya del juego.¹⁸¹ Por ello un rasgo central de los juegos sea su carácter metacomunicativo, con el mensaje «¡He aquí un juego!», al que me referiré adelante. Pero antes de abundar sobre este tema me gustaría articular lo que he expuesto con los ritos conmemorativos, lo que supondrá un desplazamiento analítico.

Como los juegos, y acaso más que ellos, los rituales están enmarcados por reglas. De hecho, en la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica*, publicada en 1771, la breve entrada de este término establece su fuerte carácter normativo: anuncia que «ritual» es «un libro que dirige el orden y procedimiento que ha de observarse en la celebración de las ceremonias religiosas [católicas]». No fue casual esta definición, pues en 1614 la iglesia católica había editado la primera versión autorizada del ritual (aunque desde el siglo IX ya existían en los monasterios los rituales como manuales de rezo). A partir del XVIII «ritual» entró a los diccionarios como un *texto* que guía el orden prescrito para los servicios religiosos (se sobreentendía que sólo del mundo cristiano). En la tercera edición de la *Britannica*, de 1797, su definición se extendió por analogía a las observancias religiosas del mundo clásico occidental: «los antiguos gentiles también tenían sus rituales...» No será sino hasta su edición de 1910 que, primero, se reconoció que «ritual» es un fenómeno cultural no exclusivo de la cristiandad ni del mundo clásico; segundo, que no se trata de un libro, guión o texto prescriptivos, sino de una *acción representacional* presente en toda cultura: una práctica simbólica no necesariamente religiosa y opuesta a las acciones técnicas; y, tercero, es una acción susceptible de ser interpretada o decodificada

¹⁸¹ Quien haya asistido a un estadio sabrá que entre sus momentos más catárticos y lúdicos se encuentra el de poder gritarle, de viva voz, al *ampayer* por haber cantado un *strike* cuando «evidentemente» era una bola, o cuando un árbitro marca un penalti en contra de nuestro equipo que «evidentemente» no lo era. Desde luego los espectadores nunca tienen la última decisión, pero *esto* es parte del juego, es decir, de las reglas del juego.

que está integrada por dos elementos: signos externos o visibles que nos remiten a los auténticos significados internos (véanse Asad, 1993; y Díaz, 1998: 22). No obstante, a pesar del desplazamiento del ritual como libro prescriptivo al ritual como acción representacional, simbólica —de raigambre protestante (ver capítulo 1)—, se reconoce su carácter enfáticamente enmarcado por reglas, que se propone instaurar un orden en su ejecución o celebración, que busca determinar qué puede hacerse y decirse, quién, cómo, en dónde. Según he advertido, este conjunto de reglas, al entrar en operación, no determina mecánicamente su aplicación, somos nosotros quienes establecemos a través de las prácticas, usos y hábitos qué es lo que va a contar como cumplir con la regla. De aquí que no podamos aludir a criterios fijos, precisos, transhistóricos y transculturales para evaluar la eficacia o ineficacia de la vida ritual. Una conmemoración es ante todo una práctica, un evento o acontecimiento que configura la vida social, que se empeña por establecer regularidades en los órdenes temporal, social, político —o rupturas cabalmente controladas—. Anotaba arriba que Luis Felipe I, Otto von Bismarck y Fidel Castro demandaron la presencia de figuras como Napoleón, Barba-roja y el Che para tejer una trama de continuidad y de relación entre estos y sus propios regímenes y programas políticos, su autoridad y el propósito obvio de robustecer su legitimidad; entre el pasado, el presente y un futuro que quiere anunciarse como luminoso. Buscaron ubicarse a sí mismos en los centros activos del orden social que esos restos heroicos gestaron en beneficio de sus intereses. Por añadidura vivieron una metamorfosis en el sentido de un cambio de forma más allá de todo determinismo y racionalidad, como la fuerza de un deseo que modifica al mundo mágicamente: «Napoleón de la paz» fue uno, el otro Barbablanca —ambos defensores de una Francia y Alemania imperiales, respectivamente—, y finalmente los restos del Che permitieron a Fidel Castro hacer su reaparición como el guerrillero y rebelde que nunca ha dejado de ser, después de 36 años en el poder... Prácticas todas éstas en las que participan la historia, la cultura, las biografías colectivas e individuales: la magia del Estado. Desde

luego, en este ejercicio de metamorfosis, de mimesis, preservaron las tensiones entre determinismo e indeterminismo, regla y azar, puesto que, en dichas conmemoraciones, en esas canchas que cada uno supo erigir desde el poder que ejercían, se transfiguraron, aunque las consecuencias y efectos de esos actos hayan sido impredecibles y acaso inverosímiles —se necesita de una más honda investigación para averiguarlo. Los rituales sin embargo no son juegos, aunque ambos sean géneros performativos complementarios, entretejidos, que guardan fronteras borrosas y altamente permeables entre sí. «El juego y el ritual están en el corazón de la *performance*. De hecho, la *performance* puede ser definida como conducta ritualizada condicionada y permeada por el juego», ha escrito con razón Richard Schechner (2002: 89). Las conmemoraciones, a mi juicio, comparten esta mutua impregnación de juego y ritual. Doy otro paso.

Una nota que, *en principio*, distinguen a los juegos de los rituales es que aquellos quieren «hacer creer» (simular que somos policías y ladrones), son un «pretender» (ganaré la lotería), un «como si» (hubiera princesas de chocolate); mientras que los rituales se sustentan en el hecho de que los celebrantes comparten creencias (en Dios en una celebración eucarística, en el poder curativo del exorcista o del rey taumaturgo), en el poder real que tienen los ritos de paso de transformar a ciertos actores (ritos de paso que sancionan y consagran cambios de estatus: en la ceremonia de toma de posesión, el candidato ganador de una contienda electoral se convierte en presidente de la república; en los ritos funerarios el recién fallecido abandona el mundo de los vivos y se incorpora al de los muertos, en los matrimonios, bautizos, en los ritos de iniciación).¹⁸² ¿Se sostiene en todos los casos de juegos y rituales esta diferencia? ¿Es clara y distinta? No siempre si atendemos los diversos ejemplos que he venido exponiendo.

¹⁸² Don Handelman (1977: 187) y Victor Turner (AP: 126), a partir de una prolija literatura, defienden esta diferencia —hacer creer y nosotros creemos— como una central entre juego y ritual. Un problema con este criterio es que se limita a ciertas clases de juegos y rituales.

En la tesis de la imperatividad del pasado, que distingue Nora Rabotnikof al analizar las relaciones entre política y tiempo en las formas conmemorativas, se subraya, como un imperativo funcional, la continuidad identitaria que se ha de renovar en el tiempo y por tanto establece una relación orgánica entre el pasado y el presente, dos órdenes temporales que están articulados, pues el recordar juntos, al conmemorar, es crear *communio*. La pregunta que quiero plantearme es si en tales conmemoraciones estamos ante un «hacer creer» que existe continuidad identitaria y *communio*, o los participantes comparten estas creencias y viven auténticamente la *communio*. Es evidente que tanto en las sociedades simples como en las complejas los ejecutantes y participantes no conforman un grupo homogéneo, que la respuesta dependerá de sus condiciones de verosimilitud, de la específica superficie política, cultural, social y temporal en que emerjan las conmemoraciones. Lo que queda claro es que no podemos renunciar de antemano a la diferencia entre el «hacer creer» y el «creemos», incluso en una misma conmemoración: no se excluyen necesariamente, están entretrejidas. En el caso de las tesis constructivistas, donde se recupera, reconstruye e inventa un pasado que se revela inevitablemente como maleable, queda más claro el propósito de «hacer creer», de pretender, actuar «como si» compartiéramos una identidad colectiva; un juego que en muchas ocasiones, desde el ejercicio del poder, quiere ocultar o marginar las diferencias, las memorias fragmentadas y en conflicto. En realidad, me interesa ser más enfático con este argumento: tanto en el juego como en el ritual —y en las conmemoraciones— se manifiesta la conducta restaurada, que ofrece a los individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron, o incluso, y más frecuentemente, de ser lo que nunca fueron, pero quisieron haber sido, o bien lo que quieren ser. Y sus consecuencias o efectos performativos tienen algo del *maya hindú*, son impredecibles y pueden provocar desconfianza, sospecha, o gestar temor o admiración, o ser objetos de chistes, sátiras, burlas, denostaciones. Es necesario revisarlas de caso en caso, y ahí están para evaluarse el «Napoleón de la paz», Barbablanca, el guerrillero

sin receso y la reaparición, en nuestra circunstancia, de un célebre líder inglés de mediados del siglo XX con cara de Felipe Calderón.

En este punto me interesa subrayar que tanto los juegos como los rituales, y entre estos las conmemoraciones, están sometidos a valoraciones críticas sobre su «felicidad» e «infelicidad», y probablemente las conmemoraciones que en 2010 se celebraron en nuestro país, como pocas, estuvieron sujetas a miradas escrutadoras. No son pocas las dificultades que se presentan a la hora de evaluar acciones rituales, conmemoraciones y juegos. Ya señalé como un criterio sus condiciones de verosimilitud. Conviene abundar. El tema de la evaluación, a mi juicio, es relevante porque en los análisis que se hace de ellos se parte de una premisa que difícilmente se cuestiona: se les otorga de antemano por el hecho de realizarse alguna clase de eficacia (recuérdese el célebre ensayo de Lévi-Strauss, 1977, sobre la eficacia simbólica de un ritual curativo entre los cuna). Si se aduce esta posibilidad, entonces debemos aceptar lo contrario, es decir, la ineficacia, la posibilidad del fracaso; indagar casos de ineficacia o infelicidad de los rituales, conmemoraciones y juegos nos ofrece información pertinente acerca de sus mecanismos de operación. En algunos casos, los rituales védicos, por ejemplo, los errores de procedimiento pueden traer consecuencias dolorosas al agente ritual y su familia; así que aquel dispone de textos para remediar errores y crear formas alternativas para continuar con el ritual, de tal suerte que la posibilidad de error se reduce al permitir que se complete por otras vías. El potencial peligro de infortunios al cometer errores rituales es particularmente elevado en algunos rituales funerarios, pues se presume la venganza del espíritu ancestral por el incumplimiento de ciertos pasos. No menos podemos decir de los juegos y trabajos de los dioses: ¿se equivocaron al crear al mundo tal y como es?¹⁸³ Un criterio de evaluación para distinguir felicidad de infelicidad puede ubicarse *en* el ritual o *en* el juego mismo, es decir, depende

¹⁸³ La literatura sobre rituales ineficaces o infelices es muy breve, pero pueden consultarse los ensayos contenidos en Hüsken (2007).

propiamente del(os) ejecutante(s) o del(os) jugador(es): ya sea que el chamán o el rey taumaturgo incumplieron con los tabúes exigidos, ya que no enunciaron las palabras correctas, o que un presidente de la república, en una conmemoración, señale cosas distintas y aun contrarias a la ocasión, o que los jugadores olvidaron las reglas o en la práctica las aplican torcidamente. Otro criterio puede ser *del* ritual o *del* juego mismo, por ejemplo, la impertinencia de celebrarlo o jugarlo dadas las circunstancias en la(s) que se despliega(n). Pero el criterio más elemental es el de quiénes —ejecutantes, expertos, especialistas, jugadores, meros testigos u observadores, investigadores—, y cómo deciden si hubo o no errores de procedimiento, y si los hubo qué tipo de infelicidad se cometió y cuáles son sus consecuencias. ¿Cómo distinguir además entre errores, fracasos, mala suerte y accidentes en el desarrollo de rituales, conmemoraciones y juegos? ¿En qué medida un error o alteración no es más que una fecunda innovación que, en el futuro, se reconocerá como parte de la tradición, como si tuviera un antiquísimo origen, de ese ritual o juego? Valorar a una *performance* como correcta, eficaz, impropia o infeliz puede estar sujeta a agendas políticas específicas, a cambios políticos, culturales y éticos, a modificaciones en los sentimientos colectivos, en los valores de una comunidad: ¿en el pasado, cuántos juegos se jugaron con intensidad y hoy no están sino muertos, desaparecidos? ¿Qué ocurrió en aquel París invernal de 1840 cuando un millón de franceses vio pasar ante sus ojos los restos de Napoleón —«día hermoso como la gloria», recordaría Victor Hugo—, y qué aconteció en la Ciudad de México, en 2010, cuando los restos de los héroes «que nos dieron Patria» recorrieron el Paseo de la Reforma ante el asombro de unos cuantos y distraídos testigos? Estas últimas preguntas, además de traer a colación el problema de la evaluación, nos remiten a la cualidad metalingüística y metacomunicativa, que suele permanecer implícita, tanto de los rituales como de los juegos, y podemos añadir del arte y la literatura: nos ofrecen metacomentarios sobre la sociedad en la que se celebran y juegan. Son interrogantes que nos invitan a pasear por el ámbito de la reflexividad: «El ritual,

el juego y la literatura [y puedo agregar las conmemoraciones], cada uno a su modo, proveen de “metalenguajes” para discutir la vida social, [constituyen] formas de hablar singulares acerca de las formas generales de hablar y actuar. El ritual, el juego y la literatura son la sociedad hablando de sí misma, son la reflexividad de la sociedad», escribió Victor Turner (1975b: 51). Abundo.

El juego no es exclusivo de los humanos, los dioses juegan y otras especies animales también. En estos casos el juego sólo es posible si existe un cierto grado de metacomunicación, un mensaje que indique «¡esto es un juego!». Este mensaje, de acuerdo con Gregory Bateson (1991: 207), genera la paradoja del tipo Russell o Epiménides: «las acciones a las que estamos dedicados ahora no denotan lo que denotarían aquellas acciones en cuyo lugar están». Esos mordiscos juguetones que se dan entre sí los monos y los perros denotan la mordida, pero no denotan lo que sería denotado por la mordida, digamos, un ataque violento. La comunicación denotativa ha sido posible sólo después de la evolución de un complejo conjunto de reglas metalingüísticas que rigen la manera como las palabras y las oraciones deben referirse a los objetos y a los sucesos. En otro registro discursivo, Kenneth Burke (1966: 423) señaló que el juego es una dramatización negativa, es decir, una manera de indicar el negativo (no estamos mordiéndonos/no soy Napoleón) a través de una acción afirmativa (pero sí mordisqueándonos/pero sí soy el «Napoleón de la paz») que claramente no es la misma que representa (la mordida/Napoleón). Así, el juego es un fenómeno en el cual las acciones del «juego» están relacionadas con —o denotan— acciones que no son juego. De aquí que la asociación metafórica entre juego y vida política, entre juego y ejercicio del poder, sea una que ha fluido con eficacia. Atendamos la distinción entre «rudos» y «técnicos» en la lucha libre para imaginar formas de vida, valores y comportamientos diferenciados. El punto central es que dichas acciones han de estar enmarcadas:¹⁸⁴ «¡esto es un juego!», como lo están sin duda

¹⁸⁴ Por eso atrás me referí a las reglas del juego como enmarcadas.

los rituales y las conmemoraciones. Aquí adquiere relevancia —que ya señalé en otro capítulo— la categoría de *frame*, propuesta por el mismo Bateson (1956, 1991), puesto que se refiere al acto de delimitación del conjunto de mensajes que orientan, dirigen y focalizan la percepción de los participantes; de hecho «enmarcar» (*to frame*) una actividad y una situación implica instruir a los participantes a utilizar ciertos criterios interpretativos que les permitan dar cuenta de lo que ahí ocurre, dada su forma, contenido y peculiar lógica de composición. De aquí que, sigue Bateson (1991: 216), «enmarcar» una serie de actividades en un contexto dado sea metacomunicativo: «cualquier mensaje que explícita o implícitamente defina un marco o *frame*, da *ipso facto* al receptor instrucciones que le son útiles en su intento de comprender los mensajes incluidos en el marco». Y, recíprocamente, los mensajes que se intercambian al interior de lo «enmarcado» definen al *frame* mismo. Por añadidura, como lo ha indicado Dell Hymes (1981: 84), involucra una responsabilidad con el resto de los participantes y una suerte de complicidad y compromiso con la realidad estatuida por el ritual, el juego o la conmemoración —impregnadas de *aisthesis*, pero también, y no menos importante, de poder persuasivo—. No me propongo idealizar las cualidades creativas y lúdicas de todo ritual, juego o conmemoración, en suma de toda *performance*, pues las historias oficiales, los bailes nacionales, las ceremonias estatales y los rituales religiosos han invocado, siguen invocando, narrativas que subrayan la unidad y pureza de una colectividad. Como en el ritual, en la conmemoración, en la fiesta, en el trabajo artístico, el carnaval, en tanto instancias singulares de la *performance*, el juego tiene una tendencia a aparecer disociado de su contexto mundano. La impresión más inmediata que ellos crean es la de instaurar una otredad en la realidad —y en no pocas ocasiones para repelerla. Desde luego, tanto la responsabilidad de la presentación como la presentación misma están sujetas continuamente, reitero el tema, a una evaluación de las habilidades desplegadas, de la efectividad o ineficacia de las acciones y competencias performativas exigidas.

Se me puede reclamar, con toda razón, que conforme he avanzado la noción de «juego» se va desvaneciendo. Apenas se adelantan unas notas que buscan fijar su sentido, se introducen otras que alteran a las primeras, y así sucesivamente: los horizontes analíticos mediante los cuales se le ha querido caracterizar se han desplazado en efecto una y otra vez. Han quedado sólo algunas huellas de cómo se interrelacionan y qué mecanismos íntimos unen a los juegos, las conmemoraciones (los rituales) y el poder. Es un justo reclamo. La noción de «juego» es tan relevante como las de «arte», «religión», «política» y «cultura», sobre las cuales las ciencias sociales y humanas han vuelto y seguirán volviendo una y otra vez¹⁸⁵. Si revisamos al conjunto de caracterizaciones que se han realizado de todas estas nociones podemos decir que tienen como «un aire de familia». Para el caso del juego Wittgenstein lo plantea así (1988: 87; § 66, 67):

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? —No digas: «*Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos “juegos”*» —sino *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos [...] Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y detalle. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de

¹⁸⁵ En el otro imprescindible libro sobre el juego, *Los juegos y los hombres*, Roger Caillois ha distinguido cuatro formas, que el lector identificará a lo largo de este trabajo: 1) *agon*, juego de competencia, lucha, antagonismo, hay vencedores y derrotados; 2) *alea*, juegos basados en una decisión que no depende del jugador, juegos de azar, del destino; 3) *mimicry*, juegos de simulación, imitación, de máscaras, de ilusión; y 4) *ilinx*, juegos de vértigo, juegos para inducir una experiencia desorientadora, un pánico voluptuoso (1986: 43 ss.). Al igual que Huizinga, Caillois percibió un desarrollo evolutivo, conforme la civilización se vuelve más racional, entre las formas de *mimicry* e *ilinx*, formas dominantes en las sociedades dionisiacas y primitivas, a la combinación de *agon* y *alea*, más propias de las sociedades civilizadas (incas, asirios, romanos y chinos son sus ejemplos).

familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia.

Otra semejanza que hermana a los juegos, que comparten con la literatura y el arte, con los rituales y conmemoraciones, es la de la ambigüedad: 1) ambigüedad de referencia («¿es el sonido de una pistola o de dos tablas que chocan?»; «¿esa luz que tintinea anuncia al brujo que va a atacar?»; 2) ambigüedad de referente («¿será una pistola de verdad o una de juguete?»; «¿el pan y el vino son el cuerpo y sangre de Cristo?»; 3) ambigüedad de intención («¿se refiere el presidente realmente a la identidad del pueblo mexicano, o lo está pretendiendo?»; 4) ambigüedad de sentido («¿era en serio o estabas bromeando?»; «¿eres el auténtico sucesor de Barbarroja o actúas sobre la fantasía de la nación?»; 5) ambigüedad de transición («pero me dijiste que sólo estabas jugando»; «por lo que veo, ya comenzó la ceremonia»; 6) ambigüedad de contradicción («una mujer jugando a ser hombre»; «un dictador haciéndola de guerrillero»); y, 7) ambigüedad de significado («¿están jugando o se están peleando?») (véase Sutton-Smith, 1997: 2, 5-6). Una ambigüedad que debe su fuerza a la enorme diversidad de jugadores/hombres rituales, de instrumentos, equipos y grupos con los que se juega/ejecuta un ritual, a las canchas y escenarios del juego/ritual, a su plural exposición en el tiempo y espacio, a la potencia y maleabilidad del lenguaje, a la posibilidad siempre presente de desplegar conductas restauradas, a las múltiples experiencias juguetonas que irrumpen por doquier en las relaciones humanas, en ocasiones provocando grietas, confusiones, cismas en la vida social, en la estructura de jerarquías y posiciones. Una ambigüedad que permite la oposición y subversión de los órdenes social, político, cultural, temporal (a lo que es como es: la realidad indicativa), para crear, imaginar, invocar otras posibilidades; para impulsar la transformación de ese pasado que, como perturbación de sentido, no quiere pasar y tenga simultáneamente el efecto de promover la generación de sentido y futuro, como en las conmemoraciones, como en las escrituras de sobrevivencia, que rescatan del silencio y del olvido los traumas vividos, sobre todo los que resultan de los dramas colectivos y crímenes públicos.

Concluyo con otro desplazamiento analítico. El juego, las conmemoraciones, el ritual, de hecho toda *performance*, están estrechamente vinculados con la idea gramatical del subjuntivo (expresa posición, deseo, posibilidad) en relación de contraste con el indicativo (expresa un acto, un hecho, un estado, una ocurrencia como real). El lenguaje y la gramática nos informan sobre las profundidades de la vida humana. De esta diferencia gramatical, Víctor Turner nos ofreció una lección y propuso la distinción entre *realidad indicativa* y *potencia subjuntiva* (AP: 101). Gracias a esta última proyectamos hipótesis, la imaginación creadora y el pensamiento, hacia las condiciones sin límite de lo desconocido. Con ella desplegamos la capacidad de concebir otras formas de vida y de transformar la nuestra, de percatarnos críticamente de la propia y de la de otros. Toda crítica al poder necesita, ciertamente, de esta inmersión en, de este recurrir a la potencia subjuntiva, pero no podemos pecar de ingenuos e ignorar que el poder también ha apelado y recurre a los juegos, rituales y conmemoraciones para, a través de su modificación, regenerarse y reproducirse.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de (1978). *Vida religiosa y civil de los indios. Historia natural y moral de las Indias*, Libros V y VI. México: UNAM.
- Adams, Richard N. (1983). *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México: FCE.
- Agamben, Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo?”. *Revista Sociológica*, Año 26, No. 7, mayo-agosto.
- Akrich, Madeleine y Bruno Latour (1994). A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies. En: Wiebe Bijker & John Law (eds.). *Shaping Technology/Building Society*. Cambridge: The MIT Press.
- Alcántara Zavala, Eva (2012). *Llamado intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones. México: UAM-Xochimilco.
- Alcázar, Josefina (2014). *Performance. Un arte del yo. Autobiografía, cuerpo e identidad*. México: Siglo XXI.
- Alcoff, Linda Martin (2000). Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience. En: Fred Evans & Leonard Lawlor (eds.). *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Albany: State University of New York Press.
- Andrés, Ramón (2010). *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*. Barcelona: Acantilado.

- Araiza, Elizabeth (2010). La simulación de los oficios en poblados p'urhépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica. En: E. Araiza (ed.). *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- y Olivia Kindl (2015). Performance y antropología del arte. *Diario de Campo* 6-7. México: INAH.
- y Olivia Kindl (coords.) (2019). Presentación. El poder de la presencia en las artes del ritual. Procesos creativos, efectos sensibles e interacciones sociales. *TRACE*, (76). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Arendt, Hannah (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- Arens, Edmund (2019). Ritual and Myth. En: Amy Allen and Eduardo Mendieta (eds.). *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge University Press.
- Arnau, Juan (2021). Ibn Arabí, el maestro del instante. *El País*, 18 de febrero.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Austin, John (1970). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.
- Babcock, Barbara (1984). Obituary: Victor W. Turner (1920-1983). *Journal of American Folklore*, 97(386).
- (1987). Reflexivity. En: Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, 12. New York: MacMillan/The Free Press.
- Bachelard, Gaston (1975). *La poética del espacio*. México: FCE.
- Bacon, Francis (1961). *Ensayos*. Buenos Aires: Aguilar.
- (1985). *La gran Restauración*. Madrid: Alianza.
- Bajtin, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Universidad.

- Bal, Mieke (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*. Murcia: CENDEAC.
- , Jonathan Crew y Leo Spitzer (eds.) (1999). *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hanover & London: Dartmouth College.
- Balandier, Georges (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Barba, Eugenio (1987). *Beyond the Floating Islands*. New York: PAJ Publications.
- Barthes, Roland (1999). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Bartholeyns, Gil y Thomas Golsenne (2010). Une théorie de actes d'image. En: A. Dirkens, G. Bartholeyns y T. Golsenne (eds.). *La performance des images*. Bruxelles: Editions de L'Université de Bruxelles.
- Bartolomé, Miguel (1979). Shamanism among the Avá-Chiripá. En: D. L. Browman y R. A. Schwarz (eds.). *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America*. The Hague: Mouton.
- Bassett, Molly H. (2015). *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Bateson, Gregory (1956). The message «this is a play». En: B. Schaffner (ed.). *Group Processes*. New York: Josiah Macy Foundation.
- (1991). Una teoría del juego y de la fantasía. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta/Carlos Lohlé.
- Bell, Catherine (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford & New York: Oxford university Press.
- Bell, Kirsten (2019). *Communitas* and the commons. The open access movement and the dynamics of restructuration in scholarly publishing. *Anthropology Today*, 35(5).
- Belting, Hans (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid: Akal.
- Benhabib, Seyla (1995). Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance. En: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y

- Nancy Fraser (eds.). *Feminist contentions: A philosophical exchange*. London & New York: Routledge.
- Benjamin, Walter (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- (2008). Sobre el concepto de historia. *Obras*, Libro I/vol. 2. Madrid: Ábada Editores.
- Bennett, Jane (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beristáin, Helena (1994). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Berlin, Isaiah (1998). *El sentido de la realidad*. Madrid: Taurus.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE.
- Bernstein, Basil (1989). Códigos lingüísticos, fenómenos de indecisión e inteligencia. *Clases, códigos y control. I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Madrid: Akal.
- Bernstein, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Besançon, Alain (2003). *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclastia*. Madrid: Siruela.
- Bial, Henry (ed.) (2007). *The Performance Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- Black, Max (1966). *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos.
- Bloch, Marc (1988). *Los reyes taumaturgos*. México: FCE.
- Bloch, Maurice (1992). What Goes Without Saying: The Conceptualizing of Zafimaniry Society. En: Adam Kuper (ed.). *Conceptualizing Society*. London: Routledge.

- (1995). Questions Not to Ask of Malagasy Carvings. En: Ian Hodder, Mike Shanks, Victor Buchli, John Carman, Jonathan Last, and Gavin Lucas (eds.). *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*. London: Routledge.
- Boland, Tom (2013). Towards an anthropology of critique: The modern experience of liminality and crisis. *Anthropological Theory*, 13(3).
- Borges, Jorge Luis (1975). *Obra poética*. Madrid: Alianza-Emecé.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- (1993). Los ritos como actos de institución. En: Julian Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (eds.). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza.
- (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Brandes, Stanley (2000). El día de muertos, el *Halloween* y la búsqueda de una identidad nacional mexicana. *Alteridades*, 10(20).
- Broncano, Fernando (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Madrid: Akal.
- Bruner, Edward M. (1986). Experience and Its Expressions. En: V. W. Turner y E. M. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- y Phyllis Gorfain (1984). Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada. En: E. M. Bruner (ed.). *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. 1983 Proceedings of the American Ethnological Society. TAES, Washington.
- Bruner, Jerome (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Buber, Martin (1958). *I and Thou*. Edinburgh: Clark.
- Burke, Kenneth (1966). *Language as symbolic action*. Berkeley: University of California Press.
- y Joseph R. Gusfield (ed.) (1989). *On Symbols and Society*. Chicago & London: University of Chicago Press.

- Burke, Peter (1990). *Historians, Anthropologists, and Symbols*. En: Emiko Ohnuki-Tierney (ed.). *Culture Through Time*. Stanford University Press.
- (1991). *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Universidad.
- Butler, Judith (1986). *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*. *Yale French Studies*, (72).
- (1990). *Gender Trouble: Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse*. En: L. Nicholson (ed.). *Feminism/Postmodernism*. London & New York: Routledge.
- (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London & New York: Routledge.
- (2001 [1991/1999]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/UNAM.
- (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis [*Excitable Speech* en el original, 1997].
- (2004b). *The Judith Butler Reader*. Editado por Sara Salih con Judith Butler. Oxford: Blackwell.
- (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory*. Henry Bial (ed.). *The Performance Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- (2011). *Bodies in Alliance and the Politics of the Street*. European Institute for Progressive Cultural Policies. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en>
- Bynum, Caroline Walker (2011). *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Cabrera, Isabel (1993). *La experiencia del silencio*. En: Ernesto Garzón y Fernando Salmerón (eds.). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: UNAM.
- (1998). *El lado oscuro de Dios*. México: Paidós/UNAM.

- (2006). Para comprender la mística. En: Isabel Cabrera y Carmen Silva (comps.). *Umbral de la mística*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Caillois, Roger (1986). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: FCE.
- Callon, Michel y Bruno Latour (2011). «¡No calcularás!» o cómo simetrizar el don y el capital. *Athenea Digital*, 11(1), marzo.
- Calvino, Italo (1995). *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Camille, Michael (1989). *The Gothic Idol*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996). Simulacrum. En: Robert Nelson & Richard Shiff (eds.). *Critical Terms for Art History*. University of Chicago Press.
- Canetti, Elías (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Cannadine, David y Simon Price (eds.) (1987). *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carlson, Marvin (1996). *Performance. A Critical Introduction*. London & New York: Routledge.
- Carrión Blaine, Emilie (2014). Un giro alrededor del *ixiptla*. En: Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.). *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Carruthers, Mary (1992). *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge University Press.
- Casanueva, Mario, Guillermo Folguera y Mariana Peimbert (2013). Jerarquías, integración y complejidad en biología. Un posible marco para la evo-devo. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento XVIII.
- Caso, Alfonso (1958). *Indigenismo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Castillejo Cuéllar, Alejandro (2000). *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colciencias.
- Cervantes, Fernando (1996). *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder.
- Coleman, Simon (2019). *Communitas: a trope made to travel*. *Estudios de Religião*, 33(2).
- Connelly, Frances S. (2014). *Lo grotesco en el arte y la cultura occidentales*. Madrid: La balsa de la Medusa-Machado Libros.
- Conquergood, Dwight (1985). Performing as a Moral Act: Ethical Dimensions of the Ethnography of Performance. *Literature in Performance*, 5.
- (1995). Of Caravans and Carnivals: Performance Studies in Motion. *The Drama Review*, 39(4).
- (2002). Performance Studies. Interventions and Radical Research. *The Drama Review*, 46(2).
- (2013). *Cultural Struggles. Performance, Ethnography, Praxis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Coquet, Michèle (2001). L'anthropologie de l'art. En: Martine Segalen (ed.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. París: Armand Colin.
- Corbin, Alain (2019). *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*. Barcelona: Acantilado.
- Costera Meyer, Irene y Baujke Prins (1998). How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler. *Signs*, 23(2).
- Cousins, Norman (1993). *Anatomía de una enfermedad o la voluntad de vivir*. Barcelona: Kairós.
- Crapanzano, Vincent (2003). *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crossley, Nick (2004). Ritual, body technique, and (inter)subjectivity. En: Kevin Schilbrack (ed.). *Thinking through Rituals. Philosophical Perspectives*. New York and London: Routledge.

- Csikszentmihalyi, Mihalyi (1975). *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco: Jossey-Bass.
- (1987). Flow Experience. En: Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, 5. New York: MacMillan-Free Press.
- (1988). *Optimal Experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness*. Cambridge University Press.
- Cuisinier, Jean (1984). *El cuerpo en las sociedades tradicionales*. Madrid: Vergara.
- DaMatta, Roberto (1991). *Carnivals, Rogues and Heroes*. Notre Dame & London: University of Notre Dame.
- (2000). Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Maná*, 6(1).
- Dehouve, Danièle (2016). El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de «personificación». *Nuevo Mundo, Mundos nuevos*. Coloquios.
- DeLanda, Manuel (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Deleuze, Gilles (1977). *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del Anti-Edipo*. Barcelona: Granica.
- (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- y Félix Guattari (2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Delgado, Manuel (2012). *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: RBA.
- De Martino, Ernesto (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- (2012). “Crisis of presence and religious reintegration”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. (2)2.
- Derrida, Jacques (1988). *Limited Inc*. Evanston: Chicago University Press.
- (1989). Firma, acontecimiento, contexto. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deyon, Solange y Alain Lottin (1981). *Les Casseurs de L'Été. L'iconoclasme dans le Nord de la France*. Hachette.
- Di Giovine, Michael (2011). Pilgrimage: *Communitas* and contestation, unity and difference. An introduction. *Tourism Review*, 59(3).
- Diamond, Elin, Introduction, E. Diamond (ed.). *Performance and Cultural Politics*, Routledge, London & New York, 1996.
- Díaz Cruz, Rodrigo (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- (2010), “Huir del cuerpo. Teratología artificial y el neognosticismo de los transhumanistas”. En Rodrigo Díaz y Aurora González (coords.), *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*. México: Juan Pablos-UAM.
- (2014). *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*. México: Gedisa/UAM.
- Didi-Huberman, Georges (2006). *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Diéguez, Ileana (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.
- (2021). *Cuerpos liminales. La performatividad de la búsqueda*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.
- Dilthey, Wilhelm (1986). Las categorías de la vida. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.
- Donne, John (1996). *Canciones y sonetos*. Trad. Purificación Ribes. Madrid: Cátedra.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- (1978). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- (1979). “Contaminación”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, T. 3, Madrid: Aguilar.

- (1999). La pureza del cuerpo. *Revista de Occidente*, (222).
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Durkheim, Émile (1982). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Duvignaud, Jean (1982). *El juego del juego*. México: FCE.
- Eade, John y Michael Sallnow (comps.) (1991). *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. London & New York: Routledge.
- Eliade, Mircea (1971). *La búsqueda*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- (1994). *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Elias, Norbert (1982). *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- (1989). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- Emmet, Dorothy (1958). *Function, Purpose and Powers*. London: MacMillan.
- Engelke, Matthew (2000). "An Interview with Edith Turner". *Current Anthropology*. Vol. 41, No. 5, December.
- Etienvre, Jean-Pierre (1989). La metáfora del juego y la vida política: de la imagen al modelo. *Revista de Occidente*, (102).
- Evans-Pritchard, E. E. (1973). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- Evens, T. M. S. (2006). Some Ontological Implications of Situational Analysis. En: T. M. S. Evens y Don Haldeman (eds.). *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Faber, Roland y Andrea M. Stephenson (eds.) (2011). *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*. New York: Fordham University Press.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.

- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Fernandez, James W. (1980). Reflections on looking into mirrors. *Semiotica*, 30(1-2).
- (1982). *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton University Press.
- Ferreiro, Alejandra (2002). *Escenarios rituales. Una aproximación antropológica a la práctica educativa dancística profesional*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. México: UAM-Xochimilco.
- Fiala, Andrew (2004). Introduction to the New Edition, Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. New York: Barnes & Noble.
- Finegold, Andrew (2017). Atlatls and the Metaphysics of Violence in Central Mexico. En: A. Finegold y Ellen Hobler (eds.). *Visual Cultures of the Ancient Americas. Contemporary Perspectives*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Fischer-Lichte, Erika (2005). *Theatre, Sacrifice, Ritual. Exploring Forms of Political Theatre*. London & New York: Routledge.
- (2011). *Estética de lo performativo*. Madrid: Ábada Editores.
- (2014-2015). La teatrología como ciencia del hecho escénico. *Investigación Teatral*, 4-5(7-8) [Trad. Martha Toriz].
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (1980). *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings*. Brighton.
- (1988). El sujeto y el poder, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (1995). *Theatrum Philosophicum* (seguido de *Repetición y diferencia*). Barcelona: Anagrama.

- Freedberg, David (1992). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Friedson, Steven (2009). *Remains of Ritual. Northern Gods in a Southern Land*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gamboni, Darío (2014). *La destrucción del arte. Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*. Madrid: Cátedra.
- Gamio, Manuel (1979). *La población del valle de Teotihuacán, I*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- García López, Alba y Pamela Viñas Lezama (2015). La sororidad, concepto clave del feminismo. *Segundo Congreso Internacional de Transformación Educativa*. Disponible en: <http://transformacion-educativa.com/2do-congreso/ponencias/Eje-4/L1-87.html>
- García Selgas, Fernando J. (1994). El «cuerpo» como base del sentido de la acción. *Revista Española de Investigaciones Sociales*, (68).
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Geist, Ingrid (1996). Teatralidad y ritualidad: el ojo del etnógrafo. En: Ingrid Geist (coord.). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: UIA/Plaza y Valdés.
- (1998). El ritual en la perspectiva de Pierce. *Cuadernos de Trabajo*, (30). Centro de Ciencias del Lenguaje-BUAP, Puebla.
- (1999). La liminaridad del rito: un proceso de transformación óptica. *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica*, (1). BUAP.
- (2005). *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. México: INAH.

- Gell, Alfred (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gell, Alfred (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Génova, Gonzalo (1998). *Charles S. Peirce: la lógica del descubrimiento*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Glantz, Margo (2001). Presentación. El imposible ecumenismo. En: Sandra Lorenzano, *Escrituras de sobrevivencia. Narrativa argentina y dictadura*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAM.
- Gluckman, Max (1940). *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. RLI.
- Goffman, Erving (s.f.). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gold, Marina (2019). Liminality and the asylum process in Switzerland. *Anthropology Today*, 35(3).
- Goldberg, RoseLee (1979). *Performance Art. Live Art 1909 to the Present*. New York: Henry N. Abrams Publishers.
- González Varela, Sergio (2018). *Entre dos mundos: la antropología radical de Paul Stoller*. México: Bonilla Artigas Editores [libro electrónico en Scribd].
- Goody, Jack (1961). Religion and Ritual: The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology*, 12(2).
- (1977). Against «Ritual»: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. En: Sally F. Moore y Barbara Myerhoff (eds.). *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum.
- Gorostiza, José (1971). *Poesía*. México: FCE.
- Granados, Aimer (2012). Alfonso Reyes. *La X en la frente. Algunas páginas sobre México* (1952). En: Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coords.). *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*. México: Siglo XXI/UAM.

- Grimes, Ronald L. (1990), *Ritual Criticism*, Columbia: University of North Carolina Press.
- Grimes, Ronald L. (2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gruzinski, Serge (1989). *Man-gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*. Stanford University Press.
- (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: FCE.
- (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005). *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. México: UIA.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich (2006). Presence Achieved in Language. *History and Theory*, (45).
- Gumperz, John (1982). *Discourse strategies*. Cambridge University Press.
- Gutiérrez Estévez, Manuel (2009). Ambivalencias elementales. Representaciones amerindias. *Quaderns*, (25).
- (2014). Otra vez sobre sincretismo. ÉNDOXA: Series filosóficas, (33).
- Guzmán, Adriana (2016). *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*. México: INAH.
- (2023). De la parousía a la presencia o de la teología a la antropología. En: Adriana Guzmán y Nelson Arteaga (eds.). *Presencia. Acciones estéticas y políticas*. México: FLACSO.
- (s.f.). Trikster performativo. En: Antonio Prieto (ed.). *Arte y ciencia de la investigación escénica* [en prensa]. California: Editorial Argus-a.
- Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action*, 2. Boston: Beacon Press.

- Halberstam, Judith e Ira Livingston (eds.) (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Handelman, Don (1977). Play and Ritual: Complementary Frames of Meta-Communication. En: Anthony J. Chapman y Hugh C. Foot (eds.). *It's a Funny Thing, Humour*. Oxford: Pergamon Press.
- (1990). *Models and mirrors: towards an anthropology of public events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992). Passages to play: Paradox and process. *Play and Culture*, 5(1).
- (1998). Preface to second edition: theorizing through models and mirrors. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- (2004). Introduction. Why Ritual in Its Own Right? How So? En: Don Handelman y Galina Lindquist (eds.). *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- (2006). Conceptual Alternatives to «Ritual». En: Jens Kreinath, Jan Snoek y Michael Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden and Boston Brill.
- Hanson, Norwood Russell (1971). *Patrones de descubrimiento: investigación de las bases conceptuales de la ciencia*, Madrid: Alianza.
- Haraway, Donna J. (1995). Capítulo 7. Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- (1995). Capítulo 6. Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Harvey, Susan Ashbrook (2006). *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

- Hawking, Stephen (2005). ¿Juega Dios a los dados? *CULCyT*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Disponible en: <http://www2.uacj.mx/IIT/CULCYT/septiembre-octubre2005/default.htm>
- Hayles, Katherine (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- (1996). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Héritier, Françoise (2007). *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: FCE.
- Hertz, Robert (1990). *La muerte. La mano derecha*. México: Alianza/CNCA.
- Hesse, Mary (1988). The Cognitive Claims of Metaphor. *The Journal of Speculative Philosophy*, II(1).
- Houseman, Michael (2002). Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity. *Social Anthropology*, 10(1).
- (2004). The Red and the Black. A Practical Experiment for Thinking about Ritual. *Social Analysis*, 48(2). [Reimpreso en: Don Handelman and Galina Lindquist (eds.) (2004). *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*. New York & Oxford: Berghahn Books.]
- (2006). Relationality. En: Jens Kreinath, Jan Snoek y Michael Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden and Boston: Brill.
- y Carlo Severi (1998). *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill.
- Howes, David (ed.) (1991). *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press.
- y Constance Classen (2014). *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. London & New York: Routledge.
- Hughes-Freeland, Felicia (ed.) (1998). *Ritual, Performance*. London & New York: *Media*, Routledge.

- Huizinga, Johan (1972). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Humphrey, Caroline y James Laidlaw (1994). *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon.
- Hüsken, Ute (ed.) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden & Boston: Brill.
- Hvidtfeldt, Arild (1958). *Teotl and Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion With a General Introduction on Cult and Myth*. Copenhagen: Munksgaard.
- Hymes, Dell (1962). The Ethnography of Speaking. En: T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.). *Anthropology and Human Behaviour*. Washington: Anthropology Society of Washington.
- (1981). *In Vain I Tried to Tell You*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ibarra, Andoni (2003). Representación(es). En: Mario Casanueva y José Alberto Benítez (coords.). *Representación y ciencia*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAM-Iztapalapa.
- Ingold, Tim (2011). *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London & New York: Routledge.
- Jakobson, Roman (1975). Lingüística y poética. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix-Barral.
- Janowitz, Noemi (2004). Do Jews Make Good Protestants? The Cross-Cultural Study of Ritual. En: Jacob K. Olupona (ed.). *Beyond Primitivism. Indigenous Religious Tradition and Modernity*. New York & London: Routledge.
- Jáuregui, Jesús (2002). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. *Antropología. Boletín oficial del INAH*, (68).
- (2008). Una contribución a la teoría de los ritos de paso a partir de la Judea (Semana Santa) de los coras. *Antropología. Boletín oficial del INAH*, (83-84), Nueva época.
- Jay, Martin (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Madrid: Paidós.

- Jennings, Theodore W. (1982). On Ritual Knowledge. *Journal of Religion*, 62, April.
- Johnson, Anne W. (2014). «¿Qué hay en un nombre?»: una apología del performance. *Alteridades*, 24(48).
- (2016). *Diablos, insurgentes e indios. Poética y política de la historia en el norte de Guerrero*. México: INAH.
- (2023). De la tierra al cosmos (y de vuelta): Presencias, tecnología y escalas en el arte del espacio exterior en México. En: Adriana Guzmán y Nelson Arteaga (eds.). *Presencia. Acciones estéticas y políticas*. México: FLACSO.
- Kadaré, Ismaíl (1999). *Tres cantos fúnebres por Kosovo*. Madrid: Alianza.
- Kapchan, Deborah (1995). Performance. *Journal of American Folklore*, 108(430).
- Kapferer, Bruce (1972). *Strategy and Transaction in an African Society*. Manchester University Press.
- (1991). *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Oxford: Smithsonian Institution Press.
- (1997). *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago & London: Chicago University Press.
- (2004). Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning. En: Don Handelman y Galina Lindquist (eds.). *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, New York & Oxford: Berghahn Books.
- (2008). Beyond Symbolic Representation. Victor Turner and Variations on the Themes of Ritual Process and Liminality. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 33(4).
- (2010). Beyond Ritual as Performance. Towards Ritual as Dynamics and Virtuality, *Paragrana*, (19).
- (2015). Introduction. In the Event —toward an Anthropology of Generic Moments. En: Lotte Meinert y Bruce Kapferer (eds.). *In the Event. Toward an Anthropology of Generic Moments*. New York & Oxford: Berghahn.

- Karttunen, Frances (1992). *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. University of Oklahoma Press.
- Keane, Web (2003). "Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy". *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 45, No. 2, April.
- Keane, Webb (2007). *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, Los Angeles & London: California University Press.
- (2008a). On the materiality of religion. *Material Religion*, 4(2).
- (2008b). The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(s1), S110-S127.
- Kertzer, David (1996). *Politics and Symbols. The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven & London: Yale University Press.
- Kindl, Olivia (2003). *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: INAH/Universidad de Guadalajara.
- (2010). Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (*wixaritari*). En: Elizabeth Araiza (ed.). *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (2013). Eficacia ritual y efectos sensibles. Exploraciones de experiencias perceptivas wixaritari (huicholas). *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, III(5).
- (2019). Effets de présence et figurations rituelles dans le «désert magique» de Wirikuta. Kauyumari ou le Cerf Bleu, entre les rituels, l'art et la vie. *TRACE*, (76) [Elizabeth Araiza y Olivia Kindl (coords.)]. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Kitzinger, Ernst (1954). The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. *Dumbarton Oak Papers*, 8.
- Kockelman, Paul (2005). The Semiotic Stance. *Semiotica*, (157).
- (2006). A Semiotic Ontology of the Commodity. *Journal of Linguistic Anthropology*, 16(1).

- Kreinath, Jens, Jan Snoek y Michael Stausberg (2006). Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Ritual. An Introductory essay. En: J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden & Boston: Brill.
- Kristeva, Julia (1982). *The Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Kuper, Adam (1973). *Antropología y antropólogos: la Escuela Británica, 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.
- La Fontaine, Jean S. (1987). *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*. Barcelona: Lerna.
- Lagarde, Marcela (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: Inmujeres D.F.
- Laidlaw, James y Caroline Humphrey (2006). Action. En: J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden & Boston: Brill.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1987). *Las metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Langer, Suzanne K. (1977). *Feeling and Form*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Larsen, Timothy (2014). *The Slain God. Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (1993). *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate.
- (1998). How to Be Iconophilic in Art, Science, and Religion? En: Caroline A. Jones y Peter Galison (eds.). *Picturing Science, Producing Art*. London & New York: Routledge.
- (2001a). La referencia circulante. Muestreo de tierra en la selva amazónica, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- (2001b). Un colectivo de humanos y no humanos. Un recorrido por el laberinto de Dédalo. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.

- (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham & London: Duke University Press.
- (2012). «No congelarás la imagen». O cómo no desentenderse del debate ciencia-religión. *Etnografías contemporáneas*, 3(3).
- (2016). Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. *Debates do NER*, 17(30). Porto Alegre.
- (2017). *Lecciones de sociología de las ciencias*. Madrid: Arpa.
- Lawson, Thomas E. y Thomas N. McCauley (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2007). *Adiós al cuerpo*. México: La Cifra Editorial.
- Leach, Edmund (1968). Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. En: W. A. Lessa y E. Z. Vogt (eds.). *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York: Harper & Row.
- (1972). The influence of cultural context on non-verbal communication in man. En: Robert A. Hinde (ed.). *Non-verbal Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona: Anagrama.
- (1978). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lehmann, Hans-Thies (2013). *Teatros dramáticos*. Murcia: CENDEAC.
- León-Portilla, Miguel (1974). Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual. *Estudios de cultura náhuatl*, XI.
- (1991). ¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amos Segala? *Cuadernos Americanos*, 27(3).
- Lévi-Strauss, Claude (1970). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1972). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

- (1976). *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo XXI.
- (1977). La eficacia simbólica. *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lewis, Gilbert (1980), *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge University Press.
- Lewy, Matthias, Bernd Brabec de Mori y Miguel A. García (2015). Introducción. En: Bernd Brabec de Mori, Matthias Lewy y Miguel A. García (eds.). *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Lincoln, Bruce (1991). *Emerging From the Chrysalis: Rituals of Women's Initiation*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Lombardi, Olimpia y Ana Rosa Pérez Ransanz (2012). *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. México: Siglo XXI/UNAM.
- López Austin, Alfredo (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (1991). Cuerpos y rostros. *Anales de Antropología*, 28.
- (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- (1996). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: UNAM.
- (1998). *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- Lorenzano, Sandra (2001). *Escrituras de sobrevivencia. Narrativa argentina y dictadura*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAM.
- MacAloon, John (1984). Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies. *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues Philadelphia.
- Maffie, James (2007). The Centrality of *Nepantla* in Conquest-Era Nahua Philosophy. *The Nahua Newsletter*, (44).

- (2010). Pre-Columbian Philosophies, Susana Nuccetelli. En: Ofelia Schutte y Otávio Bueno (eds.). *A Companion to Latin American Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- (2014). *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado.
- Magris, Claudio (2001). *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Mahmood, Saba (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2).
- Makkreel, Rudolf A. (1975). *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*. Princeton & New York: Princeton University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1964). El problema del significado en las lenguas primitivas. En: C. K. Ogden e I. A. Richards. *El significado del significado*. Buenos Aires: Paidós.
- Mandoki, Katya (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I*. México: CONACULTA/FONCA/Siglo XXI.
- (2006a). Fenomenología de la condición de *aisthesis*: prendamiento y prendimiento estético. *DeSignis*, (11).
- Marcus, George y Michael Fischer (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Marin, Louis (2009). Poder, representación, imagen. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, (13).
- Martínez González, Roberto (2009). Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica. *Relaciones*, XXX(117).
- (2010). La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(2).
- Matthewman, Steve y Shinya Uekusa (2021). Theorizing disaster *communitas*. *Theory and Society*, (50).

- Mattingly, Cheryl (1998). *Healing dramas and clinical plots. The narrative structure of experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel (1971). Técnicas y movimientos corporales. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- McClymond, Kathryn (2016). *Ritual Gone Wrong: What We Learn from Ritual Disruption*. Oxford & London: Oxford University Press.
- McKenzie, Jon (2001). *Perform or Else: From Discipline to Performance*. London & New York: Routledge.
- McWhorter, Ladelle (2004). Rites of passing: Foucault, power, and same-sex commitment ceremonies. En: Kevin Schilbrack (ed.). *Thinking through Rituals. Philosophical Perspectives*. New York & London: Routledge.
- Meyer, Brigitte (2008). Media and the senses in the making of religious experience: an introduction. *Material Religion*, 4(2).
- (2012). *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*. Netherlands: Universiteit Utrecht.
- Michaels, Axel (2016). *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Mier, Raymundo (1996). Tiempos rituales y experiencia estética. En: Ingrid Geist (ed.). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: UIA/Plaza y Valdés.
- Millán, Saúl (2007). *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Milner, Matthew (2014). The Senses in Religion: Toward the Reformation of the Senses. En: Herman Roodenburg (ed.). *A Cultural History of the Senses in the Renaissance*. London: Bloomsbury.
- Mitchell, W. J. T. (2012). Idolatry: Nietzsche, Blake and Poussin. En: Natalie Naomi May (ed). *Iconoclasm and Text. Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

- (2017). *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*. Vitoria, Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.
- Moebius, Stephan (2012). Posestructuralismo y ciencias sociales. En: Enrique de la Garza y Gustavo Leyva (eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: FCE/UAM.
- Montale, Eugenio (2006). *Poesía completa*. Trad. Fabio Morábito. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Moore, Sally (1979). *Law as process*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moore, Sally y Barbara Myerhoff (1977), "Introduction: Secular Rituals". En S.F. Moore y B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum.
- Morgan, David (2012). The look of the sacred, Robert Orsi (ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York: Cambridge University Press.
- (2018). *Images at Work. The Material Culture of Enchantment*. Oxford & London: Oxford University Press.
- (2021). *The Thing About Religion. An Introduction to the Material Study of Religions*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Morris, James Winston (1995). La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn'Arabī y el «barzaj». *Postdata*, 2, época 15.
- Moulines, Ulises (1997). ¿Nos encamina el progreso científico hacia un único universo? En: Ambrosio Velasco (ed.). *Racionalidad y cambio científico*. México: Paidós/UNAM.
- Moya, Laura y Margarita Olvera (2010). Conmemoraciones, historicidad y sociedad. Un panorama sociológico para la investigación. En: G. Leyva, B. Connaughton, R. Díaz, N. García Canclini y C. Illades (coords.). *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México: FCE/UAM.
- Moyaert, Marianne (2019). Broadening the Scope of Interreligious Studies: Interrituality. En: M. Moyaert (ed.). *Interreligious Relations and the Negotiating of Ritual Boundaries. Explorations in Interrituality*. Switzerland: Palgrave Macmillan.

- Muir, Edward (2001). *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Complutense.
- Myerhoff, Barbara (1982), "Life History Among the Elderly: performance, Visibility, and Remembering". J. Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1986). "¿Life not Death in Venice?: Its Second Life". En V.W. Turner y E.M. Bruner, (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana & Chicago: The University of Illinois Press.
- (1987), "Rites of Passage". En Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 12. New York: MacMillan and Free Press.
- (1992), *Remembered Lives. The Work of Ritual, Storytelling, and Growing Older*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Nagel, Thomas (1983). La crueldad en la vida pública. En: Stuart Hampshire (comp.). *Moral pública y privada*. México: FCE.
- Nava Román, Rosario (2013). De la *Adoración de los Reyes Magos* al *ixiptla* de color negro. Las capacidades de la imagen indígena frente a la imagen renacentista. *Concinnitas*, 1(22).
- Neurath, Johannes (2000). El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones en la cosmovisión huichola. *Desacatos*, (5).
- O'Flaherty, Wendy Doniger (1984). *Dreams, illusion and other realities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Olavarría, María Eugenia (2018). *La gestación para otros en México. Parentesco, tecnología y poder*. México: Gedisa/UAM.
- Olivos Santoyo, Nicolás (2015). *De eso llamado antropología posmoderna. Entre la crisis, la revolución y la ciencia normal*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México: UAM-Iztapalapa.
- Orsi, Robert A. (2011). Belief. *Material Religion*, 7(1).
- (2016). *History and Presence*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Ortner, Sherry B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1).

- Otto, Rudolf (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Ovidio (1979). *Metamorfosis*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. México: Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM.
- Pacheco, José Emilio (1983). *Los trabajos del mar*. México: ERA.
- Pardo, Jorge Eliécer (2009). Sin nombres, sin rostros ni rastros. *Desde el Jardín de Freud*, (11).
- Patton, Kimberley (2009). *Religion of the Gods. Ritual, Paradox, and Reflexivity*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Pereda, Carlos (1991). *Conversar es humano*. México: El Colegio Nacional/FCE.
- (1994). *Razón e incertidumbre*. México: Siglo XXI.
- (1998). *Sueño de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Madrid: Visor.
- Pérez Cortés, Sergio (1991). El individuo, su cuerpo y la comunidad. *Alteridades*, 1(2).
- Phillips, D. Z. (1976). *Religion without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pons Rabasa, Alba (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de los trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México: UAM-Iztapalapa.
- Portal, María Ana y Xóchitl Ramírez (2010). *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. México: Juan Pablos/UAM.
- Prieto, Antonio (2005). Los estudios del performance: una propuesta de simulacro crítico, *Citru.doc. Cuadernos de investigación teatral*, (1).
- Prosperi, Adriano (2008). *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*. León, España: Junta de Castilla y León.

- Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Rabotnikof, Nora (2010). De conmemoraciones. Memorias e identidades. En: G. Leyva, B. Connaughton, R. Díaz, N. García Canclini y C. Illades (coords.). *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México: FCE/UAM.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1972). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Radder, Hans (2011). *El mundo observado/el mundo concebido*. México: Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa/Ediciones del Lirio.
- Rader, Olaf B. (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Siruela.
- Rappaport, Roy (1979), "The Obvious Aspects of Ritual". En *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Richards, Audrey (1982 [1956]). *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony in Zambia*. London: Tavistock.
- Ricoeur, Paul (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Robichoux, David y José Manuel Moreno (2019). El Divino Rostro y la danza de Santiagos en el Acolhuacan septentrional. *TRACE*, (76) [Elizabeth Araiza y Olivia Kindl (coords.)]. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Robin, Régine (1993). ¿Es la historia de vida un espacio al margen del poder? En: Jorge Aceves (comp.). *Historia oral*. México: Instituto Mora/UAM.
- Rodríguez Nóbrega, Janeth (2008). *Las imágenes expurgadas. Censura del arte religioso en el periodo colonial*. León, España: Universidad de León.
- Root, Vernon M. (1953). Eternal Objects, Attributes, and Relations in Whitehead's Philosophy, *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(2).

- Roulon-Doko, Paulette (2011). Los gbayá de la República Centroafricana. *Oráfrica, Revista de Oralidad Africana*, (7).
- Ruiz de Alarcón, Hernán (1629 [1953]). *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España*. México: Fuente Cultural.
- Rüsen, Jörn (2003). ¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en historia. En: Gustavo Leyva (coord.). *Política, identidad y narración*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAM/CONACyT.
- Sáenz, Moisés (1970). La integración de México por la educación. En: Gonzalo Aguirre Beltrán (ed.). *Antología de Moisés Sáenz*. México: Oasis.
- Said, Edward W. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Schechner, Richard (1985). *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1993). *The Future of Ritual. Writings on Culture and Performance*. London & New York: Routledge.
- (2002). *Performance Studies. An introduction*. New York & London: Routledge.
- Schechner, Richard y Willa Appel (eds.) (1987). *By means of performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schieffelin, Edward (1985). Performance and the cultural construction of reality. *American Ethnologist*, 12(4).
- (1998). Problematizing performance. En: Felicia Hughes-Freeland (ed.). *Ritual, Performance, Media*. London & New York: Routledge.
- (2007). Introduction. En: Ute Hüsken (ed.). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden & Boston: Brill.
- Schilbrack, Kevin (ed.) (2004). *Thinking Through Rituals. Philosophical Perspectives*. New York & London: Routledge.

- Schleiermacher, Friedrich (1990 [1799]). *Sobre la religión*. Estudio preliminar y trad. Arsenio Ginzó Fernández. Madrid: Tecnos.
- Schütz, Alfred (1974). *El problema de la realidad social*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzó Fernández: Amorrortu.
- Scott, Joan W. (1991). Experience. *Critical Inquiry*, 17(4).
- Sebastián, Santiago (1981). *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza.
- Seel, Martin (2007). Un paso al interior de la estética. *Estudios filosóficos*, (36).
- (2008). On the scope of aesthetic experience. En: Richard Shusterman y Adele Tomlin (eds.). *Aesthetic Experience*. New York & London: Routledge.
- (2010). *Estética del aparecer*. Buenos Aires: Katz.
- Segal, Robert (ed.) (1998). *The Myth and Ritual Theory*. Oxford: Blackwell.
- Severi, Carlo (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*: Quito: Abya-Ayala.
- (2002). Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, 10(1).
- (2015). *The Chimera Principle. An Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: Hau Books.
- (2016). Authorless authority: A proposal on agency and ritual artefacts. *Journal of Material Culture*, 21(1).
- Sharf, Robert (1998). Experience. En: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Shusterman, Richard (2002). *Estética pragmatista. Viviendo la belleza, repensando el arte*. Barcelona: Idea Books.
- (2006). Thinking Through the Body, Educating for the Humanities: A Plea for Somaesthetics. *Journal of Aesthetic Education*, 4(1).
- Singer, Milton (ed.) (1959). *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Smith, Brian (1986). Ritual, Knowledge and Being: Initiation and Veda Study in Ancient India. *Numen*, 33, Fasc. 1.
- Smith, Jonathan Z. (1980). The Bare Facts of Ritual. *History of Religions*, 20(1-2).
- (1988). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- (1998). Religion, Religions, Religious. En: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Snoek, Jan A. M. (2006). Defining «Rituals». En: J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden & Boston: Brill.
- Solís, María Luisa y Jacques Fontanille (2012). El sosiego ritual. *Tópicos del Seminario*, (27).
- Sontag, Susan (1996). *La enfermedad y sus metáforas/El sida y sus metáforas*. Madrid: Taurus.
- Soustelle, Jacques (1956). *La vida cotidiana de los aztecas*. México: FCE.
- Soyini Madison, D. y Judith Hamera (2006). *The Sage Handbook of Performance Studies*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Staal, Frits (1979). The Meaninglessness of Ritual. *Numen*, XXVI, Fasc. 1.
- (1984). The Search for Meaning: Mathematics, Music, and Ritual. *American Journal of Semiotics*, 2(4).
- Stausberg, Michael (ed.) (2006). «Ritual»: A Lexicographic Survey of Some Related Terms From an Emic Perspective. En: Jens Kreinath, Jan Snoek y Michael Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden & Boston: Brill.
- Steiner, George (1980). *Después de babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: FCE.
- Stengers, Isabelle (2010). Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box. En: Bruce Braun and Sarah J. Whatmore

- (eds.). *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- (2020). *Pensar con Whitehead. Una creación de conceptos libre y salvaje*. Buenos Aires: Cactus.
- Stephens, W. P. (1994). *Zwingli. An Introduction to his Thought*. Oxford & London: Oxford University Press.
- Stephenson, Barry (2015). *Ritual. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- (2020). *Excursions in Ritual Studies*. Ritual Studies International.
- Stoller, Paul (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2009). *The Power of the Between. An Anthropological Odyssey*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- (2014). *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- (2019). The parable of the footbridge. Creativity and change in the between. *Anthropology Today*, 35(5).
- Sullivan, Lawrence (1986). Sound and Senses: Toward a Hermeneutics of Performance. *History of Religions*, 26(1).
- Sutton-Smith, Brian (1997). *The Ambiguity of Play*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Szokolczai, Arpad (2009). Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events. *International Political Anthropology*, 2(1).
- y Bjørn Thomassen (2019). *From Anthropology to Social Theory. Rethinking the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley (1985). *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tausiet, María (2005). Gritos del más allá. La defensa del Purgatorio en la España de la Contrarreforma. *Hispania Sacra*, 57.

- Taussig, Michael (1992). *La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea*. En: Manuel Gutiérrez, Miguel León-Portilla, Gary Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo mundo. 2. Encuentros interétnicos*. México: Siglo XXI.
- (1999). *Defacement: Public Secrecy and the Labour of the Negative*. Stanford University Press.
- (2015). *La magia del estado*. México: Siglo XXI/UNAM/UAM.
- Taylor, Diana (2012). *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso.
- (2017). ¡Presente! La política de la presencia. *Investigación Teatral*, 8(12).
- (2020). *¡Presente! La política de la presencia*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Thomassen, Bjørn (2014). *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Surrey: Ashgate.
- Tönnies, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- Toulmin, Stephen (1977). *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid: Alianza.
- Trueba, Carmen (2002). *Ética y tragedia en Aristóteles*. Tesis de doctorado en Filosofía. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Turner, Bryan S. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. México: FCE.
- Turner, Edith. (2008). "Exploring the Work of Victor Turner: Liminality and its Later Implications". *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, Vol. 33, No. 4, Winter.
- Turner, Edith (2012). *Communitas. The Anthropology of Collective Joy*. México: Palgrave MacMillan.

- Turner, Terence (2006). Structure, Process, Form. En: J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden & Boston: Brill.
- Tylor, Edward B. (1924 [1871]). *Primitive Culture*. New York: Brentano's.
- Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Barcelona: Taurus.
- (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Varela, Roberto (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Vásquez, Manuel A. (2011). *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Vigarello, Georges (1991). El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana. En: M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Parte segunda. Madrid: Taurus.
- (2005). *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Villoro, Luis (1975). Lo indecible en el *Tractatus*. *Crítica*, VII(19).
- (1982). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.
- (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE.
- (1996a). *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*. México: Verdehalago/UAM.
- (1996b). *Una filosofía del silencio. La filosofía de la India*. México: Verdehalago/UAM.
- (1996c). *La significación del silencio*. México: Verdehalago/UAM.

- (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE.
- Wagner, Roy (2018). The Energy of Liminality. En: Frank A. Salamone y Marjorie M. Snipes (eds.). *The Intellectual Legacy of Victor and Edith Turner*. Lanham/Boulder/New York: Lexington Books [Kindle edition].
- Waldenfels, Bernhard (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos/Universidad Michoacana.
- Wandel, Lee Palmer (1995). *Voracious idols and violent hands. Iconoclasm in Reformation*. Cambridge University Press.
- (2012). Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation. En: Natalie Naomi May (ed). *Iconoclasm and Text. Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Whitehead, Alfred N. (1960). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Harper.
- Wiesel, Elie (1975). *La noche, el alba, el día*. Barcelona: Muchnik.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM/Editorial Crítica.
- Wolf, Eric R. (1980). They Divide and Subdivide and Call it Anthropology. *New York Times*, 30 November.
- (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.
- Yébenes, Zenia (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: Gedisa/UAM.
- Zemon Davis, Natalie (1973). The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France. *Past & Present*, (59).
- Žižek, Slavoj (2014). *Acontecimiento*. México/Madrid: Sexto Piso.

Zorio, Sandra (2011). “El dolor por un muerto-vivo. Una lectura freudiana del duelo en los casos de desaparición forzada”. *Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*.

Bibliografía citada de Victor W. Turner

Libros y sus abreviaturas

- AE ----- y Edward B. Bruner (eds.) (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- AP (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- BT (1992). *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- DFM (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- FRT (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- IPC ----- y Edith Turner (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- LSS (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- OEB (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- PR (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- RDN (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- SC (1996 [1957]). *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Oxford & Washington: Berg.

Artículos

- (1969). Forms of Symbolic Action: Introduction. En: R. F. Spencer (ed.). *Forms of Symbolic Action, 1969 Proceedings of The American Ethnological Society*. TAES, Washington.
- (1973). The center out there: Pilgrim's goal. *History of Religions*, 12(3).
- (1974c). Pilgrimages as Social Processes. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- (1974a). Pilgrimage and Communitas. *Studia Missionalia*, (23).
- (1974b). Symbols and Social Experience in Religious Ritual. *Studia Missionalia*, (23).
- (1975b). African ritual and Western literature: Is a comparative symbology possible? En: Angus Fletcher (ed.). *The Literature of Fact*. New York: Columbia University Press.
- (1975c). Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*, IV.
- (1976). "Ritual, Tribal and Catholic". *Worship*, Vol. 50, No. 6.
- (1982b). Introduction. En: Victor Turner (ed.). *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.