

De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México

Andrés Oseguera

ENAH-Chihuahua

A Margarita Hope

Resumen: Este texto es un bosquejo de las principales propuestas de análisis sobre el ritual indígena que se han presentado a lo largo del siglo pasado y principios del presente. Para ello, sólo retomo algunas etnografías representativas (no aborda todos los trabajos sobre el ritual realizados en México) para recoger de sus páginas los presupuestos teóricos que las sustentan.

Abstract: In this paper I make a sketch of the main approaches of analysis about indigenous rituals that have appeared throughout twentieth and twentieth-first century. That is why I only retake some representative ethnographies (it is not a paper that approaches every single one of the studies on the ritual done in Mexico) to gather from their pages the theoretical principals that sustain them.

Palabras clave: rituales indígenas, rituales paganos, Mesoamérica, sincretismo, instrumentalismo, semiótica

Key words: indigenous rituals, pagan rituals, Mesoamerica, syncretism, instrumentalism, semiotics

INTRODUCCIÓN

Cuando la ciencia antropológica en México empieza a dar sus primeros pasos a principios del siglo xx, las prácticas rituales de los indígenas eran consideradas las expresiones empíricas del atraso y la enajenación de la población nativa de México. Andrés Molina Enríquez, por ejemplo, preocupado por los *grandes problemas nacionales* (título de su obra principal publicada en 1909), no dudó en incluir a la “semidolatría” y a las supersticiones de los indígenas como los principales obstáculos de su desarrollo e inclusión del resto de la nación [1985:114 y s.]. Los textos de este abogado y escritor prolijo sintetizan muy bien la perspectiva que prevaleció durante los primeros años del siglo xx en torno al estudio de los rituales indígenas en México. La tónica común era negar o denostar las llamadas “supersticiones” e “idolatrías” del mundo religioso de los indígenas, pues resultaban contrarias a los principios rectores de esta filosofía positivista. Para Molina Enríquez el ideal de un México moderno y desarrollado se conseguiría por medio de la unidad de los mexicanos, no solamente en cuestiones

económicas y políticas sino también religiosas. Hacer desaparecer “toda diferencia religiosa en el país, o consumando, mejor dicho, la unidad religiosa que nos importa tanto, ya que esa unidad tiene que ser uno de los más activos factores de la constitución de nuestra nacionalidad, y una de las causas determinantes de la consolidación de ésta para el futuro” [*ibid.*:403]. Toda vez que los rituales eran considerados los síntomas de una enajenación, su estudio era concebido parte de una metodología para identificar los problemas que se intentaban extirpar. Así, la “investigación folklórica”, donde por supuesto se encontraban incluidos los rituales indígenas, era pertinente, según Manuel Gamio, sólo para

sugerir medios adecuados para extirpar, sustituir o estimular esas prácticas empíricas a base del criterio científico humano y comprensivo con que hay que proceder cuando se trata de innovar viejos hábitos culturales es decir, respetando en cuanto sea posible la tradición, armonizándola con las exigencias que impone el progreso social moderno [1945:208].

Este primer acercamiento a los rituales indígenas, poco fructífero en términos generales,¹ fue cambiando conforme se realizaban trabajos etnográficos más profundos y conforme las teorías antropológicas procedentes de Estados Unidos y de Europa iban llegando a México. Como resultado de este acercamiento teórico, es posible identificar, a lo largo del siglo xx y principios del xxi, al menos tres diferentes perspectivas en torno a los rituales indígenas.

La primera no podía sino surgir de la preocupación por el tránsito de las sociedades tradicionales (*folk*) a las urbanas. Este enfoque sobre el ritual indígena, que llamo *comparativista*, estaba en realidad subordinado a la preocupación por el cambio cultural de lo pagano a lo cristiano, de tal suerte que la identificación y la clasificación de los rituales bajo estos rubros terminaría por convertirse en un debate sobre el sincretismo religioso.

El segundo gran enfoque sobre los rituales indígenas, el *instrumentalista*,² se deriva del estudio de los “sistemas de cargos”, tema ampliamente discutido y debatido en los términos del estructural-funcionalismo difundido en México por la Escuela de Chicago. Aquí, los rituales indígenas (las fiestas dispendiosas de riqueza) son pertinentes en tanto permiten entender el papel social que cum-

¹ Los pocos estudios de la época sobre el ritual indígena se deben a los etnógrafos y viajeros extranjeros ajenos a los compromisos políticos del Estado mexicano. Al respecto destacan los trabajos etnográficos de Carl Sofus Lumholtz [1945 (1902)] y de Konrad Theodor Preuss [1998].

² Instrumentalista o racional es el tipo de acción guiada por un conjunto de reglas meditadas que a los ojos del observador se vuelven *sensatas*. Esta acción instrumental, contraria a la acción expresiva o emotiva, aún cuando puede ser conciente y meditada para conseguir fines específicos, sigue “pautas tradicionales o habituales que simplemente se presuponen” [Schutz, 1995:55].

plen, es decir, su función y por ello su existencia como tal. A raíz de esta visión instrumental, que dio inicio con el estudio de las jerarquías civiles y religiosas de los pueblos indígenas, se ha querido desentrañar el papel que cumplen los rituales en la conformación de las identidades colectivas.

Finalmente, la tercera perspectiva da inicio una vez que se reconoce la existencia de significados preexistentes y ocultos en las acciones rituales. La complejidad de esta última etapa es resultado de la confluencia de teorías antagónicas pero regidas bajo el supuesto de que los actos rituales son los portadores de significados en tanto que forman parte de un sistema de signos verbales y no verbales. Así, mientras que aquellos más cercanos a la antropología interpretativa se avocan al desciframiento de sistemas locales, los estructuralistas y con ellos los defensores de una cosmovisión mesoamericana intentan armar, con las expresiones rituales, modelos regionales y macro regionales. Aún cuando proceden de manera diferente para armar los sistemas de signos, estas propuestas las ubico dentro del enfoque *semiótico* del ritual debido al presupuesto compartido de la existencia de signos portadores de significados que requieren de interpretación.

Adelantándome a las futuras críticas de aquellos antropólogos dedicados a la afanosa labor de realizar historias meticulosas de la antropología realizada en México, advierto que este trabajo no intenta hacer una revisión exhaustiva de cada uno de los trabajos etnográficos que se hayan escrito hasta ahora sobre el ritual indígena. De hecho, intenta identificar algunos de los debates presentados a lo largo del siglo xx y principios del siglo xxi. Es una propuesta que no sigue el común de las historias sobre la antropología en México marcando etapas previas y sucesiones de ideas y autores; de manera arbitraria, como todo recuento, se trata de delimitar discontinuidades en el discurso antropológico que podrían estar confluyendo en tiempo y espacio real.

LOS RITUALES INDÍGENAS: ENTRE LO PAGANO Y LO CRISTIANO

Fue Robert Redfield, interesado en la concepción religiosa como parte sustancial de las comunidades tradicionales, el que marcó, aún cuando fuera de manera indirecta, la primera visión teórica para abordar los rituales indígenas. Efectivamente, en su propuesta para entender las sociedades en la escala del "*continuum* folk-urbano", el ritual indígena estaría presente en las etnografías regidas por este planteamiento.

Una de las características de los pueblos que él denominaba *folk* en oposición a las comunidades urbanas era, precisamente, el predominio de las creencias religiosas y las prácticas rituales. *Tepoztlán, a Mexican Village* [1930] es un claro ejemplo de esta preocupación por la cosmovisión y los rituales enmarcada en la discusión comparativista. Cuando Redfield se refiere a las prácticas curativas de los nahuas de Tepoztlán, menciona al *american indian thought* en oposición al

pensamiento occidental [*ibid.*:161]. El pensamiento indio es considerado por el autor el reducto de un conocimiento ancestral que había prevalecido en las prácticas curativas. Por ello, las comunidades *folk* eran para Redfield aquellas que mantenían este conocimiento que muchas veces llegaba a ritualizarse: “*in general the medical treatments in use in Tepoztlán are like those of all folk communities a stock of traditional curative acts tending to be ritualistic*” [*ibid.*:166].

El ritual es considerado una expresión del conocimiento tradicional, la puesta en práctica del saber mágico y religioso. Además, es fundamental en el análisis general para determinar el tránsito de las culturas *folk* a las urbanas puesto que, en estas últimas, no había una influencia decisiva del ritual en la vida diaria, lo que sí sucedía en las primeras.

Según lo deja explícito el autor, los rituales eran una especie de mixtura de elementos prácticos, mágicos y religiosos [Redfield, *op. cit.*:133]. Sin desarrollar mucho la idea, Redfield distinguió aquellos elementos prácticos de los elementos expresivos en los rituales, dando a entender que estos últimos estaban asociados a la magia y al pensamiento irracional, mientras que los primeros tendían a estar dominados por el pensamiento racional. En las comunidades como Tepoztlán, los elementos prácticos y expresivos tenían una relación de coincidencia, mientras que en las comunidades occidentales estaban totalmente desfasados [*ibid.*:133 y s.].

Cuando Redfield describe los rituales de *passage* y el simbolismo entre los nahuas, su intención no es tanto indagar el sentido “profundo” de las prácticas rituales o llegar al significado de los mismos, sino clasificarlas para determinar si eran de origen “azteca” o europeas y ver con ello los momentos del cambio cultural. Cuando hace una descripción del carnaval de Tepoztlán, Redfield sólo se atreve a decir que éste “significa descanso [y] esparcimiento” [1929:33]. Es evidente que el dato etnográfico se vuelve relevante sólo en la medida en que responde al planteamiento del “*continuum folk-urbano*”.

Varios antropólogos, entre ellos Alfonso Villa Rojas, siguieron a Redfield en la búsqueda de datos etnográficos para determinar cómo se transformaban las sociedades humanas. Efectivamente, Villa Rojas publicó dos trabajos con Redfield, *Chan kom. A Maya Village* en 1933 y *Notes on the Ethnography of the Tzeltal Communities of Chiapas* en 1939. En este último libro, los autores describen tanto la geografía donde se encuentran las comunidades, como sus conflictos y su organización política. Además, muestran un gran interés en los aspectos relacionados con las costumbres y fiestas patronales. La descripción de los rituales tzeltales en la última parte de esta pequeña monografía, está enfocada, como en el caso de los nahuas de Tepoztlán, a resaltar aquellos elementos que provienen de sus ancestros, que son clasificados por los autores como costumbres “paganas” [1990 (1939):17].

Los estudios que Villa Rojas realiza en las comunidades mayas de la Península de Yucatán están enfocados al problema de las transformaciones culturales,

como resultado de los contactos que la población maya había tenido con otras culturas. El fruto de ello fue una vasta etnografía publicada en 1945 con el título *The Maya of Eats Central Quintana Roo*, que el Instituto Nacional Indigenista publicaría tiempo después como *Los elegidos de los dioses. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* [1987]. El aislamiento en el que se encontraban los mayas de ese entonces permitió a Villa Rojas dedicarse al estudio de sus “tradiciones”, principalmente la llamada “Cruz que habla”.

Las “tradiciones” son descritas en este trabajo para dar a conocer la forma en que una cultura puede mantenerse y resistir al cambio cultural. Después de hacer un recuento histórico en la primera parte de esta etnografía, Villa Rojas describe la cultura material, donde incluye el tipo de casas, el mobiliario y los utensilios domésticos, la indumentaria, los alimentos y su preparación, artesanías, entre otros. Posteriormente pasa al tema de la economía y la organización social, donde aborda el parentesco y los sistemas de cargos. Al final, el autor se extenderá en el tema de la religión, con apartados que van desde “el complejo religioso pagano-cristiano” hasta el “universo de los mayas y su interpretación”. Villa Rojas parte del supuesto de que los indígenas mayas están “dominados” por el mundo sobrenatural:

El mundo de lo sobrenatural domina de tal modo la mente de estos indígenas que, dondequiera que éste se encuentra, cree ser vigilado por alguna cruz, dios o espíritu de los muchos que rodean su existencia. De aquí la importancia de las ceremonias, ritos, y deberes religiosos que le permiten estar en buenas relaciones con todos esos seres [*ibid.*:277].

Como ya se ha mencionado, al autor le interesan las prácticas rituales para mostrar cómo el aislamiento de una cultura produce un tipo de religión particular que, por mezclar elementos “paganos” y cristianos, representa a las sociedades tradicionales. Como la mente de los mayas está dominada por lo sobrenatural, para el autor resulta un indicador esencial de la etapa “tradicional” en la que se encontraban los indígenas de Quintana Roo. A través del estudio de lo sobrenatural el autor va narrando de lo más cercano y conocido, a lo más fantástico y exótico. Empieza describiendo a los seres por él llamados católicos, después pasa por los seres paganos, que para el autor son el reducto de un conocimiento prehispánico y posteriormente llega a las divinidades de los animales, de los duendes y seres malignos como los “vientos” y los “aires”. Su clasificación de seres sobrenaturales le permite diferenciar dos tipos de ritual: el católico y el pagano [*ibid.*:303].

En los trabajos de Villa Rojas hay una preocupación por entender el significado de los rituales, pero esta preocupación está claramente subordinada a la descripción de los elementos para el análisis comparativista y determinar así las características de los pueblos indígenas dentro de un *continuum* evolutivo. Sin

duda, la narración y la forma de exponer los datos obedece a una presuposición teórica e interpretación *a priori* consistente en demostrar que los mayas representan una sociedad tradicional, una sociedad que ha tenido contacto con otras sociedades más civilizadas y, por ello, una sociedad que está en el proceso de cambio cultural.

No son pocos los trabajos etnográficos de extranjeros y nacionales que seguirían esta misma perspectiva caracterizada por distinguir lo pagano de lo cristiano. Por ejemplo, en el trabajo monográfico de Wendell Bennett y Robert Zingg sobre los tarahumaras publicado en 1935 [1986], aparece, como parte medular de su etnografía esta clásica división entre “rituales católicos” y “rituales paganos”. El trabajo de Ángel María Garibay entre los otomíes de Huizquilucan, además de realizar una etnografía sobre algunas celebraciones a divinidades prehispánicas, organiza los datos etnográficos con esta división de “fiestas paganas” y “fiestas cristianas” [1957:18]. Así, mientras que el 3 de mayo estaba dedicado a la santa Cruz, el 10 de agosto a san Lorenzo y el 15 de octubre a santa Teresa; del 30 de abril al 8 de mayo se celebraba a Centéotl, diosa de la fecundidad, el 25 de mayo a Huitzilopochtli y el 22 de septiembre a Teteoinan, “Nuestra Divina Madre” [*ibid.*:18 y s.].

La consecuencia teórica más importante de esta división de los rituales indígenas fue, en mi opinión, el debate desatado posteriormente sobre el sincretismo. Éste inició por la dificultad en la interpretación, no del posible sentido oculto de las prácticas rituales sino de los orígenes y sus contextos, imposibilitando identificar y sustentar la diferencia entre lo pagano y lo cristiano. A raíz de esta dificultad se presentaron dos posiciones encontradas: la coexistencia de los dos aspectos del ritual era una muestra de la facilidad de los pueblos indígenas para aceptar los elementos religiosos ajenos permitiendo con ello la transformación o yuxtaposición de la religiosidad indígena, o bien, demostraba que lo que realmente prevalecía era una inmutabilidad “del esquema tradicional”, para usar los términos de Bennett, de las fiestas supuestamente nativas.

Van Zantwijk, por ejemplo, en 1965 seguía creyendo que los dioses de los actuales tarascos eran representaciones más o menos exactas de las divinidades de sus antepasados autóctonos que vivieron antes de la conquista, y que, en general, los indígenas del México actual compartían las mismas concepciones religiosas que alguna vez presentaron las civilizaciones “olmeca” y “azteca” [1974:189].

En un sentido diferente pero siguiendo la misma discusión sobre el sincretismo, Pedro Carrasco argumentaría que el “catolicismo popular” de los tarascos, es decir, el que estaba desligado de la Iglesia católica y de la ortodoxia institucional, era esencialmente de origen hispano y no prehispánico como generalmente se lo concebía [1976:59].

La discusión sobre el sincretismo siguió siendo tema de investigación durante varias décadas y básicamente pondría a los antropólogos a dilucidar qué era

exactamente lo que diferenciaba una cultura indígena de una mestiza. En algunos casos ya se sabía de antemano qué comportamientos y elementos culturales, que el antropólogo observaba en las comunidades indígenas, eran el producto de un préstamo cultural y cuáles eran aquellos elementos que permanecían y perduraban por varios decenios, oriundos de una cultura aborígen. En otros, debido a la dificultad de la interpretación tanto histórica como antropológica, se haría una búsqueda en el pasado indígena y/o ibérico para intentar desentrañar la naturaleza prehispánica o colonial presentes en las prácticas rituales, como lo hizo George Foster en su libro *Cultura y conquista* publicado en 1985.

De alguna u otra forma, la mayoría de los antropólogos dedicados a entender las prácticas religiosas entre los indígenas han incursionado en la polémica complejizando y enriqueciendo la discusión. Por ejemplo, Evon Vogt, sin dedicarse por completo al tema en cuestión, identificaba al menos cinco posibles resultados del sincretismo. En el primero, los componentes en contacto entre la religión católica y la indígena “*se fusionan, se combinan, se hibridan o se mezclan en partes iguales, tanto en sus formas como en sus significados*”; en el segundo “*los rasgos españoles están encapsulados en los modelos culturales indios preexistentes*”; en el tercero se propone que “*los indios han llegado a ser básicamente católicos [...] porque las formas y significados de la religión hispano-católica e india eran muy similares*”; la cuarta derivación del secretismo “*es resultado de la dominación colonial de los españoles sobre los indios, al explotarlos como campesinos mesoamericanos. Por eso hoy los indios mantienen su identidad por medio de un simulado e impuesto ‘indianismo’ con costumbres de ‘segunda mano’*”; finalmente, como quinto resultado posible se considera que “*el actual sincretismo es fruto de un proceso que entraña una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos*” [en Marzal, 2002:197].

Esta propuesta de Vogt, quien se inclinaría por la última opción por expresar la verdadera naturaleza creadora del aspecto sincrético de la religión, era similar al planteamiento que hiciera Manuel Marzal unos años antes. De acuerdo con este teórico del sincretismo, el nuevo sistema resultante de la interacción dialéctica de dos sistemas religiosos, se caracterizará por presentar “*ya la permanencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos*” [ibid.:199]. De este último resultado Marzal identifica tres tipos de reinterpretación indígena y afro-americana: 1) se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena; 2) se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano; 3) se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados [ibid.].

La discusión sobre el sincretismo está centrada en desentrañar el sentido o significado de los elementos considerando la presencia de, al menos, dos siste-

mas religiosos. Sin embargo, el significado está subsumido a la búsqueda de los orígenes o del proceso de la conformación de las nuevas creencias y con ellas los rituales. Uno de los problemas teóricos que se deja ver en estos planteamientos es, sin duda, la presuposición de sistemas religiosos previos a su posible confluencia en un espacio y en un tiempo específico. Se presupone, porque no está explícito en el discurso de los teóricos del sincretismo, que dichos sistemas religiosos están en estado de “pureza”: complemente armados, congruentes y cerrados. Me parece que es un problema teórico porque no existe posibilidad de verificar, por más que la historia documental nos permita investigar, la existencia de sistemas totalmente congruentes y sin préstamos previos de otros sistemas.

LOS RITOS Y SU PERTINENCIA SOCIAL

El sistema de cargos ha sido una de las vetas más aprovechadas por la antropología realizada en México para entender no sólo los aspectos normativos de las organizaciones comunitarias (economía y política) sino también para acercarse a los aspectos relacionados con la cosmovisión y la ritualidad indígena. Es probable que esto se deba a que el sistema de cargos fue considerado, desde la década de los treinta del siglo xx, una especie de *hecho social total*: la economía, la política y la religión parecían estar reguladas por este sistema, comparable con instituciones como el *potlatch* y con los grupos de filiación unilineales de las sociedades africanas, que permitían la adscripción de los individuos a una colectividad determinada.

Aunque fueron diversos enfoques teóricos los que permitieron el análisis del sistema de cargos en México [Korsbaek, 1996:32], la perspectiva sincrónica del funcionalismo predominó durante varias décadas. Así, a riesgo de simplificar demasiado, me parece que la discusión respecto al papel que cumplían las festividades donde participan obligatoriamente los cargueros y los mayordomos, se centraba en explicar el dispendio económico que contrastaba con la austeridad y pobreza de la vida cotidiana.

Frank Cancian en su libro *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*, publicado en 1965, analiza el sistema religioso de una comunidad desde una perspectiva evidentemente funcionalista. Consideraba que los cargos religiosos permitían la integración y la cohesión de los integrantes de la comunidad así como su mantenimiento como sociedad tradicional. El sistema representaba, además, una institución que lograba reunir a muchos pueblos en un solo centro ceremonial, puesto que inducía, a partir de un “ritual común” y de “símbolos comunes”, el fortalecimiento de los lazos de interdependencia entre los zinacantecos [1976:182 y s.].

El sistema de cargos es considerado la institución donde todos los varones podían participar y acatar, de manera obligatoria, las normas y valores sociales

para el propio funcionamiento de las comunidades tradicionales y su propia integración. Pero había también otro componente importante, Cancian veía en el sistema de cargos una estratificación social: “la participación en el sistema de cargos refleja la clasificación económica de un individuo y determina, en gran medida, su ubicación social” [1976:138].

Se alejaba, en este sentido, de las interpretaciones de Eric Wolf [1991] y Manning Nash [1958], para quienes los conflictos en las comunidades indígenas eran resueltos por medio de la nivelación económica, mediante la distribución de la riqueza en las fiestas patronales y en el sistema de cargos.³ Para Cancian era evidente que sí existía una nivelación pero también una estratificación económica en el sistema religioso, que desembocaba en una estratificación social considerada de mayor importancia por los zinacantecos. Con la “teoría del consenso de la sociedad”, Cancian argumentará que, puesto que existían valores compartidos en torno al sistema de cargos, esta institución se caracterizaría por reafirmar, con su puesta en marcha, dichos valores sociales, “recompensando más a las personas que responden mejor a ellos”.

Si ocupar un cargo en el sistema civil o religioso resultaba un dispendio económico para los pocos indígenas que lograban llegar a los principales cargos, los individuos eran recompensados con el prestigio y el estatus tan valorados en dichas sociedades. Los valores sociales se reforzaban al participar en dicho sistema permitiendo la integración de la comunidad. Efectivamente, se consideraba que era una institución homeostática, organizada y equilibrada que permitía la integración (interdependencia y compromiso) de los miembros de una sociedad, a pesar de la estratificación que representaba que unos cuantos mantuvieran un prestigio mucho mayor que otros, cuando se mantenían en el sistema y acaparaban los distintos cargos de mayor importancia [1976:187-190]. Y en esta integración los rituales eran decisivos: “el propósito explícito de la jerarquía religiosa es garantizar la realización de rituales para los santos de las iglesias católicas locales. La tradición establece que se lleven a cabo estos rituales, y se tiene la creencia de que la comunidad que no los efectúe sufrirá consecuencias perjudiciales” [*ibid.*:46].

Desde esta perspectiva, los rituales eran percibidos por los antropólogos como actos colectivos que permitían la cohesión y el equilibrio de las comuni-

³ Sin embargo, a diferencia de considerar a las fiestas una forma igualitaria de distribución de la riqueza por medio del dispendio económico y el considerable tiempo invertido en los rituales por parte de los cargueros o mayordomos, Marvin Harris argumentaría, citando ejemplos etnográficos, que muchas veces los cargueros eran los individuos más prósperos de las comunidades, aspecto que indicaba que el sistema festivo no evitaba las diferencias de clase entre las comunidades indígenas, sino que, al contrario, las agudizaba. “El punto es que los cargos no acarrearán la ruina para todo el mundo”, sobre todo para los principales y caciques que se beneficiaban con la venta de los productos que se consumían en las festividades [Harris, 1964:28 y s.].

dades indígenas; “es la presencia simultánea de todos los ocupantes de cargos, ciertos eventos especiales y la multitud de gente, lo que convierte a estas *fiestas* en un acontecimiento extraordinario” [Cancian, 1976:73].

Destaca, por otro lado, un aspecto interesante en las investigaciones sobre los sistemas de cargos, que incluso está ausente, como lo demuestra Rodrigo Díaz, en los propios trabajos de Durkheim: considerar a los rituales elementos sociales relacionados con el poder [1998:105]. Así, puesto que para llevar a cabo un ritual “resulta muy costoso para el ocupante de un cargo”, no todos los individuos de una sociedad tienen acceso a determinados rituales. La estratificación por la riqueza y el prestigio que genera el sistema religioso que analiza Cancian, se expresa en la ejecución de los rituales, es decir, en los costos que éstos exigen a los cargueros. Siguiendo esta misma lógica, los rituales son considerados actos voluntarios por el deseo del prestigio y al mismo tiempo, coactivos por las exigencias sociales de participación [Smith, 1981:23 y s.]. Las formas de acceder al poder tienen pues esta doble cara de obligación y de interés para acceder a él:

En todas partes las comunidades pequeñas emplean la murmuración y el poder político para imponer la obediencia a sus normas. Esas comunidades también suelen tener vigorosos sistemas internos de prestigio, ya que la vida en los pequeños poblados es tan pública que la gente se ocupa con toda naturalidad en continuas y mutuas evaluaciones y graduaciones. En situaciones tales, un hombre que quiera destacarse tiene, lógicamente, que hacer un llamativo sacrificio personal en aras de los ideales comunitarios [Smith, 1981:24].

Además de expresar las diferencias económicas y de prestigio dentro de una comunidad, los rituales o el sistema de fiestas era considerado una forma política de los grupos indígenas de automantenerse para hacer frente a sistemas políticos y económicos externos. De esta forma, Smith argumentará que dicho sistema de fiestas es más una “reacción institucionalizada de los indios ante la manera en que se los incorporó, política, económica y socialmente, al estado colonial”, que una forma de nivelación económica dentro de la sociedad [1981:25]. Los rituales y el dispendio económico que les caracteriza para mejorar la posición social son, de acuerdo con el autor, expresiones de una situación de premercado.

El debate se circunscribe al papel que juegan las festividades en las comunidades. Se considera exclusivamente el aspecto instrumental de la acción ritual, olvidando el expresivo. Para los antropólogos que se insertaron en este debate, los rituales son concebidos, implícita o explícitamente, como acciones dirigidas a satisfacer un fin en específico: para estos investigadores es posible encontrar en las propias secuencias de los rituales indígenas que los define y los distingue, un sentido “lógico” para conseguir determinados fines: ya sea para lograr la distribución de la riqueza para el bien comunitario, ya sea para incrementar el

prestigio y el poder de mayordomos o fiesteros o para hacer frente al sistema político y económico que los oprime.

Bajo esta mirada instrumental los rituales han aparecido como un pretexto para hablar, entre otras muchas cosas, de la identidad indígena. Sin hacer alusión al sistema de cargos, diversos estudios han visto a las fiestas y a la ritualidad indígena como la expresión determinante encargada de fortalecer la identidad. Pedro de Velasco, por ejemplo, en *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara* [1987], señala que los indígenas de la sierra Tarahumara se habían convertido a la nueva religión católica por la necesidad de definirse, ante la “amenaza de los invasores” (los blancos), con una propia identidad religiosa-cultural. Las fiestas “fueron —como hemos visto— el medio de re-elaborar su comprensión del mundo (su religiosidad). Pero, además, han sido el medio de conservar, transmitir y expresar dicha identidad y de lograr la cohesión y el consenso de los Tarahumaras en torno de sus valores fundamentales” [*ibid.*:268].

Hablar entonces del sentido social de las prácticas rituales significa, sobre todo, remitirse a la identidad; “el ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y reproducen —con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares— las identidades tanto individuales como sociales” [Portal, 1997:64]. Los ritos, llevados a cabo en cerros, pueblos o ciudades, permiten la cohesión, la pertenencia y fortalecen la organización comunitaria, en suma, recrean y construyen la identidad de un pueblo o de un grupo. Resulta difícil, después de hacer este tipo de generalización, decir algo nuevo: parecería que ya se ha dicho todo sobre la naturaleza de las acciones rituales.

MODELOS LOCALES Y REGIONALES: LA DISPUTA SOBRE MESOAMÉRICA

El análisis de los rituales indígenas cambiaría completamente con la perspectiva semiótica de la religiosidad indígena. Aquí no se trata simplemente del resultado de una propuesta teórica, pues es claro que la teoría interpretativa, el estructuralismo y la visión mesoamericanista intentan, a su modo, desenredar los significados ocultos y preexistentes de las prácticas rituales.

Comienzo con la propuesta interpretativa porque representó, desde la década de los setenta del siglo xx, el cambio necesario para volver a los rituales un objeto privilegiado de análisis.⁴ Portadores de una capacidad normativa y cogni-

⁴ A diferencia de la teoría interpretativa, la entrada del estructuralismo a México fue tormentosa [Giron *et al.*, 1987:9-17]. Veinte años después de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss [1998 (1949)] y en medio de una revalorización del marxismo y una efervescencia de la antropología comprometida con los desfavorecidos del sistema capitalista, aparece la tesis de licenciatura de Iván Zavala, que muy posiblemente representa el primer trabajo que expone de manera seria la propuesta teórica del estructuralismo en México. Sin embargo, unos años antes, el poeta Octavio Paz escribe *Claude Lévi-Strauss*

tiva, los rituales empezaron a figurar en los trabajos antropológicos como un elemento central de la vida social de los indígenas y de su estilo de vida forjado durante varios siglos. Evon Vogt, principal exponente en México de esta propuesta teórica, es claro al respecto: “a lo largo de los siglos Zinacantan ha desarrollado toda una red de creencias, símbolos, formas estructurales y secuencias de conductas, que en su conjunto forman un estilo de vida coherente” [1973:155].

De la misma forma que Jacques Soustelle [1982 (1940)] y Laurette Séjourné [1984 (1957)] realizaron sus análisis interpretativos sobre la religión precolombina, con la teoría interpretativa de las prácticas rituales de los pueblos indígenas, el análisis del ritual tendrá una perspectiva esencialmente criptológica, enfocada en develar el sistema “oculto” que reproducen los individuos en sus prácticas rituales. “A menudo, si no en todos los casos, buena parte de lo que es sistematizante en una cultura se mantiene oculto, si no inconsciente, y sólo adquiere significado para el investigador después de repetidas observaciones del comportamiento” [Vogt, 1993:14].

Los modelos de pensamiento que buscan los antropólogos constriñen al individuo; regulan la conducta de los individuos sin que ellos se den cuenta. Como señalara Alan Ichon, este esquema o “visión del mundo” expresado en un conjunto de creencias, rituales, ceremonias, cultos, danzas y dioses nativos, “tiene el mérito de existir sin haber sido solicitado; mi informante ha podido, ciertamente, ser conducido a coordinar su visión; pero él no la ha inventado” [1990:37 (1969)].

Si el etnógrafo logra descifrar los mecanismos del modelo “habrá descifrado el sistema y sabrá lo que se necesita para conducirse debidamente en la infinidad de situaciones y de contextos con los que se enfrenta” en cualquier tipo de sociedad estudiada [Vogt, 1973:155]. Con la idea de la “réplica estructural” entre el sistema social y el sistema ritual, se hace evidente la importancia del estudio de la cosmovisión indígena en sus propios términos. Lo que importa no es saber cómo las creencias pueden ser entendidas a partir de los esquemas del propio antropólogo, sino descifrar la estructura ceremonial para adentrarse en el sistema que regula el comportamiento social.

o el nuevo festín de Esopo [1967], donde intenta hacer una revisión crítica y completa de la obra del etnólogo francés. Resulta sintomático que haya sido el poeta mexicano uno de los principales expositores del estructuralismo en México pues demuestra el fuerte distanciamiento entre la postura política e intelectual del poeta y el grueso de la academia, principalmente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que rechazaba tajantemente, durante ese tiempo, todo tipo de influencias teóricas por considerarlas armas del imperialismo. Durante esa época la simple idea de acercarse a las discusiones sobre la mente humana desde la perspectiva estructuralista era (y sigue siendo en varias instituciones mexicanas) perder el tiempo sacando “conclusiones [...] aberrantes y fácilmente encaminadas a sustituir a la investigación científica por la especulación metafísica” como ya lo advertía, parodiando un poco a Augusto Comte, Ángel Palerm en 1970 [en Zavala, 1975].

En *Ofrenda para los dioses* [1993], Vogt hace explícita la intención de interpretar los significados colectivos de las prácticas rituales, basándose en la exégesis local y en los términos de los propios zinacantecos dentro de su cultura maya. Las interpretaciones (y las descripciones etnográficas) se convierten en una tarea detectivesca, caracterizada por encontrar relaciones ocultas de significado, más allá de las intenciones de los individuos. Muchos estudios posteriores seguirán las huellas de la exégesis que los rituales dejarán plasmadas en la práctica para encontrar un sistema coherente y oculto. Por ejemplo, Saúl Millán, en un trabajo reciente, hablará en los mismos términos al referirse a las representaciones simbólicas de los huaves:

Las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos, conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales, revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí [2007:32].

Entre las peculiaridades climáticas de la región del istmo de Tehuantepec y el conjunto de rituales y creencias en torno a los santos patronales y seres míticos, Millán tratará de establecer un sistema totalmente coherente, ajeno a cualquier tipo de contingencia espacial o temporal, donde todos los elementos concuerdan con una lógica conformada por semejanzas y diferencias semánticas que, vistos aisladamente, no presentan una relación y por lo tanto una lógica. De hecho, los actos rituales tienen una explicación lógica al estar constreñidos por el sistema; un sistema que va dejando en el tiempo sus componentes, es decir, que deja de ser perfecto, pero que el antropólogo se empeña en restaurar para armar el rompecabezas ya inexistente.

Si cada acción ritual tiene sentido en tanto que está relacionada con un orden colectivo, la interpretación particular de cada acción se entenderá como la parte de un todo. Por eso, tanto Vogt como sus seguidores, que son muchos, harán hincapié en la necesidad de encontrar el modelo compuesto tanto por las creencias como por los actos rituales. Sin embargo, no queda claro si es necesario comprender primero el modelo para interpretar las partes o comprender las partes para poder descifrar el modelo. Como señala Jeffrey Alexander que se detiene en explicar esta contradicción presente en los estudios interpretativos de la escuela norteamericana, el problema puede resumirse así:

Los todos mismos no están 'de veras allí' [puesto] que también ellos dependen de un salto imaginativo a partir de las partes. Los todos se construyen pensando acerca de la relación entre las partes significativas, pero la significación de las partes sólo se puede abordar si damos por sentada la existencia de un todo [1995:238].

En *Ofrenda para los dioses*, Vogt va transitando de la interpretación de las partes por sí mismas para desarrollar el sistema de pensamiento de los indígenas de Zinacantan, a la interpretación de estas partes recurriendo al presunto modelo general. De esta forma, cuando no existe una exégesis convincente que permita dilucidar el significado de algún elemento de un ritual, el autor trata de interpretarlo mediante el modelo general. En el caso, por ejemplo, de unos collares con monedas de plata que se ponen a las imágenes de los santos, Vogt se interroga de la siguiente manera:

Por qué los collares están formados por monedas de plata sigue siendo en parte un enigma. Por su apariencia redonda y brillante pueden ser símbolos de ‘pequeños soles’ y representar los días al ser contadas. Pero también tiene importancia en el mundo contemporáneo, en que según los indios los ladinos tienen casi todo el dinero y los indios son pobres y necesitan obtener más dinero, que los collares estén hechos de dinero, que se cuenta todos los domingos en una especie de rito de ‘aumento’ 1993:186].

Vogt no sólo trata de entender el significado de los collares utilizando el significado de la palabra *xlok’ ual* que hace referencia a la acción de contar y exhibir los collares (*ual* significa mes), sino que también recurre a sistemas ya conformados que supuestamente rigen y significan las acciones rituales, como los calendarios prehispánicos y el contexto interétnico de Zinacantan.

El problema de considerar un modelo previo para entender las partes del ritual ha tenido, sin embargo, una salida atractiva en México: Mesoamérica. Para muchos investigadores que retoman ciertos principios de la propuesta interpretativa (la unidad sistémica del pensamiento), la genial idea de Alfredo López Austin [1995:15] del “núcleo duro mesoamericano” vino a remediar infinidad de problemas interpretativos. No solamente fue posible hablar de Mesoamérica como una “superárea cultural” como la definió Paul Kirchhoff en 1943, sino también, y fundamentalmente, como una cosmovisión abarcadora caracterizada por encauzar el sentido de las prácticas rituales de los indígenas:

En las actuales religiones indígenas se encuentran vivas tantas creencias y prácticas de la vertiente mesoamericana, hay tantos núcleos resistentes al cambio, que siempre es fructífero recurrir a ellas para el estudio de la religión mesoamericana y, recíprocamente, así es posible explicarlas en el contexto histórico de una tradición milenaria [López Austin, *op. cit.*:12].

Desde esta perspectiva, cuando se habla de los rituales indígenas y de sus creencias se apela a estos “núcleos resistentes al cambio”. Como forma de pensamiento y vehículo de comunicación, la religión es entendida como una especie de mecanismo interno de las sociedades mesoamericanas que, al pasar de los siglos, se mantiene sin cambios. Pareciera que los núcleos duros mesoamericanos tienen

la misma naturaleza que aquellas estructuras inconscientes mencionadas por Fernand Braudel [1999:73], caracterizadas por su larga vida, que contienen o albergan, como marcos resistentes y tenaces, el pensamiento de civilizaciones anteriores:

Aunque la tradición cultural mesoamericana de las elites con su sede en las grandes ciudades y los templos que eran centro de estudio y conocimiento al mismo tiempo que escenarios de espectaculares ceremonias y sacrificios, fue violentamente interrumpida por la conquista española, ciertos elementos de la cosmovisión, sobre todo los referentes al medio ambiente, el culto agrícola y la observación de la naturaleza, sobrevivieron durante la época colonial y hasta la actualidad, y siguieron teniendo vigencia entre grupos indígenas que en regiones apartadas conservan su identidad cultural a pesar de los radicales cambios en su organización socioeconómica y política [Broda, 1988:14].

Para interpretar los rituales es necesario, primero, conocer cuáles son las características de estos núcleos resistentes al cambio. López Austin, por ejemplo, construye modelos regionales o “fondos conceptuales” para estudiar el pensamiento de los antiguos nahuas. Estos modelos, obtenidos de las tradiciones actuales de varios pueblos y de documentos históricos, constituyen un listado de “principios básicos” (organizados por oposición) con la posibilidad de ser aplicables a todos los pueblos antiguos y recientes, con tradición mesoamericana.

La independencia de la estructura mítica de Mesoamérica respecto a la voluntad y decisión de los actores que la reproducen, es un reflejo de su misma creación, regenerándose ella misma hasta el infinito. La estructura es la que condiciona los cambios y las creaciones en relación con su contenido —así provengan de la religión católica— para ubicarlos dentro del modelo. Partiendo de la idea de que la cosmovisión está estructurada por nociones del medio ambiente, del cuerpo humano y de las fuerzas anímicas del hombre con respecto al cosmos, los rituales representan el vínculo entre lo abstracto de la cosmovisión y la “actuación” social de dichas creencias y nociones religiosas [Broda, 2001:16 y s.].

No caer en estos presupuestos teóricos ha sido difícil para los investigadores que se han abocado al estudio del ritual indígena. Por ejemplo, en *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* [1990], Jacques Galinier trata de entender las “estructuras metales de la sociedad otomí” analizando sus propios rituales y, desde mi punto de vista, tratando de desligarse de la perspectiva *mesoamericanista*. El cuestionamiento que Galinier hace al inicio del trabajo es significativo al respecto: se pregunta si el “orden ritual, consciente o no, corresponde a una visión del mundo en el sentido kantiano del término, del cual sería la expresión empírica y concreta, socialmente compartida o nada más una producción cultural parcial, cuya inteligibilidad dependerá sólo de un saber esotérico” [*ibid.*:28]. Por supuesto, el autor se inclinará por la idea de que los rituales, por ser expresiones colectivas que impregnan a la comunidad, son los portadores

de una “trascendencia auténtica” [*ibid.*:28 y s.]. Existe una “lógica oculta” en los rituales pero ésta puede ser entendida independientemente de los mitos y las exégesis, a pesar de que estos “elementos del discurso ‘que se adhieren al ritual sin ser realmente parte de él’ son, al igual que los grandes relatos míticos, componentes esenciales de un universo de representaciones, por lo menos en el contexto de las sociedades mesoamericanas” [*ibid.*:30].

Galinier considera que mediante la observación de actos repetitivos es posible llegar a entender el modelo cognoscitivo de los otomíes. Es decir, en su investigación los rituales son el punto de partida y no el punto de llegada como podemos apreciar en los trabajos de los mesoamericanistas: “[...] el análisis de los rituales se me presentó como una especie de canevá que me permitiría definir una cierta concepción amerindia del mundo con mayor seguridad que si me hubiese apoyado únicamente en los discursos y relatos cosmológicos” [*ibid.*:31]. Sin embargo, esta preeminencia del ritual frente a otras fuentes de información no siempre antecede al descubrimiento del sistema; de hecho, en muchas ocasiones el autor se lanza a descifrar las reglas del universo de manera independiente a los rituales, aventurándose como lo haría cualquier mesoamericanista:

A lo largo del mundo mesoamericano, la tradición prehispánica presentaba al universo bajo el aspecto de una estructura estratificada, compuesta de diferentes capas. Entre los otomíes, esta *representación se ha mantenido más o menos intacta*: los diferentes niveles son denominados “mundos” (*simhoi*). El universo se percibe como una estratificación vertical de siete niveles o, más precisamente, de 3+1+3, es decir, tres mundos aéreos, un mundo terrestre habitado por los hombres y tres mundos subterráneos simétricos de las tres capas celestes [*ibid.*:491] (énfasis mío).

Como en este caso, muchos trabajos más o menos recientes sobre el ritual se han caracterizado por coquetear con la propuesta interpretativa al tratar de descubrir el modelo oculto de las representaciones simbólicas, pero al final terminan reconociendo “los núcleos resistentes al cambio”. Denièle Dehouve [2007], por ejemplo, en su investigación sobre el *depósito ritual* entre los tlapanecos de Guerrero, intenta desentrañar los significados latentes de las palabras pronunciadas por los rezanderos así como de los objetos que las acompañan. Aún cuando las exégesis de los indígenas sean vagas y difusas, para Dehouve “no existe aspecto alguno de las ceremonias que no tenga su sentido”, de hecho, esta ambivalencia es parte del carácter polisémico de los rezos, de los objetos rituales y de la teología para lograr la identificación de los hombres con las divinidades y asegurar un intercambio entre los mismos [*ibid.*:32, 215-221]. Pero las similitudes del *depósito ritual* con otros grupos indígenas actuales y prehispánicos son la prueba fehaciente de la resistencia al cambio de principios estructurales mesoamericanos como “la invitación de un ser sentado”, la “reconstitución del mundo” y, por

supuesto, la polisemia o la concentración de significados en un mismo objeto ritual [*ibid.*:255 y s.]. Aquí no sólo los actos rituales de los tlapanecos son subsumidos a una expresión de la religiosidad regional y ancestral, sino que la misma naturaleza de los símbolos y el pensamiento mítico (la lógica de lo concreto) que acompaña al *depósito ritual* son tratados como si fueran una peculiaridad exclusiva de Mesoamérica.

De la misma manera, María Eugenia Olavarría en *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis* [2003] comienza desentrañando los significados locales para terminar con la demostración de un modelo general entendible sólo a través de sus transformaciones. Este es un trabajo sin duda novedoso no sólo porque se aborda a los rituales como una forma de activación de la cosmovisión yaqui, sino porque la interpretación de los mismos se vale de la metáfora del texto. Aún así, la autora va transitando conforme avanza esta propuesta, al estructuralismo, para argumentar que “[...] el modelo yaqui se situaría como un momento más del conjunto de transformaciones mesoamericano” [*ibid.*:235].

Los estructuralistas han compartido, en términos generales, los presupuestos teóricos de los mesoamericanistas [v. Bonfiglioli, 1995, 2006; Jáuregui y Bonfiglioli, 1996]. Esto es porque ambos reconstruyen modelos mentales y porque ambos encuentran en los rituales y en los mitos los significantes, organizados en oposiciones, de estos modelos. Sin embargo, los estructuralistas van más allá de la simple constatación de núcleo duro mesoamericano al proponer cadenas paradigmáticas y una serie de transformaciones entre los distintos modelos. Sin embargo, bajo el supuesto de que existe una sobreabundancia de significantes y un reducido número de significados, los estructuralistas no hacen sino corroborar que gran parte de los rituales y mitos de los pueblos indígenas de la actualidad están dialogando con los principios del mundo mesoamericano. “Así, la rivalidad de los hermanos astrales coras Hátsinkan y Sáutari es equivalente, dentro de este dilatado universo mítico, a la del par Quetzalcóatl y Tezcatlipoca” [Jáuregui, 2002:68 y s.].

Era cuestión de tiempo para que los seguidores de la propuesta interpretativa se enfrentaran en un debate con los historiadores y antropólogos mesoamericanistas. Sin embargo, el debate parece no cuestionar los presupuestos de fondo que caracterizan la perspectiva semiótica: los actos rituales hacen referencia, en tanto que signos no verbales o verbales, a un significado. Lo que se ha puesto a discusión, por parte de los primeros, no es la existencia de los significados (ocultos en este caso) o recurrir a la historia para sustentar el carácter sistémico —los significados siguen existiendo y además, al interpretarlos, siguen formando sistemas y modelos locales construidos con retazos del pasado local y colonial [v. Millán, 2008:77]— sino a la propia existencia de un modelo general en el que, como manual de interpretación, puedan incluirse, sin importar las distancias espaciales, cada una de las expresiones rituales de los indígenas del México contemporáneo.

La crítica en realidad se reduce a la difusión y preexistencia del significado depositado en un modelo único narrado en tiempo precolombino, dejando de lado la polifonía de sentidos ocultos en cada expresión ritual de los grupos indígenas. La unidad y el modelo sólo pueden existir a nivel étnico y no regional. Los que siguen buscando el núcleo duro mesoamericano se empeñan, según sus críticos, en negar la diversidad en aras de ver una unidad de pensamiento en una “superárea cultural”. Ahí donde unos quieren ver una sobreabundancia de significantes y un reducido número de significados, los otros invierten la ecuación y quieren ver una sobreabundancia de significados en significantes parecidos.

Poner en duda lo dado por supuesto, es decir, desarticular un modelo de interpretación como el mesoamericano, ha tenido ciertos ecos epistemológicos con el cuestionamiento que hicieron Viveiros de Castro [2002] y Philippe Descola [2004] al conjunto de oposiciones, empezando por el de naturaleza-cultura, consideradas universales y rectoras de la construcción del pensamiento etnológico. Como los antropólogos que hacen investigaciones sobre la cosmovisión y los rituales indígenas de México, estas propuestas invitan a empezar de cero, es decir, tratar de entender las propias categorías del pensamiento indígena para que aquellos seres o “existentes” antiguamente encasillados en oposiciones emanadas del pensamiento occidental (léase prehispánico), sean finalmente escuchados para invertir las relaciones entre los términos. Cansados ya del núcleo duro mesoamericano, no son pocos los que han sido tentados por este *perspectivismo* ¿ahora sí será posible entender el “verdadero” punto de vista del nativo reafirmando las diferencias étnicas?

Con respecto al ritual, parecería que con este neologismo (*perspectivismo*), no ha cambiado mucho la “perspectiva”; sigue siendo la puesta en escena de significados ocultos descifrados por el ingenio del antropólogo: recurriendo a las costumbres antiguas ya desaparecidas, a las lenguas indígenas contenedoras y reveladoras de las “nuevas” oposiciones, y a las exégesis locales narradas en códigos esotéricos. De hecho, los vaivenes interpretativos que alguna vez aquejaron a Vogt, sobre la preeminencia imaginativa de un todo que da sentido a las partes de un sistema o viceversa, no han desaparecido.

Es claro, sin embargo, que los mayores aportes al estudio del ritual en México han surgido, independientemente del debate, desde esta perspectiva semiótica. En varios casos los rituales han sido reveladores no sólo de los supuestos significados ocultos que encubren las acciones sino de la propia naturaleza dialéctica de la estructura social de las comunidades indígenas. Por ejemplo, según Johannes Neurath, los rituales entre los huicholes permiten el regreso a los orígenes, “lo que significa que los eventos narrados en los mitos de creación vuelven a suceder” [Neurath, 2000:58]. Pero además, el ritual permite legitimar “las instituciones de autoridad tradicional”, salvando “las contradicciones aparentes

de la ideología en realidades sociales no cuestionadas" [Neurath, 2002:32]. En un mismo sentido, Ingrid Geist [2005], valiéndose de la noción del *performance* propuesto por Victor Turner a través de la analogía del drama social, aborda los rituales huicholes como prácticas transformadoras de la realidad. Es en los espacios liminares y liminoides, que los rituales abren constantemente, donde emerge el significado para la construcción de la cosmogonía, pero además donde se muestran los sentidos más profundos y contradictorios de la realidad social.

CONCLUSIONES

La brújula para identificar las diferentes perspectivas y, con ellas, los debates que suscitan, ha sido la lectura de las obras antropológicas realizadas en México sobre los pueblos indígenas durante el siglo xx y principios del xxi. Sin duda, las ausencias de antropólogos nacionales y extranjeros en este trabajo son mayores de lo que quisiera. El espacio y la premura han sido determinantes para omitir obras paradigmáticas que podrían enriquecer los debates que ya se han señalado. Por otro lado, poner sobre la mesa estos debates no significa que todos los trabajos escritos sobre la ritualidad indígena encajen perfectamente en los mismos; muchos investigadores que han sido defensores de una perspectiva también han incursionado, como lo vimos en el caso de Vogt, en otros debates y por lo mismo, las obras son mucho más diversas de lo que aparentan.

Identificar discontinuidades en el discurso antropológico mexicano, por más arbitrario y subjetivo que parezca, tiene una virtud: obtener una visión general que posibilite la construcción de nuevas propuestas y por lo tanto nuevos debates. Por ejemplo, sería novedoso y hasta deseable que, después de más de dos décadas del predominio de la perspectiva semiótica, las nuevas investigaciones sobre el ritual indígena experimentaran con las propuestas de la antropología cognitiva, sobre todo aquella que propone alejarse de la búsqueda de significados preexistentes, ocultos y por lo tanto, sin conexión alguna con la práctica cotidiana y local [Oseguera, 2008]. Sólo así será posible advertir un cambio de perspectiva donde los rituales sean objeto de estudio para entender las formas simbólicas del pensamiento y, al mismo tiempo, revelar la dimensión cambiante de la realidad indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander C., Jeffrey

1995 *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa.

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg

1986 *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México., INI, Colección núm. 6, Clásicos de la Antropología, publicado originalmente en 1935, Chicago, University of Chicago Press.

Bonfiglioli, Carlo

- 1995 *Fariseos y Matachines en la sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transmisión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, INI.
- 2006 "El peyote sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (Eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM.

Braudel, Fernand

- 1999 *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza editorial.

Broda, Johanna

- 1991 "Presentación", en Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coord.)

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE.

Cancian, Frank

- 1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*, México, INI.

Carrasco, Pedro

- 1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP, serie Sepsetentas núm. 298.

Descola, Philippe

- 2004 "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice", en Descola Philippe y Gísli Pálsson (Eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Nueva York, Routledge.

Dehouve, Denièle

- 2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Díaz, Rodrigo

- 1998 *Archipiélagos de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos/ UAM.

Foster, M., George

- 1985 *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

Galinier, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / INI.

Gamio, Manuel

- 1945 "El material folklórico y el progreso social", en *América Indígena*, Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, vol. 5, núm. 3.

Garibay K., Ángel María

- 1957 *Supervivencias de la cultura intelectual precolombina entre los otomíes de huitzquilucan*, México, Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales núm. 33.

Geist, Ingrid

- 2005 *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*, México, INAH, Colección Científica.

Giron, Nicole, Ives-Marie Gourio y Jesús Jáuregui

- 1987 "Presentación", en Jáuregui Jesús e Yves-Marie Gourio (Ed.), *Palabras devueltas*, INAH / Instituto Francés de América Latina / Centre D'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines.

Harris, Marvin

1964 *Patterns of race in the Americas*, Nueva York, Columbia University, Walker and Company.

Ichon, Alain

1990 [1969] *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Conaculta / INI.

Jáuregui, Jesús

2002 "La serpiente emplumada entre los coras y huicholes", en *Arqueología Mexicana*, vol. IX, núm. 53, enero-febrero.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (Coord.)

2006 *Las danzas de conquista I. México Contemporáneo*, México, Conaculta / FCE.

Korsbaek, Leif (Comp.)

1996 *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Lévi-Strauss, Claude

1998 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.

López Austin, Alfredo

1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lumholtz, Carl Sofus

1945 [1902] *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, México, Herrerías.

Marzal, Manuel M.

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Pontificia Universidad Católica de Perú / Editorial Trotta.

Millán, Saúl

2007 *El cuerpo de la nube. Etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*, México, INAH.

2008 "Mesoamérica en la mira: una carta de Danièle Dehouve", en *Diario de campo*, enero-febrero, núm. 96.

Molina Enríquez, Andrés

1985 [1909] *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos, 1911-1919*, Prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era.

Nash, Manning

1958 "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. 7, Kingston, pp. 65-75.

Neurath, Johannes

2000 "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", en *Desacatos, Revista de Antropología Social*, CIESAS / SEP / Conaculta, invierno.

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH / Universidad de Guadalajara.

Portal Ariosa, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México DF*, México, UAM-Iztapalapa / Dirección Nacional de Culturas Populares / Dirección General de Publicaciones del Conaculta.

Olavarría, María Eugenia

2003 *Cruces, Flores y Serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, UAM-Iztapalapa / Plaza y Valdés.

Oseguera, Andrés

2008 "Rituales y evocaciones entre los pimas de la sierra Madre Occidental", en *Dimensión Antropológica*, INAH, en prensa.

Paz, Octavio

1967 *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Joaquín Mortiz.

Preuss, Konrad Theodor

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (Comps.), México, INI / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Redfield, Robert

1929 "El carnaval en Tepoztlan, Mor.", en *Mexican Folkways*, vol. 5.

1930 *Tepoztlan: A Mexican Village*, Chicago, The University of Chicago Press.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1933 *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, Carnegie Institution, Pub. 448.

1990 *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, publicado originalmente en 1939, Washington, Carnegie Institution, Pub. 509. Contributions to American Anthropology and History, no. 28.

Schutz, Alfred

1995 *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.

Séjorné, Laurette

1984 [1957] *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México, FCE / SEP.

Smith R., Waldemar

1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE.

Soustelle, Jacques

1982 [1940] *El universo de los aztecas*, México, FCE.

Villa Rojas, Alfonso

1987 *Los elegidos de los dioses. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI. Publicado originalmente en 1945, Washington, Carnegie Institution, Pub. 559.

Velasco R., Pedro de., S. J.

1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Ediciones Centro de Reflexión Teológica.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

Vogt Z., Evon

1973 *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, México, Sepsetentas núm 69, SEP.

1993 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, México, FCE.

Wolf, Eric

1991 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.

Zantwijk, van R. A. M.

1974 *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca*, México, INI.

Zavala Echevarría, Iván

1975 "Lévi-Strauss en México", en *Estudios Políticos. Revista del Centro de Estudios Políticos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, vol. 1, núm.1, abril-junio.