

EL RITUAL A PARTIR DE LOS ACTOS COTIDIANOS EN LA NIÑEZ (SONINKÉ, MALI) CUESTIONES Y POSIBLES APORTES*

Ritual from day-to-day acts in childhood (soninké, Mali)

Issues and possible inputs

ÉLODIE RAZY**

RESUMEN

Este estudio tiene el objetivo de mostrar el interés heurístico de un enfoque que vincula el análisis de varios tipos de rituales (cotidianos o no) a partir del ejemplo soninké (Malí). Para alcanzar este objetivo se efectuó una aproximación antropológica comparativa basada en una etnografía detallada de lo diario/ritual y los rituales de nacimiento/gestos rituales cotidianos en la niñez. Aunque no podría sistematizarse la comparación de los rituales analizados para comprobar los resultados, este estudio revisita el campo clásico del rito y cruza el análisis de lo cotidiano y de lo ritual a partir de la niñez. De este modo, se establece que la repetición cotidiana es un motor de la eficacia ritual, que es retroactiva. Se concluye que la antropología de la infancia alimenta la antropología general y que el enfoque de la investigación hace posible superar la “gran repartición” entre “Occidente” y el “resto” del mundo.

PALABRAS CLAVE: RITO, GESTOS COTIDIANOS, VIDA DIARIA, NIÑEZ, SONINKÉ, ÁFRICA (SONINKÉ).

* Este artículo fue elaborado durante una estancia sabática apoyada por la Universidad de Lieja, así como por una beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (2015-2016) y una estancia como profesora invitada en El Colegio de San Luis (2017).

** Université de Liège, Faculté de Sciences Sociales, Institut de Recherche en Sciences Sociales, Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle. Profesora investigadora de Antropología. Correo electrónico: elodie.razy@uliege.be.

SUMMARY

This study aims to show the heuristic interest of an approach that links the analysis of various types of rituals (everyday or not) from the example soninké (Mali). In order to achieve this objective, a comparative anthropological approach was carried out based on a detailed ethnography of the daily/ritual and the rituals of birth/ritual gestures in childhood. Although it would not be possible to systematize the comparison of the rituals analyzed in order to verify the results, this study re-considers the traditional ritual area, and cross-analyzes the day-to-day and the ritual from childhood onwards. In this way, it is established that daily repetition is an engine of ritual effectiveness, which is retroactive. It is concluded that childhood anthropology feeds general anthropology and that the research approach makes it possible to overcome the "great division" between "the West" and the "rest" of the world.

KEYWORDS: RITUAL, DAILY GESTURES, DAILY LIFE, CHILDHOOD, SONINKÉ, AFRICA (SONINKÉ).

Recepción: 27 de noviembre de 2017.
Dictamen 1: 20 de mayo de 2018.
Dictamen 2: 30 de julio de 2018.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21696/rcls9192019963>

Este artículo¹ se basa en materiales etnográficos recopilados en el Mali rural entre 1996 y 2004.² El país soninké se sitúa en África del oeste, en el valle del río Senegal, una zona subsahariana semidesértica con problemas crónicos por las escasas lluvias, donde las poblaciones viven de la agricultura y de las remesas monetarias de la migración (Quiminal, 1991; Daum, 1998).

Aunque el término no es aceptado de forma unánime entre los africanistas, se puede decir que la sociedad soninké es “de casta” (Tamari, 1997), en el sentido de que está muy jerarquizada y organizada en grupos y subgrupos sociales. La religión que se ahí practica es el islam, que poco a poco se fue estableciendo en la zona desde el siglo X (Nicolas, 1978; Pollet y Winter, 1971; Timera, 1996). El sistema de filiación es de tipo patrilineal, con una inflexión matrilineal (Razy, 2007), y la residencia es patrilocal. Además, el fenómeno migratorio está histórica y demográficamente comprobado, particularmente hacia Francia, desde principios del siglo XX (Razy, 2007).³

Entre los soninké, como en otras sociedades del mundo, los rituales y los actos cotidianos están estrechamente vinculados.⁴ Partimos del punto de vista de Williams (2014, p. 95), quien sostiene: “No parece tampoco que el ritual se anexe a lo cotidiano, sino que lo cotidiano resguarda al ritual”. Por mi parte, llamo rituales y gestos rituales a las prácticas institucionalizadas y que institucionalizan de manera performativa y compartida —aunque no siempre colectiva— un paso, un cambio de estado y de estatus.⁵ Este cambio de estado o de estatus no necesariamente es algo espectacular. El despertar y el bostezo, en especial los de los niños, son ejemplos de ello.

Sabemos que el marco (Bateson, 1991; Goffman, 1991), las varias etapas y, en particular, la etapa liminal (Turner, 1990), en los cuales se realiza el ritual, forman parte del proceso de institucionalización, mientras que pareciera que los actos

¹ Me gustaría dar las gracias a los evaluadores que me han permitido, a través de sus comentarios, mejorar mi texto.

² Específicamente en la región de Dyafunu (Cercle de Yélimané), en donde realicé el trabajo de campo que dio sustento a mi tesis doctoral en antropología, la cual después fue revisada y publicada. Aunque los materiales etnográficos están incluidos en varias publicaciones citadas en la bibliografía, en este artículo retomo algunas reflexiones para profundizar en la investigación que inicié hace algunos años.

³ Es importante destacar la gran diversidad social y cultural que existe en el país soninké, cuyas razones y efectos históricos no pueden ser discutidos aquí por falta de espacio.

⁴ No partimos aquí de la propuesta de Houseman y Severi (1994) o de Humphrey y Laidlaw (1994) sobre la acción ritual basada en reglas que difieren de las que norman la vida cotidiana, las cuales se caracterizan por la “intención” de los actores. Al contrario, partimos de los vínculos estrechos que unen a las dos.

⁵ En el sentido de rito de pasaje (Van Gennep, 1909). Nuestra perspectiva no excluye considerar el rito como una forma de acción o interacción (Houseman y Severi, 1994) y, al mismo tiempo, tomar en cuenta el sentido simbólico del rito.

cotidianos están fuera de este marco. Eso no significa que los actos cotidianos no contribuyan a la institucionalización, sino, mejor dicho, no son institucionalizados como tales. Por esta razón, esos *petits riens* (pequeños nada, Razy, 2004; 2007) no se ven, no se toman en cuenta,⁶ en la literatura etnográfica, aunque demuestran la permeabilidad entre “lo sagrado” y “lo profano” (Segalen, 1998) y permitan pensar nuevamente lo ritual. En lo teórico, mi propuesta se basa en el gran aporte de Goffman (1973a; 1973b) —quien dio la pauta para considerar los ritos de la vida cotidiana—, pero no es mi propósito desarrollarlo en el marco de este artículo, pues no resuelve la cuestión del vínculo entre vida cotidiana y ritual.

Así, observamos la repetición de ciertos procesos, ciertos pasos, gestos o discursos en el marco ritual o cotidiano (Razy, 2007; 2008). Los lazos entre ritual y vida diaria o entre diversos rituales parecen obvios, pero deben ser comprobados de manera sistemática a partir del material etnográfico, lo que no es tan frecuente en los diferentes estudios. ¿Cómo se puede demostrar metodológicamente el lazo entre lo ritual y lo cotidiano?, ¿cuáles pueden ser el origen, las razones y el papel de estos lazos?, ¿qué significa esa interacción con respecto de la epistemología de la antropología?

Antes de llegar al fondo de la cuestión, vale la pena aclarar algunos puntos sobre la intención de este artículo. El islam en África, en particular en el país soninké, es reconocido como una religión por derecho propio, y no como la variante empobrecida de un islam original, como lo demuestran Mary (1995) con el cristianismo africano y Robin Azevedo (2008) con el cristianismo en los Andes. Por lo tanto, si hay similitudes entre las prácticas en otras partes del mundo musulmán y las observadas en la región que abordo en este artículo, sería pretencioso inferir que estas últimas son necesariamente de origen musulmán. Asimismo, las prácticas que no parecen existir en el mundo musulmán y que se llevan a cabo en parte de África, o a veces incluso en otros lugares, no pueden calificarse de no musulmanas. Por un lado, considero que la distinción entre los mundos preislámico y musulmán es imposible e inútil y, por el otro, solo una empresa conjunta de comparación antropológica e histórica a gran escala permitiría dar respuesta a las preguntas sobre las influencias culturales y religiosas, pero también sobre las similitudes más estructurales entre los diferentes ritos y categorías de ritos. Este no es el propósito del presente artículo, que se basa en una comparación entre los ritos de la sociedad soninké cuyos resultados serán más bien modestos en lo que respecta al origen de

⁶ No se puede desarrollar en este artículo el aporte de Goffman (1973a; 1973b) sobre los ritos de la vida cotidiana y la noción de rito desde el punto de vista de Goody (1961), por ejemplo.

los mismos ritos. En todo caso, se señalarán algunos puntos en común con otras sociedades musulmanas, sin ser objeto de un análisis comparativo sistemático.⁷

En primer lugar, analizaré los rituales sobre el nacimiento y, luego, examinaré los “pequeños nada” y la vida cotidiana de la sociedad soninké, lo cual me permitirá subrayar los vínculos entre vida diaria y marco ritual. Al final, realizaré un análisis heurístico entre lo diario/ritual y los rituales alrededor del nacimiento/gestos cotidianos.

LOS RITUALES ALREDEDOR DEL NACIMIENTO

Para entender cómo ocurre el “nacimiento social y cultural del bebé”—o sea, su segundo nacimiento—en el país soninké, comenzaré con el estudio de ciertos gestos que forman parte de rituales que se realizan una sola vez en la vida. Tales gestos son rituales en el sentido de que son institucionalizados e institucionalizan un paso y un cambio en el estatus de la persona.⁸

Entierro de la placenta y primer aseo: Extracorporalidad del cuerpo y de la persona

Durante el parto, y en los días que le siguen, se efectúan diversos gestos rituales que ponen de relieve el destino singular de los “productos corporales” (vérix, placenta, cordón umbilical, cabellos) que se le desprenden o que le son separados al niño al momento de nacer.

En efecto, en primer lugar, se interviene la sección del cordón umbilical, se entierra la placenta, se asea a la madre y al niño, después de haber “perforado la garganta”,⁹ y se realiza un masaje en la cabeza al recién nacido. Eventualmente, también se le corta el freno de la lengua.

⁷ El análisis de la influencia de las migraciones intraafricana y extraafricana también plantea cuestiones metodológicas y epistemológicas fundamentales que no se abordarán en este trabajo.

⁸ Como se indica en la introducción, el propósito de este artículo no es la comparación a largo plazo entre los ritos de nacimiento observados con los que prevalecen en el mundo musulmán, cuyas principales características describe Aubaile-Sallenave (1999). Si bien algunas acciones son iguales, otras difieren, y no es posible hacer un análisis exhaustivo de estas diferencias o similitudes, ni podemos predecir su origen. Con todo, eventualmente cualquier tipo de relación puede ser señalado.

⁹ Es decir, se trata de introducir los dedos en la boca del niño. Aubaile-Sallenave (1999), quien, en una tabla general, y Gelard (2003), que trabaja en la tribu bereber del sureste de Marruecos, describen las diferentes versiones de un ritual con virtudes protectoras e integradoras que consiste en que el recién nacido ingiera un alimento dulce.

Los días pasan, el cordón cae y se procede al retiro de una parte del clítoris o a la circuncisión¹⁰ y, mientras se le afeita la cabeza, se le pone un nombre al bebé.¹¹ El análisis del “tratamiento” que se le da a estos diversos “productos corporales” permite revelar parte de la identidad particular del niño, cuyas características físicas y espirituales todavía son frágiles e inciertas. Asimismo, permite entender el primer nivel de definición del cuerpo y de la persona, que se puede considerar como una forma extracorporal de integridad del cuerpo y de la persona.

En numerosas sociedades, la placenta —llamada *xoxone* en soninké, que significa ‘menor’— lleva un nombre que toma sentido en los sistemas de representaciones. Por ejemplo, es el “gemelo” entre los minyanka-bamana de Mali (Jonckers 1986), el “jefe” entre los mossi (Bonnet, 1988) o el “mayor” entre los buid y konjo de Asia del sureste (Gibson ,1994. Cfr. Loux, 1990; Erny, 1969; Tillard, 2004; Pourchez, 2011).

La placenta es enterrada en el patio de la vivienda de la parturienta,¹² el espacio doméstico donde se efectúa el nacimiento —el cual se opone simbólicamente al espacio de la selva— y en donde, a cielo abierto, se encuentran la ducha, las letrinas, las reservas de agua y la cocina personal de la mujer.¹³

En numerosas sociedades, a menudo el agua es requerida para regar y refrescar la placenta, lo que muestra una oposición entre el calor y el frío, expresada en el momento de desequilibrios fuertes que provocan el parto y que pueden inscribirse en una categoría dualista caliente/frío que Héritier (1996) analizó en los samos de Burkina Faso, así como en las poblaciones mesoamericanas (López Austin, 2004 [1980]; Medina, 2000; Alvarado, 2004, entre otros).¹⁴ En lo que respecta al país soninké, la placenta se entierra bajo “la piedra plana” del lugar, donde la madre se lava y se lava al bebé hasta que recibe su nombre. De acuerdo con la simbología soninké, la placenta viene acompañada de diversos elementos, entre ellos varios productos de cultivo como algodón, maíz y frijol, además de pedazos de ánfora según el sexo del

¹⁰ La circuncisión ocurre a menudo más tarde, pero en diferentes momentos y dependiendo de la aldea.

¹¹ Cfr. nota 9.

¹² Dentro del *ka* —una unidad conformada por varias partes o casa, dependiendo de la arquitectura del lugar, y organizada alrededor de un patio compartido donde también se encuentra la cocina común—, que traduciré aquí como “unidad doméstica” (*maisonnée*), cada mujer tiene un espacio personal compuesto de un salón, un cuarto cerrado y un espacio al aire libre (patio).

¹³ Aunque ya había un centro de salud en la aldea, las mujeres seguían dando a luz en casa y solo acudían a la maternidad de Yélimané (a unos ocho kilómetros de distancia) en caso de emergencia extrema. Al mismo tiempo, en una aldea vecina, se decidió imponer una multa a las mujeres que no se trasladaran al centro de salud en el momento del nacimiento. La diversidad del país soninké no permite la generalización en este sentido, pero las cosas ciertamente han cambiado desde 2004.

¹⁴ Este punto y los demás descritos, así como el aspecto comparativo entre África y Mesoamérica, todavía están por desarrollarse, por ejemplo, a partir de los trabajos López Austin (2004) y de Díaz Barriga Cuevas (2012; 2014).

niño. Asimismo, la disposición de las placenta de los bebés de la misma mujer sigue un orden preciso y no pueden cruzarse entre ellas. Hace falta que intervengan los otros niños del mismo sexo, los cuales vienen a saludar al recién nacido con gritos repetidos (cuatro veces para las chicas, tres veces para los chicos). Así, lo inscriben en uno u otro sexo según la simbología de las cifras¹⁵ (Fainzang, 1985).

Si es esencial enterrar la placenta como si se tratara de una persona, lo que la sitúa claramente como un igual del recién nacido, es también porque este último se expone a riesgos. La placenta fue materialmente apartada del cuerpo del bebé, por la sección del cordón, aunque no por completo. Según ciertas mujeres, el periodo más crítico parece ser el que precede a la nominación, pues es el momento en que el niño (*yindifo*) adquiere su doble espiritual. El peligro principal es el “rapto” de la placenta por un perro, una figura disfrazada del brujo (*suxunya*), que podría acercarse atraído por los olores de la sangre. En efecto, si un perro se apodera de la placenta y se la come, el recién nacido inmediatamente sufre consecuencias funestas. La locura o la muerte se apoderan entonces de él.¹⁶ Así, es evidente que, al principio, el niño y su placenta son indisociables: aunque desprendida del cuerpo, la placenta es su extensión, el lazo inmaterial que los une y que, a su vez, puede ser fuente de peligro. Por otra parte, la separación por la sección del cordón es posible solo si la placenta mantiene cierta proximidad con el recién nacido, en un espacio doméstico o en el seno de la comunidad de los humanos a la cual el niño se debe integrar.

Existe, sin embargo, una inquietud. No se excluye que se pueda actuar negativamente después de la nominación al tratar de desenterrar la placenta. Aquí es donde cabe mencionar la importancia de los límites del cuerpo del bebé, que no son “corporales” en sentido estricto, pues la integridad del recién nacido reside en la preservación de lo que es materialmente separado de su cuerpo.

El primer aseo del niño, y de la madre después del parto, se inscribe en el ciclo de los aseos diarios o rituales que, para algunos, tienen un valor profiláctico o curativo¹⁷ y, asimismo, guían la existencia, del nacimiento a la muerte, pasando por el matrimonio. Pero este primer aseo adquiere un sentido particular porque pretende eliminar del cuerpo los rastros del parto y de la vida intrauterina. En este sentido, marca a la vez un paso y un cambio de estado para los involucrados, sobre todo para el bebé, que debe deshacerse definitivamente de la sangre y del vérnix considerados

¹⁵ Esta autora asocia características femeninas o masculinas con cifras.

¹⁶ Este riesgo, así como diversas prácticas para evitarlo, están presentes de distintas formas en el mundo musulmán (Aubaile-Sallenave, 1999; Gélard, 2003) y no musulmán, entre los hindúes, por ejemplo (Jeffery et al., 1989).

¹⁷ Para conocer varios ejemplos, consultese Pourchez, 2002; Ruhmann, 2010; Walentowitz, 2003.

como “malos”. Aunque si el primer aseo no se efectúa de manera adecuada, el niño tendría un permanente “mal olor” que afectaría, dicen las mujeres, sus relaciones sociales durante toda la vida.

El bebé es lavado con agua caliente, que posee propiedades positivas gracias a la intervención de quien es llamado “marabú”—y que sana por su conocimiento del Corán— y de las ancianas presentes al momento del parto (cfr. Mendiguren de la Vega, 2011). Ambos pronuncian palabras sobre el agua —a la que se le ha añadido una planta con virtudes purificadoras (el *xamaare*)—, que después del aseo no es vertida completamente en el arroyo, sino en las letrinas. Para ciertas mujeres, no hay que exponer estas aguas cargadas de los “restos” del parto, pues, en tanto parcelas de identidad de la madre y del niño, se corre el riesgo de revelar su intimidad y de exponerlos a intervenciones negativas por parte de los brujos ávidos de sangre. Con el fin de alejar a los que la gente llama “brujos” y de proteger a la madre y al recién nacido, se puede recurrir a todo lo que “modifica” o “disimula” el olor (jabón, perfume, incienso, etcétera). Estas mismas precauciones se toman con los *djines* maliciosos.¹⁸

De esta forma, actuar sobre los productos del cuerpo y del parto, que no tienen más lazo material con la persona, permite actuar sobre el bebé. Asimismo, la placenta en cierto modo es el prolongamiento del individuo más allá de sus límites corporales.

“Perforar la garganta”

Veamos ahora cuáles son los gestos rituales realizados durante el parto, que se percibe como un momento crítico. De acuerdo con Saint-Père (1925, p. 60), una de las prácticas de los soninké del Gidimaxa es la siguiente: “como los niños no tienen agujero en el fondo de la garganta al nacer, la matrona les pone el dedo en la boca hasta la garganta; esto se llama *khoré mbotondé* (perforar la garganta).¹⁹ No parece tratarse aquí simplemente de desatascar la garganta. Según ciertas mujeres soninké, perforar la garganta (*xore n botonde*) es el término adecuado —como lo describe Saint-Père (1925)—, mientras que para otros estudiosos este gesto ritual consiste en que el bebé ingiera su primer líquido, tal como hoy se hace en otras regiones del mundo musulmán (Aubaile-Sallenave, 1999).

¹⁸ Cfr. Razy (2007) para conocer cambios semánticos entre categorías de entidades humanas y no humanas dañinas designadas con términos musulmanes o soninké.

¹⁹ Traducción propia.

Otro gesto principal es soplar en las orejas, la nariz y la boca del recién nacido (mediante aspiración bucal directa o utilizando los dedos). Una de nuestras interlocutoras precisa que este gesto se realiza después de haber limpiado los orificios, lo que demuestra la eficacia simbólica, más allá de su función de desobstruir. Así, se “crea”, por la intervención humana, una abertura que permite el primer paso del *yonki*, o sea, el “soplo vital” o vida del bebé.

Los gestos de los bwaba de Burkina Faso evocados por Coquet (1994, p. 45) tienen un paralelo con los rituales de los soninké:

Después de que el recién nacido grita, la comadrona sopla en sus ventanas nasales, y en otras aperturas de su cuerpo: gesto de función mecánica, en el caso de las vías respiratorias en particular, ya que las libera de las flemas amnióticas; pero gesto simbólico también, que permite circular al soplo de vida que anima al niño, y a la “nariz”, allí donde pasa el soplo, existir.²⁰

Por otra parte, el recién nacido pasa su primera semana de vida dentro de la vivienda con su madre. El momento de la nominación cierra este periodo de reclusión, durante el cual el bebé es considerado particularmente frágil. Según el testimonio de algunas informantes, el niño todavía no dispone de su doble. En el país soninké, las opiniones están divididas en cuanto a la manifestación del *yindifo* ('doble'), pero es posible que la nominación tenga como objetivo propiciar la aparición o el fortalecimiento del doble del niño.

La asignación del nombre: “Perforar la oreja”

Ahora corresponde abordar el ritual de nominación llamado “perforar la oreja”,²¹ que debe ser asociado con los gestos rituales efectuados sobre el cuerpo del niño desde su nacimiento, así como con los realizados más tarde, y diariamente, durante el periodo de la lactancia.

A propósito del momento del ritual de nombramiento del bebé, Dieterlen y Sylla (1992, pp. 116) mencionan los hechos sucedidos en la época del Imperio de Wagadou (del siglo IV al XIII): “El *gessere*, a quien el nombre del niño había sido revelado, repetía entonces tres o cuatro veces, según el sexo del recién nacido, en cada una de las orejas del niño. Este ritual tenía como nombre ‘perforar la oreja’”

²⁰ Traducción propia.

²¹ Aquí se trata, así como para la “perforación de la garganta”, de un gesto que simboliza el primer pasaje de algo, en este caso de su nombre.

del niño (*na toro boto*)”.²² Pollet y Winter (1971, p. 448) precisan que el marabú “dice el nombre del niño a la madre, luego el anuncio a la asistencia, tres veces para un chico, cuatro veces para una chica. El *nyakamala* sopla en la oreja del niño”.²³

En la actualidad, el nombre siempre se susurra en la oreja del niño —“soplar el nombre”—, y la expresión “perforar la oreja”, que recuerda el gesto de “perforar la garganta” durante el nacimiento, describe todavía este momento. Garganta y orejas no serían consideradas como orificios antes de haber estado “abiertos” por la intervención humana, simbolizada a través de la “perforación”. La nominación y más precisamente la enunciación del nombre sirven como un proceso de individuación y de individualización, de inscripción del recién nacido en la comunidad de los hombres y en su patrilineaje. Pero la manera en que esto se realiza sugiere que se asiste a una nueva activación de los principios humanos en el recién nacido, cuyo nombre es uno de los soportes.²⁴

Los adornos-protecciones: Constituir y reconstituir el cuerpo y a la persona

Lo que llamo el “adorno-protección” (amuleto)²⁵ es el objeto llevado por el niño que tiene como función preparar su cuerpo y “protegerlo”. Es decir, lo aleja de los peligros, pero también puede acompañarlo, reforzar ciertos procesos de crecimiento o partes de su cuerpo, o bien, mantener equilibrios aún precarios (Razy, 2007; 2008). En la mayoría del tiempo, todas estas funciones se van acumulando, aunque sus apariciones están más o menos fijadas.²⁶ De igual modo, su naturaleza, función y localización se inscriben en el mismo proceso global de afecto y desapego que caracteriza a los rituales y al conjunto de cuidados que el entorno dispensa al bebé. Sin embargo, lo que se suprime en el momento en que se realizan los gestos rituales aquí es añadido al cuerpo a través de una forma artificial. Asimismo, el número y la naturaleza de los adornos-protecciones que los niños llevan consigo varían de familia en familia.

El análisis de lo que llamo “adornos-protecciones primarios” —cuerdecillas con nudos, collares de cuello o de cintura, brazaletes de perlas, correas de plata y

²² Traducción propia.

²³ Traducción propia.

²⁴ Hay algunas similitudes con la imagen de Aubaile-Sallenave (1999) para el mundo musulmán en términos de tiempo o acciones, así como con las sociedades africanas no islámizadas (Jespers, 1987).

²⁵ Aunque una vez más las comparaciones son posibles con el mundo musulmán (Gélard, 2003), también existen diferencias significativas.

²⁶ Es decir que existen muchas variaciones con respecto de las explicaciones de sus usos y funciones.

pendientes—permite comprender cómo se “hace” un ser humano, ya sea una chica o un chico; en la medida que este proceso se lleva a cabo, en oposición al mundo de las entidades perjudiciales y humanas —como los brujos (*suxunyanu*)— o no humanas —como los genios/espíritus (*jinnanu*)—, la función protectora de los adornos-protecciones entra en juego.

Conviene ahora ahondar en algunos detalles de ciertos adornos-protecciones. Las “cuerdecillas con nudos” (*tappu*, sing. *tappe*), que pueden colocarse en las muñecas, los tobillos, el cuello, el talle o el pecho, presentan diversas características, entre ellas: el entrelazamiento de hilos de algodón negro y blanco y/o perlas blancas, un cauri, un pequeño saco de cuero que contiene un papel con uno o varios versículos del Corán o la preparación de un curandero. El entrelazamiento de los hilos de algodón, cultivado y transformado por las ancianas, y eventualmente adornados con los primeros cabellos cortados al niño, recuerda los procedimientos del tejido que son percibidos como una metáfora de la vida (Saint-Père, 1925; Dieterlen y Sylla, 1992).

Además, la presencia de adornos-protecciones en diferentes articulaciones del cuerpo, cuya importancia es manifiesta en las prácticas diarias de aseo y de masaje, lleva a preguntarse si los nudos no representan ciertas articulaciones o puntos importantes del cuerpo, particularmente la cintura. Dieterlen (1988, p. 129), por ejemplo, dice sobre los bambara de Mali: “Un recién nacido lleva alrededor de los riñones un hilo de algodón *dyura dyuru* que es a la vez una protección (para ‘solidificar su columna vertebral’) y una prefiguración de lo que llevará más tarde”.²⁷ Esto evoca los collares de talle, cuello y transversales compuestos de perlas y comprados en comercios. Acerca de ellos, las mujeres dicen que los utilizan por “quedan bonitos y para proteger al niño”.

No obstante, ambas funciones no son exclusivas. De hecho, esto recuerda una práctica corriente durante el embarazo que consiste en llevar un collar alrededor del talle confeccionado con tres perlas rojas y tres perlas blancas. Con ello se trata de proteger al bebé del “mal pájaro” (*yelinbure*), que ocurre cuando aún se encuentra en el vientre de la madre.²⁸ Finalmente se coloca un pequeño adorno de cabeza (cauri u otro) —la cabeza es considerada el asiento del “doble”—, que puede ser colocado en el mechón de cabellos trenzados o dejado en forma de borla al nivel de la fontanela, de donde puede escaparse el “soplo vital”.

²⁷ Traducción propia.

²⁸ Para comprender el lugar que ocupa el ave en las nosologías africanas, consultese Brunet-Jailly, 1993, y Bonnet, 1999.

A continuación, examinaré adornos-protecciones de un tipo particular, confeccionados a partir de “partes” del cuerpo del bebé que, después de haber sido “separadas”, son reintegradas en forma de tales adornos-protecciones.

Los primeros cabellos (*yinte*), testigos de la vida intrauterina, son afeitados en el momento de la nominación y entrelazados con los hilos de algodón para constituir un *tappe*, que el niño llevará alrededor del talle. Pero la madre también puede conservar los cabellos como algo precioso. El prepucio (*muru*), una vez cortado, es introducido en un pequeño saco de cuero atado al cuerpo del bebé. El *tappe* y el pequeño saco de cuero hacen el oficio de proteger al recién nacido. En tanto que la pequeña parte del clítoris cortado (*muru*) se entierra en un agujero de ratón para promover la fertilidad del hogar.

Si se recuperan las etapas de la cadena operatoria, anotamos que el bebé debe sufrir estas “ablaciones” y “perforaciones” sucesivas para ser considerado como “miembro” de la sociedad. El recién nacido experimenta esta primera marcación cuyo fin es “suprimir” algo de su cuerpo. Sin embargo, en una segunda fase, después de su transformación a través de la intervención de una tercera persona, estas “partes brutas” deben ser reintegradas con objeto de reconstituir una unidad corporal artificial y, también, de proteger al niño. Se trata aquí de una conversión de ciertas partes del físico del niño, operada por un miembro de la sociedad que hace uso de lo existente —o sea, el cuerpo del bebé al momento de nacer— para fabricar un cuerpo social y cultural aceptable.

En cuanto al prepucio, este es enterrado en el recinto doméstico en un agujero de ratón, lo cual tendrá repercusiones positivas en la vida genésica de la madre, del niño y de la familia entera. Asistimos, pues, a un tipo de extracorporalización del poder genésico.

Lo mismo sucede con el cordón umbilical, que una vez caído puede ser enterrado en otro agujero de ratón para asegurar el nacimiento de una chica o un chico (el género estará determinado por el sexo del ratón que se apodere de él) y como una prenda de fertilidad para las mujeres de la familia, además de que puede servir para preparar una decocción que se da de beber al niño cuando tiene dolores de estómago. En este sentido, la ingestión directa de parte de su cuerpo también reconstituye una cierta unidad.

La reflexión en torno a los propósitos y funciones de estos “objetos” permite profundizar en la idea de integridad del cuerpo y de la persona, más allá de sus límites físicos. De igual modo, determinan, a través del cuerpo, el sexo del niño y una parte de su identidad, así como también un tipo de geografía corporal del cual emergen las coordenadas que diariamente deberán seguirse durante los cuidados.

LOS PEQUEÑOS GESTOS DIARIOS

En este apartado examino los gestos realizados sistemática y cotidianamente, en especial cuando el niño bosteza, cuando presenta signos de ahogo durante la lactancia o la comida y cuando concluye el aseo. Cabe mencionar que estos gestos presentan similitudes con los que describí para los rituales y los gestos rituales al momento del nacimiento, los cuales ocurren solo una vez en la vida del niño. No los nombro “rituales” o “gestos rituales” porque no forman parte de un dispositivo institucionalizado como tal.

Los bostezos

Los adultos y los niños ponen sistemáticamente un dedo semiplegado delante la boca (la uña frente a la boca) al principio del bostezo, el cual llevan a la parte superior del cráneo (en la fontanela) al finalizarlo.

Las mujeres insisten en la necesidad de tapar simbólicamente con un dedo la apertura bucal de manera exagerada al bostezar. La boca es, en efecto, una entrada posible para el *jinburu*, es decir, para los “espíritus malos”. Durante la primera y la segunda fases del bostezo se efectúa una inspiración que propicia la absorción de los espíritus. En el momento de la tercera fase (la expiración) es cuando se produce la salida del soplo, como cuando se realizan otros gestos sobre la fontanela. El hecho de que el dedo también sea colocado y replegado sobre el ombligo tiene que relacionarse con la noción de orificio en la parte alta del cuerpo del niño amamantado (la boca, la fontanela, el ombligo).

De hecho, para los malinke y los bambara, el ombligo es una de las “doce aberturas” del cuerpo (Cissé, 1993, p. 143), y los gestos realizados parecen mostrar que es también el caso para los soninké. Esta asociación, entre la salida del soplo y la boca o el ombligo, es muy significativa para los bambara. El ejemplo del héroe mítico Faro es emblemático en este sentido: “Faro, cuando decide recuperar la vida de un hombre, lo arrastra en el agua y reenvía su cadáver, nariz y ombligo cortados; la mutilación de la nariz recuerda que, dueño de la vida del culpable, se la quita quitándole el soplo”²⁹ (Dieterlen, 1988, p. 90).

²⁹ Traducción propia.

Los ahogos

La intervención cambia cuando el niño se ahoga durante la lactancia o la comida. No se obtura su fontanela, como sucede en el caso del bostezo, pero sí se sopla sobre ella. También se puede poner el dedo sobre el ombligo, como ocurre en el momento del bostezo.

Una de mis interlocutoras relaciona el gesto de soplar a la altura de la frente con la fontanela³⁰ y dice: “Lo que sale es su vida que salta”. El peligro vital que representa el ahogo aparece con claridad, pero concierne al sopló.

La fontanela y la garganta son dos partes relativamente alejadas entre sí, de modo que su asociación simbólica —soplar sobre la fontanela en caso de ahogo— sigue siendo enigmática. En todo caso, la fontanela del niño podría ser pensada como un orificio suplementario, un sitio que simboliza la vida de la persona. Esta concepción, por cierto, puede atestiguarse entre los yoruba (Verger, 1993, p. 63). Además, es una práctica frecuente entre los beng (Costa de Marfil), hasta el momento en que el niño comienza a caminar, lo que confirma nuestra hipótesis sobre el vínculo de la garganta con la fontanela (Gottlieb, 2004). Señálemos, finalmente, que se deja un mechón en la fontanela hasta el destete. Podemos preguntarnos, entonces, en qué medida este mechón funciona como protección de lo que se piensa como un orificio.

Whittemore y Beverly (1996, pp. 51-52) anotan que, entre los bambara, la fontanela es una entrada posible de los espíritus que quieren perjudicar al bebé, por lo que es objeto de protecciones, así como de un ritual en el momento de la nominación del recién nacido. Sin embargo, las representaciones que remiten al lazo entre la fontanela y la garganta, evocadas por Gottlieb (2004), apenas han sido exploradas.

En cuanto a la acción de soplar, podemos interpretarla de diversas maneras. En primer lugar, es probable que se trate de no permitir que nada obstruya la garganta. En este sentido, cabe recordar los gestos de ciertos curanderos que consisten en soplar o “escupir” sobre una parte del cuerpo. También es posible que se trate de restablecer una buena circulación —en el momento del ahogo, por ejemplo— o de paliar la salida del soplo, en particular en el momento del bostezo.

Entonces, si el soplo es uno de los componentes esenciales de la persona —en numerosas sociedades africanas, el soplo hace referencia a la conservación necesaria del individuo—, su salida generalmente significa la muerte. Un paralelo puede ser establecido entre el latido de la fontanela, el soplo sobre ella en el momento de los ahogos y el latido que las mujeres sitúan en el cuello como signo de la presencia/

³⁰ *Miimi* también significa “angina, imagen, reflejo, retrato” (*Sooninken do tubaabun xannen sefetaanu*, 1996).

vida del niño. Se trata del “soplo vital”, evocado por Bathily y Meillassoux (1969), que “late en el pecho y deja el cuerpo cuando está privado de aire”. Él “late” en otros lugares del cuerpo, entre los cuales se encuentra la fontanela de los niños, el objeto de los gestos evocados anteriormente.

El aseo

Finalmente, abordaré el tema del aseo.³¹ Cuando concluye el aseo diario, se sopla en las orejas y, eventualmente, en la nariz del niño. Después se aspiran las flemas, que se escupen de inmediato. El gesto de secar tiene poca eficacia práctica porque el resto del cuerpo del niño no está seco. Así, podemos preguntarnos si el hecho de soplar en las orejas del niño, y algunas veces en su nariz, no demuestra la necesidad de soplo después del baño, durante el cual el niño lo habría “perdido” al llorar.

En el nivel simbólico, con el soplo en la fontanela o en el ombligo se restablece la circulación temporalmente perturbada en el momento de un ahogo o al final del aseo. De esta forma, se protege al niño cerrándole la boca, la fontanela y, en ocasiones, el ombligo cuando bosteza. El adulto interviene para mantener el precario equilibrio interno del bebé amamantado, sobre todo para regular las salidas del soplo vital —a través de un cierre de los orificios y/o de ayudar con un soplo—, pero también para proteger al bebé de ataques exteriores de los *jinnanu* o “espíritus malos” por ingestión.

En definitiva, el interés del análisis de estos pequeños gestos cotidianos es revelar la doble permeabilidad —interior y exterior— del cuerpo del niño, quien necesita de la atención y el cuidado de su entorno social y, en primer lugar, de la madre, los cuales deben regular las “entradas” y “salidas” de los orificios. La intervención de una tercera persona, en estos reequilibrios efectuados sobre el modo de la circulación del soplo vital y en la protección frente a los *jinnanu*, debe estar exenta de malas intenciones. En última instancia, esta vigilancia, que se ejerce mediante una gran proximidad gestual, pretende impedir la salida del niño, la huida de su soplo vital o, peor aún, la captura de su doble por los *jinnanu*, los “espíritus malos”.

³¹ Para conocer ejemplos de aseos en varias sociedades, consultese Bonnet y Pourchez, 2007.

EL INTERÉS HEURÍSTICO DE UN ANÁLISIS CRUZADO: LO DIARIO Y LO RITUAL

Cabe recordar que existen diferencias entre niños y niñas. Estas diferencias se expresan durante el embarazo, que no ha sido abordado en este artículo, y desde el nacimiento, con el tratamiento de la placenta y durante la escisión y la circuncisión, que se consideran equivalentes. Tal diferenciación también se puede observar durante la lactancia (Razy, 2007). Sin embargo, hay que tener en cuenta que en muchos rituales alrededor del nacimiento y los pequeños gestos diarios no se distingue entre niños y niñas, probablemente porque es la etapa de la vida en que prevalece la condición que los caracteriza: ser niños. En este último apartado, más allá de la cuestión de género —que merece todo un artículo—, se abordan los aportes de una reflexión que articula los rituales en torno al nacimiento, así como los pequeños gestos diarios a partir de la detallada etnografía que se ha hecho sobre ellos.

¿La repetición cotidiana como motor de la eficacia ritual?

La importancia de los primeros gestos efectuados en el cuerpo del bebé al momento de nacer encuentra su eco en el análisis de las prácticas cotidianas que conciernen a los orificios, a las aportaciones o a las circulaciones de soplo. Asimismo, se ha mostrado cómo los orificios (el ombligo, la fontanela, las orejas y la nariz) reciben un soplo durante el aseo cotidiano del niño, pero también cómo sus bostezos o sus ahogos son protegidos y cerrados. Igualmente, se ha abordado la “perforación” tanto de la garganta como de las orejas.

Es aquí donde cabe hacerse la primera pregunta: ¿No es la repetición cotidiana una de las condiciones indispensables para la eficacia ritual?

Las prácticas cotidianas, los gestos rituales y los rituales que he venido describiendo y analizando presentan similitudes: el mismo gesto, la misma parte del cuerpo. Entonces, ¿qué estatus conceder a estos gestos cotidianos?

En este sentido, planteo la hipótesis de que las prácticas cotidianas y los gestos rituales son indispensables para reforzar y apoyar, de manera duradera, los rituales que se llevan a cabo durante el nacimiento y solo una vez. Si estos últimos son necesarios, sin embargo, no son suficientes. Así, la hipótesis abre nuevos interrogantes y otras hipótesis que, por ahora, no es posible confirmar ni invalidar: ¿cuál es el lugar de los rituales de nacimiento en el conjunto de los rituales del ciclo de la vida?, ¿presentan alguna particularidad por el hecho de que son los primeros realizados

sobre el cuerpo del niño?, ¿serán, por esta razón, los únicos que necesitarían del apoyo de un ritual cotidiano durante la pequeña infancia? o, al contrario, ¿este apoyo cotidiano no es específico y concierne a todo tipo de ritual? En el nivel estructural, ¿se inscribiría todo ritual en un dispositivo de puesta en escena cotidiana a través de una serie de detalles que reforzaría su eficacia?

¿La retroactividad como principio de la eficacia de los rituales alrededor del nacimiento?

Se puede asegurar que los gestos rituales y las prácticas cotidianas funcionarían como un apoyo *a posteriori* o regresivo. En este sentido, la mirada lineal habitual del periodo que va del nacimiento a los primeros meses, y hasta la muerte, podría ser revertida para entender la interacción, el origen, las razones y el papel de rituales, gestos rituales y prácticas cotidianas. De igual manera, esto permitiría tomar en cuenta no solo la bien conocida visión circular del tiempo —e incluso sobrepasarla—, sino también las múltiples temporalidades por las que atraviesan los rituales, así como llevar a cabo una revisión del tan malentendido pasado *in situ* —mediante el cual se generaliza un tiempo homogéneo de la nueva era que borra culturas políticas locales existentes— y fomentar una antropología de las temporalidades (Alvarado Solís, 2012).

La repetición diaria de los gestos evoca una geografía simbólica y social que cotidianamente tiene lugar en el cuerpo del niño y que reactiva zonas y gestos de los rituales del nacimiento. Por ello, estimamos que estos pueden ser considerados como los medios de una transmisión cultural que se dirige al futuro (un ser por venir), pero también como una prenda de eficacia que se dirige hacia el “pasado”. Esta hipótesis los convierte en mediadores de una eficacia ritual retroactiva, sin la cual los ritos del nacimiento probablemente no pudieran ocurrir. En este sentido, el análisis de los rituales institucionalizados, y que institucionalizan los cambios de estatus o de estado, queda muy parcializado si no se examinan los vínculos eventuales con lo cotidiano o lo más anecdótico en la sociedad.

Alimentar la reflexión sobre el ritual a partir del análisis de lo cotidiano: El fin de la “gran repartición”

Otra ventaja de un análisis cruzado entre lo que acontece diariamente y lo ritual consiste en que la aproximación etnográfica puede ser enriquecida por lo que puede

denominarse “etnografía del detalle” de la vida cotidiana (Razy, 2007). En efecto, el estudio de los gestos o discursos cotidianos permite estar más atentos en elementos o detalles de los rituales a los que hasta ahora no se ha prestado demasiado interés. Es decir, las hipótesis sobre las funciones del ritual, sus razones y sentidos pueden ser encontrados más allá del ritual mismo, de los discursos performativos y normativos de “los que saben”, y no necesariamente en los mitos que conforman esa carta pragmática del ritual, como lo planteó Malinowski (1975).

En una entrevista, Augé (Augé y Fabre, 1987, p. 5) afirmó que la exportación de la noción de rito de las sociedades “tradicionales” a las sociedades occidentales del oeste, y sus usos múltiples, plantea una serie de problemas, entre los cuales se encuentra la posible disolución de la misma noción.

Al respecto, se debe considerar el aporte de Goffman (1973a; 1973b), sobre todo por haber permitido que se tomaran en cuenta ritos de la vida cotidiana como un conjunto codificado y, al mismo tiempo, el propio límite de este uso del concepto de rito desde el punto de vista de Goody (1961), por ejemplo. Así, Augé (Augé y Fabre, 1987, p. 5) propone diferenciar “dos objetos, el rito, en el sentido fuerte del término, y una ritualización cotidiana, y preguntar lo que los dos comparten; se supone que esa parte común constituye la mayor parte de lo que es el rito”. En lo que respecta a Fabre (Augé y Fabre, 1987, p. 5), quien reformula el pensamiento de Augé, plantea una “ritualización difusa” y menciona el peligro de la reincidencia de la “gran repartición”.³² Ahora bien, el argumento de Augé (Augé y Fabre, 1987, p. 5) remite a los ritos africanos ya mencionados: “Todos los ritos muy formales de los cuales hablé sólo tienen sentido en relación con lo que sucedió antes de ellos, y este sentido puede ser cuestionado por lo que va a pasar. Entonces, en este caso tampoco se podría desvincular el orden de lo cotidiano del orden de la ceremonia”. Parecería que este desvío de la noción de rito en Occidente permite, al contrario, prestar más atención al vínculo ritual/diario en todas las sociedades del mundo. Por nuestra parte, estimamos que este eje de investigación merece mayor interés comparativo, sin distinguir *a priori* las sociedades, para profundizar en el estudio del rito.³³

El análisis propuesto en este artículo coloca los materiales etnográficos como punto central de partida y de reflexión, revisitando en los niveles metodológico, teórico y epistemológico un tema clásico de la antropología: el rito.

Aunque no se han dado respuestas definitivas a las preguntas iniciales, a lo largo de este trabajo se ha intentado abrir otras pistas mediante lecturas detalladas para

³² Traducción propia.

³³ “La gran repartición” entre el Occidente y “el resto”.

comprender el fenómeno vinculando el estudio de los rituales, así como de los gestos rituales, institucionalizados y que institucionalizan con los gestos cotidianos.

En la medida que el niño, durante los primeros momentos de su vida, depende totalmente de la presencia de su entorno, el antropólogo puede observar un gran número de detalles.

Si se puede aceptar la definición de Houseman y Severi (1994) según la cual la acción ritual es una configuración relacional específica, con condensación de relaciones opuestas, de respeto de reglas positivas y constitutivas, aquellas contrastan con la vida cotidiana y sus códigos, compuestos de reglas negativas y normativas específicas para el aprendizaje de la vida cotidiana. Sin embargo, la identificación de gestos similares entre el tratamiento ritual único del nacimiento y el tratamiento cotidiano del bebé remite tanto a su aspecto “formal” como a su significado.

En este sentido, la hipótesis es que la repetición cotidiana, como motor de la eficacia de la acción ritual inicial (el nacimiento), y la retroactividad son las que fundan la eficacia de la misma acción ritual. Finalmente, los materiales etnográficos son los que muestran la pertinencia epistemológica y ética de cruzar el análisis cotidiano/ritual.

En todo caso, el estudio de la infancia nos permite, entonces, examinar cuestiones que permanecen invisibles o que aparentemente no tienen sentido cuando el investigador solo se dedica a estudiar la vida de los adultos o cuando la acción ritual se considera opuesta a la vida cotidiana. La infancia, en particular la primera infancia, sus ritos y los gestos cotidianos constituyen un terreno fértil para revisitar la noción de ritual y deberían ser cuestionados de manera sistemática por la antropología general.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO SOLÍS, N. P. (2004). *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Prefacio de Jacques Galinier. Morelia, Michoacán, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- ALVARADO SOLÍS, N. P. (2012). Los hilos de la vida. Concepciones espacio-temporales en rituales del norte de México. En A. Gutiérrez (ed.). *Hilando el norte: Nudos, redes, vestido, textiles* (pp. 159-176). San Luis Potosí, San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte.

- AUBAILE-SALLENAVE, F. (1999). Les rituels de naissance dans le monde musulman. En P. Bonte, A. M. Brisebarre y A. Gökalp (ed.). *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel* (pp. 125-160) París, Francia: CNRS Éditions.
- AUGÉ, M., y Fabre, D. (1987). D'un rite à l'autre. Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre. *Terrain. Anthropologie & Sciences Humaines*, 8(avril): 71-76. DOI:10.4000/terrain.3155.
- BATESON, G. (1991). *Vers une écologie de l'esprit*. París, Francia: Editions du Seuil.
- BATHILY, A., y Meillassoux, C. (1969). *Lexique Soninké-Français*. Dakar, Senegal: CLAD.
- BONNET, D. (1988). *Corps biologique, corps social. Procréation et maladie de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. París, Francia: Editions de l'ORSTOM.
- BONNET, D. (1999). Les différents registres interprétatifs de la maladie de l'oiseau. En Y. Jaffré y J. P. Olivier de Sardan (dirs.). *La construction sociale des maladies: Les entités nosologiques pouillaires en Afrique de l'Ouest* (pp. 305-320). París, Francia: Presses Universitaires de France.
- BONNET, D., y Pourchez, L. (eds.) (2007). *Du soin au rite dans l'enfance*. París, Francia: IRD Éditions, Érès Éditions.
- BRUNET-JAILLY, J. (1993). *Se soigner au Mali: Une contribution des sciences sociales*. París, Francia: Karthala, ORSTOM.
- CİSSÉ, Y. T. ([1973] 1993). Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali. En *La notion de personne en Afrique Noire* (pp. 131-180). París, Francia: L'Harmattan.
- COQUET, M. (1994). L'envers du regard. *Journal des Africanistes*, 64(2): 39-63. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1994_num_64_2_2400
- DAUM, C. (1998). *Les associations de Maliens en France (migrations, développement et citoyenneté)*. París, Francia: Karthala.
- DÍAZ BARRIGA CUEVAS, A. (2012). La representación social de la infancia mexica a principios del siglo XVI. En S. Sosenski y E. J. Albarrán (coords.). *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: Entre prácticas y representaciones* (pp. 23-62). Distrito Federal, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Historia Moderna y Contemporánea, 58). Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/miradas/mirada003.pdf>
- DÍAZ BARRIGA CUEVAS, A. (2014). Las entidades anímicas y su relación con el desarrollo de la niñez nahua prehispánica. *Alteridades*, 47(enero-junio): 9-19. Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/778/730>

- DIETERLEN, G. ([1951] 1988). *Essai sur la religion bambara*. Bruselas, Bélgica: Editions de l'Université de Bruxelles.
- DIETERLEN, G., y Sylla, D. (1992). *L'empire de Ghana. Le Wagadou et la tradition de Yéréré*. París, Francia: Karthala-Arsan.
- DUPIRE, M. (1994). *Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut*. París, Francia: Karthala.
- ERNY, P. (1969). Placenta et cordon ombilical dans la tradition africaine. *Psychopathologie Africaine* (1): 139-149.
- FAINZANG, S. (1985). Les sexes et leurs nombres. Sens et fonctions du 3 et du 4 dans une société burkinabé. *L'Homme*, 96(XXV-4): 97-109.
- GÉLARD, M. L. (2003). De la naissance au septième jour Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain). *Ethnologie Française* (XXXIII): 131-139. Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00430514/document>
- GIBSON, T. (1994). Childhood, colonialism and fieldwork among the Buid of the Philippines and the Konjo of Indonesia. En J. Koubi y J. Massard-Vincent (eds.). *Enfants et Sociétés d'Asie du Sud-Est* (pp. 183-205). París, Francia: L'Harmattan.
- GOFFMAN, E. (1973a). *La mise en scène de la vie quotidienne. I. La présentation de soi*. París, Francia: Éditions de Minuit.
- GOFFMAN, E. (1973b). *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*. París, Francia: Éditions de Minuit.
- GOFFMAN, E. (1991). *Les cadres de l'expérience*. París, Francia: Editions de Minuit.
- GOODY, J. (1961). Religion and ritual: The definitional problem. *The British Journal of Sociology*, 12(2): 142-164. DOI: 10.2307/586928.
- GOTTLIEB, A. (2004). *The Afterlife Is Where We Come from: The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago, Illinois, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- HÉRITIER, F. (1996). *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. París, Francia: Éditions Odile Jacob.
- HOUSEMAN, M., y Severi, C. (1994). *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. París, Francia: CNRS Éditions, Éditions de la MSH.
- HUMPHREY, C., y Laidlaw, J. (1994). *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- JEFFERY, P.; Jeffery, R., y Lyon, A. (1989). *Labour Pains and Labour Power: Women and Childbearing in India*. Londres, Reino Unido: Zed Books.
- JESPERS, P. (1987). Le masque appeleur. En M. Cartry (ed.). *Sous le signe de l'animal. Essai sur le sacrifice en Afrique noire*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- JONCKERS, D. (1986). Les faiseurs d'enfants. Réflexions sur le statut des femmes dans le système religieux minyanka. *Journal des Africanistes*, 56(1): 51-66. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1986_num_56_1_2110.

- LÓPEZ AUSTIN, A. ([1980] 2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Vols. 1 y 2. Distrito Federal, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOUX, F. (1990). *Traditions et soins aujourd’hui: Anthropologie du corps et professions de santé*. París, Francia: Inter Editions.
- MALINOWSKI, B. (1975). *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*. París, Francia: Payot Editeur.
- MARY, A. (1995). Pour une anthropologie des formes contemporaines du christianisme africain. *Journal des Anthropologues* (63): 21-36. Recuperado de https://www.persee.fr/docAsPDF/jda_1156-0428_1995_num_63_1_1945.pdf
- MEDINA, A. (2000). *En las cuatro esquinas y en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Distrito Federal, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MENDIGUREN DE LA VEGA, B. (2011). Inmigración, medicalización y cambio social entre los soninké (Mali). Editorial Académica Española.
- NICOLAS, G. (1978). L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara. *Cahiers d'Études Africaines*, 18(71): 347-377. Recuperado de http://www.persee.fr/docAsPDF/cea_0008-0055_1978_num_18_71_2381.pdf
- POLLET, E., y Winter, G. (1971). *La Société Soninké (Dyahunu, Mali)*. Bruselas, Bélgica: Editions de l'Université de Bruxelles.
- POURCHEZ, L. (2002). *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole (Ile de La Réunion)*. París, Francia: Karthala, CRDP Réunion.
- POURCHEZ, L. (2011). Le père, la mère, l'enfant et ses doubles à l'Ile de La Reunióñ. En M. Dugnat (dir.). *Féminin, masculin, bébé* (pp. 37-54). París, Francia: Erès.
- QUIMINAL, C. (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleur*. París, Francia: Christian Bourgeois Éditeur.
- RAZY, E. (2004). Le corps et la personne du petit enfant. Ethnographie des petits riens du quotidien soninké. *L'Autre. Cliniques, Cultures et Sociétés*, 5(1): 203-214.
- RAZY, E. (2007). *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*. Nanterre, Francia: Société d'Ethnologie.
- RAZY, E. (2008). Comment "prendre corps"? L'exemple du bébé soninké. En M. Manoha y A. Klein (eds.). *Objet, bijou et corps. In-corporer*. París, Francia: L'Harmattan.
- ROBIN AZEVEDO, V. (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre, Francia: Société d'Ethnologie.
- RUHLMANN, S. (2010). Les rites de naissance chez les Mongols Halkh: La fermeture/ouverture des corps, des nourritures et du social. En D. Aigle, I. Charleux, V.

- Goossaert y R. Hamayon (eds.). *Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin* (pp. 225-247). Sankt Augustin, Alemania: Institut Monumenta Serica. Recuperado de https://www.academia.edu/4166920/Les_rites_de_naissance_chez_les_Mongols_Halh._La_fermeture_ouverture_des_corps_des_nourritures_et_du_social
- SAINT-PÈRE, J. H. (1925). *Les Sarakollé du Guidimakha*. París, Francia: Larose.
- SEGALEN, M. (1998). *Rites et rituels contemporains*. París, Francia: Nathan.
- Sooninken do tubaabun xannen sefetaanu. Lexique Soninké-Français. Index Français-Soninké* (1996). Bamako, Malí: Ministère de l'Education de Base, DNAFLA Xannun Xaranka.
- TAMARI, T. (1997). *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Francia: Société d'Etnología.
- TILLARD, B. (2004). Le placenta: Entre oubli familial et investissement médical. *Face à Face. Regards sur la Santé* (6). Recuperado de <http://faceaface.revues.org/371>
- TIMERA, M. (1996). *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*. París, Francia: Karthala.
- TURNER, V. (1990). *Le phénomène rituel: Structure et contre-structure*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- VAN GENNEP, A. (1909). *Les rites de passage*. París, Francia: Nourry.
- VERGER, P. (1993). Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba. En *La Notion de Personne en Afrique Noire* (pp. 61-72). París, Francia: Editions L'Harmattan.
- WALENTOWITZ, S. (2003). *Enfant de Soi, enfant de l'Autre. La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Ayttawari de l'Azawagh, Niger)* (Tesis de Doctorado). L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París, Francia.
- WHITTEMORE, R. D., y Beverly, E. A. (1996). Mandinka mothers and nurslings: Power and reproduction. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(1): 45-62.
- WILLIAMS, P. (2014). *De eso no hablamos. Los vivos y los muertos entre los manuches*. San Luis Potosí, San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.