

Tesis doctoral

**Alcance y límites del uso antropológico de algunos
conceptos de la filosofía de Wittgenstein.
Plantas sagradas, magia y el culto de San Simón en
Guatemala y México**



VNIVERSITAT E VALÈNCIA

Tesis doctoral

Realizada por: Gabriele Baroni

Dirigida por: Prof. Dr. Nicolás Sánchez Durá y Prof. Dr. Witold R. Jacórzynski

Programa de Doctorado: Pensamiento Filosófico Contemporáneo (3146)

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Ciencia de la Educación

Valencia, 2021

***“Alcance y límites del uso antropológico de algunos
conceptos de la filosofía de Wittgenstein.
Plantas sagradas, magia y el culto de San Simón en
Guatemala y México”***

*“Si no esperas lo inesperado, no lo encontrarás, inescrutable
como es y sin camino”*

Heráclito



Il disinganno – Foto: Google Imágenes.

TABLA DE ABREVIATURAS

Los textos de Ludwig Wittgenstein que llevaron a la elaboración de este trabajo se enumeran a continuación. Para que la lectura sea más rápida y fácil, las obras están precedidas por abreviaturas que se pueden identificar en las citas y en las notas al pie, seguidas del párrafo o número de la página.

BIB and BrB Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, in *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, second edition 1969, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1999, pp.505-609.

C Bouwsma O.K., Wittgenstein: *Conversations 1949-1951*, edited by J.L. Craft and Ronald E. Hustwit, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1986.

CV Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated by Peter Winch, revised second edition 1998, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.783-890.

LC Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversations on aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Second Printing, Edited by Cyril Barrett, University of California Press, Berkely and Los Angeles, 1967.

LE Wittgenstein, Ludwig, *Lecture on Ethics*, Edited by E. Zamuner, Ermelinda V. Di Lascio, D.K. Levy., Wiley Blackwell, Chichester, UK, 2014.

LfW Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

MT *Movements of Thought: Diaries 1930–1932, 1936–1937*. In: Ludwig Wittgenstein. *Public and Private Occasions*. Ed. James C. Klagge and Alfred Nordmann, tr. Alfred Nordmann. Lanham: Rowman and Littlefield, Oxford, UK, 2003, pp. 3–255.

NB Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-1916*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, English translation by G. E. M. Anscombe, Second Edition 1979, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.1-99.

OC Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.1405-1456.

PI Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, fourth edition, edited by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, translated into English by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2009.

PPO Wittgenstein, Ludwig, *Public and Private Occasions*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, UK, 2003.

PR Wittgenstein Ludwig, *Personal Recollections*, edited by Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

PhG Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, in Rush Rhees (Editor), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated into English by Anthony Kenny, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.271-503.

PhR Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Remarks*, in Rush Rhees (Editor), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated into English by Raymond Hargreaves and Roger White, Blackwell Publishers, Athenaeum Press Ltd, Gateshead, Tyne & Wear, UK, 1998, pp. 100-271.

RoF Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*. In: *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis, EE.UU, 1993, pp.118-155.

RoM Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, in G. E. M. Anscombe, R. Rhees, G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated by G. E. M. Anscombe, third edition 1978, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.611-782.

TLP Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960.

Z Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated by G. E. M. Anscombe, second edition 1981, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.891-958.

“Mientras el río corra, los montes hagan sombra y en el cielo haya estrellas, debe durar la memoria del beneficio recibido en la mente del hombre agradecido.”

Virgilio

AGRADECIMIENTOS:

Quisiera agradecer a las personas que han creído en mí, dándome la oportunidad de entrar en el programa de doctorado en Filosofía: el Dr. Joan B. Llinares, en aquel entonces coordinador del programa de doctorado, y el Dr. Nicolás Sánchez Durá, que se ha encargado de orientar mi investigación hacia el campo de la filosofía antropológica, y que me ha aceptado como estudiante, luego convirtiéndose en el director de mi tesis. Quiero expresarle mi agradecimiento por el apoyo y dedicación prestados en todo momento. También por haber aceptado tomar una responsabilidad, aprobando mi inclusión y admitiendo en un programa de doctorado en filosofía, a alguien con un perfil como el mío, con un camino académico muy lejano tanto de la filosofía como de la antropología social. De hecho, mi formación académica previa se basa en una licenciatura en Economía e Commercio cursada en Italia (Università di Parma) y un M.B.A. (en finance) en los Estados Unidos (Golden Gate University, San Francisco, CA). Nunca antes había realizado estudios formales de Filosofía. Les agradezco por haber respondido a mi llamada y a mi interés en volver a retomar los estudios, confiando desde el principio en mis palabras, dando valor a mis motivaciones personales, mis experiencias previas y mis inclinaciones. Espero que todo esto haya podido compensar, al menos parcialmente, la falta de dichos estudios reglados.

También agradezco profundamente al Dr. Witold Robert Jacórzynski, del Instituto de investigación CIESAS,¹ que, en su doble papel, primero de tutor y luego de codirector, se ha encargado de guiarme, y en alguna ocasión acompañarme, en el largo y fascinante viaje etnográfico que duró 9 meses. Siempre estuvo ahí, dándome sugerencias cuando me faltaban ideas, y apoyándose cuando me esforzaba por poner en práctica mis ideas sobre la estructura de mi tesis. Durante los meses de trabajo de campo, se me ha

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

presentado como un mentor de conocimiento, como un Tiresias para Ulises o un Virgilio para Dante, introduciéndome sin reservas en su red de informantes y ayudándome a entrar en el juego, desde el primer día, como titular. Las estancias del trabajo de campo, han tenido con su apoyo un sabor y un corte nuevo, permitiéndome ver aspectos invisibles y matices impalpables de la vivencia humana, que solo un ojo con una experiencia tan extensa puede detectar.

En el curso de mi estancia también los estudiantes de antropología como Mónica Marín y Canek Estrada, de la UNAM, se revelaron una fuente importante de aprendizaje. Mónica, durante la experiencia en Guatemala, ha compartido conmigo múltiples aventuras, y me ha ayudado rápidamente a entender las dinámicas del mundo objeto de nuestro estudio. Me refiero con esto al universo humano, a las formas de pensar y a los aspectos más inmediatos y prácticos de la relación con los informantes. Los comentarios que acompañaron nuestras andanzas, y las largas y estimulantes conversaciones que los siguieron, no son menos importantes.

Mi agradecimiento va también a las personas que en campo antropológico es habitual definir “los informantes”. Aquellos individuos que de forma más o menos consciente permiten al investigador social llevar adelante su trabajo. La cotidiana observación, y sobre todo la interacción con personas como doña Ana de Huehuetenango (Guatemala); Alberto y Magali de Chenalhó, Chiapas (México); y don Félix, don Gabriel y doña Inés de la Mazateca de Oaxaca, al padre Héctor, don Eulogio y don José María Perez de la Sierra Tarahumara, Chihuahua; han acabado por enriquecer no solo al aspirante filósofo-antropólogo, sino al hombre.

Quisiera aclarar que he reflexionado mucho sobre la oportunidad de mencionar ciertos detalles de su vida familiar o de su entorno. Al principio, no me parecía apropiado centrarme en ciertos aspectos y condiciones de su vida material, como la continuidad y cercanía con los animales, la suciedad, o las condiciones de la vida más íntima: del aseo, de la ducha, de las costumbres en la cocina, de la violencia doméstica y la constante falta de dinero. Al principio pensaba que exponer ciertos detalles íntimos de su vida cotidiana, pudiese dañar la dignidad de las personas o ponerlas en peligro. En el caso de doña Ana, ella misma me ha expresado su disponibilidad a que se mencionara su verdadero nombre y lugar de residencia. En cambio, he sustituido el nombre de todas las personas de su entorno.

Mi agradecimiento va a todos los indígenas que he conocido, que nunca dejan

de sorprenderme, y que siguen siendo tan acogedores no obstante quinientos años de explotación y vejaciones.

A mi madre, que apoyaría mis elecciones, y siempre siento cerca en los momentos más difíciles.

Quiero agradecer con mucho cariño a Daniela, quien durante estos años nunca me ha hecho extrañar su paciencia, su apoyo y su comprensión.

Pido disculpas a los lectores de estas páginas por haber elegido el idioma castellano para redactar mi tesis. Agregó también que tengo una deuda con mi amiga Amparo Sempere, que desde el principio se puso a disposición para corregir mi trabajo, y por eso puedo considerar mi primera lectora. Finalmente, elegí escribir en un idioma que no es mi lengua materna, con el propósito específico de perfeccionar mi conocimiento del idioma español. Con la esperanza de que la pobreza de mi vocabulario y la consiguiente, necesaria, simplificación de la construcción gramatical, no lleve a nadie a atribuir superficialidad o pobreza de contenido a este trabajo.

ÍNDICE

Introduction

CAPÍTULO 1

La caja de herramientas del último Wittgenstein	1
1.1 Los juegos de lenguaje	3
1.2 Forma de vida	12
1.3 Seguir la regla	23
1.4 El contexto	31
1.5 Las bisagras	37
1.6 Los aires de familia	55
1.7 La visión sinóptica	60
1.8 Ver como	65
	(1 FOTO)

CAPÍTULO 2

El lenguaje religioso	71
2.1 El lenguaje religioso	72
2.2 Los juegos de lenguaje religiosos	77
2.3 Un lenguaje de imágenes	88
2.4 Creencias y certezas	98
2.5 Educación, Praxis y Fe	103
2.6 <i>Ver algo Como</i> milagro	109

CAPÍTULO 3

La batalla con Frazer	119
3.1 Frazer y la antropología europea	120
3.2 La magia como pseudociencia	122
3.3 La crítica de Wittgenstein a Frazer	127
3.4 El hombre como animal ceremonial	151

CAPÍTULO 4

La filosofía wittgensteiniana de la religión después de Wittgenstein	157
4.1 Peter Winch: Realidad Independiente y una idea de racionalidad	158
4.2 Brian R. Clack	165

CAPÍTULO 5

El 'tronco común' mesoamericano	179
5.1 El concepto de Mesoamérica	181
5.2 El 'tronco común'	195
5.2.1 El Calendario	197
5.2.2 La naturaleza de los dioses mesoamericanos	203

5.2.3 La relación asimétrica entre dioses y hombres	206
5.2.4 El fuego maya	215
5.2.5 La relación entre seres humanos	217
5.2.6 Educación Mesoamericana	219
5.3 Condiciones materiales y caos religioso	224
5.4 Reivindicaciones indigenistas de América en la actualidad	242
5.4.1 El movimiento zapatista	253
5.4.2 El movimiento maya de Guatemala y la Espiritualidad	262
	(13 FOTOS)

ESTUDIO DE CASOS

5.5 San Simon de Guatemala	269
A) Estado de la cuestión	270
B) Relato de Viaje	277
5.5.1 Doña Ana y la fiesta de cumpleaños de San Simon	278
5.5.2 Las prostitutas del Kumbala bar	301
5.5.3 La ceremonia negra y la ceremonia de los 7 puros	307
	(15 FOTOS)

5.6 Rituales de curación en la alta mazateca	313
A) Estado de la cuestión	314
B) Relato de Viaje	321
I. Primera Ceremonia. Doña Inés	322
II. Segunda Ceremonia. Don Félix	330
III. Tercera Ceremonia. Don Gabriel	340
	(8 FOTOS)

5.7 Los Rarámuri y el ritual de jícuri	343
A) Estado de la cuestión	345
B) Relato de Viaje en tres escenas	354
Escena I: Rejogochi	355
Escena II: Narárachi	363
Escena III. La ceremonia de jícuri	376
	(16 FOTOS)

CHAPTER 6

Conclusions	387
Wittgensteinian musings 1 – The devotees of San Simon	403
Wittgensteinian musings 2 – The fungi of the Mazateca	411
Wittgensteinian musings 3 – Tarahumara’s form of life	420

Bibliografía

INTRODUCTION

I. Wittgenstein and the conception of man

The philosophy of anthropology is a reflection on the human being in general. Many philosophers provide a philosophical anthropology in their works. Many have a conception of the human being, a vision of the world, and of the place that man occupies in it. But Wittgenstein is not interested in man immersed in history, as Marx would be. We could say, first of all, that Wittgenstein is interested in man as an animal that possesses language. Wittgenstein refuses to formulate theories, but he observes the world of language, until he reaches a conception of the human being, which is the man who has the ability to speak.

The uses of language are multiple and there is not just language itself, but languages; innumerable kinds of expressions and ways of using words. The observation of the very varied typology of linguistic practices, within their appropriate contexts, reveals the content of thought. What we believe, doubt, imagine, desire, is trapped in our linguistic practices. In other words, for Wittgenstein, language is not a set of meanings independent of the lives of those who use it; language is a fabric integrated into the fabric of our life.

Wittgenstein obviously recognizes that there are changes in language that are due not only to environmental, family, or social context, but also historical, in which man is living. The same happens in the religious field. All religion takes inspiration from something preceding it. All magical-religious beliefs come from something older. There is no completely new religion and there is no religious message that completely abolishes the past. The most recent mythologies and religious conceptions are due to their most primitive heritage. However, Wittgenstein is not interested in extending his analysis further, because neither does history help us to understand today's language games.

Well, changes in society accompany the evolution of language, in a slow process that affects our language games. And this is because both in the past, and in contemporary foreign cultures, the existence of different social organizations, practices and customs, introduces different needs. Words and

expressions change their meaning over time and with the change of the interests of society. They mutate with the mutation of the demands of their users, adapting to new conditions: << son las prácticas normativas de la comunidad de habla lo que fija y sostiene con firmeza las relaciones internas entre unas palabras y su aplicación >>.²

We can imagine speech acts, gestures, language games, statements, which express an attitude different from ours, and which contribute to the use of the words in a different way. We can think that the Aztecs expressed themselves, thought, and acted differently because they had different needs, convictions, fears, expectations, and inner experiences. They used to make different connections. The concept of marriage, of responsibility towards children, of hunting, of dressing, of loving, was associated with different ideas, to which they are associated today, in our culture. It is the same with the idea of political participation, or justice in the case of asocial behaviors (for example, re-education replacing punishment). Let's take another example: ¿what feeling did the word 'homeland' arouse during the nineteenth century, among those who struggled to make Italy one country? ¿And the concept of 'limbo', of 'relic', or of 'respect', which was given to a priest during the Renaissance? The concept of 'honor', until the end of the nineteenth century, used to be defended with a duel, and the concept of 'chivalry' in the Middle Ages, carried responsibilities that the word itself, today, has completely lost. If we think about it, today this term has been reduced to the connotation of courteous and attentive seducer. We could summarize these linguistic and conceptual changes, speaking of man as a being immersed in his time.

The slipping, or conceptual erosion, which also affects the religious sphere and the concept of God, has created a mutant (not fixed) idea of God, which throughout history has ended up configuring both, the beliefs of a society, and its customs, institutions, traditions, ceremonies, policies, etc. The use of ancient terms and language games about God could be difficult for us to understand, but the study of the religious language game within a community of speakers allows us to capture a form of life. A religious language game refers to a certain form of life. This is because it only makes sense within a religious form of life. Religious language is born or arises precisely from a form of life based on

² << it is the normative practices of the speech community that firmly fix and sustain the internal relationships between words and their application >>. (The translation is mine) Hacker P.M.S., "El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein" (pp.17-40), en J. Padilla Gálvez (editor), *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P.M.S. Hacker*, Plaza y Valdez Editores, Madrid y México, 2011, p.23.

religious belief or faith.

Wittgenstein, as a starting point, offers us his own religious sentiment, which he presents as one possibility among many. In his personal sphere, he relates to the idea of God as a European, Catholic, twentieth-century man does. Faith in God is a deep life experience, a form of life in which man feels fragile and in search of shelter. He also adds that religious language is not an enunciative language, because it cannot be verified. The religious language game does not consist of historical or empirical propositions, nor does it rely on statements that describe or refer to facts, as in the case of the natural sciences. It is life - the way of living life - that necessarily imposes the game of religious language and the use of its concepts: life is what gives meaning to religious language.

It should not be forgotten that Ludwig Wittgenstein is an unusual man. His is a privileged perspective, due in part to his personal qualities, and in part to his social background. His perspective is different from that of others because it is from above. This allows him to see much further. But it also imposes limits on him. It is interesting and stimulating, but at the same time it makes him lose sight of simple things that are obvious to ordinary people. Sometimes his way of speaking seems like that of someone whose position is outside of all structure, and the reach of the institutions. For example, he talks about the deceptive aspect of religious language, but never looks at the manipulation of the language used by any particular devotee, priest or magician. Nor is he concerned with differentiating between rules and institutions, limiting himself to considering them all as inherited conventional practices that come from centuries of customs.³ Wittgenstein cannot borrow the gaze of a fishmonger or a bricklayer to observe himself.

To these considerations we could add those of his friend Fania Pascal, who writes: << his life was made hard by excessive sensibility, a sensitivity affecting all the senses. More things could drive him mad than would other people >>.⁴ This susceptibility is an expression of that peculiar sensitivity that allowed him to take his analysis of language, and human communication in general, to such high levels. This propensity to get emotional may have made his life bitter, but it is precisely what has allowed him to perceive amplified sensations through

³ Bloor David, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London, 1997, pp.27-33.

⁴ Pascal Fania, *Wittgenstein: A Personal Memoir*, in Rhees Rush (edit.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1984, (pp.12-49), p.18.

the senses, and it is what has given Wittgenstein the instruments of understanding.

Outside of his personal demands, Wittgenstein gives a symbolic reading of religious language - which is opposed to the instrumentalist and scientist explanation dominant in his time in social anthropology and represented by Sir James Frazer. Tomasini Bassols sums up the concept as follows: << Somos seres religiosos porque somos usuarios de lenguajes religiosos y porque somos seres en los que el lenguaje religioso es usado que podemos entender la religiosidad del hombre de Guinea: es porqué somos seres ceremoniales que podemos comprender las prácticas ceremoniales de monjes budistas, de oráculos griegos o de sacerdotes aztecas >>. ⁵

Finally, in his work Wittgenstein would not have considered all kinds of rituals or analyzed all aspects of a ritual. In the *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*, Wittgenstein seems to emphasize some rituals in particular, such as that of the rain king or the priest of Nemi, because these fit with his criticism of James Frazer, outlining the subject, but without delving into it. It is not exhaustive, simply because he never contemplated on treating the subject in a way that could be considered complete and conclusive. He never wanted to create a theory of all rituals. He only speaks of family semblance. For these reasons, we could say that this work intends to follow the path indicated by Wittgenstein himself, who in the prologue of the *Philosophical Investigations* clearly states:

I should not like my writing to spare other people the trouble of thinking. But if possible, to stimulate someone to thoughts of his own.
(PI, Preface)

⁵ << We are religious beings because we are users of religious languages and because we are beings in which religious language is used that we can understand the religiosity of the Guinean man: it is because we are ceremonial beings that we can understand the ceremonial practices of Buddhist monks, Greek oracles or Aztec priests >>. (The translation is mine) Tomasini Bassols A., “Wittgenstein: filosofía de la antropología y antropología filosófica” (pp.83-104), en Padilla Galvez Jesús (Ed.), *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P.M.S. Hacker*, Plaza y Valdes Editores, Madrid y México, 2011, p.93.

II. My Latin America

The writing of this thesis, which has kept me busy for five years and includes a nine-month ethnographic work, can be seen as the culmination of a series of personal experiences, sought after and supervening, that have finally pushed me towards research in the anthropological field.

I would now like to point out a few facts. My research did not begin with the enrollment in the doctoral program, but was carried out over many years, outside of an academic context and out of personal need. The initial curiosity of discovering what lies beyond, of making contact with the unknown, of understanding the other, the different, has led me to become aware that often the one who seems enigmatic to us is also the one who has been left out and ignored, who has no voice to express himself.

My research has a philosophical focus. Namely, Wittgenstein's philosophy of language. However, it must be clarified that this type of work does not allow us to remain within the limits of a single discipline. The complexity of the research forces us to maintain an open vision and to explore very different areas of knowledge. Ritual behavior and related language games can be analyzed from the perspective of anthropology, philosophy, medicine, botany, sociology, psychology, history, politics, and so on. In this regard, the words of Bajtín sound comforting: << la antropología no es una disciplina, sino un conjunto de disciplinas [...] los mejores antropólogos se forman cuando ya tienen otra disciplina en su haber >>. ⁶

Similar considerations could be made about my fieldwork, which cannot be considered limited to the official nine months. Rather, it has relied on previous experiences that I had had among the indigenous peoples of different Latin American countries. However, although travel, preparation, knowledge of the terrain and the language have been shown to be very useful, the project of writing a doctoral thesis has represented a challenge, and has required the acquisition of new instruments, both in the philosophical field as in anthropological field.

As I wrote, I realized that this work really matured as the fruit of the many

⁶ << Anthropology is not a discipline, but a set of disciplines [...] the best anthropologists are trained when they already have another discipline under their belt >>. (The translation is mine) Korsbaek Leif, "El texto antropológico: Bajtín, el texto y la etnografía", en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, n.9, 1996, (pp.16-29), p.16.

accidental encounters I had with the most different people. To shape it were the travels without a declared objective that I made in previous years, the talks with the elderly, the children in the street, the hardened travellers in the hostels, the common people in the markets, the new acquaintances in the canteens, the adventurers that I found in the most remote places of the jungle, the Andes or the desert. I owe a debt to all of them, like the boxer to his *sparring partners*, and I hope that they too, from those occasional meetings, had some benefit.

I owe a debt to the people who, with their experience and humanity, have unknowingly passed me very precious information; teaching me that coming into contact with a new, previously unknown reality does not mean accumulating information about an already existing cultural baggage and experience. Knowing about something previously ignored goes deeper, leading you to change your perspective on things. Well, all this previous activity is what has made me familiar with and enrich the flavors, the airs, the sensations of life in Latin America. My Latin America!

According to Adriano, << el verdadero lugar de nacimiento es aquel donde por primera vez nos miramos con una mirada inteligente; mis primeras patrias fueron los libros >>. ⁷ Books and movies have certainly given the initial entrance, stimulating the imagination and the desire to be there. In a certain sense, this adventure is the realization of the dream of that boy who wanted to grow up and know life, driven like Ulysses by a thirst for knowledge and a burning desire to know the world:

*“ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e delli vizi umani e del valore;”*
(Ulisse - Divina Commedia - Inferno – Canto XXVI)

At approximately twelve years of age, I chose Latin America as the ideal theater of life, where I would have liked the representation of my life to take place. Since then, this part of the world, more than any other, has exercised an intoxicating and mesmerizing power on me. Latin America fascinated me because it was the place of oppositions, where it was impossible for me to find average values. Everything, to my eyes, seemed extreme and exaggerated:

⁷ << the true place of birth is the one where for the first time we look at ourself with an intelligent look; my first homelands were books >>. (The translation is mine) Yourcenar Marguerite. *Memorias de Adriano*, 1^{ra} edición 1982, trad. de Julio Cortázar, Edhasa, Barcelona, 2009, p.43.

beauty and ugliness, goodness and cruelty. It is undeniable that the warmth of people contrasts with the atrocities uncovered by one of the many civil wars. The principles of freedom, which we used to ascribe to the New World, unexpectedly leave room for the establishment of the most ruthless dictatorships. The deepest and most delicate feelings expressed by the bards of Latin American literature are suddenly trampled on by the callousness of the most belligerent ideologies.

The majestic nature of the continent includes the highest mountain ranges, the most extensive and uncontaminated jungles, the widest rivers and the most beautiful waterfalls. And even more, the infinite animal and plant biodiversity represents a true treasure for all humanity. Well, all this collides with the negligence for the territory, pollution, garbage and environmental disasters, which human beings may have caused.

The ostentation of the highest wealth looks shameless alongside the most embarrassing forms of destitution. The abundance and exuberant bounty of the land is accompanied by the food shortage suffered by those who work it. In the poorest rural areas of Chiapas, two separate worlds, that of the indigenous people and that of the *kaxlanetik* or mestizos, have coexisted for centuries. Perhaps, they seem to live together and understand each other. But when they clash, they do so with inhuman violence. There is no much, there is no little, it is always all or nothing.

III. Objectives

This thesis is written from two different perspectives, although related: the philosophical and the anthropological. These two approaches will organize my material and identify fields of interest. From the philosophical perspective I propose to review the most important conceptual apparatus of the last Wittgenstein. Within the philosophical approach certain particular objectives are pursued. First, I will highlight Wittgenstein's most important concepts, those that form the conceptual skeleton of the so-called "Last Wittgenstein." Among the most important are the following: language game, form of life, hinges, family resemblance, context, following a rule, synoptic view, and seeing as.

The second particular objective will be to distinguish between these concepts the subclasses of the concepts and other terms related to those that are closely related to the religious dimension of human life. I refer to the deep human need to obtain an answer about the idea of sacred, religious and spiritual, what is a miracle, to whom the offerings are directed, what are the expectations after death, etc., concepts typical of traditional anthropology. But also, to the epistemological aspects involved in the religious sphere, such as believing, knowing, being sure. ¿What are the foundations of a belief? ¿What is the relationship between belief and certainty, faith and practice?

Regarding the anthropological approach, again two particular objectives are pursued. First, I want to show that Wittgenstein's concepts on religion can be applied in a novel way to cultural and social anthropology. In other words, Wittgenstein's contributions to the logics of language go beyond the scope for which they were developed. Such concepts as *following a rule*, *form of life*, *language game*, *perspicuous representation*, have a broader understanding than conventional, and can reach the most distant fields of religious expression. The word "novel" is important because Wittgenstein brought all his polemical talents into a decisive attack on Frazer, not just as a representative of a certain school of thought, namely evolutionism, but as a luminary of a hegemonic scientist paradigm. Wittgenstein's work most directly devoted to anthropology is *Remarks on Frazer 'Golden Bough'*, where, in particular, the idea was forged in the controversy with Frazer that ritual is a manifestation or 'expression of desire'. Second, I want to land in the area of Mesoamerica and its mythologies: to show the continuity of Mesoamerican practices and thinking about the sacred,

from pre-Hispanic times to the present. The "tools" of the second Wittgenstein will be applied to three specific cases, which I chose from the range of rituals in which I participated. They deal with different subject areas. The first, the cult of San Simon, is the result of a recent Mayan syncretism. The other two are current healing rituals with the ingestion of sacred plants. One with hallucinogenic mushrooms, among the Mazatecs of Oaxaca in southern Mexico. The other with peyote among the Rarámuri in the North (Chihuahua).

The philosophical and anthropological approaches intertwine. Wittgenstein once said that the philosophical method was based on ethnology. By that he was not saying that 'philosophy is ethnology', he meant that in both cases, << estamos adoptando una posición desde muy lejos por fuera, para ver las cosas *más objetivamente* >>. ⁸ He also wanted to say that within our horizon of thought, the use of language and words participates in the activities of human beings, and these activities are part of our natural history. Everytime that << los seres humanos [...] realizan actos de habla en el contexto de sus actividades; estos son hechos antropológicos >>. ⁹ But, if the concepts are human creations comparable to instruments, their acquisition is comparable to the mastery of a precise technique of use. Its correct use is regulated by rules, and the application techniques are exhibited in the current practices of human beings. It is from the linguistic practice in a given context that our thinking is shown or materialized. The idea is to put Wittgenstein's perspective and concepts to the test in the analysis of the language of different religious communities, isolating and investigating the *language games* interwoven with the *form of life* shared by believers.

⁸ << we are taking a position from far outside, to see things *more objectively* >>. (The translation is mine) Hacker, P.M.S., "El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein" (pp.17-40), en Padilla Gálvez J. (editor), *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P.M.S. Hacker*, Plaza y Valdes Editores, Madrid, 2011, *Ibidem*, p.17.

⁹ << human beings [...] perform speech acts in the context of their activities; these are anthropological facts >> (The translation is mine) Hacker P.M.S., *Ibidem*, p.21.

IV. Narrative technique: presenting data

I will present the facts and circumstances that I experienced in time sequence, that is, adopting a narrative that goes from beginning to end (*ab ovo usque ad mala*). The ethnographic narrative will be woven with the description of three different stories that reveal the case of a ceremony: one between the mestizo population and two between native populations. The ethnographic exposition of each case must satisfy certain conditions, that is, have a character: 1) aspectual; 2) contextual; 3) dense; 4) emic; and 5) perspectival.¹⁰

1) The description of what is seen is aspectual or exercised under a particular aspect. The answer to the question ¿"what do you see there?" or ¿"what happened?" may vary. These questions are ambiguous. As Wittgenstein says:

The concept of seeing makes a tangled impression. Well, that's how it is. I look at the landscape; my gaze wanders over it, I see all sorts of distinct and indistinct movement; *this* impresses itself sharply on me, *that* very hazily. How completely piecemeal what we see can appear! And now look at all that can be meant by "description of what is seen"! - But this just is what is called "description of what is seen". There is not *one genuine*, proper case of such description - the rest just being unclear, awaiting clarification, or simply to be swept aside as rubbish. (PI, Part II, XI, p.210)

The same phenomena can be perceived in different ways, depending on such subjective factors as language, experience, intentions, sensitivity. Partiality and selectivity are inseparable from who makes a description: what one wants to "sweep aside like garbage" the other will rescue as valuable. In my case, the aspectuality that interests me is related to the ceremoniality or rituality of certain acts.

2) The ethnographic narrative has a contextual character. We will spend more time on context in the first chapter of this dissertation. The Latin verb *contexere* means "to weave together", from *con* (together) and *texere* (to weave). The fabric is made up of different threads woven together. But ¿what is woven together? ¿Who weaves it? Any event described must be related to other events.

¹⁰ Jacórzynski, Witold, *Del salvaje exótico al otro cultural. Conflictos éticos en la antropología social*. Publicaciones de la Casa Chata, Ciudad de México, México, 2015, pp. 222-233.

The choice of events that will form the narrative is always arbitrary. Justified by the author's objective. The sentence, without the context, is incomplete; it is what we could call "a sentence open to meaning."

3) The ethnographic narrative must be dense (*thick*), that is, be directed towards the understanding of what is seen. The opposite of density is *superficiality*. In anthropology, the best exponent of the "density" of the description was Clifford Geertz who took up the concept of Gilbert Ryle. Consider the case of three boys who rapidly contract the eyelid of their right eye. For one of them, the movement is an involuntary tic; for another, a wink of conspiracy directed at a friend; for the third boy, it is an imitation of the tic of the first "to maliciously amuse his comrades." The dense description alludes to a layered hierarchy of significant structures, in attention to which tics, winks, feigned winks, etc. are produced, perceived and interpreted.¹¹

According to Geertz, man is an animal suspended in a *net of meanings*. To understand the other, one must understand these invisible networks with their intersubjective maps of meanings that are translated into symbols, signs, social codes. In this sense, during an ethnographic work you don't study *the* people, but *among* people. It is only from the particular that it is possible to infer the general: *anthropology is philosophy with the people in*. Another consequence is: not all the interpretations made by the winking boys are correct or equally plausible. The shallow description is not a correct description while the *thick* description is, although the degree of density or depth is a subject that Geertz leaves open to the reader. Geertz suggests an abstract criterion for choosing one thick description among many. It consists of a continuous dialectical displacement from the most local of experiences to the most global of structures. In this way both aspects can be brought into view simultaneously. You have to go back and forth between the whole conceived through the parts and the parts conceived through the whole that motivates them. You cannot know what a linesman is unless you know what soccer is and vice versa.¹²

4) The other characteristic of the ethnographic description is its emic character. Geertz suggested that any ethnographic report should express the native's point of view, or contain descriptions in terms of the native's "near

¹¹ Geertz Clifford 2003 "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en: *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 19-40.

¹² Sánchez Durá, Nicolás, "Introducción" en Geertz, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Paidós. Barcelona, Buenos Aires, México, 1999, pp.9-37, p.31.

experience."¹³ Emic and etic are concepts introduced by linguist Kenneth Pike. "Emic" comes from the point of view of phonology (*phonemic*), which deals with the characteristic and unique pronunciation that each individual shows when speaking; and "etic" comes from *phonetic* (phonetics), which includes the official rules about how words should be pronounced.¹⁴ The use of etic to the detriment of emic can lead the anthropologist to fall into the trap of ethnocentrism:

Los productos finales de los antropólogos, típicamente las monografías de comunidad, están repletos de expresiones elegantes y teóricas, como estructura social, cultura, roles, funciones, etc. Pero la verdad es que nunca ha visto antropólogo alguno una estructura social, una cultura, un rol o una función, pues son todas construcciones conceptuales y abstracciones (en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino) hechas por él.¹⁵

The distinction between emic and etic only makes sense in classical anthropology, in which the native is the anthropologist's informant. In a more symmetrical and dialogical situation, in which the native is a collaborator, there is no agreement about the exact nature of etic-emic language. In my ethnographic narrative, taking a cue from Geertz, I will try to suppress this opposition in favor of the dialogical and perspectival technique. Geertz replaces the classical dichotomous formulations, such as inside/outside, phenomenological/objectivist or the differentiation between emic and etic, favoring the simpler distinction formulated by Heinz Kohut: << a distinction between what he calls "experience-near" and "experience-distant" concepts >>.¹⁶ Of course, this implies a difference of degree and not of gender. For example, the term "fear" is to the near experience as the term "phobia" is to the distant experience.

5) The narrator's aspectual description must be permeated by the description of all the relevant perspectives of the actors involved. Personal

¹³ Geertz Clifford, "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Oct. 1974, Vol.28, No 1, (Oct., 1974), pp.26-45, p.28.

¹⁴ Pike, L. Kenneth, *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, The Hague Paris: Mouton, 1967, pp.37-72.

¹⁵ << The end products of anthropologists, typically community monographs, are replete with elegant and theoretical expressions, such as social structure, culture, roles, functions, and so on. But the truth is that no anthropologist has ever seen a social structure, a culture, a role or a function, since they are all conceptual constructions and abstractions (in the sense of Aristotle and Thomas Aquinas) made by him >>. (The translation is mine) Korsbaek Leif, "El texto antropológico: Bajtín, el texto y la etnografía", en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, n.9, 1996, (pp.16-29), p.23.

¹⁶ Geertz Clifford, "From the Native's Point of View", *Ibidem*, p.28.

perspectives are discovered in different language games, namely in dialogue, observation of behavior, analysis of written sources, and so on. As Mijaíl Bajtín (1895-1975) puts it: << el observador no tiene posición fuera del mundo observado, y su observación forma parte del objeto observado >>. ¹⁷ The topics of conversation cannot be considered fortuitous and isolated, but rather make up a social discourse, a conception of life experience. There are three Bakhtinian concepts that can be useful for the writing of the ethnographic narrative: polyphony, heteroglossia and dialogism.

Mijaíl Bajtín's concept of *polyphony* underlines the importance of letting all the different voices that participate in the action express themselves and stay on the same stage. It corresponds in some sense to Geertz's *thick* description. A special case of polyphony is *heteroglossia* or the phenomenon of the coexistence of individual linguistic variants (the old man, the adult, the young girl), or forms of language associated with different social groups, within an individual lexicon. A plurality of individual voices corresponds to a plurality of worlds. Each voice that is heard in the text interacts with the others. Not the monologue, but the dialogue is what allows a dialectical confrontation between consciences capable of giving off realistic points of view (in a novel) and real points of view (in an ethnographic story). Everything has to come to light: both the paradoxes of certain situations and the contradictions of the characters; be that the tragic, the comical or the grotesque of thoughts and actions. Once adapted to anthropology, the concepts of *polyphony*, *dialogism*, and *heteroglossia*, become a valuable instrument to transform an ethnographic description into a multi-voice narrative; an aid to the ethnographer in his attempt to relate human facts, customs and behaviors.

¹⁷ << the observer has no position outside the observed world, and his observation is part of the observed object >>. (The translation is mine) Bajtín M. Mijaíl, "El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófica", en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, p.318.

V. Structure of the thesis

The structure of the thesis strictly corresponds to the objectives planned above. It consists of two main parts: the philosophical and the anthropological, although the border between them is neither fixed nor exact.

The first three chapters speak of language from Wittgenstein's perspective. The first chapter introduces the reader to the conceptual instruments expressed by the Viennese philosopher, such as *language game*, *form of life*, *family resemblance*, *seeing as*, *hinges*, *context*, etc. The second chapter is devoted to religious language in general. Or rather, it is about how the religious dimension affects our language. The third and fourth chapters are responsible for moving from the European religious context to the magical-religious context of other distant cultures. In particular, the third chapter focuses on the philosophical dispute sparked by the publication of the *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*. The debate that follows raises a series of issues that, from the observer's perspective, affect the reading of the religious behaviors of others. Only from the third chapter will it be shown how Wittgenstein's contribution to the philosophy of language extends to the philosophy of religion and outside of philosophy, to the social sciences. The fourth chapter will present the contributions of two authors, useful for the analysis of religion in the area of social sciences: Peter Winch and Brian R. Clack. As we will see, concepts such as *reality* and *rationality* play an important role when studying the dynamics of religious behavior. The set of these first conclusions, reached by post-Wittgensteinian authors, will guide us in the interpretation of phenomena that belong to both the field of philosophy and that of anthropology.

The second part of the thesis is dedicated to Mesoamerica as a geographic-cultural area. The fifth chapter, entitled "The Common Trunk", consists of offering the reader an ethno-historical description of the Mesoamerican world. This brief *excursus* of the chronicle of Mesoamerica will allow us to show the presence of those pre-Columbian elements that have reached us. Although they reappear after transformations and under camouflage, these elements continue to play an important role both in ritual practices and in contemporary social dynamics. My goal is to introduce the reader to the world in which we will apply Wittgenstein's concepts.

Despite its title, this chapter on anthropology aims to show two conflicting perspectives: the most popular and well-known evolutionary position, and the Spenglerian, adopted by Wittgenstein. We will go from general to specific cases. In the three sub-sections that are part of the fifth chapter, I will try to verify the universality of Wittgensteinian concepts. In particular, analyzing the religious practice in the cult of San Simon de Guatemala, the medical-religious practice with ingestion of sacred plants among the native Mazatecs, and a magical-healing ritual among the indigenous Tarahumara of Northern Mexico. Finally, all this long road will take us to the last stage. In the final chapter, we will analyze Wittgenstein's concepts in light of my fieldwork, and we will attempt to draw some final conclusions.

1 - CAPÍTULO PRIMERO

LA CAJA DE HERRAMIENTAS

En 1929 Wittgenstein regresa a Cambridge, y comienza a dar forma a los conceptos más importantes de su segunda etapa filosófica, que acabaran recolectados en las *Philosophical Investigations*, publicadas póstumamente en 1953. El trabajo sobre sus nuevas ideas continúa intensamente. Pronuncia un ciclo de lecciones donde trata de aclarar cómo todos los problemas filosóficos son en realidad el resultado de una "confusión debida al lenguaje". Esta es la intuición general. La *gramática*, dice, nos permite hacer o no hacer algo. Salir de sus límites hace que caigamos en los enredos típicos de la filosofía. Los de la filosofía son pseudo-problemas. Problemas lógico-lingüísticos.

En general, dentro de nuestro lenguaje hacemos un empleo de las palabras que no se nos presenta tan claramente ya que, aun cuando podemos afirmar dominar un lenguaje, no somos conscientes ni de la gramática ni de nuestra forma de asociar las palabras.

Ante todo, hace falta definir con toda la posible claridad el concepto de lenguaje. Wittgenstein utiliza diferentes analogías para definir que es el lenguaje. Por ejemplo, el lenguaje puede verse como una caja de herramientas, un conjunto de utensilios aptos para hacer cosas diferentes. Lo que podemos hacer con un martillo y un destornillador en una actividad de construcción es algo parecido a lo que podemos hacer con un sujeto y un predicado en nuestras actividades lingüísticas:

Think of the tools in a toolbox: there is a hammer, pliers, a saw, a screwdriver, a rule, a glue-pot, glue, nails and screws. – The functions of words are as diverse as the functions of these objects. (And in both cases there are similarities.)

Of course, what confuses us is the uniform appearance of words when we hear them in speech, or see them written or in print. For their *use* is not that obvious. Especially when we are doing philosophy! (PI, §11)

Para explicar su nueva filosofía Wittgenstein acuña nuevos conceptos como *juego de lenguaje*, *forma de vida*, *seguir una regla*, *contexto*, *bisagras*, *aires de familia*, *visión sinóptica*, *ver cómo*, e introduce un nuevo vocabulario que ayuda a enfocar su pensamiento. A fin de comprender mejor qué es el lenguaje, en este capítulo pasaremos revista a los conceptos principales introducidos por quien comúnmente se conoce como el segundo Wittgenstein.

1.1 Los juegos de lenguaje

El concepto de *juego de lenguaje* (o *Sprachpiel*) se abre paso durante un curso de conferencias en el Trinity College de 1932-1933, titulado “Filosofía”, y donde se imaginan lenguajes utilizados para fines prácticos y bien definidos.

Wittgenstein usa el término *juego de lenguaje* de múltiples maneras. En el §23 de las *Philosophical Investigations* presenta una lista donde emplea esta noción en relación con actividades muy diferentes entre sí:

- Giving orders, and acting on them –
- Describing an object by its appearance, or by its measurements –
- Constructing an object from a description (a drawing) –
- Reporting an event –
- Speculating about the event –
- Forming and testing a hypothesis –
- Presenting the results of an experiment in tables and diagrams –
- Making up a story; and reading one –
- Acting in a play –
- Singing rounds –
- Guessing riddles –
- Cracking a joke; telling one –
- Solving a problem in applied arithmetic –
- Translating from one language into another –
- Requesting, thanking, cursing, greeting, praying. (PI §23)

Hay muchas clases de juegos de lenguaje: unos sirven para describir, otros para preguntar, otros para indignarse, otros para consolar, etc. Subraya cómo en nuestra vida participamos en varios juegos de lenguaje que se entretajan entre sí y cómo estos juegos de lenguaje no comparten una esencia común, sino que mantienen un parecido de familia (*Familienähnlichkeiten*). El lenguaje presenta la misma complejidad que la forma de vida humana. Antes se pensaba el lenguaje como mera expresión verbal, pero el lenguaje es algo más que la palabra y tampoco existe frontera entre lo lingüístico y lo no lingüístico. Un juego de lenguaje no incluye solo las palabras. Un juego de lenguaje es << the whole, consisting of language and the activities into which it is woven >>, (PI §7) porque la palabra está entretajida con la acción. A esta idea Wittgenstein agrega que << our language-game is an extension of primitive behaviour >>. (Z §545)

El fondo es que la gente actúa con las palabras, y que las palabras y el uso

que hacemos de ellas, es parte de la vida humana. La forma en que los hombres utilizan el lenguaje es distinta en diferentes áreas: la firma de un contrato podría ser una de estas áreas, dar instrucciones a alguien podría ser otra, negociar el precio de compra del pan otra más. Son todas áreas diferentes que no tienen que ser tratadas de la misma manera. En otras palabras, el término *juego de lenguaje* puede ser utilizado de múltiples maneras y en diferentes actividades; y lo que legitima o justifica un *juego de lenguaje* dentro de una determinada *forma de vida*, dice Wittgenstein, es su integración en las actividades vitales.

Como veremos más adelante en este capítulo, el uso correcto de una palabra o una proposición siempre serán un reflejo de la forma de vida de los hablantes, porque << the speaking of language is part of an activity, or of a form of life >>. (PI §23) Esto quiere decir que no hay una única forma de hacer las cosas. No hay una única forma de dar órdenes u obedecer a una orden, siempre hay aspectos que dependen de la forma de vida de los hablantes. A este propósito, en una nota a pie recortada de otro trabajo e intercalada en la nota 22 de las *Investigaciones*, Wittgenstein nos dice que miremos a la figura del boxeador que asume 'una determinada posición de combate'. La postura externa del boxeador, la posición de sus pies, los codos cerrados, las manos que protegen la cara y la cabeza, dejan pensar, por un lado, que son la expresión de una actitud interna; por otro, comunican cómo hacer las cosas correctamente. Indican una regla, en cuanto << this picture can be used to tell someone how he should stand, should hold himself; or how he should not hold himself >>. (PI §22)

Wittgenstein se apoya también en otra imagen. Utiliza el ejemplo del juego de ajedrez. El juego de lenguaje es una actividad, es un juego, como el del ajedrez: una trama de actividades regida por las 'reglas de juego'. Explica su concepto empezando por la crítica a las palabras de San Agustín, quien sostiene que el significado de una palabra es su referente. Por el contrario, Wittgenstein dice que no se puede encontrar un significado unívoco y que el significado de la palabra es cosa distinta del referente. El significado de la palabra se manifiesta en el uso de la palabra dentro de un contexto dado. El significado de las palabras está también en las acciones que acompañan a las palabras. Dicha relación entre lenguaje y acciones recibe el nombre de *juego de lenguaje*:

Let us imagine a language for which the description given by Augustine is right: the language is meant to serve for communication between a builder A and an assistant B. A is building with building stones: there are blocks, pillars, slabs and beams. B has to pass him the stones and to do so in the

order in which A needs them. For this purpose they make use of a language consisting of the words “block”, “pillar”, “slab”, “beam”. A calls them out; B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call. — Conceive of this as a complete primitive language. (PI §2)

El camino trazado por San Agustín, dice Wittgenstein, nos lleva a los enredos clásicos de la filosofía. Una pieza del ajedrez tiene un significado bien claro dentro del tablero de juego. En su contexto hablamos de las piezas de ajedrez refiriéndonos a las reglas que tienen que seguir, y no a sus propiedades físicas. (PI §108) Pero, ¿qué es un peón de ajedrez fuera del contexto del tablero? Una vez sacado de su contexto y privado de sus funciones puede ser cualquier otra cosa o nada más que un simple trocito de madera. Pretender responder por sí mismas preguntas como ¿qué es el alma?, ¿qué es el tiempo?, ¿qué es la justicia?, saca la pieza de ajedrez del tablero. Lo recomendable es el análisis gramatical, porque nos ayuda a usar la palabra dentro de su juego de lenguaje y, según Wittgenstein, de esta manera es posible desmantelar los problemas filosóficos.

Las palabras, por tanto, y por ende los enunciados, no son etiquetas o pinturas que corresponden directamente con la realidad, su significado depende del contexto. Los juegos de lenguaje son conjuntos de reglas (*Regeln*) y seguir una regla es una actividad social (agradecer, saludar, prometer, ordenar) cómo jugar al ajedrez, cómo hacer un movimiento en un juego. En varias ocasiones Wittgenstein utiliza la idea de juego como una analogía. Pues bien, los ejemplos de ‘seguir una regla’ son muchos. Uno de ellos podría ser firmar un contrato o hacer un trato con alguien. Cuando dos personas firman un contrato, ello está sujeto a reglas que son entendidas por ambas partes. Así que el juego “firmar un contrato” está sujeto a ciertas reglas. En estas situaciones, además de tener reglas, un individuo solo tiene a su disposición un número limitado de movimientos. Esta es la analogía: el conjunto de movimientos admisibles constituye algo parecido a un juego. O, conforme lo expresó Wittgenstein, una práctica.

En las *Philosophical Investigations*, se habla de carencia de sentido en relación con la falta de reglas. Pero no reglas gramaticales o de sintaxis, sino la falta de unas reglas que permitan la formación y el sustento de un juego de lenguaje entre las personas. Estas reglas están relacionadas con las actividades y usos reconocidos por los participantes. En el tablero del ajedrez, dentro de las

reglas del juego, son admisibles infinitos movimientos. Dicho de otra forma, el campo de acción de un juego de lenguaje está delimitado por las reglas que lo rigen. Puede ser visto como un juego basado en unas claras, aunque inefables reglas compartidas por los hablantes. Tales reglas no están verbalizadas, sino que están arraigadas en una vivencia compartida o una forma de vida. De ello se desprende que para los que están dispuestos a aceptar las reglas, todo es decible, comprensible, y tiene sentido.

Lo que una palabra designa se muestra en el modo en que usamos la palabra. Stanley Cavell añade que la descripción del sistema de comunicación de Agustín falsifica algo, no solo en la relación entre el niño y las palabras, sino en la relación entre nosotros mismos y nuestras palabras.¹⁸ Nuestras declaraciones están acompañadas por un tono, un humor, un *timing*, etc. Por consiguiente, << in acting we necessarily teach, as in speaking we inevitably say, less than we mean and more than we intend >>;¹⁹ y el niño, cuya presencia es a menudo invisible e inadvertida, es como si aprendiese los diferentes usos que se hace de las palabras, *robando* de los adultos.²⁰ Wittgenstein, sigue Cavell, atribuye una gramática a las palabras como 'silla'. 'Silla' deja de ser solo un sustantivo, que puede ser sujeto o objeto en una variedad de proposiciones, para convertirse en algo más articulado y atado a una forma de vida dada.²¹

Wittgenstein excluye que haya un orden *a priori* del mundo, y el concepto de *juego de lenguaje* nos purifica de la idea de que la lógica sea anterior a toda experiencia. Aquí lo que tiene o no tiene sentido se aprende tomando parte en la vida social y la lógica del juego no se encuentra fuera del lenguaje, sino dentro. De ello podríamos deducir que el sentido de un juego de lenguaje nunca es cuestionable, tal cosa se podría hacer solo si la lógica del juego estuviera fuera del juego. Sobre estas últimas ideas se basan las críticas de algunos autores al concepto de juego de lenguaje, no obstante, nada de lo que Wittgenstein dice << prevents the exposure of confused practices, however pervasive, or prohibits criticism of or within religious traditions >>. ²² O que << Wittgenstein's remarks are also neutral with respect to whether we should or should not want to see

¹⁸ Cavell S., "Philosophy as the Education of Grownups", en *Stanley Cavell and the Education of Grownups*, Ed. by Saito Naoko and Standish Paul, Fordham University Press, N.Y., 2012, (pp.19-32), pp.24-25.

¹⁹ Cavell, Stanley, *Ibidem*, p.27.

²⁰ Cavell, Stanley, *Ibidem*, p.26.

²¹ Cavell, Stanley, *Ibidem*, p.24.

²² Phillips, D. Z., "Knowing where to stop", en *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press, Basingstoke, 1986, (pp.17-41), p.39.

these practices flourish or decline and work to that end >>.²³ Tampoco niega << the possibility of religious beliefs or rituals losing their sense for an individual or in a culture. Wittgenstein says that 'new language-games... come into existence, and others become obsolete and get forgotten' >>.²⁴

A. Kenny,²⁵ H. O. Mounce and R. Bell,²⁶ intentan separar el juego de lenguaje de la práctica en la que está involucrado, llegando a la conclusión que una declaración, una afirmación, una expresión, dentro de un contexto religioso tienen un distinto estatus gramatical. Pero distinguir de forma abrupta entre juego de lenguaje y práctica podría conducir a considerar los juegos de lenguaje no solo como separados, sino como precedentes a las prácticas.

Mounce toma el ejemplo de 'dar una orden', y de cómo esta puede bien considerarse una actividad. Pero, dice Mounce, casi cualquier actividad puede ser la ocasión de dar una orden,²⁷ y al dar una orden una persona no tiene una actividad particular en su mente. D. Z. Phillips contesta a Mounce que simplifica demasiado el concepto de juego de lenguaje y que los ejemplos que Wittgenstein proporciona incluyen una práctica o dejan pensar en una situación más compleja y articulada: << Giving orders, and acting on them >>. (PI §23) 'Una práctica', 'una actividad', 'lo que hacemos', en Wittgenstein nunca puede verse como algo separado de los juegos de lenguaje. Los juegos de lenguaje son ellos mismos una forma de actividad, son ellos mismos una práctica.²⁸ Phillips recuerda que << Wittgenstein insisted that each language-game is complete. A language-game is not a partial or confused attempt to indicate something else to which it approximates >>.²⁹ Pero, con *juego de lenguaje* Wittgenstein no se refiere a una práctica. No hay perfecta superposición. A una práctica pueden corresponder muchos juegos de lenguaje. En otras palabras, no se niega que diferentes juegos de lenguaje puedan estar involucrados en una práctica, << what is denied is that we can identify every practice with a language-game >>.³⁰

Al considerar un *juego de lenguaje* un todo consistente del lenguaje y de las acciones con las que está entretejido, Wittgenstein pone de relieve << the

²³ Phillips, D. Z., *Ibidem*, p.40.

²⁴ Phillips, D. Z., *Ibidem*, p.40.

²⁵ Kenny, Anthony, "In Defence of God", *The Times Literary Supplement*, 7 February 1975.

²⁶ Bell, H. Richard, "Wittgenstein and Descriptive Theology", *Religious Studies*, vol. 5 (1969).

²⁷ Mounce, H.O. "Understanding a Primitive Society." *Philosophy*, vol.48, no.186,1973, pp.347-362, p.350.

²⁸ Phillips, D. Z., *Ibidem*, p.25.

²⁹ Phillips, D. Z., *Ibidem*, p.26.

³⁰ Phillips, D. Z., *Ibidem*, p.22.

speaking of language is part of an activity, or of a form of life >>. (PI §23) Del hecho de que un juego de lenguaje es una actividad lingüística acompañada por una conducta, se deduce que tal actividad puede tener diferentes sentidos. Su sentido depende de un tercer factor, representado por el contexto.

Un juego de lenguaje siempre se efectúa dentro de un contexto de vida dado. La especificidad y la complejidad de cada contexto contribuyen, por un lado, a la construcción de una gran variedad de juegos de lenguaje (infinita), por el otro, a dar un sentido a nuestras palabras, con el fin de que los demás nos entiendan. No hay que olvidar que también la misma palabra o la misma proposición pueden tener usos múltiples y multiformes. Es decir que la misma palabra puede ser utilizada correctamente en diferentes contextos, pero con significados diferentes. Nos puede dar un ejemplo la polisemia: me voy al *banco* o me siento en el *banco*. Esta multiplicidad de sentidos se encuentra también en el uso que se hace de un símbolo: una máscara del diablo puede servir para adorar al diablo o para adornar una pared.³¹

Por otro lado, muchas confusiones filosóficas surgen por atribuir a una expresión el mismo sentido en contextos diferentes. Las confusiones conceptuales se deben al mal uso de palabras como *ser*, *creer*, *saber*, *pensar*, etc., y a todos los términos que ofrecen sentidos múltiples. La solución del problema, de acuerdo con Wittgenstein, está en reconducir las palabras a su lugar. Esto requiere un esfuerzo de orden gramatical. A través de un trabajo minucioso y disciplinado << *we bring words* >> (PI §116) que se prestan a ser utilizadas en su sentido metafísico por los filósofos, << *back from their metaphysical to their everyday use* >>. (PI §116) Estas confusiones dice Wittgenstein, se deben a una falta de perspicuidad, se deben a que << *we don't have an overview of the use of our words. – Our grammar is deficient in surveyability. A surveyable representation produces precisely that kind of understanding which consists in 'seeing connections'. Hence the importance of finding and inventing intermediate links* >>. (PI §122)

La eliminación de tales confusiones conceptuales, según Wittgenstein, nos abre el camino a la comprensión. Este proceso de clarificación se basa en una representación perspicua y requiere una labor de observación del uso que hacemos de las palabras. Esto es porque << *language games stand there as objects of comparison which, through similarities and dissimilarities, are meant*

³¹ Dr. Witold Jacórzynski en un seminario sobre 'Wittgenstein y la antropología', CESMECA, San Cristobal de Las Casas, México, 2017.

to throw light on features of our language >>. (PI §130) (cfr. Z §103) Saber diferenciar entre usos similares de una misma expresión, utilizar muchos ejemplos para evidenciar tales diferencias, emplear juegos de lenguaje simplificados, construir situaciones imaginarias donde hacer uso de una dada expresión, comparar usos diferentes de la misma expresión, son todos recursos para sacar a la luz la lógica profunda del lenguaje.

También el lenguaje que Wittgenstein construye y utiliza en las situaciones imaginarias que propone a sus estudiantes, tiene significado y efectividad solo dentro de un contexto dado. Pero, el propósito de Wittgenstein es justamente demostrar que *un* lenguaje es el uso que se hace de las palabras dentro de una situación dada. Las notas que introducen el concepto de juego lingüístico y que serán ampliamente difundidas entre los estudiantes de Cambridge, una vez mecanografiados y unidos con la cubierta azul, se llamarán “Cuaderno Azul” (*The Blue Book*).

En cuanto al origen de nuestro lenguaje, Wittgenstein no atribuye al lenguaje humano ni un origen completamente instintivo, ni primitivo, sino lo considera un paso adelante en el desarrollo de nuestras expresiones primitivas. (Z §541) Un desarrollo hecho posible e influenciado por nuestro participar en la forma de vida humana. El lenguaje podría entonces definirse como una extensión de nuestras reacciones primitivas, o un refinamiento de nuestra conducta primitiva: << the origin and the primitive form of the language game is a reaction; only from this can the more complicated forms grow. Language--I want to say--is a refinement, 'in the beginning was the deed >>. (CV, p.36)

A nivel antropológico la del niño, como la del animal, es una conducta volitiva. Tanto uno como el otro, cuando quieren un objeto tienden hacia él e intentan agarrarlo. Lloran cuando no lo consiguen, pero luego el niño llega a decir “quiero” o “dame” para pasar poco a poco a aprender a pedir permiso: “por favor”, “puedo tener”. Comenzando por el lenguaje volitivo el ser humano expande su conducta a una extensión culturalizada, llegando a pedir, exigir o rogar. << El niño se vuelve capaz de pensar >>,³² sentir, querer cosas, y << los límites del pensamiento, del sentimiento y de la volición son los límites de la *expresión* conductual del pensar, el sentir y la volición >>.³³

Wittgenstein subraya cómo la conducta natural del hombre es una conducta

³² Hacker, P.M.S., *Op. Cit.*, p.23.

³³ *Ibidem*.

expresiva y cómo la conducta lingüística surge de algo natural y primitivo. Utiliza el ejemplo de la expresión del dolor. Hay un lenguaje y una conducta del dolor que son culturalizadas: gritar, llevar las manos a la parte dolorida, pedir ayuda, describir el dolor, etc.:

How do words *refer* to sensations? -- There doesn't seem to be any problem here; don't we talk about sensations every day, and name them? But how is the connection between the name and the thing named set up? This question is the same as: How does a human being learn the meaning of names of sensations? For example, of the word "pain". Here is one possibility: words are connected with the primitive, natural, expressions of sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour.

"So you are saying that the word 'pain' really means crying?" – On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying, it does not describe it. (PI §244)

Con estos ejemplos Wittgenstein quiere indicar que el origen de los juegos de lenguaje es un intento de ir más allá de la conducta no verbal. El ser humano inserta una conducta lingüística sobre una conducta expresiva. Pero no existe una sola manera de hacerlo.

El estudio del lenguaje relacionado con la creencia religiosa reviste particular importancia en Wittgenstein. Conceptos como juego de lenguaje, forma de vida, ver cómo, ayudan a Wittgenstein a reflexionar sobre la ética y la creencia religiosa, en cuanto un juego de lenguaje religioso remite a una forma de vida determinada. Pensamos por ejemplo en los juegos de lenguaje religiosos que remiten a sentimientos de miedo o terror ante lo desconocido o ante fenómenos naturales y terribles como la muerte, el juicio final, etc. Lo primero de que nos percatamos es que el juego de lenguaje de la creencia religiosa no es un lenguaje enunciativo y no puede verificarse, es decir, no tiene sentido en un juego de lenguaje enunciativo como, por ejemplo, el de la ciencia. De aquí que Wittgenstein afirme que la esencia del juego de lenguaje de la creencia religiosa sea su falta de sentido. Pues bien, no toda construcción proposicional tiene sentido, (PI §520) pero, dice Wittgenstein, estamos dispuestos a aceptar ciertas afirmaciones como: << "This body has extension." To these words we could respond by saying: "Nonsense!" – but are inclined to reply "Of course!" – Why? >> (PI §252) Decir que "This body has extension" o hablar de subir al cielo después de la muerte o que nuestra alma puede vagar sin un cuerpo, es decir

nada. Pero una interpretación metafísica permite crear una imagen coherente con ciertas creencias. Una imagen que dentro de un lenguaje religioso tiene perfectamente sentido y que además influye sobre la conducta del individuo que profiere tales palabras.

En conclusión, el juego de lenguaje religioso sólo tiene sentido dentro de una forma de vida religiosa, porque nace o surge justamente de una forma de vida basada en la creencia o fe religiosa. Es decir que la creencia religiosa se refiere a una forma de vida o, mejor, surge como una necesidad de una forma de vida, porque es lo que da sentido a una forma de vida religiosa, y la forma de vida religiosa conduce a un determinado lenguaje religioso. De esto se deduce que el lenguaje puede usarse de distintas maneras. Y al usar las palabras de diferente manera, actuamos de diferente manera, y viceversa.

1.2 Forma de vida

La noción de *juego de lenguaje* está estrictamente relacionada con la noción de *forma de vida* (*Lebensform*). Una idea central del pensamiento del último Wittgenstein consiste en que los lenguajes son *juegos de lenguaje* que, a su vez, son *formas de vida*.

A lo largo de los escritos de Wittgenstein la noción de *forma de vida* se emplea en diferentes contextos y con ambigüedad, lo que obstaculiza la formulación de una definición, de la expresión 'forma de vida', clara y definitiva. Varios autores han intentado aclarar los diferentes significados de esta expresión. Una primera diferenciación es la de G. Conway³⁴ y D. Moyal-Sharrock.³⁵ Con *forma de vida* Wittgenstein entendería dos conceptos: tanto la forma de vida de la que todos los seres humanos participan: la forma de vida humana; como la variedad de vidas humanas de las que un hombre puede participar. Además, el concepto de *forma de vida* está compuesto por dos términos, *forma* y *vida*, cada uno de los cuales presenta una gran variedad de significados e interpretaciones.

Como no hay en Wittgenstein una definición ni una imagen fija del concepto de *Lebensform*, sino empleos diferentes que consideran la *Lebensform* como el producto de una determinada forma cultural o en términos de la historia natural de la especie, no nos queda más que conformarnos con que la interpretación que le podemos atribuir, puede cambiar según el contexto donde la expresión se utiliza. En cualquier caso, un análisis de los textos nos permite ver cómo Wittgenstein emplea tal expresión y nos permite captar o, nos va a mostrar, los elementos más destacados del concepto de forma de vida.

La nota 23 de las *Investigaciones Filosóficas* declara que << the speaking of language is part of an activity, or of a form of life >>, (PI §23) expresando la idea de que el juego de lenguaje es una 'actividad lingüística', y llamando la atención sobre la "multiplicidad" de los juegos de lenguaje que remiten a una cierta forma de vida. Proporciona también una larga lista de ejemplos, de los que se deduce que los múltiples usos del lenguaje están 'interwoven' con las diferentes actividades en las que el ser humano está ocupado. Considerar el lenguaje como una actividad o parte de una actividad hace que la *práctica* de

³⁴ Conway, G.D., *Wittgenstein on Foundations*, New Jersey: Humanities Press International, 1989, p.78.

³⁵ Moyal-Sharrock, Danièle, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004, p.136.

tal actividad desempeñe un papel importante. De ello se sigue que uno no puede entender la naturaleza del lenguaje cuando está aislado de tales actividades. Si damos por sentado que el lenguaje está inmerso en una forma de vida, es fácil pensar en el componente lingüístico como parte de un contexto comunicativo más amplio. Hay que ver los juegos de lenguaje utilizados por un individuo, calados en su propia forma de vida.³⁶ En otras palabras, los juegos de lenguaje son una sustitución (PI §244) de un conjunto de reacciones, gestos, acciones, comportamientos, prácticas, y Wittgenstein nombra este conjunto de conductas *forma de vida*.

En otro punto, en los §§240-242 de las *Investigaciones*, la *forma de vida* es lo que permite a los seres humanos entenderse. Qué es verdadero o falso, dice Wittgenstein, se define en el lenguaje. Para que el lenguaje funcione como medio de comunicación, en cierto punto debe haber un acuerdo en los juicios. Lo que Wittgenstein sugiere es que durante el proceso de comunicación, no hay << only agreement in definitions, but also (odd as it may sound) agreement in judgements >>. (PI, §242) Pero, << this is agreement not in opinions, but rather in form of life >>. (PI, §241) Dicho de otra manera, no todas las descripciones pueden ser objeto de opinión, porque algo tiene que ser aceptado, y << what has to be accepted, the given, is a one might say a *forms of life* >>. (PI Part II, XI, §345, p.238) Por ejemplo, << a dispute may arise over the correct result of a calculation >>, (PI Part II, XI, §341, p.237) sin que esto nos lleve a perder el 'agreement' sobre los conceptos de la matemática.

M. Gigante subraya que hay por lo menos cuatro formas diferentes de caracterizar las *formas de vida*.³⁷ Primero, se puede entender un conjunto de prácticas y de actividades que coincide con una sociedad o una cultura. Segundo, dentro de una misma cultura, el particular estilo de vida debido a la pertenencia a un determinado grupo social: campesino, creyente, soldado, esclavo. Tercero, la forma de vida propia del ser humano, que es fruto de dos componentes: la natural y la cultural. En esta forma de vida, partiendo de una predisposición biológica, el hombre adquiere la capacidad de actuar ciertas actividades como la de calcular, contar un cuento, etc., a través de un adiestramiento. Finalmente, se puede entender *forma de vida* como el conjunto de comportamientos que los humanos comparten con los animales, como aquellas reacciones instintivas que

³⁶ Gigante, Marco, *In principio era l'azione. Forme di vita e linguaggio nell'opera di Ludwig Wittgenstein*, Director: Luigi Perissinotto. Tesis doctoral, Facoltà di Filosofia e Scienze della Formazione, Università Cà Foscari Venezia, 2018, p.58.

³⁷ Gigante, Marco, *Ibidem*, p.85.

nos alejan de un peligro, la reacción al dolor, la agresividad frente una amenaza o el miedo frente al peligro. Sin olvidar que el hombre y el animal comparten aspectos biológicos como el de nacer, dormir, envejecer, y morir.

Otra clasificación de los significados de la expresión *form of life* es la que hace Hunter en su artículo: “‘Forms of life’ in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*”. Hunter llega a aislar cuatro diferentes lecturas. En la primera interpretación, 'the language-game account', decir juego de lenguaje es decir forma de vida. En este caso hay que considerar la existencia de múltiples formas de vida, así como hay múltiples juegos de lenguaje. Esta primera interpretación implicaría la idea que las formas de vida están estandarizadas. Esto porque no puede existir un juego de lenguaje privado, que no sea accesible a una comunidad de hablantes. Los juegos de lenguaje, para ser jugados, siempre tienen que ser estándar y organizados. Además, tienen que estar entrelazados con otros aspectos de la vida: actividades, emociones, pensamientos, etc.³⁸

La segunda interpretación, 'the behavior-package account', habla de una estricta relación entre cualquier juego de lenguaje y la conducta que lo acompaña. Así que una forma de vida puede considerarse << a sort of package of mutually related tendencies to behave in various ways >>.³⁹ Por ejemplo, ciertos ademanes y ciertas expresiones faciales acompañan el hacer de determinadas cosas << like count apples or help people >>.⁴⁰ Wittgenstein toma como ejemplo la conducta del dolor preguntando: << why do you suppose that toothache corresponds to his holding his cheek just because your toothache corresponds to your holding your cheek? >>. (BIB and BrB, p.524) Los dos aspectos, actitud y acción, están 'mutually related'.

La tercera interpretación es la que a partir del enunciado: << to imagine a language means to imagine a form of life >>, (PI, §19) compara una forma de vida a una << way of life, or a mode, manner, fashion, or style of life >>.⁴¹ Esta interpretación pone el énfasis en las << interesting relations between the kind of language we have and the manner of life we lead >>;⁴² relación que repercute en las estructuras sociales, los valores, la religión. Por ejemplo, sería fácil imaginarse << a language consisting only of orders >>. (PI, §19) En este caso dar órdenes y obedecer sería el juego de lenguaje que se apoya (o coincide) en

³⁸ Vid. Hunter J.F.M., “‘Forms of life’ in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 4 (Oct., 1968), pp. 233-234.

³⁹ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.234.

⁴⁰ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.234.

⁴¹ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.234.

⁴² Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.234.

una forma de vida jerárquica. Al mismo tiempo, podríamos imaginar un lenguaje sin órdenes. Este aspecto del lenguaje llevaría sus hablantes a la construcción de una sociedad con una estructura industrial, militar, comercial, familiar, muy diferentes.

Finalmente, la cuarta interpretación, la que Hunter apoya, lleva el nombre de 'organic account', y busca 'something typical of a living being'. Típico en el sentido de pertenecer en general a la misma clase que el crecimiento o la nutrición de los organismos vivos, o como las complejidades orgánicas que les permiten impulsarse o reaccionar de formas complicadas a su entorno.⁴³ Pero, no se trata del mero fenómeno orgánico o biológico, tampoco de los inconscientes y automáticos procesos como podrían ser la nutrición y la digestión o las actividades y las reacciones musculares.

Estamos en la frontera entre lo que podemos hacer y cómo hacemos lo que hacemos. Por ejemplo, << setting the right word in the right sentence construction to serve our purposes is terribly complicated >>,⁴⁴ pero nos expresamos en una cierta manera, y conseguimos decir lo que queremos decir, 'done at will'. Sin embargo << we do not will the *willing* of it >>.⁴⁵ Dado un cierto desarrollo del organismo humano, << we do not *plan and execute* these things, we just do them >>.⁴⁶ ¿Cómo lo conseguimos?

De acuerdo con Wittgenstein, nuestro aprendizaje del lenguaje ocurre a través de múltiples ejemplos de cómo se utiliza una palabra: << you give him examples, but he has to guess their drift... >> para actuar correctamente. (PI, §210) Pero, según Hunter, no se requiere al aprendiz adivinar (to guess) algo, sino << is a matter of conditioning the organism to respond in complex and artful ways >>.⁴⁷ (c.f. PI, §210) El juego de lenguaje 'aprender el uso de una palabra', se asemeja más al entrenamiento de una persona para bailar que a programar una computadora, y << either these actions and circumstances, or these together with the words which they are interwoven are what a form of life is >>.⁴⁸

Estamos en la frontera entre nuestra historia natural (el registro completo de lo que hacemos y lo que han hecho otras personas, como tener esperanza,

⁴³ Vid. Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.235.

⁴⁴ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.235.

⁴⁵ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.235.

⁴⁶ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.235.

⁴⁷ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.236.

⁴⁸ Hunter J.F.M., *Ibidem*, p.238.

calcular o andar en dos piernas) y una cultura adquirida. Por un lado, existe una común biología, necesaria pero no suficiente para justificar una forma de vida. Por ejemplo, llevar las manos a la parte dolorida es algo 'animal' y que damos por sentado, una certeza relacionada con esta peculiar forma de vida, << something that lies beyond being justified or unjustified >>. (OC, §358, §359) Por otro, hay un conjunto de conductas externas e internas (sentimientos, pensamientos, emociones, etc.) fruto de práctica y entrenamiento. << The manifestations of hope >>, dice Wittgenstein, << are modifications of this complicated form of life >>. (PI Part II, I, §1, p.366) Tales actividades no son fijas y están influenciadas por una determinada forma de representar las cosas. A propósito de esta cierta manera de mirar al mundo, de captar lo que experimentamos (dolor, alegría, culpabilidad, etc.), Wittgenstein pregunta: << (Is this a 'Weltanschauung'?) >>. (PI, §122) El sentimiento del humor, sugiere Wittgenstein, no es un estado de ánimo, sino una forma de mirar al mundo. Un sentido del humor dado tiene que ver con el carácter de la cultura en general. Algo tan profundo e importante que ni las peores condiciones de vida consiguen aniquilar. (c.f. CV, p.88) En otras palabras, la esperanza, la alegría, el humor, proceden de una perspectiva y no pueden considerarse simples hechos. Son juegos de lenguaje que están estrictamente relacionados tanto con las *Lebensformen*, (PI, §545, 585) como con una visión del mundo (*Weltbild*).

Mas adelante en este capítulo veremos que la forma de vida ofrece al hombre unas certezas que se hallan en el trasfondo y que nos orientan en nuestra conducta y en nuestra forma de juzgar.

Pues bien, para entender la concepción del ser humano de Wittgenstein, es importante subrayar que, aunque no llega a formular una teoría, ésta comienza de la observación del universo del lenguaje, que evidencia una conexión entre juego de lenguaje y forma de pensar y entre forma de vida y forma de actuar. Los juegos de lenguaje se desarrollan a partir de una *forma de vida* dada. Wittgenstein parte de la reflexión sobre las actividades que el hombre comparte con los animales, llegando a la conclusión que las dos especies comparten una serie de reacciones primitivas como las del miedo, la tristeza o la alegría. Se trata de reacciones instintivas. Sin embargo, la forma de vida que tiene un perro presenta fuertes diferencias. Por ejemplo, no le permite << believe that his master will come the day after tomorrow >> (PI II, i, §1, p.366) (cfr. Z §518-519-520), y tampoco de imaginar o programar, de mentir o simular dolor. (PI

§250) Todas estas son actividades que solo pertenecen a una forma de vida de << those who have mastered the use of a language >>. (PI II, i, §1, p.366) El límite de la esfera compartida está trazado por la prerrogativa humana de usar un lenguaje.

Para mejor aclarar las diferencias entre 'human forms of life' y 'non-human' forms of life, en las *Philosophical Investigations* utiliza otro ejemplo, comparando la vida del hombre con la vida de un león. Si un animal pudiera hablar, << if a lion could talk, we wouldn't be able to understand it >>. (PI XI, p.235) Esto porque su forma de expresar emociones y sus estados cognitivos son diferentes. También su forma de tener hambre y concebir las relaciones sociales son diferentes. La dificultad de traducción no se limita a que sus actos, aun cuando se parecen a los del hombre, tienen o pueden tener un significado diferente. La traducción está imposibilitada por el hecho de que no podemos encontrar en nosotros actitudes que le pertenecen y que también nosotros conocemos. Por ello, << to imagine a language means to imagine a form of life >>. (PI §19) Aun mejor sería decir que imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida humana. En fin, resulta inasequible proyectar nuestros comportamientos sobre los de otras formas de vida. Esto quiere decir que por un lado nos resulta imposible salir de nuestra *forma de vida* para comprender a otra. Por el otro, solo imaginar otra *forma de vida* diferente de la que conocemos nos resulta complicado al punto que el lenguaje solo puede mostrar algo que no podemos expresar con palabras.

Ahora bien, como se ha dicho, no se entiende bien a que se refiere Wittgenstein cuando habla de forma de vida a lo largo de sus obras. En algunas ocasiones, con *forma de vida* parece indicar aquellas conductas o prácticas, que un hombre adquiere por estar inmerso en un entorno cultural dado. En otras ocasiones, una serie de actividades que el hombre comparte con otras criaturas tales como andar, nacer, comer, descansar, etc. Conductas y comportamientos instintivos que no son fruto de adiestramiento.

Por tanto, ¿en qué medida es posible discriminar entre las conductas propiamente humanas y otras conductas prelingüísticas, << the most primitive forms of language >>, (PI §25) que compartimos con otras especies del reino animal? ¿Hasta qué punto ciertas conductas o *formas de vida* se pueden considerar como el reflejo de la naturaleza humana?

Wittgenstein parece señalar, incluso si no lo dice clara y abiertamente, en la

dirección de una dimensión biológico-social. Desde un punto de vista sociológico y antropológico, la percepción y la reacción que todo hombre experimenta son productos de una combinación entre la naturaleza humana y las constricciones sociales. Y esto comporta que ciertas actividades resultan impracticables a los seres vivientes que no comparten nuestra forma de vida: el perro está excluido de actividades como la de esperar, desear, calcular, programar, etc. Si por un lado el empleo de un lenguaje, aun primitivo⁴⁹ y no verbal, hace que las formas de vida animales, como la de un perro, puedan ser consideradas completas en sí, por otro, precisamente porque << the *speaking* of language is part of an activity, or of a form of life >>, (PI §23) hay que interpretar el uso del lenguaje verbal como una confirmación de que ciertas actividades son parte de nuestra historia natural. Donde *nuestra* 'historia natural' podría ser sustituida por la expresión *nuestra* forma de vida.

En otras palabras, usar un lenguaje verbal, la actividad lingüística, es parte de *nuestra* forma de vida, exactamente como las actividades de andar, comer, beber, etc. Actividades, todas estas últimas, que compartimos con los animales y que podríamos considerar semejanzas biológicas:

It is sometimes said: animals do not talk because they lack the mental abilities. And this means: "They do not think, and that is why they do not talk." But – they simply do not talk. Or better: they do not use language – if we disregard the most primitive forms of language. – Giving orders, asking questions, telling stories, having a chat, are as much a part of our natural history as walking, eating, drinking, playing. (PI §25)

¿Es posible aprender una nueva *forma de vida*? De la nota 32 de las *Philosophical Investigations* podemos extraer que, en ausencia de claras explicaciones, el proceso de aprendizaje de una nueva forma de vida, es algo complicado, como en el caso de << someone coming into a foreign country >> sin hablar la lengua ni conocer las costumbres de los nativos << he will often have to *guess* how to interpret these explanations; and sometimes he will guess right, sometimes wrong >>. (PI §32) El proceso de aprendizaje lingüístico

⁴⁹ Pero, ¿qué quiere decir primitivo? Wittgenstein utiliza el término *primitivo* en relación a la esfera semántica de las oraciones y en relación a cierto tipo de forma de vida. Son *primitivos* aquellos juegos de lenguaje que por su simplicidad son inmediatamente comprensibles y que por ello nos pueden ayudar a entender juegos de lenguaje que presentan un nivel de complejidad superior. Por ejemplo el lenguaje imaginado por Wittgenstein entre dos albañiles. (PI §2)

Pero también es *primitiva* cualquier forma de vida privada del aspecto verbal. En tal categoría entran las formas de vida del reino animal, (PI §25) y las actividades prelingüísticas de las cuales se han desarrollado nuestros juegos lingüísticos.

necesita de una explicación. Tal proceso se acerca más al aprendizaje de un niño que al de un adulto que llega por primera vez a un país extraño. Podríamos decir que un adulto que aprende una nueva forma de lenguaje está aprendiendo su segundo lenguaje, mientras que el niño que empieza a balbucear sus primeras palabras no lo hace a partir de otro lenguaje. Por este motivo Wittgenstein describe el encuentro de un niño en su proceso de aprendizaje con el lenguaje de los adultos, como enigmático y dificultoso. Tal encuentro, no comporta solo el aprendizaje de un primer lenguaje, sino de una *forma de vida*. En su aprendizaje lingüístico el niño no aprende solo a reconocer los nombres de los objetos que le rodean, sino aprende una nueva actitud hacia el mundo. Aprende a hacer distinciones entre un consejo y una orden, pero sobre todo cual es la forma adecuada de actuar o reaccionar en diferentes contextos y situaciones:

In gioco non è solo la possibilità di apprendere il linguaggio attraverso il riconoscimento dei suoi accordi (sociali e naturali), ma anche l'opportunità di collocare le divergenze all'interno delle forme di vita che le hanno prodotte, di dare voce a quei gruppi di individui che ripudiano certi usi o fatti e che, per una ragione o per un'altra, si trovano ai margini di determinati procedure di scelta. La forza di questa esperienza non si misura soltanto dalla difficoltà con cui è possibile accedere al mondo degli adulti, ma anche dal modo con cui un linguaggio consente di pensare questo ingresso, dalle modalità con le quali per il semplice fatto di parlare e agire si diventa gradualmente uomini di una certa forma di vita.⁵⁰

Wittgenstein no utiliza abiertamente la expresión *form of life* en sus *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Sin embargo, a propósito de los hábitos y de las conductas rituales de las “culturas primitivas” presentadas por J. Frazer como “la conducta de hombres que se encuentran en un estadio evolutivo retrasado”, evidencia cómo a través de un enfoque sinóptico, que media la comprensión y permite ver las conexiones entre el hombre y su medioambiente, es posible ver las conexiones entre determinados modos de vivir y ciertas praxis religiosas:

It was not a trivial reason, for really there can have been no *reason*, that prompted certain races of mankind to venerate the oak tree, but only the fact that they and the oak were united in a community of life, and thus that they arose together not by choice, but rather like the flea and the dog. (If fleas developed a rite, it would be based on the dog. (RoF I, p.139)

A partir de la distancia entre dos formas de vida tan diferentes como la del

⁵⁰ Gigante, Marco, *Ibidem*, p.40.

ser humano y la de los animales, Wittgenstein pasa a analizar el concepto de alteridad. Los problemas que presentaría la traducción del lenguaje de un león, (PI XI, p.235) no se disipan completamente cuando hablamos del lenguaje de un hombre que tiene otra forma de vida. Traducir las *praxis* de otra forma de vida, como podrían ser las costumbres rituales de una cultura lejana, puede resultar complicado aun cuando se domina la lengua del país. Un ser humano << can be a complete enigma to another. One learns this when one comes into a strange country with entirely strange traditions; and, what is more, even though one has mastered the country's language >>. (PI: Part II, xi p.470) Y esto puede pasar << also >> cuando << we say of a person that he is transparent to us >>. (PI: Part II, xi p.470) La traducción de un estado interior presupone la capacidad de expresar tal estado. Esta dificultad hace que la interioridad y las relaciones humanas entre individuos, que viven en formas de vida alternativas, resulte en una distancia enigmática. También dentro del reino humano, la distancia es tal que rinde ininteligibles gestos y acciones humanas.

La forma de expresarse cambia dependiendo del contexto, y alrededor de una cierta forma de vida se desarrolla una constelación de juegos de lenguaje. Un juego de lenguaje religioso remite a una forma de vida determinada. Por ejemplo, un juego de lenguaje religioso podría remitir a sentimientos de terror ante fenómenos naturales, como la caída de los relámpagos, y al mismo tiempo conservar serenidad ante lo desconocido como la muerte.

El lenguaje puede usarse de distintas maneras y la forma de vida religiosa conduce a un determinado lenguaje religioso. Pero, al usar las palabras de diferente manera, actuamos de diferente manera. Nuestra conducta cambia de acuerdo con el contexto: dentro de un contexto dado que se descubre, y dentro de un contexto que se inventa. Como se ha dicho, el análisis de los juegos de lenguaje es lo que permite desenmarañar la complejidad de la trama fruto de la intersección de las componentes normativas e instintivas. Pero, es la conducta, la *praxis* compartida, la que a menudo permite arrojar luz sobre aspectos del lenguaje difíciles de aclarar y evidencia la pluralidad de las formas de vida.

D. Z. Phillips subraya cómo en lugar de aclarar conceptos existentes, la filosofía busca en otras direcciones. A menudo busca nuevas interpretaciones de los fenómenos observados, creando así ulterior confusión: << in the treatment of what religion has to say in face of evil, we often have examples of

how philosophy can obscure rather than clarify realities for us >>. ⁵¹ La expresión religiosa surge de la forma de vivir y no necesita de ulteriores justificaciones o verificaciones. La respuesta religiosa no necesita tener una relación con su entorno similar a la de una hipótesis con una evidencia que la corrobora, y tampoco cómo una conclusión puede estar relacionada con sus premisas o una creencia a sus razones. Una vez aclarado esto, << we can say no more from within philosophy than, 'Human life is like that' >>. ⁵²

La idea interesante que subyace es que es la vida –la forma de vivir la vida - la que inspira el juego de lenguaje religioso y el uso de sus conceptos. La fuerza de una conducta religiosa o ritual no se puede apreciar aisladamente de una forma de vida. ⁵³

Podríamos definir la forma de vida también como la actitud que sobre la vida tienen ciertos sujetos. Una vida que lleva al hombre a tener sentimientos de debilidad y vulnerabilidad o a sentirse explotado y desamparado, lo lleva también a jugar cierto tipo de juego de lenguaje religioso. Un ejemplo puede ser el del esclavo, o mejor dicho las condiciones de esclavitud, que llevan a la creación de un juego de lenguaje donde un dios o ser muy poderoso, puede intervenir en la vida del hombre, y puede ayudar, solucionar, juzgar y finalmente condenar a los que son causa de su sufrimiento. Tal juego de lenguaje puede tener también la forma de una coherente teodicea u otro convincente mecanismo que justifica o presenta como aceptable el sufrimiento de hoy, prometiendo en cambio algo muy valioso: una vida mejor después de la muerte, una reencarnación en mejores condiciones, un juicio y un duro castigo para quienes nos han causado sufrimiento.

Hay que ver el sentido que la vida tiene para los participantes. O dicho con otras palabras, de la vida que vivimos pasamos a la creación de una forma de vida interior que a su vez nos lleva a crear un juego de lenguaje religioso. En el juego de lenguaje religioso lo que importa es lo que se hace con las palabras, las consecuencias teóricas y prácticas que se sacan de las palabras o la entrega de la vida a las ideas que estas palabras expresan.

En fin, Wittgenstein no ha llegado a expresar una conclusión definitiva sobre el comportamiento humano. Ni la forma de vida ni los juegos de lenguaje

⁵¹ Phillips, D. Z., "The Challenge of What We Know: The Problem of Evil" en *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press, Basingstoke, 1986, (pp.52-78), p.53.

⁵² Phillips, D. Z., "Knowing where to stop" en *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press, Basingstoke, 1986, (pp.17-41), p.33.

⁵³ Phillips, D. Z., *Ibidem*, p.33.

pueden dar una explicación a todas las actividades humanas. Tanto el elemento natural cuanto el elemento cultural solo nos proporciona una explicación parcial:

And we may not advance any kind of theory. There must not be anything hypothetical in our considerations. All *explanation* must disappear, and description alone must take its place. And this description gets its light – that is to say, its purpose – from the philosophical problems. These are, of course, not empirical problems; but they are solved through an insight into the workings of our language, and that in such a way that these workings are recognized – *despite* an urge to misunderstand them. The problems are solved, not by coming up with new discoveries, but by assembling what we have long been familiar with. Philosophy is a struggle against the bewitchment of our understanding by the resources of our language.
(PI §109)

Por lo tanto, es mejor focalizarse en la observación de la práctica lingüística y en los aspectos concretos del lenguaje cotidiano. Al examinar la vida de los hombres en la tierra, se ve que junto a actividades animales como es el nutrirse, dormir, etc., tienen lugar también actividades con un carácter peculiar y que podrían denominarse actos rituales. (RoF I, p.129)

Más adelante, en el capítulo dedicado a la discusión que Wittgenstein tuvo con James Frazer, veremos que ciertas explicaciones de Frazer << of primitive practices are much cruder than the meaning of these practices themselves >>. (RoF I, p.131) El error de Frazer estaría en buscar explicaciones a toda costa. La filosofía, dice Wittgenstein, solo tiene la tarea de observar lo que nos presenta de forma transparente y comprensible en las manifestaciones lingüísticas, evitando buscar ulteriores justificaciones y fundamentos a la forma de actuar del ser humano. De esta forma excluye que pueda existir un modelo, una imagen que funge de matriz a todo comportamiento humano.

1.3 Seguir la regla

Es posible ahora reconocer el papel que, en la *praxis* cotidiana, desempeñan ciertos comportamientos y enunciados. A partir de que << the *speaking* of language is part of an activity, or of a form of life >>, (PI §23) los enunciados y las conductas dentro de una comunidad dada pueden leerse como un paradigma de acciones y juicios. Hemos dicho que un lenguaje y una forma de vida están íntimamente relacionados, porque para imaginar un lenguaje humano es necesario imaginar una forma de vida humana. Es necesario imaginar una red de acciones y prácticas, pero no prácticas individuales, sino prácticas compartidas. Son estas particulares prácticas sociales, junto con condiciones biológicas compartidas, las que permiten el desarrollo de ciertos juegos de lenguaje.

Decir que acciones y costumbres no pueden desarrollarse de forma independiente significa asignar un papel importante a un sustrato compartido. Ha de haber una concordancia, en cuanto si cada individuo de forma independiente siguiera un camino propio, o jugara el juego “hablar un lenguaje” con reglas propias, resultaría imposible comprenderse uno al otro. Las reglas tienen que ser compartidas. De acuerdo con Wittgenstein, << it is in their *language* that human beings agree >>, (PI §241) y para que la regla produzca todas sus consecuencias, tienen que ser obvias. (PI §238) Hay entonces que contestar a la pregunta: << What is a rule? If, e.g., I say 'Do this and don't do this', the other doesn't know what he is meant to do; that is, we don't allow a contradiction to count as a rule >>. (PhR, p.261) La de Wittgenstein es una reflexión sobre el papel que juega una forma de vida en la orientación general de la voluntad. Para hacer eso hay que ver la intención de un hombre insertada en un contexto social.

Wittgenstein parece defender una interpretación *pluralista* sobre cómo seguimos una regla en un juego de lenguaje: es decir que << it is not possible that there should have been only one occasion on which only one person followed a rule >>. (PI §199) Eso no sería seguir una regla. La posición pluralista se sustentaría en una concepción *comunitarista*, (o sea que el *seguir una regla* presupone una conducta compartida por más de una persona: no es posible que sea un único sujeto a seguir una regla). Según M. Pérez Otero a

sustento de la concepción pluralista de Wittgenstein puede haberse una motivación diferente, independiente de las consideraciones comunitaristas. Tal motivación está relacionada con el concepto de *vaguedad* (PI §100) (o *gradualidad*),⁵⁴ vinculado con los procesos que conducen al seguimiento de una regla. La *vaguedad* en relación con cualquier fenómeno implica pluralidad. Pensemos en la vaguedad de conceptos como 'altura' aplicado a personas o de 'simpático' o de 'lejanía'. ¿A empezar de qué medida una persona puede considerarse alta? Obviamente si todos los hombres midiesen 1.80, no habría vaguedad.

Wittgenstein habla de seguir una regla como la de actuar conforme a una costumbre (PI §199) apelando a aspectos sociales, sin expresarse claramente sobre la existencia de una primera ocasión de tal actividad llamada *seguir una regla* (hacer un informe, dar una orden, etc.). La ausencia de una primera vez estaría motivada por el hecho que seguir una regla, tener un hábito o una costumbre es una acción que llega a expresarse con cierta *gradualidad* y por consiguiente << no existe un primer caso de soler (hacer) >> algo.⁵⁵ Lo que << no implica ningún aspecto social o comunitario >>.⁵⁶

Según Oakeshott la línea que separa una conducta habitual, o costumbre, de una conducta gobernada por una regla es que el sujeto esté consciente de que está aplicando la regla. Winch, contestando a Oakeshott, dice que lo que revela si unas acciones humanas están sujetas a seguir una regla, es la capacidad de distinguir entre una forma correcta y una incorrecta de hacer las cosas. La conducta voluntaria es una conducta entre alternativas. Pero, esta capacidad de elegir presupone una relación con la vida humana y el hecho de haber recibido una educación para escoger la forma correcta de hacer las cosas, dentro de circunstancias determinadas. El perro que aprende a responder a un comando de una cierta forma basándose sobre lo que le sucedió en el pasado, está dando respuesta a un estímulo, y por ello no está aplicando una regla. Por otro lado, el niño que puede correctamente continuar una serie de números naturales después de 100, lo hace en base a una comprensión y a un entrenamiento recibido en el pasado.⁵⁷

⁵⁴ Pérez Otero, M., "Pluralismo plural en la concepción de Wittgenstein sobre seguir una regla", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 67, 2016, p.76, (pp.73-81).

⁵⁵ Pérez Otero, M., *Ibidem*, p.77.

⁵⁶ Pérez Otero, M., *Ibidem*, p.77.

⁵⁷ Winch, Peter, *The Idea of a Social Science*, 2nd edition, Routledge, London, '90, this edition: Taylor & Francis e-Library, 2003, p.62.

El concepto de seguir la regla tiene que ver con lo que tiene sentido o no decir en un contexto dado y a tal propósito Wittgenstein habla de procedimientos de acuerdo y disenso, que a nivel social regulan la posibilidad de aceptar o rechazar las afirmaciones del otro. Pero, esta concordancia en el lenguaje no es fruto de un acuerdo pactado. A la base de estos procedimientos normativos que regulan el uso de los conceptos entre los hablantes, está la práctica social y lingüística. En los acuerdos humanos juegan un papel importante tanto la base prelingüística, como los procesos formativos. Dicho en otras palabras, por un lado, Wittgenstein nos dice que si queremos entender el concepto de *seguir una regla* tenemos que mirar a las circunstancias de aprendizaje y de enseñanza, y por el otro, que el acuerdo se construye no solo entre los hablantes, sino a un nivel más profundo, de género humano. (Z §351, c.f. Z §430) Pero, ¿qué es lo que nos guía? Podríamos decir que extraemos el concepto de *silla* de los pocos ejemplos de silla que nos presentan. Así hacen los niños, que en la instrucción inicial del uso de la palabra silla, y sin llegar a conocer todas las sillas que existen en concreto, aplican el término en una forma comprensible para los demás. Esto es sorprendente, dice Norman Malcolm, porque las cosas que llamamos *silla* difieren enormemente en la forma, tamaño, material, estructura, etc., y la noción de extraer un concepto sigue quedando oscura.⁵⁸ Esta concordancia en la aplicación de las palabras es llamada por Wittgenstein 'concordancia de juicios'. Lo importante en *seguir la regla* no queda en una consciente interpretación, sino en una captación de la regla que se manifiesta en hacer *algo* correctamente en un caso peculiar. (PI §201) En otras palabras, Wittgenstein nos dice que el éxito que todo hablante tiene en seguir la regla queda en la forma de vida que está al fondo de tal concordancia. No se trata de una concordancia de definiciones: << this is agreement not in opinions, but rather in form of life >>, (PI §241) un << agreement in judgements >>. (PI §242)

Según Malcolm estamos hablando de una concordancia aún más primitiva que los *juicios*. Algo que se extiende a lo que no es ni 'intelectual' ni 'racional', y que radica en las expresiones naturales de la conducta del dolor, del miedo y de la alegría.⁵⁹ Reacciones que vienen antes de cualquier aprendizaje lingüístico y no son el fruto de pensamiento, como << to tend, to treat, the part that hurts when someone else is in pain; and not merely when oneself is >>. (Z §540) En

⁵⁸ Malcolm, Norman, *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, Ed. by P. Winch, Routledge, London, 1993 (Taylor & Francis e-Library, 2002), p.64.

⁵⁹ Malcolm, Norman, *Ibidem*, p.66.

otras palabras, al fondo de esta concordancia hay un conjunto de comportamientos, gestos, movimientos y reacciones corporales, que los hombres reconocen como parte de una conducta común a la especie humana. Estas formas de actuar, como se ha dicho, no son el resultado de un pensamiento, más bien el prototipo de una manera de pensar. (Z §541)

Von Savigny evidencia que las expresiones extra-lingüísticas, presentes en un juego de lenguaje, desempeñan el mismo papel que las expresiones lingüísticas y que << for a culture, something is a picture of a thing if the culture treats it as a picture of that thing >>. ⁶⁰ El seguimiento de una regla requiere intuición en ver las cosas. “Ver-como” algo, es lo mismo que “tratar-como” algo. Y este “tratar-como” contribuye a determinar tanto el contenido de la conducta expresiva, como el hecho mental expresado. Cualquiera que sea el hecho mental que una cultura ve, determina el hecho mental exactamente de la misma manera que el contenido de una imagen que la misma cultura ve, y por lo tanto determina el contenido de la imagen: << the seeing of a mental fact is, therefore, co-responsible for which mental facts there are to see >>. ⁶¹

¿Qué relación hay entre concordancia y seguir una regla? Cuando Wittgenstein afirma que << the word “accord” and the word “rule” are *related* to one another; they are cousins >>, (PI §224) parece decir que la regla surge de una concordancia, o dicho de otra forma, que no podría haber regla sin una concordancia previa. Pues bien, la determinación de la regla no es fija e inmutable, sino que está vinculada a la práctica, al uso actual del lenguaje. Las reglas de uso son muchas y diferentes según el contexto. Se aprende el juego participando y observando cómo juegan las otras personas: << an observer can read these rules off from the way the game is played >>. (PI §54) Hay una captación de la regla que no es fruto de una interpretación, una reelaboración más o menos racional, (PI §201) << that’s why ‘following a rule’ is a practice >> (PI §202) y << following a rule is analogous to obeying an order >>. (PI §206) Diferentes contextos conllevan diferentes hábitos lingüísticos y hacen que el uso de un concepto sea más o menos importante. Es fácil entender que, tanto en el contexto del albañil como en el contexto religioso, pueda haber conceptos (y las palabras que los describen), considerados más útiles que otros. Esto implica que los hablantes acepten y adopten reglas diferentes. El participante puede

⁶⁰ Von Savigny, Eike, “Taking avowals seriously: The Soul a Public Affair”, en *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ed. Pichler Alois and Säätelä Simo, OntosVerlag, 2006, (pp.230-240), p.40.

⁶¹ Von Savigny, Eike, *Ibidem*, p.41.

entender que el juego tiene tales y cuales reglas porque las puede extraer de la práctica del juego

Es fundamental que la mayoría de las personas concuerden en ciertas reglas, respecto al significado de las palabras, para que una comunicación se demuestre efectiva. Esta concordancia sobre el significado de las palabras es lo que contribuye a la formación de las reglas. Pero, ¿de dónde viene la concordancia? La concordancia, dice Wittgenstein, es el fruto de un adiestramiento para dominar una técnica. Las definiciones y las explicaciones llevan a la comprensión de una regla compartida y al uso correcto de una palabra:

Is what we call “following a rule” something that it would be possible for only *one* person, only *once* in a lifetime, to do? – And this is, of course, a gloss on the *grammar* of the expression “to follow a rule”. It is not possible that there should have been only one occasion on which only one person followed a rule. It is not possible that there should have been only one occasion on which a report was made, an order given or understood, and so on. – To follow a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are *customs* (usages, institutions). To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to have mastered a technique. (PI §199)

Wittgenstein no es un científico social y no separa entre instituciones y costumbres. No hace distinción entre participar en un ritual dentro de la Iglesia o contar un cuento a los niños. Por ello, nunca proporcionó una definición de costumbre, convención o institución.

Tratando estos términos << as well-understood words of ordinary language >>, ⁶² D. Bloor intenta contestar a las preguntas, ¿qué es una institución?, y ¿hay que considerarlas como el fruto de una intención individual o una convención colectiva? Luego, defendiendo una perspectiva colectivista de las reglas, evidencia que el matrimonio, el valor del dinero, la propiedad, son todas instituciones sociales. Hay que ver << their being thought of, or regarded as, or treated as >> como monedas. Son un acuerdo vinculante con otra persona o como el derecho a un uso exclusivo, que se funda en una convención compartida. ⁶³ El matrimonio no es un estatus físico, sino un estatus social reconocido por la comunidad y otorgado por una autoridad. Pero, sigue Bloor, ¿en qué consiste la autoridad? En algo reconocido por la colectividad: << the

⁶² Bloor, David, *Op. Cit.*, p.27.

⁶³ Bloor, David, *Op. Cit.*, p.29.

entire process once again shows itself to be self-referring and self-creating >>. ⁶⁴ Es un modelo estable de interacción donde cada individuo contribuye a su creación y reforzamiento. En otras palabras, reconozco que la regla de continuación de una serie de números es correcta cuando los demás la consideran correcta. El hecho que sea correcta queda en que todos la consideren correcta. Refiriéndose a las instituciones sociales como << a collective pattern of self-referring activity >>, ⁶⁵ y apelando al concepto de 'performative utterances' de Austin, Bloor concluye que << we can treat them like giant performative utterances, produced by the social collective >>. ⁶⁶

Wittgenstein no entra en este debate, debido a que se desarrolló muchos años después de su muerte, y se limita a considerar todas estas como prácticas heredadas que salen de siglos de costumbres. Pero, sea lo que sea, costumbre o institución, seguir la regla no es lo mismo que interpretarla. La regla está allí como una señal y se sigue sin reflexionar, simplemente porque está allí y es costumbre seguirla: << when I follow the rule, I do not choose. I follow the rule *blindly* >>. (PI §219) Para Wittgenstein, un letrero es un ejemplo de una regla, y seguir un letrero es un caso de seguir una regla: << the sign-post says 'this way'; the instruction says '+2'. Just as we set off generating numbers, so we look at the sign-post and then journey on, leaving the sign-post behind, but still (as we say) 'following' it >>. ⁶⁷ Las reglas, nos llevan por cierto camino, aunque nadie lo siga de forma consciente: un camino *correcto*. *Sabemos* que es aquella la forma de seguir la regla, sin ulteriores justificaciones, en cuanto *sabemos* << at every step to have a feeling of being guided by the rules as by a spell >>. (PI §234) Cuando entramos en un nuevo contexto, en el que hay reglas diferentes a las que solemos usar, podemos aparecer, a los ojos de los demás, como personas divertidas o hacernos no entender.

Todo juego de lenguaje tiene reglas, pero en todas las prácticas hay una parte que no está normada. Por ejemplo, en el dar una conferencia el relator puede quedar sentado o parado, sonreír o no, utilizar un ordenador o leer un papel,

⁶⁴ Bloor, David, *Op. Cit.*, p.32.

⁶⁵ Bloor, David, *Op. Cit.*, p.33.

⁶⁶ Bloor, David, *Op. Cit.*, p.32.

⁶⁷ Bloor, David, *Op. Cit.*, p.28.

llevar traje y corbata o presentarse con vestimenta casual. Todas estas diferencias en la forma de dar una conferencia quedan dentro de los límites (no trazados) del juego. Mientras que subir a la mesa y bailar sería cambiar la práctica, sería romper la regla y salir del juego. Sería no dar la conferencia. Significaría salir del juego 'dar una conferencia'. Podríamos entonces decir que todo juego de lenguaje tiene un 'campo de juego' dentro cuyos límites se puede jugar el juego. Se trata de un espacio imaginario e intuitivo, un espacio delimitado, aún no se pueda trazar sus límites:

And this is how we do use the word “game”. For how is the concept of a game bounded? What still counts as a game, and what no longer does? Can you say where the boundaries are? No. You can *draw* some, for there aren't any drawn yet. (But this never bothered you before when you used the word “game”.)

“But then the use of the word is unregulated a the ‘game’ we play with it is unregulated.” — It is not everywhere bounded by rules; but no more are there any rules for how high one may throw the ball in tennis, or how hard, yet tennis is a game for all that, and has rules too. (PI §68)

Cora Diamond señala que hablar en términos espaciales o usar metáforas espaciales implica la idea de algo que está dentro de un espacio dado y algo que está fuera de ese espacio: << in the somewhat spatial way we are likely to think of language-games, of what is in a particular language-game and what is outside its boundaries >>. ⁶⁸ Al mismo tiempo recuerda que en Wittgenstein la noción de juegos de lenguaje << as 'having boundaries' is frequently regarded as in no way problematic or questionable >>. ⁶⁹

“How am I able to follow a rule?” (PI §217) Llegados a cierto punto mejor dejar de pensar en cómo tenemos que seguir una regla. No hay hecho que pueda atestiguar la legitimidad de una forma de seguir la regla, fuera del consentimiento dado por los individuos de una comunidad (social, científica, etc.). Agotada toda explicación Wittgenstein parece decir que es así que están las cosas:

“How am I able to follow a rule?” -- If this is not a question about causes, then it is about the justification for my acting in *this* way in complying with the rule.

Once I have exhausted the justifications, I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: “This is simply what I do.” (PI §217)

⁶⁸ Diamond, Cora, “Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us” (pp.99-137) en Phillips, D. Z. and Von Der Ruhr Mario (Ed.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Ashgate, England, 2005, p.114.

⁶⁹ Diamond, Cora, *Ibidem*, p.14.

En la práctica lingüística tomamos como modelo el uso establecido por la comunidad, actuando << without appealing to anything else for guidance >>. (PI §228) Los hábitos y las conductas interiorizadas, a partir de modelos de conducta que en el pasado han tenido éxito, nos llevan a dominar una técnica. (PI §199) Solo en el caso que una interpretación no sea correcta, intervienen mecanismos de confirmación o reacción que llevan un niño o una persona a rectificar. La actividad de aprendizaje del niño frente a su maestro es algo en devenir. La función didáctica y la función de control se funden y se expresan dentro del mismo juego de la práctica. El niño busca las regularidades comportamentales en su entorno. Como no hay comportamiento humano que no es a la vez instintivo y convencional, hay que concluir que las formas de vida no son expresión exclusivamente de un dato histórico inmutable de la conducta humana ni de aspectos exclusivamente sociales. El aspecto biológico y el aspecto cultural están entretreídos. Por ello podríamos hacer la hipótesis de que el aprendizaje para el niño es una búsqueda dentro del terreno (forma de vida) de los adultos y dentro de su propio terreno instintivo, el terreno prelingüístico.

1.4 El contexto

Hemos dicho que en cada juego hay reglas que definen la naturaleza del juego, y que dentro de un determinado contexto el lenguaje puede ser considerado una actividad o una trama de actividades regidas por las reglas del juego. Hay una ausencia de justificaciones para las prácticas, y los juegos de lenguaje pueden tomar lugar cada vez que dos hablantes concuerdan en la regla. Por ejemplo, << what reason have we for calling “S” the sign for a *sensation*? For “sensation” is a word of our common language, which is not a language intelligible only to me. So the use of this word stands in need of a justification which everybody understands >>. (PI §261)

<< Augustine, we might say, does describe a system of communication >> (PI §3) que vuelve a proponer una visión clásica del lenguaje, (PI §1) donde el proceso de aprendizaje se desarrolla sin la necesidad de explicaciones por parte de los adultos y donde el niño aprende hablar imitando los sonidos de los adultos. Indicar un objeto y nombrarlo es suficiente para que el niño memorice los objetos y los hechos que le rodean. Los objetos y los conceptos están asociados a una palabra. De acuerdo con este enfoque, cada palabra tiene un significado que le corresponde: el objeto nombrado. El niño parece tener todos los instrumentos para interpretar los gestos, el tono, los sentimientos y las emociones que acompañan las externalizaciones vocales de los adultos. Las acciones y los comportamientos de los adultos no presentan dificultades de interpretación, como si el niño dispusiera de una experiencia lingüística previa, personal, que le permite traducir la complejidad de cada contexto emocional y utilizar la misma palabra, de forma apropiada, en contextos lingüísticos diferentes.

Wittgenstein contesta la concepción agustiniana del nombre. Palabras y enunciados, no son etiquetas que corresponden directamente a los objetos. Su significado depende del contexto: << with the mere naming of a thing, nothing has yet been done. Nor *has* it a name except in a game. This was what Frege meant too when he said that a word has a meaning only in the context of a

sentence >>. (PI §49) El significado de una expresión o de un término se define en su uso contextual, y contextos diferentes requieren aplicaciones diferentes: << it would be as if without knowing how to play chess, I were to try and make out what the word “checkmate” meant by close observation of the last move of a game of chess >>. (PI §316) Es decir que la expresión «dar mate» no contiene un significado unívoco y universal, sino está determinado por la manera como la usamos dentro de un contexto dado. Y esta práctica conlleva el dominio de una técnica. A este propósito la invitación de Wittgenstein es de mirar a las circunstancias donde la naturalidad de acciones prelingüísticas se encuentra con la naturalidad de los procesos de aprendizaje. Tanto los elementos prelingüísticos comunes a una forma de vida, como cierto tipo de entrenamiento fruto de participación social y cultural, contribuyen a que los hablantes de un lenguaje concuerden sobre la regla que seguir.

El contexto puede verse como el teatro donde se escenifica la obra. Podríamos hablar de contexto familiar, informal, religioso, privado, público, amigable, hostil, etc. El contexto no se puede asumir, por cierto. A veces, al llegar con un grupo de personas, nos cuesta entender de qué se está hablando o más bien, cual es el juego. Por ejemplo, al tratar un tema sin conocer a los otros interlocutores puede pasar que nos preguntamos si el tono es serio o trivial, y qué peso tenemos que dar a las palabras. Podemos considerar un contexto como dado, que se descubre, y un contexto que se inventa. Hay contextos dinámicos que como un flujo se mueven y cambian según la interacción de los participantes.

Wittgenstein habla de tres tipos de contexto. Hay un contexto como entorno. Hay un contexto como criterio. Finalmente, hay un contexto como marco de referencia.

1) El contexto como entorno. El primer tipo de contexto (Umgebung) puede considerarse como el fondo de la acción, << the *surroundings* of a way of acting >>. (RoF II, p.147) Este 'surroundings' es el ambiente cultural o la comunidad lingüística donde se emplean ciertos juegos de lenguaje. (PI §19) Incluye las acciones prelingüísticas como miradas, posturas, entonación o ademanes, que los individuos que se han criado en aquel específico contexto han adquirido con naturalidad durante el proceso de aprendizaje. Aquí la conexión se refiere al ambiente que circunscribe la acción, y en el que una palabra, un gesto, una oración, se expresa. Se trata de lo que es importante y tiene significado en ese

entorno. (PI §583) Dice Garver que << el significado de una palabra se encuentra no sólo en el contexto de una frase sino en el flujo de la vida >>. ⁷⁰ Este flujo de vida representa un contexto existente que solo se puede descubrir.

La comunidad de los hablantes selecciona ciertos conceptos, que por su utilidad resultan ser más importantes que otros (pensemos en la utilidad de un refrigerador, y con qué frecuencia se utiliza el término refrigerador entre las comunidades lapones o inuit), y define la modalidad de su empleo. En ciertos contextos actividades humanas como << requesting, thanking, cursing, greeting, praying >>, (PI §23) pueden tener más importancia que << solving a problem in applied arithmetic >>. (PI §23) Pero no hay una sola manera de suplicar, agradecer, maldecir, etc., en cuanto la forma de expresar tales actividades está moldeada por la actitud, los gestos, los movimientos adoptados por los otros miembros de la comunidad. En resumen, las costumbres de un individuo pueden ser plasmadas de forma continua por la educación que uno recibe. El continuo adiestramiento, que se debe a la cotidiana participación a las praxis comunitarias, ayuda al individuo en sintonizarse, coordinarse, alinearse con los hábitos y los horizontes culturales de la comunidad lingüística. Lo que acabamos de decir vale tanto por el significado de las palabras y de los enunciados que por las acciones que los acompañan.

También un contexto es contextual. Por ejemplo, si en el medio de una conversación con una persona que me conoce bien, yo digo 'me llamo Gabriel' o << in the middle of a conversation, someone says to me out of the blue: "I wish you luck." >>, (OC §469) el interlocutor podría quedarse confundido. En estos casos, quién escucha podría entender la relación semántica de las partes que componen mi proposición, pero mis palabras pronunciadas en tales circunstancias, en tal contexto, no tendrían valor ni descriptivo ni informativo. En ausencia de una explicación, mis palabras resultarían en un sinsentido (*Sinnlos*). Las proposiciones expresadas fuera de contexto carecen de sentido por falta de determinación. Necesitan de una explicación. Sin embargo, la expresión 'Yo me llamo Gabriel' podría tener un sentido en otro contexto, por ejemplo, en un contexto de presentación. O podría entenderse como una *regla gramatical*, un hecho inefable, siempre presente en mi vida aun no expresado, que quedando fuera del juego posibilita que haya un determinado juego. En este caso, siendo parte de la estructura del juego, posibilita el sentido del juego.

Como veremos en el subapartado dedicado a las certezas objetivas, formular

⁷⁰ Garver in: Jacórzynski, Witold, *La Falacia de la Esfinge (La introducción crítica la antropología filosófica y la social)*, Editorial Académica Española, 2018, p.368.

una regla gramatical dentro de un juego de lenguaje constituye una intrusión en el juego que le quita sentido. Expresar una bisagra dentro de un juego ordinario diciendo 'Yo me llamo Gabriel', significa que tal idea necesita ser soportada y significa interrumpir el natural fluir del juego. El significado, el estatus, del enunciado 'Yo me llamo Gabriel' en tal situación no está *determinado*. (OC §348) Por el contrario, las reglas gramaticales solo pueden expresarse fuera del juego de lenguaje, dentro del juego solo pueden mostrarse. Y mostrar tiene que ver con actuar. Por ejemplo, expresiones como 'Soy yo' o 'Voy a llegar dentro de poco', dan por sentado quien soy y no rompen la regla gramatical. La fluidez de los juegos de lenguaje se basa en el trabajo invisible de las bisagras, que se manifiestan con el automatismo de cuando << I take hold of my towel without having doubts >>. (OC §510) No hay hesitación en agarrar la toalla porque << Of course I know that that's a towel [...] I have no thought of a verification. For me it is an immediate utterance >>. (OC §510) Un acto de este tipo no es fruto de pensamiento.

2) Consideramos ahora el contexto como criterio. El contexto de circunstancias o criterios (*Umstände*), es un contexto contextual. Por ejemplo, ¿Bajo cuales circunstancias una frase puede considerarse una orden? ¿Cómo puedo saber si alguien es triste o feliz? Por ejemplo, mirando a su cara, su sonrisa, su forma de portarse, etc., si no hay el respeto de unos criterios de este tipo no se puede afirmar que hay una persona feliz.

Las circunstancias nos ayudan a dar por sentado ciertos elementos. Por ejemplo, cuando hablamos con nuestra pareja o con una persona dada, de un asunto peculiar: << I am told: "You understand this expression, don't you? Well then – I'm using it with the meaning you're familiar with." As if the meaning were an aura the word brings along with it and retains in every kind of use >>. (PI §117) En otro punto de las *Investigaciones* se dice que se nos adiestra para seguir una regla al emplear una palabra o una oración, y también a reaccionar a una aplicación que nos es familiar, de determinada manera. (PI §206) Pensemos bajo cuales circunstancias una oración tiene sentido o el gesto de un sordomudo tiene aquel significado o en el dibujo de una cara sonriente. Fuera de aquella situación, dice Wittgenstein, podríamos << become aware for the first time of the nakedness, as it were, of the words and the picture >>. (PI §349)

En otras palabras, el contexto nos ofrece indicios que nos ayudan a entender, en cuanto es un criterio que nos ayuda a diferenciar entre los significados de una dada manifestación, como podría ser llorar a una boda o a un funeral.

Mediante un entorno distinto, podemos interpretar una sonrisa de manera completamente distinta: amistosa si alguien sonríe contemplando a un niño que juega, o de otra manera si sonríe contemplando al sufrimiento de un enemigo. (PI §539) Tomasini Bassols toma el ejemplo de una persona que por razones de limpieza casera se arrodilla en su casa. Un acto, el suyo, que se explica con mayor comodidad y efectividad. Si la misma persona se arrodilla en la iglesia, somos autorizados a pensar que está realizando un acto religioso. El hecho de estar contextualizadas llena de significado las acciones humanas.⁷¹

3) Finalmente hay un contexto como marco de referencia. El último tipo de contexto se construye. Wittgenstein lo presenta con una frase: << After he had said this, he left her as he did the day before >>. (PI §525) Escuchar esta oración fuera de una narración ¿nos permite entender de que se trata? Probablemente no. Pero, agrega Wittgenstein que << I'd know how this sentence might perhaps be used; I could even invent a context for it >>. (PI §525)

Este contexto se construye con conexiones (*Zusammenhang*). No se trata aquí de conexiones 'locales', con algo presente y visible en el ámbito, allí donde se está desarrollando la acción. (PI 683) Tiene mas bien que ver con lo que sabemos y lo que vivimos, con nuestros sentimientos.

Tomamos el caso de una crítica artística. ¿Cómo podemos formular un juicio o afirmar si un dibujo tiene sentido? Podríamos decir si un dibujo tiene sentido en relación a un particular marco de referencia representado por una teoría estética. Pero entonces hay que preguntarse: ¿qué juego filosófico es la estética? ¿Cuál es su campo de análisis? ¿Cuáles sus criterios de descripción? ¿Qué tipo de explicación ofrece? Se propone buscar el auténtico sentido de una obra de arte, utilizando un lenguaje propio para expresarse sobre el arte y analizar los procesos de creación y recepción a que remite. El lenguaje de la estética utiliza, por una larga parte, términos ordinarios, y esto porque utilizamos las mismas palabras en innumerables contextos diferentes. Pero, ¿tales términos tienen aquí el mismo peso, el mismo valor, el mismo sentido, que en el contexto cotidiano, o que en un contexto religioso?: << it is remarkable that in real life, when aesthetic judgements are made, aesthetic adjectives such as 'beautiful', 'fine', etc., play hardly any role at all >>. (LC §8) (cfr. con CV, p.24)

Lo mismo pasa con la religión, que representa un marco de referencia hacia la vida. La religión es una toma de postura, una forma de vida peculiar, una actitud integral hacia la vida, que da sentido a todo pensamiento o enunciado.

⁷¹ Tomasini Bassols, A., *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, JGH Editores, 1999, p.89.

La fe religiosa es lo que da importancia a ciertas cuestiones y se las quita a otras. Dentro de este marco de referencia las palabras y los enunciados tienen un sentido peculiar.

1.5 Las bisagras

Hace años estaba en San Francisco. Una noche John el americano, su novia cubana, un chico suizo/alemán y yo estábamos caminando por la calle. Era por la tarde y no había luz y al llegar cerca de un andamio de albañiles el suizo y John pasaron bajo el puente entrando en un oscuro y angosto pasaje construido para los peatones, mientras la cubana y yo nos quedamos andando en el medio de la calle, aunque fuese peligroso a causa de los coches. Al ver esto yo subrayé lo que estaba ocurriendo:

Yo: << ¿habéis notado cómo el americano y el alemán han aceptado la indicación de entrar en este pasaje sin dudar o tener miedo alguno? La cubana y el italiano, creo que nos quedamos en la calle porque estamos acostumbrados a no tener confianza en el sistema, en las leyes, en los demás y en las reglas >>.

John, laughing: << if there is a way in, there must be a way out >>.

Cubana: << no siempre, not necessarily >>.

Esto es un ejemplo de cómo trabaja una bisagra. Este tipo de certeza aflora en la vida real solo cuando el contexto lo requiere o estimula su salida.

¿Cuáles son entonces las características que definen una bisagra? Las bisagras son creencias primarias, indudables e infables. Son certezas objetivas inconscientes que fundamentan el comportamiento humano. Están organizadas en un sistema y por consecuencia, cambiar una significa modificar todo el sistema. Sirven como señalamiento para orientarnos. Orientan el comportamiento del individuo como un semáforo que nos señala o nos para en el camino. No surgen de una reflexión individual, sino son certezas objetivas interiorizadas porque son heredadas de la comunidad. No pueden ser ni verdaderas ni falsas. Esto es porque, cuando todos piensan lo mismo, tienen la misma idea de una cosa (por ejemplo, que la Tierra es plana), toda creencia se transforma en verdad. Las bisagras no se expresan en los juegos de lenguaje de la vida ordinaria, representan más bien la estructura, el andamio que sustenta nuestros pensamientos y nuestros juegos de lenguaje.

Pues bien, podemos preguntarnos cuál es su origen y a que se debe su construcción. En *Notebooks*, Wittgenstein dice algo que remite a un origen histórico-natural: los humanos son criaturas que crean y usan imágenes:

Man possesses an innate capacity for constructing symbols with which *some* sense can be expressed, without having the slightest idea what each word signifies. The best example of this is mathematics, for man has until lately used the symbols for numbers without knowing what they signify or that they signify nothing. (NB, p.100)

Esta facultad tiene una estricta relación con el lenguaje y su capacidad de evocar imágenes. Una vez creada, una imagen establece ciertos hábitos de pensamiento. Wittgenstein trata este tema en *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, argumentando que la particularidad del lenguaje religioso es la de ser un lenguaje pictórico. Por ejemplo, las expresiones como << God's eye sees everything >>, (LC, III, p.71) tienen el atributo de crear una representación en nuestra mente. Este tipo de imagen tiene fuerza. Y al revés, en general << there is nothing which explains the meanings of words as well as a picture >>. (LC, II, p.63) Pensemos por un momento en un fresco como el de Miguel Ángel: la Creación de Adán. Esta tiene la capacidad de representar una creencia inquebrantable. Tales imágenes no se justifican en nada pero, una vez creadas, funcionan como una regla: << Rules of life are dressed up in pictures. And these pictures can only serve to *describe* what we are supposed to do, but not to *justify* it >>. (CV, p.34)

Por lo tanto, las bisagras a menudo vienen en forma de imágenes. Sin embargo, de acuerdo con Patterson, << es un error pensar en la existencia de argumentos visuales puros, en el sentido de movimientos ilativos [...] que son promovidos por imágenes a solas >>.⁷² En primer lugar, las imágenes << are productive of epistemic feelings in us >>⁷³ y << do not lead us to conclusions by rational means >>.⁷⁴ En segundo lugar, << images always allow the drawing of multiple valid readings >>.⁷⁵ Por ello una imagen siempre necesita de un 'linguistic framing'. Por sí solas, las imágenes pueden estimular sentimientos o asociaciones cognitivas, y pueden ser persuasivas, pero carecen de un patrón interno. La imagen, para expresar su significado, tiene que ser acompañada por un comentario, << not because the word is more powerful than the image, but precisely because the image is more powerful than the word >>.⁷⁶ A causa de su

⁷² Patterson, W. Steven, "A picture held us Captive": The later Wittgenstein on visual argumentation, *Cogency (Journal of Reasoning and Argumentation)*, Vol.2, n°2 (105-134), Spring 2010, p.106.

⁷³ Patterson, W. Steven, *Ibidem*, p.129.

⁷⁴ Patterson, W. Steven, *Ibidem*, p.129.

⁷⁵ Patterson, W. Steven, *Ibidem*, p.129.

⁷⁶ Patterson, W. Steven, *Ibidem*, p.132.

fuerza una imagen siempre lleva múltiples significados e interpretaciones. Una imagen nos permite fijar en la mente un aspecto particular de lo que se ve, pero no nos da ninguna indicación de cuál es su aplicación: una imagen << can give us a sense of “fitting” experience or an idea—but it does not by itself tell us “how to go on” >>. ⁷⁷

A estas palabras se añaden las de Wittgenstein: << a picture, or something like a picture >> nos anima << under a psychological, not a logical, compulsion >>. (PI §140) << Its telling me something consists in its own structure, in *its* own forms and colours >>. (PI §523) Por ejemplo, una imagen con un hombre subiendo una colina podría bien interpretarse como la de un hombre deslizándose cuesta abajo: (PI §139) << but the picture is only like an illustration to a story. From it alone, it would mostly be impossible to infer anything at all; only when one knows the story, does one know what the picture is for >>. (PI §663)

Patterson subraya también la importancia de aclarar la diferencia entre dos términos que son similares, pero no coincidentes: lo de 'image' (o concepto) y lo de 'picture'. ⁷⁸ No todas las ideas tienen esta forma. Wittgenstein nos dice que << pain in the imagination is not a picture [...] Imagined pain certainly enters into the language-game in a sense; only not as a picture >>. (PI, §300) Y luego añade: << what is in the imagination is not a picture, but a picture can correspond to it >>. (PI, §301) << In order to be either of those things there needs be a public framework of existing patterns of interpretation >>. ⁷⁹ Según esta lectura los conceptos compartidos de juicio final, de creación de Adán, del ojo de Dios, una vez interiorizados acaban con el cristalizarse en 'internal pictures'. Acaban, en otras palabras, con adquirir significado según el contexto y el uso que se hace de ellas dentro de una comunidad de hablantes. Acaban con convertirse en 'pictures' que sustentan las bisagras.

⁷⁷ Patterson, W. Steven, *Ibidem*, p.113.

⁷⁸ << Eine Vorstellung ist kein Bild, aber ein Bild kann ihr entsprechen >>. (PI §301) De acuerdo con Ariso: << la primera edición de las *Philosophische Untersuchungen*, aparecida en 1953, consistió en una edición bilingüe alemán-inglés en la que la traducción al inglés corrió a cargo de Gertrude E. M. Anscombe. En esta edición, Anscombe tradujo «Bild» como «picture» y «Vorstellung» como «image» >>. Esta traducción sería causa de confusión para el lector inglés. Pero, cuando pasamos al castellano es aun peor: «Una imagen no es una figura, pero puede corresponderle una figura». Ariso propone << traducir la expresión «Bild» como «imagen», y el vocablo «Vorstellung» como «representación» >>, y expresar el concepto de otra manera: «Una representación no es una imagen, pero puede corresponderle una imagen». «Vorstellung» se refiere a una representación mental y hace referencia << al carácter activo y voluntario de esta representación >>. (Ariso, José María, “Cautivos de imágenes. Un ejemplo de filosofía terapéutica”, *Escritura e imagen*, Vol.4 (2008), (pp.17-40), pp.19-20.

⁷⁹ Patterson, W. Steven, *Ibidem*, p.115.

Finalmente, las palabras de Wittgenstein: << a *picture* held us captive. And we couldn't get outside it, for it lay in our language, and language seemed only to repeat it to us inexorably >>, (PI §115) podrían explicarse de la siguiente manera. Localizar las imágenes que nos tienen cautivos resulta ser una tarea muy difícil. Esto porque forman parte de nuestro lenguaje, de forma implícita e inefable. Para desenmascarar las imágenes que entorpecen nuestro entendimiento hay primero que aclarar el uso que hacemos de una imagen determinada. Solo a través de ejemplos y aun mejor utilizando metáforas, será posible ver su aplicación sinóptica y tener acceso a las alternativas.⁸⁰

En los últimos dos años de su vida, Wittgenstein se ocupa de conceptos como *saber* y *creer*. Busca el significado profundo de expresiones como *certeza*, *convicción*, *creer*, *estar seguro*, diferenciando su “peso” en las proposiciones que utilizamos en la vida diaria. Quiere llegar a entender si nuestras certezas básicas son un saber o más bien un estar cierto, un creer. Su búsqueda se dirige a definir una idea de certeza que permita excluir toda duda en nuestra vida. Con el concepto de *certeza objetiva* intenta excluir la duda como posibilidad lógica. Sus reflexiones una vez recopiladas, acabaran publicadas después de su muerte con el título de *On Certainty (Über Gewissheit)*.

Exactamente como en las *Philosophical Investigations*, donde empieza a expresar sus ideas sobre lo que es aprender un lenguaje a partir de la crítica a las palabras de San Agustín, en *On Certainty* Wittgenstein empieza comentando la pretensión de 'saber' con seguridad de G.E. Moore. Según el razonamiento de Moore puedo decir que “yo tengo una mano”, y el sucesivo acto de mostrar la mano es una confirmación y una demostración de esto *saber*.⁸¹ A esta afirmación Wittgenstein rebate que << Moore does not *know* what he asserts he knows >>. (OC §151) en cuanto << how do I know? [...] what it means to say it is my hand >>. Mostrar una mano no es prueba suficiente para “to know”, que esa sea *su* mano. (OC §414) El término *saber* que Moore utiliza, según Wittgenstein no captaría el significado de *certeza*, de estar seguro de algo. En su crítica a Moore Wittgenstein señala con el dedo su forma de utilizar “Yo Sé”, más como una certeza gramatical que una certeza epistémica. De acuerdo con Wittgenstein, saber algo no representa la forma más profunda (y segura) de certeza porque se

⁸⁰ Ariso, José María, “Cautivos de imágenes. Un ejemplo de filosofía terapéutica”, *Escritura e imagen*, Vol.4 (2008), (pp.17-40), p.25.

⁸¹ Moore, G. E., “Prueba del mundo exterior”, en Moore G.E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, traducción de Carlos Solís, Taurus Ediciones, Madrid, 1972, (pp.159-183), p.178.

basa en razones. Mas al fondo hay la piedra dura representada por la certeza objetiva. Saber algo requiere una prueba de que las cosas están efectivamente así: << whether *I know* something depends on whether the evidence backs me up or contradicts me >>, (OC §504) mientras que tener la *certeza* de algo significa no necesitar de justificaciones, por la total ausencia de dudas. La certeza en sentido wittgensteniano no se funda en otro tipo de saber y no necesita de justificaciones: << at the foundation of well-founded belief lies belief that is not founded >>. (OC §253) Pero, en su crítica reconoce que el uso que Moore hace del verbo *saber* se acerca mucho al uso que el hace de 'certainty' (*Sicherheit*) and 'belief' (*Glaube*). Que pasaría, pregunta Wittgenstein, si reemplazara << Moore's "I know" by "I am of the unshakeable conviction"? >> (OC §86)

Otra fuente de ambigüedad proviene del término *creer*. *Creer* algo se diferencia del término *saber* algo y puede tener el mismo peso de tener una *certeza*. Puedo decir que «creo en la ley...», y con eso el uso del verbo 'creer' o << 'believe' has nothing to do with *surmising* >>. (OC §500) No se trata de conjeturar. O, puedo utilizar el mismo verbo afirmando que creo en la física, «I believe in physics», pero en este caso ¿que entiendo decir? ¿que tengo una certeza como la de tener un cuerpo? o quiero remarcar que << "I know that physics is true"? >> (OC, §602) En otras palabras, en todos estos casos, este tipo de *creer* se diferencia de *creer en* algo. Por ejemplo, *creer en* que algo nos espera después de esta vida terrenal.

Wittgenstein, en resumen, contesta a Moore el uso de la expresión *saber*, en lugar de otros términos más adecuados como *estar seguro* o *creer en*. El "I know..." de Moore no se puede aplicar de la misma manera a toda experiencia: << the wrong use made by Moore of the proposition "I know..." lies in his regarding it as an utterance as little subject to doubt as "I am in pain". And since from "I know it is so" there follows "It is so", then the latter can't be doubted either >>. (OC §178) En realidad, sigue Wittgenstein, la expresión 'Yo sé algo', no garantiza que la proposición corresponda a verdad: << for "I know" seems to describe a state of affairs which guarantees what is known, guarantees it as a fact. One always forgets the expression "I thought I knew" >>. (OC §12) En conclusión, *saber* (to know) no es la mejor manera de estar seguro. En el fondo, atrás del saber hay unas *certezas objetivas* que no se pueden ni cuestionar ni interpretar. Se trata de certezas que tienen la peculiaridad de ser compartidas con los miembros de un grupo. No es algo que solo yo sepa o creo, << but the others do too. Or rather, I believe that they believe it >>: (OC §288)

I know, not just that the earth existed long before my birth, but also that it is a large body, that this has been established, that I and the rest of mankind have forebears, that there are books about all this, that such books don't lie, etc. etc. etc. And I know all this? I believe it. This body of knowledge has been handed on to me and I have no grounds for doubting it, but, on the contrary, all sorts of confirmation. (OC §288)

En las *certezas objetivas* las reglas gramaticales (o lógicas) parecen estar atrás de las creencias proposicionales. En la vida ordinaria todos los días hacemos cosas con nuestras manos, pero sin verbalizar las palabras "I know that I have two hands". (Z §405) En nuestros juegos de lenguaje hablamos de 'llevar cosas' considerando implícitamente el límite que presenta la *cantidad* de manos que tenemos, de comprar *dos* guantes o de cómo podemos trepar un árbol; mientras que en nuestra conducta lo que hacemos todo el tiempo es coordinar los movimientos de nuestro cuerpo comiendo o conduciendo el coche con dos manos: << it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game >>. (OC §204) La seguridad de tener dos manos entonces, queda siempre en el fondo. Está presupuesta como una *certeza objetiva*, y subyace a todos nuestros juegos de lenguaje: << ¿Doesn't the whole language-game rest on this kind of certainty? >> (OC §446) 'Yo tengo dos manos' o 'Yo tengo un cuerpo', son algo cierto, no algo que *sabemos*, porque no surgen de una reflexión individual, no surgen del razonamiento, ni de la experiencia: << no, experience is not the ground for our game of judging. Nor is its outstanding success >>. (OC §131) Estas certezas, compartidas con todos los seres humanos, contribuyen a la construcción de los juegos de lenguaje propios de nuestra forma de vida. Es decir que << this 'certainty' >> es << (already) presupposed in the language-game >>, y en el caso en que << one does not recognize objects with certainty [...] one is not playing the game, or is playing it wrong >>. (OC §446)

In *On Certainty* Wittgenstein habla de creencias básicas o bisagras, como de aquellas certezas que nos acompañan y que no son fruto de reflexión, mas bien originan de nuestro lado más primitivo o instintivo. Russell B. Goodman llama la atención sobre el aspecto pragmático (OC §422) de la noción de bisagra y más en general sobre la relación entre Wittgenstein y el pragmatismo. En particular, el texto de William James, *Varieties of religious experience*, parece haberle proporcionado un método pragmático, centrado en las consecuencias prácticas que se pueden traer tanto de una experiencia religiosa⁸² como de otros

⁸² Goodman, R.B., "Varieties of pragmatic experiences" en *Pragmatism, Critical concepts in Philosophy*,

fenómenos. Según Goodman, la filosofía de Wittgenstein comparte con el pragmatismo de James dos aspectos: que no todas las proposiciones empíricas, o creencias, juegan el mismo papel, y que hay una interrelación entre pensamiento y acción.⁸³ Estamos hablando de una acción (OC §411) que se expresa como certidumbre pragmática, que precede el pensamiento y que se fundamenta en una absoluta certeza. Por ejemplo, certezas como la que “Yo tengo un cuerpo” no son expresadas verbalmente, no tienen la forma de proposiciones, sino se manifiestan en nuestra forma de portarnos. Nuestra conducta presupone que tenemos un cuerpo cada vez que reaccionamos de cierta forma al mundo exterior: nos alejamos del fuego para no quemarnos, evitamos de caer de una altura superior a dos metros porque sin necesidad de pruebas sabemos que nos causaría mucho daño (al cuerpo), si encontramos un león o un oso en nuestro camino huimos porque sabemos que un eventual ataque se dirigiría a nuestro cuerpo. Estas creencias no requieren verificación. En todos estos casos actuamos sin hesitaciones como cuando sin dudar << I take hold of my towel >>. (OC §510) Se trata de una naturaleza animal, no reflexiva. Las creencias más profundas, una vez expresadas en proposiciones, en cuanto indudables y auto justificadas, recuerdan la certeza que acompaña las decisiones de un *animal*. En otras palabras, son certidumbres pragmáticas que no son el fruto de una reflexión y no se basan en saber algo. No es que estas creencias son verdaderas a priori, sino quedan fuera del camino de toda duda y investigación. Son el trasfondo heredado que no se somete a verificación. Pues bien, el camino de nuestra conversación está construido de tal forma que ciertas proposiciones nunca caen objeto de la duda. Esto porque tales proposiciones << lie apart from the route travelled by enquiry >>. (OC §88) De estas proposiciones no se puede dudar (OC §342), porque si se demostraran falsas podrían << to drag everything with it and plunge it into chaos >>. (OC §613)

Wittgenstein, para llegar a una definición de certeza absoluta que excluya toda posibilidad de error, hace una distinción entre certeza *subjetiva* y certeza *objetiva*. En el primer caso, puedo actuar en ausencia de duda, << with complete certainty. But this certainty is my own >>. (OC §174) << With the word "certain" we express complete conviction, the total absence of doubt, and thereby we seek to convince other people. That is *subjective* certainty. But when is something objectively certain? When a mistake is not possible >>. (OC §194)

Vol.II, Ed. by R. B. Goodman, Routledge, London and New York, 2005, p.114.

⁸³ Goodman, R.B., *Ibidem*, p.115.

Por mucho que la persona más digna de confianza me asegure que *sabe* que las cosas son de tal y tal modo, << this by itself cannot satisfy me that he does know. Only that he believes he knows. That is why Moore's assurance that he knows... does not interest us >>. (OC §137) << 'Knowledge' and 'certainty' >>, dice Wittgenstein, << belong to different categories >>. (OC §308) Solo cierto tipo de certeza permite excluir completamente el error. << The difference between the concept of 'knowing' and the concept of 'being certain' >> (OC §8) estriba en que << "I know" is meant to mean: I *can't* be wrong >>, (OC §8), pero 'I am certain' implica que << "I know that it is so" [...] It is so, or else I'm crazy >>. (Z §408)

La certeza objetiva, exactamente como la certeza subjetiva, es lógica, no es fruto de una interpretación, y no se funda en nada. Pero la certeza subjetiva conlleva una connotación psicológica, un aspecto que arraiga en la experiencia personal del sujeto. Con la certeza objetiva es diferente. Tomamos como ejemplo las ideas que 'tenemos un cuerpo' o 'tenemos dos manos', o que 'existen otras personas'. Estas son certezas objetivas que en cuanto compartidas, no se fundan en nada, y tampoco necesitan de justificaciones. En nuestra vida cotidiana, fuera de la esfera filosófica, nunca dudamos de estas cosas y raramente son objeto de nuestro pensamiento. No dejan espacio al manifestarse de las dudas porque esta opción va contra la lógica: << imagine a language-game "When I call you, come in through the door". In any ordinary case, a doubt whether there really is a door there will be impossible >>. (OC §391)

Pues bien, las certezas objetivas pueden verse como las bisagras, alrededor de las cuales se mueve nuestra vida. Funcionan como señalamiento y no como texto explicativo. Funcionan como semáforos que nos indican cuando pasar con una luz de color diferente. Así como seguimos las indicaciones de un semáforo sin discutirlos, seguimos las bisagras: << That is to say, the *questions* that we raise and our *doubts* depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn >>. (OC §341) Como los goznes para la apertura o cierre de una puerta, permiten el giro y tienen que soportar la carga y las tensiones mecánicas: << if I want the door to turn, the hinges must stay put >>. (OC §343)

Wittgenstein utiliza varias metáforas para hablar de bisagras. Una de estas metáforas es la del cauce del río y el flujo del agua. Las bisagras son el lecho

del río, dan forma a nuestro pensamiento que es como el flujo del agua. El agua sigue el cauce. La certeza profunda e interiorizada guía la certeza empírica. Funcionan como imágenes y, como el lecho del río o las bisagras que sustentan la puerta, son muy difíciles de detectar. Estas imágenes influyen la vida del hombre como las reglas gramaticales o como una mitología: << the propositions describing this world-picture might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game >>. (OC §95) Sin embargo, Wittgenstein señala también que las proposiciones no ocupan un lugar fijo en las categorías, porque, por un lado, algunas proposiciones funcionan como un cauce para otras proposiciones empíricas que en ello fluyen; (OC §96) por otro, << the mythology may change back into a state of flux >>. (OC §96) El tiempo o especiales eventos pueden hacer que una proposición cambie de categoría y la función de una regla del juego cambie. Un ejemplo lo ofrece la proposición gramatical 'no one has ever been on the moon'. (OC §106) Proposición que después del excepcional evento del año 1969, ha dejado de tener su función lógica y se ha vuelto en una proposición empírica, dejando así de ser el andamio de un cierto juego de lenguaje para volverse en el objeto de los juegos de lenguaje. Hoy, en cuanto proposición empírica puede ser cuestionada y una vez sometida a verificación puede resultar verdadera o falsa:

The mythology may change back into a state of flux, the river-bed of thoughts may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. (OC §97)

El desarrollo tecnológico puede hacer que unas bisagras se vuelvan obsoletas y otras se fundan con el lecho del cauce. Hoy se ha establecido una nueva regla: la proposición 'el hombre puede caminar en la Luna' de hipótesis ha pasado a ser una regla del juego (por lo menos en nuestra cultura *local*), apartándose de nuevo de la circulación. (OC §210) Lo que es importante entender es que puede haberse una divergencia entre el mundo y la imagen del mundo, sin que esta se vuelva en un error: << I have a right to say "I can't be making a mistake about this" even if I am in error >>, (OC §663) sin que este deje de desplegar su función de estructura que soporta el juego.

D. Moyal-Sharrock en *Understanding Wittgenstein's On Certainty*,⁸⁴ presenta una clasificación de las *bisagras* haciendo una distinción entre *bisagras lingüísticas, personales, locales e universales*. Voy a mencionar en breve tal clasificación, que nos puede ayudar a aclarar las diferencias. Todas ellas comparten una característica, la de ser reglas gramaticales que condicionan nuestro juicio sobre lo que tiene sentido.

Las *bisagras lingüísticas* se diferencian de las genéricas reglas lógicas por referirse al uso que hacemos de números o palabras dadas. En nuestra vida cotidiana manejamos conceptos como: '2+2=4', 'Este color se llama blue', 'A es un objeto físico', sin verbalizarlos:

"A is a physical object" is a piece of instruction which we give only to someone who doesn't yet understand either what "A" means, or what "physical object" means. Thus it is instruction about the use of words, and "physical object" is a logical concept. (Like colour, quantity,...) And that is why no such proposition as: "There are physical objects" can be formulated. (OC §36)

Las *bisagras personales* se pueden dividir en dos subcategorías: las *autobiográficas* como 'He nacido en Italia' o 'Ésta es la dirección donde vivo' y las *perceptivas*. Las *bisagras perceptivas* pueden distinguirse entre las que tienen que ver con la *percepción externa*, por ejemplo 'I know that I have never been on the moon'; (OC §111) y las que se refieren a una experiencia personal de *autopercepción*: 'I'm speaking french', 'I am now sitting in a chair'. (OC §552-553)

Con *bisagras locales* podemos entender aquellas certezas que están vinculadas a una determinada cultura localizable desde la perspectiva geográfica y temporal. Dicho de otra forma, constituyen el marco o la imagen del mundo (*Weltbild*), de un grupo humano dado en un momento histórico dado. Entre las *bisagras locales* podemos enumerar que 'La Tierra es redonda' o que ha existido un emperador llamado Napoleón. (OC §163) Sin embargo, las culturas locales lejanas pueden tener otra certeza sobre la forma del planeta Tierra y nunca haber escuchado el nombre de Napoleón.

Las *bisagras universales* no están vinculadas a una determinada cultura, sino más en general dan forma a la imagen del mundo de la forma de vida humana. Se trata de algo que << has belonged to the *scaffolding* of our thoughts. (Every human being has parents) >>, (OC §211) 'yo tengo un cuerpo', 'existen objetos

⁸⁴ Moyal-Sharrock, D., *Ibidem*, p.100.

físicos', 'existe el mundo'. Según Wittgenstein no pueden ser sujetas a alteraciones. Representan la roca dura, el lecho del río y no pueden cambiar con el avance de la ciencia o con el cambiar de la perspectiva.

Otra importante distinción es la que hay entre las bisagras instintivas y las que se adquieren. En este caso la forma de adquisición puede ser fruto de un deliberado entrenamiento o una natural, prolongada exposición. Más adelante, en este trabajo, veremos como las bisagras locales, en lo particular las que se adquieren a través de una natural repetida exposición, son las que más contribuyen a crear diferencias entre las imágenes del mundo propias de cada grupo humano. La particular imagen del mundo compartida por los miembros de una comunidad es algo que el individuo no inventa, sino hereda:

But I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness; nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true and false. (OC §94)

Tal trasfondo incluye un sistema de creencias que heredamos por ser parte de un contexto de vida dado. Este sistema de creencias no es cuestionable. (OC §152) Nos proporciona una imagen del mundo y unos instrumentos que, por un lado, son fuente de lo que podríamos llamar un condicionamiento cultural, y por el otro nos permiten de expresar juicios sobre lo que tiene sentido. Como hemos dicho, estas certezas objetivas (bisagras) están organizadas en un sistema y aceptar entre nuestras creencias una de ellas significa aceptar incondicionadamente todas las que son parte del sistema. (OC §279) El rechazo de una comportaría el rechazo de todas. Si de esta red organizada de certezas quitamos una, por ejemplo como consecuencia de nuevos descubrimientos tecnológicos, toda la imagen del mundo quedaría afectada y necesitaría un nuevo asentamiento.

Finalmente, podemos enumerar las características de las bisagras. Moyal-Sharrock recopila y analiza todas las imágenes y los conceptos utilizados por Wittgenstein a lo largo de sus obras. En el intento de atrapar la naturaleza de estas certezas, que contribuyen a la construcción de la estructura sobre la cual se apoyan nuestros juegos de lenguaje, llega a atribuir a toda bisagra las siguientes características: las bisagras son *indudables, fundacionales, no empíricas, gramaticales, inefables, y se muestran en la conducta.*

La *indudabilidad* de las bisagras queda en su ser *lógicamente* indudables. Hay circunstancias donde un hombre no *puede* estar en error. La afirmación que << it is quite sure that motor cars don't grow out of the earth >>. (OC §279) es objetivamente cierta; << it is certainly no empirical proposition. It does not belong to psychology. It has rather the character of a rule >>. (OC §494) Un individuo que creyera tal cosa o algo por el estilo << does not accept our whole system of verification >>, (OC §279) y tal individuo podría aceptar cualquier cosa palesemente imposible, << and could question everything that we hold to be sure >>. (OC §279)

Una certeza objetiva es *fundacional* por estar al fondo de nuestras convicciones, por representar la piedra dura, el lecho del río y no el agua que en ello fluye. (OC §248) La afirmación << 'knowledge' and 'certainty' belong to different *categories* >>, (OC §308) significa que entre las proposiciones y las reglas que sustentan nuestros pensamientos no hay una diferencia de grado sino de categoría: se trata de un trasfondo heredado que me permite distinguir entre lo verdadero y lo falso. (OC §94) Se trata de creencias no epistémicas y no proposicionales que difieren de otras creencias más superficiales y que se expresan en el juego de lenguaje (creía que estabas en China). Se trata de las bisagras que apoyan el movimiento de la puerta. Pero, si no tienen justificación, ¿en que se apoyan, donde se fundan estas creencias? A esta pregunta, Wittgenstein responde argumentando que las creencias más profundas no tienen fundamento: << at the foundation of well-founded belief lies belief that is not founded >>, (OC §253) << if the true is what is grounded, then the ground is not *true*, nor yet false >>. (OC §205) Pues bien, estas certezas son fundacionales, pero no tienen fundamento. (OC §253) Al fin y al cabo, concluye Wittgenstein, << somewhere I must begin with an assumption or a decision >>. (OC §146)

El carácter *no empírico* queda en que nuestras certezas objetivas no son el fruto de una inferencia sobre el mundo. No son una consecuencia de las conclusiones que traemos de nuestros sentidos, ni tampoco de las regularidades de los fenómenos que podemos observar: << the squirrel does not infer by induction that it is going to need stores next winter as well. And no more do we need a law of induction to justify our actions or our predictions >>. (OC §287) De la misma manera Wittgenstein pregunta: << “Why do you believe that you will burn yourself on the hotplate?” -- Have you reasons for this belief, and do you need reasons? >> (PI §477) No hay una relación inferencial que conecta nuestra creencia a la experiencia pasada. (OC §140) Nuestras bisagras no son el

reflejo de un juicio sobre la realidad. Para afirmar de *saber* algo es necesario que la experiencia nos proporcione una confirmación porque el *saber* se funda en la experiencia, (OC §504) mientras que una *imagen del mundo* no es el fruto de un razonamiento sobre los hechos. En este caso nuestra certeza está condicionada por la experiencia pero no se funda en ella. La imagen del mundo está formada por creencias que el individuo hereda de su familia y de su comunidad.

Las bisagras son reglas *gramaticales* y no empíricas. Es decir que no representan el edificio, sino constituyen el andamio que permite la construcción del edificio. No son proposiciones que describen el mundo, sino las reglas lógicas que sustentan nuestros juegos de lenguaje. En su crítica a Moore, Wittgenstein dice que las proposiciones como 'esta es mi mano' o 'existen objetos físicos',⁸⁵ solo tienen la apariencia de proposiciones empíricas. (OC §308) En realidad expresan la fuerza de las reglas: << If you do know that *here is one hand*, I we'll grant you all the rest >>. (OC §1)

Es posible hacer consideraciones similares con las proposiciones sobre el sentido común de Moore. << Una lista de proposiciones >>, afirma el mismo Moore, << tan obvias a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas. Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza >>:⁸⁶

En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es el *mío*. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. [...] Finalmente (para entrar en otra clase distinta de proposiciones) soy un ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su medio incluyendo otros cuerpos humanos.⁸⁷

Moore las considera proposiciones empíricas e intenta demostrar su certeza dentro del lenguaje. Según Wittgenstein no se trata de hipótesis, son afirmaciones incuestionables y (lógicamente) indudables, por ello la *verdad* que

⁸⁵ Moore, G.E., "Prueba del mundo exterior" (pp.159-183), en Moore G.E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, traducción de Carlos Solís, Taurus Ediciones, Madrid, 1972.

⁸⁶ Moore G.E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, traducción de Carlos Solís, Taurus Ediciones, Madrid, 1972, p.58.

⁸⁷ Moore G.E., *Ibidem*, p.58.

expresan pertenece a nuestro sistema de referencia. (OC §83) Wittgenstein las ve como lógicas, y en cuanto tales siempre quedan fuera del lenguaje: << it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game >>. (OC §204) Presupone su indubitabilidad, porque dudar no tiene sentido: la duda aquí es una imposibilidad lógica. Podrían entonces considerarse empíricas o lógicas, hipótesis o imagen del mundo, dependiendo del contexto. (OC §167)

La *inefabilidad* de las certezas objetivas se refiere a que las bisagras no pueden ser expresadas en los juegos de lenguaje. Según Wittgenstein 'Existen objetos físicos', como es una bisagra, tiene sentido solo como regla del juego, y una regla del juego no se verbaliza, excepto en determinadas ocasiones. (OC §10) Por ejemplo, cuando con fines descriptivos y explicativos introducimos un neófito a un juego que no conoce. En todos los otros casos, cuando una regla del juego entra en el juego, se vuelve en un sinsentido. (OC §461) Hablar de las reglas gramaticales dentro del juego de lenguaje constituye una intrusión. El andamio es algo diferente del objeto que soporta. Las reglas gramaticales tienen que quedar fuera del juego de lenguaje, porque su función es posibilitar el juego y posibilitar el sentido del juego. Por ejemplo, no es necesario expresar la creencia que las personas que pasan por mis padres lo son realmente. (OC §159) De la misma manera, << the words "I am here" have a meaning only in certain contexts, and not when I say them to someone who is sitting in front of me and sees me clearly >>. (OC §348) La regla, cuando expresada, no tiene ni una función informativa ni de otro tipo. Las bisagras entonces, en cuanto reglas del juego, no se pueden expresar. Solo pueden mostrarse en nuestra forma de actuar: << "I know all that." And that will come out in the way I act and in the way I speak about the things in question >>. (OC §395) Por ejemplo: sabemos cómo llegar en la tal habitación que está en el segundo piso, etc., y mostramos nuestro saber bajando y subiendo la escalera todos los días (OC §431) o demostramos que sabemos que hay objetos físicos cada vez que caminamos alrededor de una mesa y no intentamos cruzarla.

Cuando Wittgenstein dice que << it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game >>, (OC §204) quiere evidenciar que la lógica de un juego de lenguaje está incrustada en la práctica. Decir que las bisagras *se manifiestan en la actuación* significa decir que solo pueden mostrarse en lo que hacemos y en lo que decimos. Ciertas creencias tienen la forma de una conducta espontánea que se funda en una certeza, en un *creer en algo*, en un *saber cómo* hacer algo. Por ello las bisagras son reglas en acción. Su función es delimitar el sentido de

nuestra conducta verbal y no verbal. Por ejemplo, que los << children do not learn that books exist, that armchairs exist, etc. etc.,-- they learn to fetch books, sit in armchairs, etc. etc. >> (OC §476) se incorpora en su conducta y se manifiesta en sus acciones. Podemos imaginar que su mamá le ha dado una orden: siéntate y lee el libro. Cuando se sienta en la silla el niño ejecuta una serie de acciones a través de las cuales muestra de saber cómo se agarra esta cosa que le llaman libro. Sin reflexionar sabe cómo sostenerlo en su mano, aprende que tiene que sustentarlo hacia arriba y no al revés, un día entenderá que, además de mirar los dibujos, debe llegar a leer su contenido. Todo este conjunto de acciones se muestra en lo que el niño hace y no está acompañado por comentarios verbales. Esta conducta poco a poco llega a expresarse como un automatismo animal. El sentido de toda esta conducta se funda en la praxis.

En los capítulos dedicados a los casos analizados durante el trabajo de campo, veremos cómo las *bisagras locales*, y entre ellas las *bisagras adquiridas*, desempeñan un papel importante en crear imágenes religiosas que afectan la conducta de un grupo humano. Los siguientes son unos ejemplos de estas bisagras que, entretejidas con otras e insertadas en un sistema, contribuyen a la construcción de aquella imagen del mundo que acompaña un hombre a lo largo de su vida:

- *Existe el diablo*. El diablo con ciertas características físicas es un concepto cristiano que presupone también la existencia de un infierno. Este concepto conlleva otro, inefable y en contraposición: aspirar a acceder al paraíso. Nuestra conducta está influenciada por las dos imágenes: Infierno y Paraíso.

- *Las mujeres son más débiles que los hombres*. Lo que es inefable y que asumimos es que en el mundo existan hombres y mujeres.

- *La enfermedad está causada por la pérdida del alma*. En muchas culturas indígenas, la enfermedad, en muchos casos, está causada por la pérdida del alma. El alma se va, deja el cuerpo del individuo. A menudo el alma queda atrapada por alguna entidad metafísica en lugares inaccesibles a los demás. En este caso solo la intercesión de un especialista (curandero), puede recuperar el alma. Lo no dicho aquí es el hecho que exista un alma.

- *La Tierra es plana*. Lo que es sentido (o bisagra) para algunos es una hipótesis para otros. Hoy la Tierra no es redonda para todos. En la cultura tzotzil de los altos de Chiapas sigue siendo plana. Aquí dos formas de vida, dos visiones del mundo entran en oposición.

Quién parte de una bisagra como la que la Tierra es redonda, está facilitado en aceptar el concepto de 'masa de los cuerpos', o que pueda existir una fuerza gravitacional de atracción o repulsión que opera entre los cuerpos celestes. Mientras que, alrededor de una bisagra como la de que la Tierra es plana, rodean otros conceptos como la división en cuatro del plano terrenal o la existencia de un centro que conecta los tres planos cósmicos: el plan celeste, el plan terrenal y el inframundo (es esta la visión del mundo tzotzil, que más tarde voy a describir). El hombre actúa de consecuencia. En este segundo caso, cuando organiza una ciudad o enciende un fuego sagrado, reconstruye un microcosmos que es reflejo de un orden cósmico superior (macrocosmos).

- *Existen los Nahuales.* El *nahual* es un juego de lenguaje mesoamericano que da por sentado que ciertos hombres (un brujo, por ejemplo) saben cómo convertirse en un animal. Mas precisamente en su *nahual*. Para aceptar la idea que un hombre pueda convertirse en un animal hay que creer en los nahuales y en el nahualismo. En la cultura occidental todo esto no existe. La creencia en el concepto de nahual es parte de una *forma de vida*, y conlleva una serie de sentimientos y prácticas. Por ejemplo, es origen de una serie de acciones preventivas o de protección, cómo llevar ciertos objetos que nos puede rendir más fuertes, o echar un poco de pox en el campo, hacia un ruido que se oye en la noche. Esta ofrenda puede proteger de la maldad de algunas de estas entidades.

¿Hasta qué punto se nos permite cambiar una bisagra? Según Wittgenstein << 'following a rule' is a practice >> (PI §202) y es más fácil cambiar lo que la gente hace de lo que la gente piensa. Eliminar la práctica lleva a eliminar la creencia. Eliminar la práctica significa cambiar la regla del juego.

- *El mal de ojo puede enfermar a alguien.* Es muy difusa y aceptada la idea que existen personas que con una mirada hecha con mala intención pueden afectar a nivel físico a otra persona.

- *Concepto de ostia y de transustanciación.* El juego de lenguaje de la transustanciación es comprensible y tiene sentido dentro de la cultura religiosa cristiana. El cura levanta la mano para dibujar una cruz en el aire. Esto significa bendecir, sacralizar, absolver. Los creyentes responden bajando la cabeza o repitiendo el mismo gesto. Unas prácticas que levantan sentimientos que son propios de nuestra forma de vida.

El sacerdote, con la imposición de manos, transforma una ostia en algo diferente. Después ya no es trigo, ya no es pan, sino carne de Cristo. Como en

cualquier juego de lenguaje, las palabras se entrelazan con la conducta, lo que despierta experiencias y sentimientos que ayudan a confirmar la consistencia de lo que está sucediendo. Lo inefable es el descenso del Espíritu Santo. Lo inefable radica en la 'facultad' que sólo el sacerdote, y no todos los demás, tiene para hacer que suceda algo tan abrumador. Se da por sentado. Ninguno de los que comparten esta forma de vida disputa ni se atreve a interrumpir este proceso.

- *La virginidad de María.* Otra imagen propia de la cultura cristiana es la virginidad de la madre de Jesús. Imagen arraigada en las profundidades de nuestra mente.

Pues bien, pensar de cierta manera, lleva inevitablemente a tener cierta conducta. Lo que acabamos de subrayar al hablar de nahualismo, vale también para el cristianismo, y sigue valido para toda creencia religiosa: es más fácil cambiar lo que la gente hace que lo que la gente piensa. Wittgenstein añade que para llevar alguien a pasar a otra forma de pensar (en nuestro caso al científico, racional) y aceptar una nueva forma de vida, solo hay dos maneras. La primera es persuader: << at the end of reasons comes *persuasion*. (Think what happens when missionaries convert natives) >>. (OC §612) Esta persuasión podría tomar una cierta forma. Por ejemplo, ofreciendo a los indígenas la oportunidad tentadora de un puesto de trabajo mejor, las comodidades de la sociedad occidental, una asistencia médica, más seguridad, etc. La segunda es eliminar las condiciones que contribuyen a formar una cierta imagen del mundo. (OC §612) Esta segunda opción, que puede tomar una forma violenta- por ejemplo obligando el niño apache a lavarse la boca con jabón cada vez que habla su idioma en la escuela,- se ha revelado como la más efectiva. Sería más fácil cambiar lo que la gente hace de lo que la gente piensa, porque según lo que se hace se llega a pensar de cierta forma. Eliminar la práctica lleva a eliminar las creencias.

La historia ofrece ejemplos terribles, que confirman lo que estamos diciendo, y de la eficacia que ciertas políticas tienen. Los turcos otomanos obligaban a las comunidades cristianas de los territorios ocupados a ceder los niños varones más fuertes para listarlos en el cuerpo de los jenízaros. Un cuerpo de élite sin escrúpulos encargados de la seguridad del sultán. Con el alejamiento de la familia, empezaban su adiestramiento en la vida militar entre los 6 y los 9 años.

Antes de que se formaran y arraigaran en su memoria las bisagras culturales, religiosas, etc., se les educaba para construir bisagras como fuerte disciplina, ciega obediencia, lealtad a su regimiento, valores del islam, etc.

Otro ejemplo es el tratamiento que los niños apaches recibieron en los Estados Unidos entre el final del siglo XIX y el principio del siglo XX. El lema de la Carlisle Indian School era: “Kill the Indian and save the man”. Siguiendo el mismo proceso, se les separaba de su familia hacia los 6 años para encerrarlos en escuelas de marco cristiano. Una vez llegados aquí, nuevas reglas los esperaba. Para empezar, estaba la prohibición de expresarse en su lengua materna y, dada su edad, la imposibilidad de referirse a creencias tradicionales. Luego, estaba la disciplina, que acompañaba la introducción de los conceptos occidentales. De esta manera, conseguían desarraigarlos por completo de su tradición. El niño, una vez adulto, era carente de sus recuerdos y de sus raíces. No tenía memoria ni de su estilo de vida, ni de sus creencias expresadas en su idioma materno, ni de su cosmovisión que le indicara una conducta diferente a la del hombre blanco.

En ambos casos, se trataba de instalar nuevas bisagras en un “terreno vacío”, un reto más simple y más eficaz que modificar o sustituir las viejas bisagras en un sujeto adulto. Como bien sabe toda dictadura: el hombre nuevo se reconstruye de pequeño.

1.6 Los aires de familia

En general, el concepto de *aires de familia* tiene que ver con la relación entre elementos que a primera vista podrían pensarse conectados por una característica común, pero en realidad están enlazados por una serie de semejanzas que se superponen. El concepto de *semejanzas de familia* empieza a desarrollarse durante las lecciones al Trinity College de Cambridge, a empezar de los años treinta, y fue introducido como respuesta a las preguntas sobre la definición de una forma general de las proposiciones y la esencia del lenguaje. (PI §65) Para responder preguntas sobre la esencia de los juegos de lenguaje, Wittgenstein empieza presentando el ejemplo de la variedad que muestran los 'juegos': juegos de mesa, juegos de cartas, juegos de pelota, etc., (PI §66) que incluso si no comparten una característica común, muestran que tienen cierta afinidad entre sí.

En las *Investigaciones Filosóficas*, para abordar el tema, Wittgenstein pregunta cuál es la esencia de los juegos de tablero, de los juegos de cartas, de los juegos de pelota, de los juegos sociales, etc. (PI §66) ¿Que tienen en común todas las actividades que van agrupadas bajo el nombre 'juego'?, ¿son los juegos todos divertidos? No, porque podríamos intuir que la ruleta rusa no lo es. ¿Todos tienen reglas? No todos. Los niños inventan juegos cambiando las reglas a menudo, según sus deseos y fantasía. ¿Son todos competitivos? Tampoco. Pensemos en los solitarios. Con estos ejemplos Wittgenstein quiere decir que los juegos no comparten una esencia, y que la relación queda en un parentesco entre ellos. Desaparecen rasgos comunes, pero se quedan otros. La semejanza se da como el parecido entre los miembros de la misma familia. Como en una familia con muchos hermanos. No hace falta hallar un núcleo duro, como la misma nariz, los ojos azules, o las orejas pequeñas, para ser familia. El enfoque esencialista se contrapone al enfoque morfológico. El filósofo tradicional dice: comparamos los juegos y buscamos lo que tienen en común. De lo contrario, el planteamiento de Wittgenstein aplica la propiedad transitiva. Si $A = B$ y $B = C$, entonces $A = C$. Wittgenstein nos insta a buscar *los aires de familia*, que se muestran a quién sabe observar: << don't think, but look! >>:

Consider, for example, the activities that we call "games". I mean board-games, card-games, ball-games, athletic games, and so on. What is common to them all? – Don't say: "They *must* have something in common, or they would not be called 'games'" – but *look and see* whether there is anything

common to all. – For if you look at them, you won't see something that is common to *all*, but similarities, affinities, and a whole series of them at that. To repeat: don't think, but look! – Look, for example, at board-games, with their various affinities. Now pass to card-games; here you find many correspondences with the first group, but many common features drop out, and others appear. When we pass next to ball-games, much that is common is retained, but much is lost. – Are they all 'entertaining'? Compare chess with noughts and crosses. Or is there always winning and losing, or competition between players? Think of patience. In ball-games, there is winning and losing; but when a child throws his ball at the wall and catches it again, this feature has disappeared. Look at the parts played by skill and luck, and at the difference between skill in chess and skill in tennis. Think now of singing and dancing games; here we have the element of entertainment, but how many other characteristic features have disappeared! And we can go through the many, many other groups of games in the same way, can see how similarities crop up and disappear. (PI §66)

En las *Philosophical Investigations*, desde la §65 a la §71, se hace una comparación entre la pluralidad de los juegos, y la variedad de los *juegos de lenguaje*. La transposición al contexto lingüístico permite sacar a la luz los múltiples juegos de lenguaje que, con sus reglas y límites peculiares, contribuyen a formar el lenguaje de un grupo o una comunidad de hablantes. La incalculable variedad de juegos surge de una forma particular de vivir, relacionarse y actuar, que puede considerarse ese centro natural postulado por Goethe en la morfología de las plantas. Siguiendo con la similitud, cada juego de lenguaje puede verse como un órgano, una hoja, un tallo, etc., de la misma planta. La relación de parentesco entre juegos de lenguaje no se pierde incluso cuando se procede a comparar juegos de lenguaje pertenecientes a diferentes contextos, en cuanto el centro que los une sigue siendo la *forma de vida* humana.

El enfoque de Wittgenstein se pone en abierta oposición a una visión esencialista de los fenómenos, la cual, en ausencia de una característica común a todas las manifestaciones, está destinada a fracasar. Como se ha dicho, según un principio esencialista, la esencia de un fenómeno se basa en la presencia de un núcleo duro, en la individuación de un elemento compartido. Por ejemplo, la esencia de los seres humanos, lo que los acomuna, es la razón. La razón tiene que ser presente en todos los seres humanos. La postura esencialista había caracterizado tanto la filosofía tradicional como el trabajo anterior de Wittgenstein. Pero, ahora la obsesión para la búsqueda de una << *general form of the proposition and of language* >> (PI §65) y la obsesión para describir el nexo entre las proposiciones y los hechos del mundo, dejan espacio a una nueva

perspectiva. Lo importante, en esta nueva visión, es conseguir mostrar analogías y semejanzas que no conducen a un único modelo.

La imposibilidad de abordar directamente el concepto de lenguaje, nos obliga a hacer uso de imágenes y metáforas. Aparte del ejemplo paradigmático de los juegos, Wittgenstein utiliza otras analogías para describir la relación de “family resemblances” que hay entre los juegos de lenguaje. Por ejemplo los números. Pregunta: << ¿why do we call something a “number”? >>, y considera los tipos de números como los componentes de una misma familia. (PI §67) Sin embargo, para hacer esto es necesario ampliar nuestro concepto de número. Wittgenstein dice que hay que extenderlo << as in spinning a thread we twist fibre on fibre >>. (PI §67) Como en una madeja, muchas fibras se superponen, pero no hay fibra que recorra toda su longitud, asimismo el concepto de número es la suma lógica de sus conceptos parciales: número cardinal, número racional, número real, etc. (PI §68) Conceptos parciales que mantienen una relación indirecta con el concepto inicial de número entero y que no pueden considerarse parte de un grupo finito, cerrado. Podemos bien imaginar que sería posible añadir nuevos tipos de números en el futuro. Lo que significa que los límites del concepto 'número' no son definidos una vez para siempre. En resumen, es necesario tener una visión más amplia del significado de expresiones como << ‘games’ form a family >>, (PI §67) y lo mismo pasa con la familia de los números y las proposiciones.

Otro ejemplo es ver el lenguaje como una vieja ciudad. Exactamente como en la ciudad se van añadiendo nuevos edificios o derribando los más obsoletos, en nuestro lenguaje añadimos palabras y conceptos, olvidando otros. Las necesidades sociales siguen cambiando << and this diversity is not something fixed, given once for all; but new types of language, new language-games, as we may say, come into existence, and others become obsolete and get forgotten >>. (PI § 23) Otra metáfora es la del barco que en alta mar solo puede contar con sus propios recursos para hacer reparaciones: << no tenemos por qué llegar a la conclusión fatalista de que nos encontramos encerrados para siempre en el esquema conceptual en el que hemos sido educados. Podemos ir modificándolo clavo por clavo y pieza por pieza, aunque sin duda lo único que nos sostiene durante ese trabajo es el esquema conceptual mismo en evolución >>.⁸⁸ De la

⁸⁸ Quine, W.V.O., *Desde un punto de vista lógico*, 2ª Edición, trad. de Manuel Sacristán, Paidós, Barcelona, 2002, p.129.

misma manera, a partir de una estructura permanente que subyace el lenguaje, las palabras de este lenguaje cambian en continuación, así como cambian los dialectos hablados y los hablantes que suben y bajan el barco. El dialecto hablado permanece, pero sin tener una forma fija, y << desde cierto punto de vista cada juego de lenguaje, cada barco, cada barrio de esa ciudad de las palabras a la que se refiere Wittgenstein, está abierto —a otros hablantes, a otros juegos de lenguaje—, *se comunica con su medio* >>. ⁸⁹

Wittgenstein pregunta también: ¿es posible trazar los límites que bordean el concepto de 'número' o de 'juego' o de 'lenguaje'? Y responde a su propia interrogación negando que tal posibilidad exista: << we don't know the boundaries because none have been drawn >>. (PI §69) La sola forma de explicar a alguien que es un 'juego', es añadir una descripción (PI §69) de un juego o una variedad de juegos. Esto porqué tampoco quién contesta a la pregunta «¿qué es un juego?», puede proporcionar una definición exacta de lo que es: << one can say that the concept of a game is a concept with blurred edges. – “But is a blurred concept a *concept* at all?” >>. (PI §71)

Decir que la extensión de un juego no está cerrada dentro de unos límites definidos, es como decir que aplicamos la palabra 'juego' sin aclarar a que nos referimos. A nivel teórico, siguiendo con la analogía de los números, podemos imaginar de poner límites al juego representado por el concepto de números cardinales, reales, racionales, etc. Podemos también aplicar límites al concepto de juego distinguiendo entre juego de ajedrez, juego de tenis, juego de fútbol, etc. ¿Y cuándo pasamos al lenguaje? ¿qué es lo que nos permite hacer un uso correcto de una palabra? Si nuestros conceptos no están regulados, ¿qué es lo que gobierna el significado de nuestras proposiciones? Wittgenstein solo deja entender que nos movemos dentro de un espacio imaginario e intuitivo. Frege hablaría de que cercanía y comprensión serían facilitadas por estar las mentes humanas conectadas según un 'common human understanding'. Tal concepción postula que los seres humanos tienen una vida intelectual compartida. Rosenzweig hablaría de 'movimiento de palabras' entre seres humanos, y de diferentes lenguajes humanos entrelazados entre sí por efecto de la infinita cadena de interacciones que la vida cotidiana crea. Un movimiento de lenguajes

⁸⁹ Iriarte López, Iñaki, “Sistemas autopoieticos y juegos de lenguaje. El aire de familia entre Ludwig Wittgenstein y Niklas Luhmann”, Papers Vol.61, 07/2000, Universitat Autònoma de Barcelona, (pp.221-238), p.230.

que llevan hacia una unidad de lenguaje.⁹⁰

Pues bien, si los conceptos del lenguaje son borrosos y las reglas que seguimos son arbitrarias por no aplicarse siempre de la misma manera, tenemos que hablar de una multitud de juegos diferentes, cada uno con su respectiva gramática particular. Solo la comparación entre los varios juegos abre a la comprensión. Wittgenstein abandona la búsqueda tradicional enfocada en delimitar el sentido de un enunciado a través de la lógica y abraza una idea más pragmática del sentido. En su nueva idea de lenguaje, la propiedad de las proposiciones de reflejar la realidad, deja de tener importancia. Por lo contrario, lo que ahora importa es la multiplicidad de usos posibles que podemos hacer de una palabra o una proposición, en cuanto es posible utilizar el mismo signo en contextos diferentes atribuyéndole significados diferentes. Es posible también describir una variedad de circunstancias y contextos donde los juegos de lenguaje se desarrollan.

Como veremos más adelante, el análisis de *aires de familia* puede ser aplicado a fenómenos de todo tipo— por ejemplo, a los diferentes casos de expresión de devoción a San Simón, a las formas diferentes de celebrar la Santa Muerte, a los rituales mágico-religiosos o a las ceremonias de curación— y permite construir puntos de contacto entre culturas ajenas. El lugar geográfico, las diferentes formas de nombrar al santo, la liturgia, las expresiones de devoción y otros elementos más, pueden presentar variaciones, pero siguen siendo una diferente expresión del mismo fenómeno o de la misma necesidad del animal ritual que es el hombre:

When one examines the life and behavior of mankind throughout the world, one sees that, except for what might be called animal activities, such as ingestion, etc., etc., etc., men also perform actions which bear a characteristic peculiar to themselves, and these could be called ritualistic actions. (RoF I, p.129)

⁹⁰ Rosenzweig, Franz, *Understanding the Sick and the Healthy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p.91.

1.7 La visión sinóptica o representación perspícua

El abandono de una perspectiva esencialista se acompaña a la introducción del concepto de *aires de familia*, que deja pensar en una influencia tanto de Goethe como de Spengler.⁹¹ En *La metamorfosis de las plantas*, Goethe expone

⁹¹ Un libro en particular, *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler de 1918, influye en el pensamiento de Wittgenstein. Según Spengler, exactamente como sucede con un organismo vivo, con el paso del tiempo una civilización puede perder fuerza o endurecerse. De este modo, incluso la historia puede entenderse tratando de ver las analogías entre diferentes épocas culturales. Por ejemplo, un aspecto sobresaliente de nuestra época es que la ciencia ha tomado la delantera sobre el arte. Spengler rechaza la idea de que pueda existir tal cosa como una escalera del progreso sobre la cual se desarrolla de forma lineal la evolución de la civilización humana. Por el contrario, desde el punto de vista morfológico cada época tiene la misma importancia. Cada época, a través del arte, la filosofía, la ciencia, etc., expresa el espíritu propio de su forma de representar y vivir la vida. Cada época expresa una forma de vida peculiar debida a su imagen del mundo. No hay entonces una forma de ver las cosas privilegiada o época cuya perspectiva tenga más valor que la de las otras. Esta disposición es algo que un crítico o un historiador no puede olvidar. La tarea del historiador no es declarar hechos y proporcionar una explicación, sino comprender el significado de un evento al "ver" la relación morfológica con otros hechos.

Wittgenstein se apropia de este concepto, de la importancia de ver las conexiones y las analogías entre las formas de vida, para aplicarlo al estudio del lenguaje.

Spengler a su vez se inspiró en Goethe, en su uso del pensamiento analógico y en sus estudios sobre la naturaleza. Cuando sentimos una similitud, dice Goethe, nos vemos obligados a volver a un origen común, en sentido darwiniano. Pero, en *La metamorfosis de las plantas*, contrasta la forma mecanicista de la ciencia newtoniana con la forma de pensar *por semejanza*. Sugiere la concepción de la presentación sinóptica como medio para mostrar una representación perspícua de un fenómeno o de un universo.

Darwin con su hipótesis sobre el evolucionismo da un paso más allá del mecanicismo y sugiere que todo animal deriva de la evolución de un ancestro común. La visión creacionista ve a la naturaleza como obra de dios mientras que la mecanicista ve al mundo natural como sujeto a la ley de causa y efecto. Darwin y la ciencia moderna formulan una hipótesis sobre la evolución, donde una especie animal puede mutar en otra. Aun Darwin nunca haya hablado explícitamente del hombre, su forma de proceder ha invitado a considerar el hombre como el fruto de un desarrollo, que a partir de un mono, ha evolucionado en un homínido, un australopithecus, un homo erectus, un homo sapiens.

En *La metamorfosis de las plantas* Goethe, rechaza la hipótesis de Darwin. El evolucionista trata al dato que falta como un eslabón perdido y hace hipótesis. Esto es en primer lugar deshonesto y en segundo no es empírico porque los datos no se pueden confutar. Se trata de una especulación. Ver una evolución entre *australopithecus* y *homo sapiens* es una hipótesis porque nadie puede ver el paso de uno a otro.

Goethe no hace una hipótesis genética sobre cómo evolucionan los organismos vegetales, sino se queda en un plán descriptivo. Su método morfológico permite visualizar la continuidad dinámica de las transformaciones. Expone y compara diferentes formas del reino vegetal en relación con un arquetipo o una forma originaria (l' *Urpflanze*) que, con el tiempo, se vuelve y se ramifica en sus órganos, bien formados y visibles: el tallo, los pétalos, las hojas, etc. Estas partes quedan conectadas con la forma originaria a través de formas intermedias. Goethe sugiere una visión sinóptica de todo el campo de la vida vegetal que no está respaldada por una teoría evolutiva ni por otras leyes empíricas. Morfología significa ordenar secuencialmente y comparar, significa representar los datos que tenemos sin inventar nuevos datos. Aquí la semejanza se ve, se da por sí misma y no deriva de una hipótesis evolutiva:

Lo que pretende es tener ante la vista una multiplicidad de variedades que se pueden agrupar y separar por sus semejanzas y diferencias con respecto a una forma que actúa como centro de referencia. Lo que él sugiere es que veamos la forma original como metamorfoseándose en formas intermedias similares y afines hasta llegar a las formas más desarrolladas. La forma original funciona como un modelo a través del cual se contemplan las demás. (Marrades, J., "Wittgenstein, constructor de modelos", en Marrades, J. (ed.), en *Wittgenstein. Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 137-138)

y compara diferentes formas del reino vegetal en relación indirecta con una forma originaria o planta arquetipo (*l'Urpflanze*). Wittgenstein adopta el modelo morfológico para definir el lenguaje, que en sus manos significa ordenar secuencialmente, exponer y comparar los juegos de lenguaje, y sugiere la concepción de una *presentación sinóptica* de un fenómeno o de un universo, como medio para conseguir la comprensión. Vamos a introducir ahora la noción de *visión sinóptica* (*Übersichtliche Darstellung*) que, junta con la de *aires de familia*, representa uno de los conceptos más importantes de las *Philosophical Investigations* y de la filosofía del segundo Wittgenstein. La adopción de una *visión sinóptica* presupone el abandono de la idea de que pueda existir un límite lógico externo al lenguaje, y abre a una nueva forma de entender que permite trazar una línea de continuidad entre los fenómenos objeto de observación.

La *visión sinóptica* es un modo de representación que consente ver conexiones significativas entre hechos, a través de la búsqueda o la invención de casos intermedios. (PI §122) Al principio, << the aspects of things that are most important for us are hidden because of their simplicity and familiarity >>, (PI §129) pero una representación perspicua de las proposiciones nos puede ayudar a entender nuestro lenguaje: << the language games stand there as *objects of comparison* which, through similarities and dissimilarities, are meant to throw light on features of our language >>; (PI §130) es decir que la *visión sinóptica* puede arrojar claridad sobre las reglas y la gramática que regulan nuestro lenguaje.

Con el término *visión sinóptica* o *representación perspicua*, Wittgenstein se refiere a una visión transparente, (PI §92) se refiere a lo que podemos ver en un conjunto, en una mirada. Esta visión fenomenológica del mundo y del lenguaje no nos lleva a ver cosas, sino a observar sentidos. Es también un participar al mundo aceptando de forma transparente las contradicciones que surgen en el enfrentarse a diferentes juegos de lenguaje. Es una forma de ver las cosas que nos permite "ver las conexiones" entre aspectos diferentes dentro de un mismo

La morfología de Goethe ofrece a Wittgenstein una aclaración sin dar una explicación de los fenómenos examinados. Esta aclaración consiste en permitir ver las analogías y reconocer las similitudes. Goethe hablaba de "objetos" físicos, es decir de plantas, mientras que Wittgenstein habla de ideas, conceptos, o gestalten: "Veo una similitud entre estas dos caras". Esto permite por un lado mostrar la ausencia de una jerarquía entre juegos de lenguaje, y por otro arrojar luz sobre las relaciones y semejanzas que hay entre la variedad de prácticas lingüísticas, cuyo centro natural es la *forma de vida*, o sea el ambiente donde se expresan.

fenómeno. Nos desvela las modalidades que describen cómo diversos conceptos pueden estar internamente conectados entre sí. Esta forma de mirar nos permite poner en evidencia lo claro, lo evidente, y nos sugiere que digamos solo lo de que estamos seguros, que describamos el uso y los significados evitando tanta interpretación:

A main source of our failure to understand is that we don't have *an overview* of the use of our words. – Our grammar is deficient in surveyability. A surveyable representation produces precisely that kind of understanding which consists in 'seeing connections'. Hence the importance of finding and inventing *intermediate links*.

The concept of a surveyable representation is of fundamental significance for us. It characterizes the way we represent things, how we look at matters. (Is this a 'Weltanschauung'?) (PI §122)

El concepto de *visión sinóptica* acompaña al concepto de *aires de familia*, y está estrictamente relacionado con la construcción de nuestra imagen del mundo. Pero, ¿de cuáles objetos de comparación estamos hablando? Como veremos más adelante, la *visión sinóptica*, como forma particular de ver las cosas, nos permite también dar una lectura diferente de las creencias y de las acciones rituales. Nos permite desvelar algo más del "carácter de la magia", en cuanto la profundidad expresada por la magia se entendería al observar la morfología de los rituales mágicos. Los rituales tienen algo en común según el principio de la *semejanza de familia*. Pero, cambiando los objetos de comparación es posible también trazar unas conexiones con las acciones rituales del hombre occidental, hasta podríamos percatarnos que hay conductas compartidas por todos los seres humanos:

Besides these similarities, what seems to me to be most striking is the dissimilarity of all these rites. It is a multiplicity of faces with common features which continually emerges here and there. And one would like to draw lines connecting these common ingredients. But then one part of our account would still be missing, namely, that which brings this picture into connection with our own feelings and thoughts. This part gives the account its depth. (RoF II, p.143)

En el campo antropológico, esta forma de ver las cosas puede arrojar luz sobre la dinámica de las relaciones entre individuos pertenecientes a una misma comunidad y sobre los comportamientos y relaciones, a menudo enigmáticos, entre individuos de otra cultura lejana. Tal enigmaticidad parece evanecer

cuando dejamos de buscar por los nexos causales y nos fijamos en las formas intermedias. Formas intermedias que, reduciendo las distancias, nos acercan uno al otro, mostrando las semejanzas entre las diferentes culturas y los diferentes juegos de lenguaje. Una *representación perspicua* permite la comparación de módulos de conducta diferentes y pone en relieve lo que está oculto: los aspectos naturales de la conducta humana. Esta comparación de los esquemas de conducta permite crear una cercanía entre formas de vida. Aclarar, tanto aquellos aspectos preverbales de la existencia que compartimos con los miembros del reino animal, como aquellos que originan de las prácticas sociales propias de cada grupo humano, permite sopesar todos los elementos que definen una *forma de vida*. Por ejemplo, la comparación entre formas de vida diferentes evidencia un trasfondo compartido de acciones instintivas que tienen la certeza típica del actuar sin razonar: << as I take hold of my towel without having doubts >>; (OC §510) y de otras formas de proceder convencionales, que regulan la conducta lingüística, fruto de hábitos sociales y tradiciones heredadas. (OC §152)

Clifford Geertz, introduciendo un nuevo concepto en el vocabulario de la antropología, habla de *descripción densa*. A través de una descripción densa de los hechos - describiendo las varias voces y perspectivas así que cada uno pueda salir representado a nivel de juego de lenguaje etnográfico - es posible comprender las relaciones entre los hechos:

Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. [...] Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.⁹²

¿Cómo se usa una palabra, y cómo se sincroniza con los gestos y los ademanes? ¿Cómo se relaciona con otras palabras y actitudes expresadas en un contexto dado? El juego de lenguaje es el conjunto de palabras y acciones entretejidas. Para mejor entender, Geertz sugiere una forma de investigación

⁹² Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003, p.23.

que posibilita acercarse al ‘otro’ y participar en su *forma de vida*. Sin olvidar que todas las cosas están en continuo movimiento y cuando las describimos llegamos tarde, llegamos con retraso respecto a los sucesos que queremos explicar.

1.8 Ver Como: perspectivismo Pato - Conejo

Durante el último período en Cambridge, Wittgenstein empieza a trabajar sobre otra forma de *ver*, otra forma de mirar al mundo y a los hechos del mundo. En *Conferencia sobre Ética* introduce el concepto de *ver cómo*. Este concepto implica el ver un determinado aspecto de una cosa o ver algo como una cosa determinada. No se trata del mero *ver* de la percepción visual, como podría ser la *visión sinóptica*, sino extiende el análisis a una dimensión cognitiva más amplia, << donde cabe una interpretación de lo percibido que disipe la ambigüedad debida a las condiciones de la percepción o a la ambigüedad implícita de aquello que es percibido >>.⁹³ Se trata de comprender la gramática de expresiones que implican el ver un determinado *aspecto* de una cosa o ver algo *como* una cosa determinada. Para introducir y definir el concepto de *ver cómo*, Wittgenstein hace uso de la figura de Pato-Conejo, figura que no hay manera de describir sin dar una interpretación.

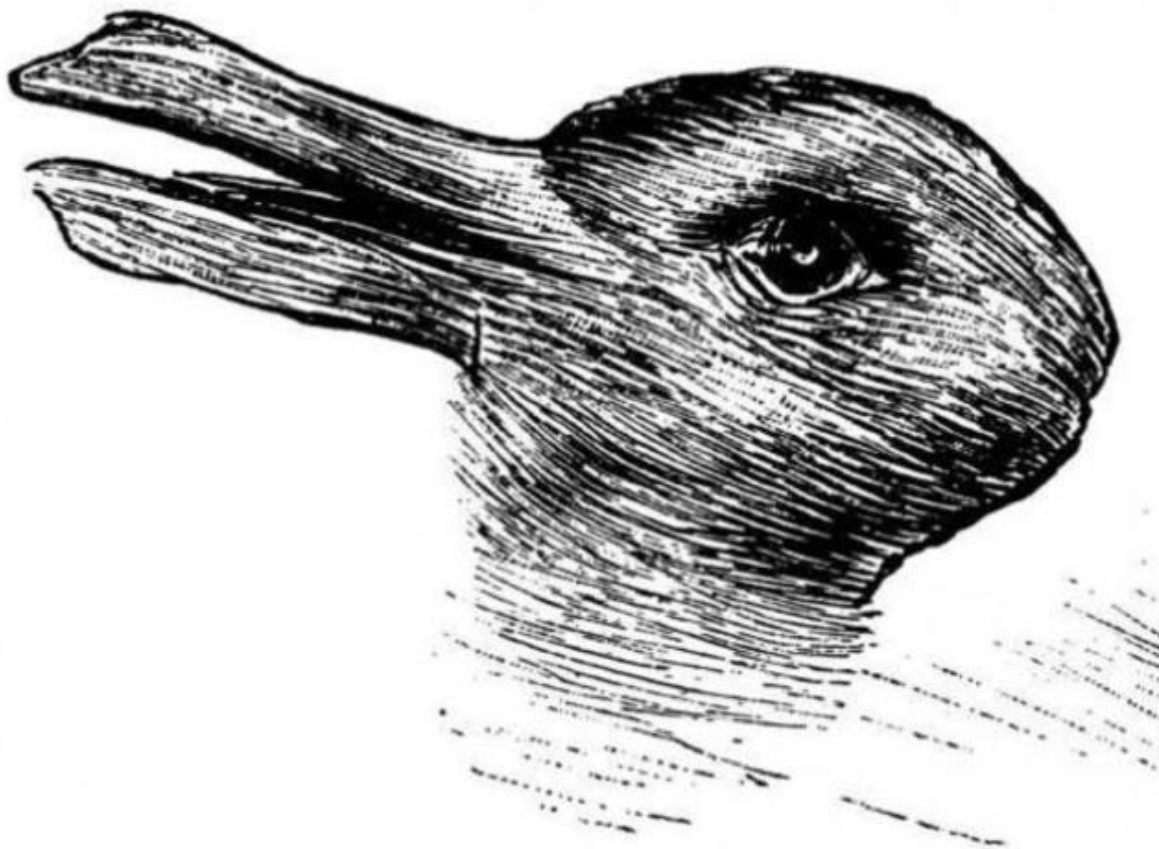
En la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein empieza su análisis sobre cómo sin darnos cuenta utilizamos la palabra *ver* en dos modos diferentes. El primer es *ver* una figura, verla claramente para poderla describir y dibujar, (PI, Part II, XI, p.406) y tiene que ver con la percepción visual. Ésta forma de *ver* se refiere a algo que está allí y que para su identificación y su descripción no hace falta ninguna interpretación. Esta puede ser el objeto de una descripción neutral. (PI, Part II, XI, p.420)

El otro *ver* es observar un aspecto, es ver la semejanza entre dos o múltiples objetos. (PI, Part II, XI, p.408) Para describir este segundo caso Wittgenstein utiliza la conocida imagen del Pato-Conejo, que Joseph Jastrow⁹⁴ dio a conocer por la primera vez al final del siglo XIX. La ambigüedad que tal figura presenta es el punto de partida de su análisis de la percepción, en cuanto al principio puede ser vista o *como* conejo o *como* pato.

⁹³ Sánchez Durá, Nicolás, "Miradas fulgurantes y traductores caritativos", en Marrades Millet, J. y Sánchez Durá, N. (eds.) (1994) *Mirar con Cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Pretextos, Valencia, pp. 259-278, p.269.

⁹⁴ Jastrow, Joseph, *Fact and Fable in Psychology*, Houghton, Mifflin, NY, 1901.

(1) Ver Como



La figura Pato-Conejo de Joseph Jastrow – Foto: Google Imágenes

<< ‘Seeing as . . .’ is not part of perception >>. (PI Part II, XI, §137, p.414)
Esta segunda forma de *ver* requiere una interpretación por parte del sujeto observante. El ver una cosa *como* algo (un pato) depende de muchos factores. Entre otros, de la *visión del mundo* que un individuo tiene. De la *visión del mundo* descienden unas creencias que, aun no sean justificadas por evidencia alguna, proporcionan un sistema de referencias, influyen la conducta en la vida, y llevan un hombre a ver el mundo y los hechos del mundo *como* un pato o un conejo. La religión es un buen ejemplo de sistema de creencias que lleva el hombre a *ver* algo *como*. Por ejemplo, a diferencia de un no creyente, una persona religiosa puede interpretar los hechos de la vida como un sistema de premios y castigos:

A belief isn't like a momentary state of mind. [...] Suppose you had two people, and one of them, when he had to decide which course to take, thought of retribution, and the other did not. One person might, for instance, be inclined to take everything that happened to him as a reward or punishment, and another person doesn't think of this at all. (LC, p.54)

Debemos distinguir << between the ‘continuous seeing’ of an aspect and an aspect’s ‘lighting up’ >>. (PI Part II, XI, §118, p.408) Quién ve solo uno de los dos aspectos, digamos el conejo, tiene una visión continua. Ve el conejo. Pero, puede haberse una visión que repentinamente presenta otro aspecto. Este segundo caso es lo que Wittgenstein llama el 'fulgurar' de un aspecto: << and that’s why the lighting up of an aspect seems half visual experience, half thought >>. (PI Part II, XI, §140, p.414)

A causar este cambio de aspecto contribuyen varios factores: el pasar del tiempo, puede darse por sí mismo, por un impulso de nuestra voluntad o como el resultado de un determinado adiestramiento, como en el caso de una conversión religiosa.

Al pasar del pato al conejo algo ocurre. Veo distinto porque veo la imagen de forma distinta. Pero ¿ha cambiado de algún modo la realidad visual? Obviamente no. Sigo observando el mismo objeto con los mismos colores. ¿Qué es lo que ha cambiado entonces? ¿Qué pasa cuando organizamos una imagen visual de forma diferente? Si a cambiar no es la figura externa, lo que cambia es nuestra imagen interna, nuestra entrada sensorial. Esta postura contrasta abiertamente con la concepción fenoménica de la psicología: según tal concepción los objetos externos de nuestra experiencia son privados y vagos, y seríamos nosotros a darles sentido. Para Wittgenstein es diferente: lo que cambia es el aspecto bajo el cual se ven ciertas cosas y de este cambio en la apariencia puede derivar la comprensión.

En resumen, la primera conclusión a la que llega Wittgenstein es que cuando cambiamos nuestra manera de ver, el dibujo no cambia. Podemos ver primero un aspecto y luego otro, pero el objeto observado no se ha modificado. Solo << my visual impression has changed >>. (PI Part II, XI, §131, p.206) Ha cambiado nuestra percepción del objeto, o más precisamente nuestra percepción y nuestro pensamiento: << and that’s why the lighting up of an aspect seems half visual experience, half thought >> (PI Part II, XI, §140, p.414):

Here is a game played by children: they say of a chest, for example, that it is now a house; and thereupon it is interpreted as a house in every detail. (PI, Part II, XI, §205, p.434)

“He quite forgets that it is a chest; for him it actually is a house.” (There are certain signs of this.) Then would it not also be correct to say he *sees* it as a house? (PI, Part II, XI, §206, p.434)

La segunda conclusión es que al cambiar la mirada un individuo pasa de ver el conejo al ver el pato, pero no le es posible ver al mismo tiempo el pato y el conejo. Wittgenstein no les da importancia a preguntas sobre lo que ha cambiado en la realidad visual de la figura de Pato-Conejo, en cuanto la realidad externa no se ha modificado. Lo que considera importante son las consecuencias del pasar a ver la figura de forma diferente. Las preguntas son: ¿Cuál es la diferencia causada por el cambio? ¿Cuáles son las consecuencias de ver la figura de manera diferente? (PI, Part II, XI, §176, p.424) El cambio en la apariencia podría provocar un cambio de vida, como en el caso de una conversión religiosa, porque una conversión es un cambio en la forma en que miramos a las cosas.

En tercer lugar, hay que preguntarse si esta capacidad de *ver algo como otro*, es común a todos los seres humanos. << Could there be human beings lacking the ability to see something *as something* – and what would that be like? What sort of consequences would it have? >>. (PI, Part II, XI, §257 p.448) Hay personas que parecen tener solo la capacidad de ver una de las dos figuras: o el pato o el conejo. La incapacidad de salir de una perspectiva dada, nos expone al peligro de quedar atrapados en una sola forma de ver las cosas o de mirar al mundo. En este caso podríamos hablar de “aspect-blindness”. (PI, Part II, XI, §257 p.448) Por ejemplo, mirar a una persona y ver la cara de un ser humano tiene implicaciones prácticas y nos hace actuar en consecuencia. La *ceguera para los aspectos*, el no ver como tal un hombre, puede llevar a actuar de otra forma. Es lo que pasaba en los campos de concentración nazi. Pero, esto no es el único ejemplo y no lo explica todo. Las motivaciones que llevan a 'ver algo como algo' pueden ser muy diferentes. Y pueden ser a su vez motivo de discusión.

Cora Diamond toma en consideración el tema de la industrial y masiva preparación de comida animal, finalizada al consumo de los seres humanos. Los caminos que llevan al vegetarianismo son muchos: sensibilidad hacia los derechos de los animales, la salubridad de una dieta, las prescripciones religiosas, etc. Pero la variedad de respuestas humanas a tal temática no se debe a un diferente grado de acceso a las informaciones. En esta época de civilizada existencia, en esta parte del mundo, nadie sabe o ve algo que otros fallan en ver. La variedad de las respuestas, que van del horror de algunos a la indiferencia de muchos, tampoco se funda en consideraciones meramente morales, se debe más bien a una diferente visión del mundo, al grado de seriedad con la cual se enfoca

el asunto, y a cómo la cuestión es considerada o vista en un determinado contexto.⁹⁵

En el campo antropológico Wittgenstein denuncia la ceguera que nuestra sociedad actual tiene sobre sí misma. La idea de que el progreso de nuestra sociedad represente el triunfo de la razón sobre las tinieblas de la ignorancia, impide al hombre occidental *ver cómo* las actividades rituales puedan tener finalidades diferentes de las que el hombre occidental se plantea. La *ceguera para los aspectos* es un sesgo que acompaña la antropología eurocéntrica, y que nos lleva a concluir que todo ritual se propone de modificar los hechos en el mundo, ignorando, por ejemplo, que los rituales religiosos permiten traspasar de una generación a otra emociones y sentimientos. O que el ritual en la sociedad tradicional permite compartir actitudes, o que relatar una escena o episodios de la propia historia permite mantener la memoria sobre el origen y la identidad de la comunidad.

Finalmente, no hay que olvidar que una de las formas de quedar embrujados por nuestro lenguaje es pensar que una palabra o una proposición puedan tener un solo significado. Tanto las palabras (pensemos en términos como: el tiempo, el alma, la justicia, etc.), como la imagen Pato-Conejo, puede tener tan significados diferentes, cuantos los contextos donde estas se expresan. (PI Part II, XI, §272, p.454) En este sentido la filosofía debería venir en nuestro ayuda, evitándonos de caer atrapados en << problems arising through a misinterpretation of our forms of language >>. (PI §111) Entre las finalidades de la filosofía hay la de aclarar la lógica de nuestro lenguaje y evitar así << the bewitchment of our understanding by the resources of our language >>. (PI §109)

⁹⁵ Diamond, Cora, “The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy” (98–118), en *Reading Cavell*, Ed. Alice Crary and Sanford Shieh, Routledge, London, 2006.

2 - CAPÍTULO SEGUNDO

EL LENGUAJE RELIGIOSO

Entre las muchas clases de lenguaje que hablamos durante el curso de nuestra vida, es necesario destacar el lenguaje religioso, ya que juega un papel particularmente importante. Según Wittgenstein el *fundamento* del juego de lenguaje religioso está en una forma determinada de vida – la vida religiosa.

A lo largo de este capítulo intentaré profundizar en las características de la *forma de vida religiosa*, tratando de arrojar luz sobre los múltiples aspectos del lenguaje religioso, y de responder a preguntas como: ¿en qué consiste la perspectiva religiosa?, ¿en qué medida los juegos de lenguaje de un individuo influyen su conducta?, ¿qué diferencia hay entre el lenguaje religioso y el lenguaje científico?, ¿de dónde surgen las incomprensiones entre creyentes y no creyentes?

2.1 El lenguaje religioso

En lugar de pensar en el lenguaje como en una imagen de la realidad, en su segunda etapa filosófica Wittgenstein desarrolla la idea de que el lenguaje es una especie de instrumento que podemos utilizar para jugar juegos diferentes. Según este enfoque, todo tipo de incomprensión surge de que no conseguimos ver el juego que se está jugando. En general el sentido de los signos, de las palabras, y de los enunciados, no consiste en lo que éstos representan o denotan, sino en cómo se utilizan en una u otra situación, en uno u otro *juego de lenguaje*.

Al definir qué es el lenguaje, Wittgenstein usa diferentes analogías. En la nota 11 de las *Investigaciones Filosóficas* utiliza la similitud de la *caja de herramientas (toolbox)*. El lenguaje es como una caja de herramientas, un conjunto de utensilios aptos para hacer cosas diferentes.

En otra ocasión utiliza la analogía de la locomotora. Compara los instrumentos lingüísticos, que el hablante tiene a su disposición, con los diferentes manubrios, frenos, y pedales, que se encuentran en la cabina de una locomotora y que nos sirven para gestionar su funcionamiento. Es aplicando y regulando la función de cada una de tales herramientas como es posible llevar adelante, controlar, o detener la locomotora. Cada uno de estos instrumentos sirve para algo y realiza una función específica:

It is like looking into the cabin of a locomotive. There are handles there, all looking more or less alike. (This stands to reason, since they are all supposed to be handled). But one is the handle of a crank, which can be moved continuously (it regulates the opening of a valve); another is the handle of a switch, which has only two operative positions: it is either off or on; a third is the handle of a brakelever, the harder one pulls on it, the harder the braking; a fourth, the handle of a pump: it has an effect only so long as it is moved to and fro. (PI §12)

Finalmente, para caracterizar el lenguaje, Wittgenstein presenta una metáfora pluralista. Nuestro lenguaje puede compararse a una vieja ciudad que se ha expandido, y sigue haciéndolo, durante los años:

Our language can be regarded as an ancient city: a maze of little streets and squares, of old and new houses, of houses with extensions from various periods, and all this surrounded by a multitude of new suburbs with straight and regular streets and uniform houses. (PI §18)

En una vieja ciudad es posible encontrar arquitecturas diferentes. Esto se debe a que los edificios tienen una diferente época de construcción. Hay un centro, más antiguo, y muchos barrios periféricos, construidos en épocas posteriores y en tiempos distintos. Con el pasar de los años, se van añadiendo nuevos edificios y derribando los más obsoletos. De la misma manera, en nuestro lenguaje añadimos palabras y conceptos, y olvidamos otros. Las necesidades sociales de cada sociedad son diferentes, << and this diversity is not something fixed, given once for all; but new types of language, new language-games, as we may say, come into existence, and others become obsolete and get forgotten >>. (PI § 23)

Toda práctica, como las obras de construcción de una ciudad, tiene una temporalidad. A veces los juegos de lenguaje se vuelven obsoletos. En nuestro lenguaje es posible detectar temas, oraciones, y expresiones centrales que, como el centro histórico de la ciudad revisten un papel importante, un papel central en nuestra vida. Pero, también hay otras áreas periféricas del lenguaje que incluyen expresiones y términos útiles para tratar temas específicos. Expresiones que alguien nunca llega a usar: << los habitantes del lenguaje no vivirán en toda la ciudad, sino que frecuentarán sólo algunas calles, algunos distritos, dependiendo de si están trabajando o divirtiéndose, comprando o cortejando a su amada. Pero la identidad de cada calle no dependerá de sus habitantes, sino que, al revés, éstos se definirán en cada momento por el lugar por el que transiten >>. ⁹⁶ Pensemos en el lenguaje de la química, de la tecnología o de la matemática. Ciertas expresiones pueden permanecer más o menos desconocidas para muchas personas, ya que juegan un papel marginal en su vida. Fijémonos en esos términos que nos permiten hablar de una determinada tecnología: social network, bit, hardware, monitor, screensaver, memory card; o en el juego de lenguaje de las funciones de optimización de la memoria, hacer el reset, potenciar el CPU, expandir la RAM, etc. Pues, muchas personas (mi abuela, por ejemplo) llevan sus vidas sin utilizar esta tecnología o el lenguaje que la acompaña. De la misma manera, pasando a la antropología, podemos pensar en la importancia marginal que pueden tener términos como *libro* o *borrador* en el vocabulario de un campesino indígena, que no conoce la escritura.

⁹⁶ Iriarte López Iñaki, *Op. Cit.*, p.229.

Una vez aceptada esta analogía, es fácil entender como en la vida del hombre la ciencia y la religión representan barrios diferentes. Magia y religión pueden verse como un conjunto de juegos de lenguaje que se basan en ciertas reglas, mientras que el barrio científico ocupa un espacio separado y se rige por reglas diferentes. Dicho de otra manera, ciertas actividades como pensar de forma simbólica y participar en rituales, parecen ser los barrios más antiguos y más céntricos de nuestra ciudad. Es la cultura científicista de hoy, la que pretende hacer de los suburbios científicos un nuevo centro. Este reclamo de centralidad del distrito científico lleva a incomprendiones, por ser la causa de una lectura sesgada de los actos mágico-religiosos.

Lo que Wittgenstein quiere decir es que no es posible juzgar la vida en un barrio utilizando criterios externos. Podemos juzgar lo que tiene sentido hacer en el juego del fútbol desde las reglas del fútbol, y no desde las reglas del tenis. Patear la pelota con los pies representa un error, pero solo en el juego del tenis.

Del mismo modo, el discurso religioso en nuestra vida solo tiene sentido en ciertos contextos y entre personas que están familiarizadas con una tradición determinada. Pero también hay otro aspecto que merece ser destacado, y es que en su práctica religiosa el individuo adopta expresiones y oraciones de las que no tiene un claro entendimiento.

Cuando se usan términos como "hechos" o "evidencia" en el contexto religioso, se usan en un sentido completamente diferente al de otras áreas del lenguaje. A pesar de esto, el creyente puede usar las palabras correctamente y en un plano semántico lograr transferir un significado. En las *Investigaciones* Wittgenstein señala que tener un concepto no significa ser consciente de la lógica subyacente, es más bien saber usar una palabra correctamente dentro de un juego de lenguaje dado. (PI §54)

Decir que un individuo, en sus prácticas religiosas, adopta expresiones y frases que no comprende del todo, es decir que sabe usar un determinado lenguaje correctamente, pero no puede explicar cómo lo hace. Es decir, no tiene una visión clara de su uso y emplea un lenguaje ignorando la complejidad de su lógica. Wittgenstein proporciona el siguiente ejemplo:

Now at one time you say: "God created the world" and at another: "This human being is-God." But you do not mean that this human being created the world, and yet there is a unity here."

We have two different conceptions of God: or, we have two different conceptions and use the word God for both. (MT 15.3.1937, p.223)

Bueno, la cuestión del significado conlleva implicaciones. No solo usamos el lenguaje a diario ignorando la complejidad de su lógica, sino que, en el contexto religioso, el creyente parece estar participando en una práctica que no comprende del todo.

La filosofía de la religión debería de aclarar la naturaleza del discurso religioso y ocuparse del significado de las palabras que usamos en el ámbito religioso. Pero también debería discutir las consecuencias de ciertas declaraciones. No se trata solo de si determinadas expresiones pueden considerarse verdaderas o falsas. Ciertas declaraciones cubren un significado mucho más amplio, indicando cómo debemos llevar nuestras vidas. Las expresiones religiosas involucran mucho más que el aquí y ahora, refiriéndose al destino y sentido de la vida de un ser humano. Se presentan como afirmaciones sobre la realidad última o el tipo de persona que pensamos o queremos ser. Todo esto sucede de manera imperceptible, integrándose en nuestra vida y actividades cotidianas.

Wittgenstein nunca escribió un libro enteramente dedicado a la religión. Habla de religión en obras diferentes, como: *Culture and Value*, *Lecciones y Conversaciones sobre Estética, Psicología y Creencia religiosa*, *Sobre la Certeza*, *Conferencia sobre Ética*, *Notebooks 1914-1916*, y *Movimientos del Pensar: Diaries 1930-1932, 1936-1937*. Para tratar el tema, es necesario recopilar sus frases, aforismos y comentarios, esparcidos en sus diferentes obras, notas y apuntes. A lo largo de su vida escribe pensamientos y reflexiones sobre religión y lenguaje religioso, de los que saca algunas conclusiones: primero, en el ámbito religioso, los juegos de lenguaje son diferentes a los que usamos en la vida cotidiana; en segundo lugar, las palabras y frases tienen un peso diferente. El significado de los términos religiosos, más que a hechos, parece referirse a prácticas y emociones. Al evocar actitudes y sentimientos, los juegos de lenguaje religiosos fomentan y acompañan una determinada conducta de vida, pero no pueden aportar información sobre los hechos, y esto se debe a que las proposiciones del lenguaje religioso no pueden considerarse descriptivas, son más bien normativas y expresivas.

El uso de un cierto lenguaje religioso tiene consecuencias prácticas, en cuanto los *juegos de lenguaje* que utilizamos surgen de, y al mismo tiempo confirman, una cierta *forma de vida*. Un juego de lenguaje religioso siempre remite a una determinada forma de vida, porque el empleo de diferentes juegos

de lenguaje va acompañado de diferentes conductas. Esto se debe a que el uso peculiar de palabras, imágenes y expresiones religiosas, lleva al creyente a mantener un comportamiento determinado, coherente con lo que verbaliza en sus juegos de lenguaje. En el juego de lenguaje religioso lo que importa es lo que se hace con las palabras, las consecuencias prácticas que se sacan de las palabras, o la entrega de la vida a sus ideas. (LC, III, p.72)

Un enunciado religioso, puede considerarse una declaración sobre una cierta orientación en la vida. Pero una posición religiosa en muchos casos no se declara explícitamente o no se expresa con palabras que la describan. Más bien, se infiere del comportamiento del creyente. De su actitud ante la vida. La actitud interior de un creyente, solo puede extraerse de la cuidadosa observación de cómo se porta. Wittgenstein simplemente diría: ¡no pienses, sino mira! (PI §66) En lugar de construir teorías del significado para llegar a una definición de lo que tiene sentido, uno debe investigar el espacio que ocupan y el significado de las creencias religiosas en una forma de vida determinada: ¿cuál es el impacto de la fe religiosa en el creyente? ¿Cuál es el impacto sobre su forma de pensar, y las actitudes (comportamientos) que adopta?

Pues bien, podríamos concluir diciendo que la conducta del individuo religioso está influenciada por el aspecto normativo que las proposiciones religiosas conllevan. Como resultado de esta normatividad, la actitud del hombre religioso, que cree, que tiene fe, es la de un hombre que sabe dónde va. La religión desobstruye el camino de las dudas, (LC II, p.61) inculcando certezas que ayudan al hombre a no vacilar, y a tener una conducta firme.

2.2 Los juegos de lenguaje religiosos

Pues bien, si al emplear mal las palabras aumentan los malentendidos, tales malentendidos aumentan aún más cuando pasamos al ámbito religioso. Inadvertidamente entrecruzamos el uso de diferentes palabras y usamos el mismo término en diferentes contextos, confundiéndonos con similitudes verbales. A. Tomasini Bassols toma el ejemplo del término *creer*. El verbo *creer* tiene aplicaciones diferenciadas según el uso que se hace de él: << por ejemplo, si digo “creo que va a llover” estoy implicando que no estoy seguro de que vaya a llover, que no tengo certeza al respecto, estoy indicando que titubeo en mi actuar >>.⁹⁷ En este caso, que vaya a llover es algo probable pero no cuento con eso. Que vaya o no vaya a llover es una hipótesis, y en caso de que no vaya a llover mi estado mental no se vería afectado. El otro uso de la palabra *creer*, es lo que se hace en el juego de lenguaje religioso. Aquí cambian las implicaciones. *Creer* en Dios no es una hipótesis. No crea inseguridad, no es algo más o menos probable. Al contrario, quién cree en Dios no titubea, no vacila, no duda. Creer en Dios es saber con certeza. (LC II, pp.57-58)

El juego de lenguaje religioso parece presentar unos aspectos fundamentales. Ante todo, no describe la realidad que nos rodea, sino remite al mundo de las emociones. No es racional, no tiende a convencer con demostraciones o buenos argumentos, sino que se parece más a un lenguaje de consuelo. Segundo, es un error, o, mejor dicho, fuente de confusión conceptual, pensar que el lenguaje de la religión sea de algún modo comparable con un lenguaje que describe hechos. En tercer lugar, es un lenguaje que va más allá del aspecto descriptivo porque realiza algo. Cuarto, lo que sustenta cierto tipo de lenguaje religioso es una *forma de vida* dada.

Veamos estos aspectos uno por uno:

1) El lenguaje religioso podría compararse con el lenguaje del amor entre un hombre y una mujer. El amor entre Romeo y Julieta puede surgir y expresarse solo en el reino humano y no podría existir en el reino animal.⁹⁸ Se define

⁹⁷ Tomasini Bassols A., *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, JGH Editores, 1999. p.92.

⁹⁸ Phillips, D.Z., “Religion and Language” (pp.39-49) en *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, Phillips,

mediante un lenguaje, que es prerrogativa de una forma de vida, la del ser humano. No se trata, por tanto, solo del aspecto biológico de los impulsos sexuales, ni del aspecto mecánico-biológico que permite al ser humano expresarse emitiendo sonidos articulados por la boca. Se trata de un conjunto de elementos entrelazados. El amor solo puede surgir en presencia de ciertas condiciones. Y el lenguaje del amor solo se desarrolla en ciertas circunstancias y dentro de una forma de vida: << la individualidad, la memoria, la voluntad, el amor, pueden ser considerados como propiedades de una *segunda* vida, que presenta cierto parentesco con la vida orgánica y, sin embargo, defiere de ella *toto coelo* >>. ⁹⁹

No podría haber tal tipo de amor sin un lenguaje, y sin un lenguaje del amor, porque una forma de pensar pertenece a una forma de hablar. El lenguaje del amor se sustenta en una retórica que permite al enamorado mentir, confundir, ensalzar, pintar aspectos del carácter de una persona o de la existencia humana, a veces directamente, a veces mediante el uso de analogías y símiles.

Pero el amor, dibujando y pintando la vida con nuevos colores, logra prometer una vida diferente y cambiar al hombre. Establece una diferencia en la vida de un hombre. La persona enamorada es diferente. La vida del hombre enamorado es diferente. El mundo es otro, aunque no sea por su voluntad: << the world of the happy is quite another than that of the unhappy >>. (TLP, §6.43) Su mundo se convierte en algo enteramente nuevo y distinto, pero los hechos no cambian. En las palabras de Weininger: << el humorismo, como el amor, abate los obstáculos del camino >>. ¹⁰⁰ El hombre feliz, el hombre enamorado, y el creyente tienen algo en común. Una confianza que les permite abordar los hechos de la vida con “agilidad”.

Al mismo tiempo, no es posible afirmar que el lenguaje por sí solo es lo que induce a tal diferencia. El lenguaje es parte de la diferencia, permite que haya una diferencia. Pero un hombre podría aprender el lenguaje del amor sin caer enamorado, y al conocer este lenguaje podría reconocer cuando otra persona está enamorada. ¹⁰¹

La analogía ayuda a comprender cómo un determinado lenguaje puede marcar la diferencia en la vida de un hombre. Como hemos dicho una forma de

D. Z. (Ed.), Cambridge University Press, 1997, p.40.

⁹⁹ Más que para el concepto en sí, esta nota quiere subrayar la lectura de Weininger por parte de Wittgenstein. Aquí Weininger parece bosquejar el concepto de *forma de vida*. (Weininger, Otto, *Sexo y Carácter*, traducción del alemán de Felipe Jiménez de Asúa, Península, Barcelona, 1985, pp.79-80)

¹⁰⁰ Weininger, Otto, *Ibidem*, p.315.

¹⁰¹ Phillips, D.Z., *Ibidem*, p.40.

pensar pertenece a una forma de hablar. Un niño aprende a expresarse sobre Dios y el asunto religioso aprendiendo un vocabulario y cómo utilizarlo en una variedad de juegos de lenguaje relacionados con la misericordia de Dios, la voluntad de Dios, el cometer pecado contra Dios. Aprende “la relación con Dios”: qué es el pecado y el sentido de culpabilidad, pero también qué es el respeto, la reverencia, la devoción, la comunión con dios, la confesión, la entrega, la confianza. Todas estas actividades tienen sentido dentro de un lenguaje religioso dado.

2) La dimensión religiosa contiene las creencias religiosas, que no se basan en argumentos y pruebas. No están respaldadas por evidencias como la ciencia. Este tipo de creencia se expresa en un lenguaje propio y a través de acciones religiosas, y está asociada a sentimientos, emociones, imágenes particulares. Está claro que las creencias influyen en la experiencia.

El tema de la experiencia religiosa había generado un grande debate filosófico después de la publicación de *Las variedades de las experiencias religiosas* de William James, planteando preguntas como las siguientes: ¿cómo es posible reconocer una autentica experiencia religiosa? Considerando que no existe << such agreement over the question of whether an expression of feeling is genuine or not >>, (PI, Part II, XI, §352 p.478) ¿quién está encargado de juzgar sobre su veracidad? ¿Hay juicios 'expertos' sobre la autenticidad de una expresión de sentimientos? ¿Es más confiable el veredicto del mismo sujeto o una autoridad externa? Lo que está claro es que la experiencia religiosa no puede limitarse a una experiencia interior o un estado mental peculiar, superior o alterado de conciencia. Tampoco el éxtasis religioso y el entusiasmo místico son credenciales para una verdadera experimentación de lo divino. La experiencia mística es un tema intricado por ser una vivencia individual: << es como la experiencia que tengo de mí mismo cuando me veo en un espejo: me veo a mí mismo viendo otra cosa >>. ¹⁰² La experiencia religiosa no permite generalizar. No permite hacer inferencias. Lo que es cierto es que todo es verdadero puesto que se queda a un nivel personal.

Tomasini Bassols formula el siguiente ejemplo: podemos decir << *Yo existo, estoy consciente, no estoy soñando, etc.* >>, y da la impresión, por la forma de las palabras, que estamos enunciando hechos, en el mismo sentido que cuando decimos que hay un pizarrón en el salón. ¹⁰³ Pero, es obvio que hay una diferencia

¹⁰² Tomasini Bassols Alejandro, *Nuevos Ensayos de la Filosofía de la Religión*, JGH Editores, 1999. p.157.

¹⁰³ Tomasini Bassols, A., *Ibidem*, p.76.

importante entre esas expresiones. En otras palabras, ciertos juegos de lenguaje son propios de una forma de vida y como tales, sirven para crear imágenes, consolidar creencias heredadas de la visión del mundo, y confirmar emociones relacionadas con una forma de vida. Tales juegos de lenguaje no describen la realidad, ni hechos, sino remiten a un mundo de emociones.

3) Como se ha dicho, la función de las palabras va más allá del mero describir. Las palabras son acciones, por estar cargadas de deseo. (PI §546) Esto quiere decir que no solo es posible crear un nombre a partir de un objeto, y de esta manera hacer palabras con las cosas (pensamos en San Agustín), sino hay casos donde es posible hacer cosas con las palabras.

Ciertas palabras pueden ser interpretadas como actos porque son difíciles de proferir:¹⁰⁴ << words can be *hard* to utter: those, for example, with which one renounces something, or confesses a weakness >>. (PI §546) (cfr. MT 20.11.1936, p.151) O alternativamente, fijémonos en las palabras “Yo te quiero”. Proferir tal oración no es como decir “Tengo bombones para ti”. Las palabras “Yo te quiero” no describen un estado de cosas, y van más allá del simple enunciar un hecho. No son solo la expresión de un sentimiento o una sensación. Con ciertas emisiones lingüísticas hacemos algo más que pronunciarlas: llevamos a cabo una acción. Cuando un enamorado enuncia “Yo te quiero” se activa una red de conexiones, y la relación con muchos otros aspectos de su vida. En este caso, J.L. Austin hablaría de actos lingüísticos performativos (o realizativos).¹⁰⁵ Con esto quiere decir que hay expresiones lingüísticas que no se limitan a describir cosas, como “Esta puerta es roja” o a prescribir misivas como “Cierra la puerta”, sino que te permiten crear cosas. Un caso especial es la del Génesis de la biblia, cuando Dios dijo: “Que sea la luz”, y fue la luz. Pero esto también sucede en la vida cotidiana. Pensemos en las palabras que acompañan al acto de bautizar un barco.¹⁰⁶ Pensemos en las palabras que se usan en el

¹⁰⁴ A este propósito hay que recordar un episodio de su vida. En 1931, durante una estancia en Noruega, Wittgenstein puso por escrito unas confesiones que luego, según Malcolm, dio a leer a Drury y a Moore, y unos años más tarde hizo personalmente a Fania Pascal. Dichas confesiones le causaban vergüenza y por ello requerían un acto de coraje. Wittgenstein siempre tuvo un intenso deseo de pureza moral y espiritual y tales confesiones pueden verse como un ahínco hacia la perfección. La finalidad era volverse en un hombre diferente, completamente honesto consigo mismo y dejar de tolerar el auto engaño. Wittgenstein lo expresa como: volverse en un hombre 'decente'. (CV, p.30, p.45) La más dolorosa de estas confesiones, según su amiga Fania Pascal, fue contar un episodio traumático ocurrido muchos años antes en un pequeño pueblo de Austria. Trabajaba como maestro en una escuela primaria y un día perdió el control y acabó maltratando a una niña. (Malcolm, Norman, *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, Ed. by P. Winch, Routledge, London, 1993, (this edition by Taylor & Francis e-Library, 2002), pp.20-21.)

¹⁰⁵ Austin, J.L., *Palabras y acciones*, traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971, p.41.

¹⁰⁶ Austin, J.L., *Palabras y acciones*, *Ibidem*, p.47.

sacramento del Bautismo: 'Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo', o del Matrimonio: ¿'Quieres tu tomar 'Pedro' como tu legítimo esposo?' Inmediatamente después algo ha cambiado. No se ha descrito nada. Lo que se ha verificado es un cambio de estatus.

En resumen, tanto el lenguaje del amor como el religioso son lenguajes creativos. Pero, aquí el término 'creativo' no es sinónimo de fantasioso, sino que se refiere a su capacidad para crear, para llevar a cabo acciones. El amor establece una diferencia en la vida del hombre. La religión hace *algo* en la vida de un hombre y por ello, para el creyente la vida es diferente. (TLP, §6.43)

4) No hay que confundir la *forma de vida* de que habla Wittgenstein, con el “estilo de vida” que lleva un hombre. Cuando hablamos de *forma de vida* no olvidemos que Wittgenstein considera los conceptos de juego de lenguaje, contexto, forma de vida, seguir una regla, no como elementos separados, sino entretejidos, que siempre se superponen, se funden, y se confirman uno al otro.

La relación entre *juegos de lenguaje* y *forma de vida* puede imaginarse de muchas maneras. Pensemos en el fruto de una granada, donde la forma de vida podría compararse con la balausta y el tejido interior, que incluye una constelación de semillas que pueden bien representar los juegos de lenguaje. Cada juego de lenguaje, como cada semilla, puede considerarse completo en sí, pero mantiene una conexión y una coherencia con los otros juegos de lenguaje.

Pasemos ahora del mundo vegetal al social, y fijémonos en la coronación de un rey. La corona del rey es un juego de lenguaje que tiene algún sentido dentro del juego de lenguaje de la coronación del rey. A su vez, la coronación del rey tiene sentido dentro de un juego de lenguaje político más amplio, que presupone una corte y un orden feudal. Un sistema feudal implica relaciones con otras instituciones como la Iglesia, la nobleza, la estructura piramidal, la ley del mayorazgo, el juramento de un vasallo, el reinar por derecho divino, la excomunión, una bula papal, etc. Todos estos elementos (juegos de lenguaje) forman un sistema y tienen sentido dentro de una *forma de vida* dada. Y al revés, un hombre del siglo XIII tiene una cierta *forma de vida* por tener una relación con un sistema formado por todos estos *juegos de lenguaje*.

Ahora podemos imaginar una *forma de vida* religiosa medieval que incluye una familia de *juegos de lenguaje* como la confesión, la eucaristía, la oración, el ayuno como penitencia (y no como una actividad saludable), autoflagelación, pago del décimo a la iglesia local, el comportamiento pecaminoso y réprobo de bañarse (que permite el surgimiento de pensamientos impuros), la tortura, la

inquisición, etc. Todos son juegos de lenguaje que contribuyen a un todo: la *forma de vida* propia del creyente medieval.

Ahora bien, dice Phillips, << it is a misunderstanding to speak of a religion as a form of life >>. ¹⁰⁷ Sería más apropiado decir que es imposible imaginar una religión sin imaginarla *en una forma de vida*. La religión puede estar sujeta a cambios, y lo que pasa con una religión dentro de una forma de vida dada no puede ser objeto de previsiones, por estar a merced de una compleja red de fuerzas y de factores, ¹⁰⁸ que, aunque en apariencia no tienen nada que ver con la esfera religiosa, en realidad afectan a la respuesta religiosa. Phillips, para aclarar esta idea, da algunos ejemplos de corrosión de juegos de lenguaje. Entre estas fuerzas incluye los efectos del paso de tiempo, que pueden conducir a cambios culturales, y la introducción de nuevos estilos de vida. Pero también incluye actividades filosóficas o la difusión de nuevas formas de pensar, que obligan a la religión a esclarecer sus ambigüedades. Para empezar, evidencia que en toda época hay alternativas seculares a la fe religiosa que conducen un hombre a desviarse de una vida respetuosa de las actitudes que una fe conlleva: tentaciones de la carne, placeres, deseos y otras actividades pecaminosas y reprochables. Por ejemplo, la cultura occidental, a través de los instrumentos mediáticos, propone una imagen del hombre enfocado en el hedonismo y en la autogratificación. Imagen que entra en abierto conflicto con la idea cristiana de mortificación del cuerpo o del Dios sufriente en la cruz. ¹⁰⁹ Un segundo aspecto está representado por la introducción de nuevas tecnologías, como la difusión de los coches, que pueden llegar a hacer decaer el significado de rituales tan antiguos como el del entierro. Acompañar el ataúd al cementerio significa estar con el muerto durante su último viaje. En un tiempo la gente acompañaba al difunto caminando a su lado y a menudo recorriendo un camino silencioso y arbolado que contribuía a crear un efecto sugestivo. Con la difusión de los coches y el aumento del tráfico este proceso se ha hecho más rápido, erosionando la solemnidad de la procesión. Otro aspecto está representado por los efectos relacionados con la economía moderna y el mercado. ¿Cómo puede una montaña mantener su estatus de lugar sagrado cuando al descubrir que hay oro en sus entrañas se desarrolla una actividad minera? ¹¹⁰ Finalmente, las

¹⁰⁷ Phillips, D.Z., "Belief, Change and Forms of Life" (pp.79-103) en *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press, Basingstoke, 1986, p.79.

¹⁰⁸ Phillips, D.Z., *Ibidem*, p.79.

¹⁰⁹ Phillips, D.Z., *Ibidem*, p.87.

¹¹⁰ Phillips, D.Z., *Ibidem*, p.90.

creencias religiosas sufren un cambio en el intento de enfrentar a las amenazas alternativas. Por ejemplo, en algún momento de su historia, el cristianismo tuvo que enfrentarse con el punto de vista científico. La difusión de esta nueva forma de pensar le obligó a preparar una respuesta. La réplica de la teología fue el desarrollo de una apología capaz de relacionarse con la ciencia y para competir con ella en prestigio, introduciendo algunos aspectos en la práctica religiosa que no son necesarios a la fe y solo contribuyen a mezclar sentido y sin sentido. Ciertos temas, como el amor hacia Dios o el prójimo, el altruismo y el pacifismo, no pueden tratarse como cuestiones científicas. Intentar probar científicamente una aparición, la existencia de Dios o las propiedades milagrosas de una reliquia, no conduce a nada. Tales distorsiones pueden arrojar a lo espiritual una luz de superstición.¹¹¹

Pues bien, << to imagine a language means to imagine a form of life >>. (PI §19) Hay muchos juegos de lenguaje religiosos, (PI §23) y para que el distanciamiento temporal pueda facilitar nuestra comprensión, seguimos usando el ejemplo de los juegos de lenguaje religiosos medievales. Consideramos el juramento que un feudatario medieval prestaba para prometer fidelidad al Papa o al Emperador, o más simplemente a quien le era superior en la jerarquía feudal. Tal juramento tenía lugar sobre el altar. Pensemos en el vasallo que se arrodilla y tiende las manos a su señor, o en el señor que, primero levanta el brazo y luego besa en la boca al vasallo inferior.

Estos *juegos de lenguaje* medievales tenían sentido en su tiempo y su lugar. Jurar sobre las sagradas escrituras y no cumplir significaba ir al infierno o, mejor dicho, el alma estaba en riesgo de acabar ardiendo allí para la eternidad. Imaginar romper tal juramento, portarse de forma tal como romper la regla con palabras, acciones o actitudes, aterrorizaba a la persona que estaba tomando ese juramento. Pero un juego de lenguaje, para ser algo más que una secuencia de movimientos vacíos, para tener eficacia, para ser vinculante, presupone la participación en una determinada *forma de vida*. Una bula papal o una excomunión para tener efecto presupone una forma de vida peculiar. Por ejemplo, cuando Bartolomé de Las Casas, obispo de Villa Real, (actualmente en su honor llamada San Cristóbal de Las Casas, Chiapas) asiste a las atrocidades perpetradas a los indígenas, niega el sacramento de la confesión y la absolución a los hidalgos responsables.¹¹² Esta acción desconcierta y despierta

¹¹¹ Phillips, D.Z., *Ibidem*, p.88.

¹¹² En 1544, Bartolomé de las Casas es nombrado Obispo de la diócesis de Chiapas. Con la publicación de

la atención sobre lo que está pasando en las Indias. Podríamos decir que lo que da efecto a un acto de excomunión es la forma de vida, no de un individuo aislado, sino de quienes lo rodean. Todos los que comparten la misma *forma de vida*, y tienen los mismos sentimientos, actitudes y emociones sobre el asunto, participan en este *juego de lenguaje*. Y la prueba de que es la forma de vida la que sustenta un juego de lenguaje, es que una bula dirigida a un musulmán, un judío o un protestante no tenía ningún efecto. Para sentirse afectado uno debe reconocer y compartir la forma de vida y el juego de lenguaje papal.

Pues bien, lo que acabamos de describir son algunos ejemplos de juegos de lenguaje religioso incrustados en una determinada forma de vida. Pero, hay juegos de lenguaje que requieren un lugar y una consideración especiales. Me refiero al juego de lenguaje sobre Dios.

Los *juegos de lenguaje* relacionados con Dios se basan en un uso peculiar que el hombre religioso hace de las palabras. Afirmar que 'Dios existe' no es como afirmar que un objeto cualquiera existe: << "whatever believing in God may be, it can't be believing in something we can test, or find means of testing." >>. (LC II, p.60) Hablar de Dios no es como disertar de un árbol o de un río, y aquí la diferencia es de orden gramatical: << if the question arises as to the existence of a god or God, it plays an entirely different role to that of the existence of any person or object I ever heard of >>. (LC II, p.59)

En la práctica religiosa, Dios y rezar a Dios, son dos juegos de lenguaje que juegan un papel fundamental, y tampoco las personas más irreligiosas y ateas pueden evitar por completo los juegos de lenguaje sobre Dios.

¿Cómo podemos hablar de Dios?, pregunta Wittgenstein. La palabra 'Dios' << is used like a word representing a person. God sees, rewards, etc. >>. (LC II, p.59) Hablar de Dios significa reificarlo, transformarlo en una imagen inteligible. La imagen de Dios que actúa, expresándose en actividades como la de amar o hacer algo en concreto, no la podemos separar de una figura física. Una acción sin cuerpo es incomprensible porque sería el actuar de un espíritu, y tal imagen nos resulta borrosa. A este proceso de antropomorfismo hay que agregar que las palabras y los adjetivos que utilizamos cuando hablamos de Dios, se basan en la suposición de una similitud. ¿Tiene el nombre *Dios* un referente? ¿Es 'Dios' un nombre, como el nombre propio que se refiere y define

su *Confesionario*, prohíbe a los clérigos dar la absolución y la eucaristía a los que, teniendo indios en encomienda, no se arrepienten y restituyen todo 'lo habido de indios'. Estas medidas afectan a conquistadores, comenderos, mercaderes con armas, clérigos injustos, etc.

a un individuo en particular, o es una descripción, un término que contiene los atributos para algo que solo se puede distinguir por frases descriptivas, ¿que identifican y pintan una cosa u objeto?

K. Nielsen recoge la discusión que distintos autores han realizado sobre este asunto. A los que utilizan la palabra 'Dios' como si fuera el nombre de una persona hay que recordar que, en los discursos religiosos tal nombre se utiliza de forma diferente de cualquier otro nombre de persona. Tal diferencia queda en que *Dios* no puede indicarse de forma ostensiva como cualquier otro ser viviente que es el referente de un nombre dado. Por otro lado 'Dios' en cuanto descripción es el creador de todas las cosas y el gobernante del universo, pero en este caso la palabra Dios tiene que ser introducida por medios intralingüísticos, tiene que ser introducida por medio de descripciones, y en este caso entender a Dios es entender a los adjetivos y atributos que les adscribimos. El concepto de Dios solo puede entenderse si ciertas descripciones son entendidas. Por ejemplo, el adjetivo 'Todopoderoso' no es miembro de la serie 'fuerte', 'muy fuerte', 'aún más fuerte', etc..¹¹³ La expresión 'Padre Todopoderoso' es más bien una instrucción a expandir la califica de paternidad. Esta conlleva las ideas de protección, calor, sustento, seguridad. Fallar en entender tales descripciones significa fallar en entender a Dios.¹¹⁴

Esto también quiere decir que las palabras utilizadas en la descripción de Dios están muy lejos de ser siempre y claramente comprensibles. Ciertas expresiones religiosas están fuera de nuestra comprensión, así como están fuera de nuestra vida cotidiana. Palabras como 'espíritu', 'omnipotente', 'eterno', 'omnisciente', no tienen una correspondencia en nuestra vida corriente: << they were originally formed for theological purposes >>.¹¹⁵

Lo que acabamos de decir plantea la cuestión de que es necesario que las condiciones y las características asociadas con Dios sean compartidas por los hablantes. Dios no es un concepto fijo e inmutable. En diferentes momentos y en diferentes lugares, hay hombres que viven con distintas ideas acerca de Dios. Incluso entre miembros de la misma denominación religiosa puede haber una concepción diferente de Dios, e incluso la misma persona puede pasar a tener una concepción nueva de Dios en el curso de la vida. En otras palabras, es difícil

¹¹³ McClendon Wm. Mames Jr., Smith M. James, "Ian Ramsey's Model of Religious Language: A Qualified Appreciation", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No.3 (Sep., 1973), (pp.413-424), p.418.

¹¹⁴ Nielsen, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The MacMillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1982, pp.24-25.

¹¹⁵ Nielsen, Kai, *Ibidem*, p.34.

verificar si estamos hablando del mismo Dios o de la misma realidad.¹¹⁶ (cfr. PI §293)

Después de introducir el concepto de Dios, sea eso como un *nombre* o como una *descripción* definida, es posible hablar de la relación que tenemos con él. Pero, una vez más topamos con la ambigüedad de los términos. Hablar de la actitud amorosa de un hombre o de su ser una persona justa es diferente a hablar de la actitud amorosa de Dios o su sentido de la justicia. Estamos hablando de un ser que sentimos, amamos, respetamos y en quien confiamos. Pero, ¿hablar de la *bondad* o la *paciencia* de este ser es lo mismo que hablar de la bondad o la paciencia de nuestra madre? ¿*Confiar* en que no nos abandonará es como confiar en la fidelidad de un amigo o de una enamorada? Estos términos, aplicados a Dios, no expresan el mismo significado. La confusión, en otras palabras, se debe a la asignificatividad de estos enunciados. Dado que el hombre y su Dios están en dos planos diferentes, ciertos enunciados no tienen sentido en este mundo. El uso del mismo término en realidades tan diferentes nos confunde por dos motivos: 1) porque puede ser ofensivo cuando aplicado a Dios, y 2) si el lenguaje religioso es un sinsentido, podríamos acabar concluyendo que la religión misma carece de sentido.

Según Tomasini << Dios no es un ente, un ser, una persona, sino un complejísimo instrumento lingüístico que cumple con toda una gama de funciones >>.¹¹⁷ Dios es un concepto que surge de la existencia de la vida del hombre. No es un concepto cognitivo. Surge de la necesidad de delimitar el mundo, y no de conocerlo o describirlo. Dios es el eterno ausente.¹¹⁸

Otro juego de lenguaje que acompaña al concepto de Dios es la plegaria. La oración es la base de la relación entre el hombre y Dios. El acto de rezar desempeña un papel central en todo contexto religioso. Es la forma de acercarse a Dios, rezar es la forma de relacionarse directamente con Dios y es un juego de lenguaje fundamental en todas las expresiones de devoción.

Comprender el lenguaje religioso también significa aprender a manejar un vocabulario especial, adecuado para describir reclamaciones éticas. Una de las funciones de dicho vocabulario es expresar sentimientos y emociones y dirigirlos por el correcto camino. Este camino es un camino moral, que se desarrolla en un contexto rico en conexiones (*Zusammenhang*) con nuestra

¹¹⁶ Nielsen, Kai, *Ibidem*, p.26.

¹¹⁷ Tomasini Bassols, A., *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, JGH Editores, 1999. p.267.

¹¹⁸ Tomasini Bassols, A., *Ibidem*, p.267.

experiencia de vida y nuestra peculiar forma de vida.

Rezar es hablar con Dios. Todos pueden rezar, porque para rezar no hace falta tener una preparación previa o estudios. Tampoco es necesaria la presencia de un intermediario. Invocar a Dios no requiere una preparación previa, pero requiere una terminología apropiada. Comunicar con Dios requiere un lenguaje adecuado y un vocabulario específico. *Hablar*, como *creer*, es un término que se presta a juegos de lenguaje distintos, y que una vez más nos puede causar confusión. Utilizamos el mismo verbo, *hablar*, en contextos muy diferentes, olvidando que hablar con Dios es distinto a hablar con un familiar, un maestro o un amigo, y que no tienen el mismo sentido. Hablar con Dios es una actividad, un juego de lenguaje que presupone mucho más que la participación del creyente. Presupone la existencia de unas bisagras inefables: el orador asume que Dios existe y que está dispuesto a escucharlo; asumiendo la existencia de un ser superior, omnipotente y con determinadas características.

Rezar es una actividad religiosa, es un juego de lenguaje entretelado con una forma de vida específica. En la religión católica, el acto de levantar una oración puede ir acompañado de cierto comportamiento. El devoto puede entrelazar estas actividades con una cierta conducta, por ejemplo, encender una vela, arrodillarse o juntar las manos. Puede comprometerse a hacer o no hacer algo, expresar una intención o a tener una conducta moralmente correcta, en el futuro. Pero es sólo a partir de aquí que las diferencias entre un culto y otro se hacen evidentes, porque rezar es un juego de lenguaje universal, que dentro o fuera de un rito, no pierde su carácter compensatorio. En cualquier caso, orar no es solo pensar en Dios, es pensar en el sentido del mundo. Es una actividad en busca de sentido: << every view is significant for the one who sees it as significant [...] Every view is equally significant >>, (RoF I, p.135) y también: << to believe in God means to see that life has a meaning >>. (NB, 8.7.16, p.74)

2.3 Un lenguaje de imágenes

El segundo Wittgenstein de las *Philosophical Investigations* pregunta: ¿a qué nos referimos cuando utilizamos términos como 'alma', 'dios', 'justicia'? << What do I believe in when I believe that man has a soul? >> (PI §422) (cfr. PI §518) Y luego contesta que el significado de estos términos es el uso que hacemos de ellos dentro de un juego de lenguaje específico: << the meaning of a word is its use in the language >>. (PI §43) De esta manera, todo juego de lenguaje puede verse como un espacio imaginario e intuitivo. Aún se trate de un espacio delimitado por límites móviles y que no se pueden trazar, tal espacio permite que nos comprendamos.

Tanto para el primero como el segundo Wittgenstein, no es posible alcanzar un punto de vista filosófico privilegiado fuera del lenguaje. Se trataría de cruzar una frontera infranqueable. El discurso, las palabras, solo permiten *mostrar* (*Zeigen*) lo que cae más allá de los límites de nuestro lenguaje. Las palabras ni siquiera son esenciales para la religión, e imaginar una religión que no use palabras o doctrinas, no es algo inconcebible:

Puedo imaginar perfectamente una religión en la que no haya doctrinas y, por lo tanto, no utilice el habla. Evidentemente, la esencia de la religión puede no tener nada que ver con el hecho de que se hable (o mejor dicho, si se habla); esto en sí mismo constituye un componente de la conducta religiosa y no una teoría. Por consiguiente, en modo alguno se trata de si las palabras son verdaderas, falsas o sin-sentidos.¹¹⁹

Que pueda haberse una religión sin el uso del habla es un concepto que Wittgenstein reitera en varias ocasiones: << in the ancient rites we have the use of an extremely developed gesture-language >>, (RoF I, p.135) and << when I read Frazer, I [...] say: We still have all these processes, these changes of meaning, before us in our verbal language >>. (RoF I, p.135)

Pero, si es cierto que las palabras no tienen importancia en la religión, las imágenes sí. Podríamos ver la expresión verbal como lo que da forma, como el lecho intelectual donde fluye el río de las diferentes peticiones que el hombre dirige hacia lo alto. Los enunciados dan forma a las imágenes. Pero, la forma

¹¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, "Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein de Friedrich Waismann"; en: *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*; trad. de Fina Birulés, Ediciones Paidós Ibérica, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990, pp. 45-50, p.50.

de los enunciados solo indica una actitud interior. El valor de las palabras es puramente autosugestivo, o sociosugestivo en el caso de las devociones colectivas.

La superfluidad de las palabras tiene que ver con el concepto de conducta prelingüística. Esta parece mantener una cierta autonomía: << and indeed we really do explain words by a gesture, and a gesture by words >>. (PhG, p.289) El papel fundamental que juegan las imágenes en el ámbito religioso se debe a la intervención de tal conducta primitiva. En otras palabras, la creencia religiosa es el origen del comportamiento conforme a la imagen (*Bild*) creada por la propia creencia. La imagen de tipo religioso, crea una perspectiva que influencia nuestra conducta en la vida: << in short, religious faith manifests itself in certain practices that appeal to and are regulated by concepts (linguistic combinations) that can be described as pictures >>. ¹²⁰

Las notas §§ 139-141 de las *Investigaciones*, en su conjunto sugieren que no se trata de una imagen sola. La fuerza expresada no viene de la sugestión producida por una imagen única y aislada, sino de la sinergia liberada por un sistema de imágenes. Esta red de imágenes o sistema de creencias o convicciones, constituye una imagen del mundo (*Weltbild*).

El tipo de imágenes que crea un individuo y su efectividad están relacionadas con la sensibilidad moral de cada uno. La vida del creyente, con sus aversiones y apreciaciones, con sus vulnerabilidades e inclinaciones, contribuye a formar y cristalizar una determinada imagen religiosa. Por esta razón, según Wittgenstein, el punto de vista religioso y su perspectiva moral no descansan sobre un fundamento racional real. La fe religiosa es un << committing oneself to a system of coordinates >>, (CV, p.73) una entrega apasionada a una << way of living, or a way of judging life >>, (CV, p.73) que no necesita de ulteriores pruebas. A diferencia del enfoque científico, que tiene valor universal, y está justificado por una teoría, en ámbito religioso << cada cultura tiene su propio criterio, cuya validez con ella empieza y con ella termina. No existe una moral universal humana >>. ¹²¹ Tampoco puede haber una confirmación empírica de lo que ciertas figuraciones indican: << these pictures can only serve to *describe* what we are supposed to do, but not to *justify* it >>. (CV, p.34) La búsqueda de cualquier justificación resultaría mortificante y contraproducente: << it only

¹²⁰ Westergaard, P.K. A Note on the Late Wittgenstein's Use of the Picture Concept. In Knowledge and Belief: Papers of the 26th International Wittgenstein Symposium. August 3-9, 2003. Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft. 2003. (pp. 371-373), p.373.

¹²¹ Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente (Bosquejo de una morfología de una historia universal)*, trad. del alemán Manuel G. Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1966, p.331.

need try to do so to become repugnant >>. (CV, p.34)

En *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Wittgenstein diferencia entre dos tipos de imágenes: las imágenes *interiores* (con valor normativo y de autoridad conceptual) y las imágenes *exteriores* o dibujos como la Creación de Adán de Miguel Ángel, que tarde o temprano se convertirán en imágenes interiorizadas. El lenguaje describe tales imágenes. Eso significa describir sentimientos como el miedo, la compasión y el respeto. Con cada una de ellas jugamos un juego de lenguaje diferente, porque estas imágenes acaban teniendo un carácter normativo e inducen a un individuo a seguir una cierta conducta, como amar a los padres o perdonar las ofensas. Sin embargo, ni las imágenes interiores que el propio creyente construye, ni las del imaginario colectivo de su cultura, ni las imágenes de grandes artistas, ofrecen una justificación racional de una forma de pensar. Son imágenes para orientar, ordenar, calificar nuestras acciones. Son imágenes como el juicio final, el paraíso, San Pedro con las llaves de la Puerta, la resurrección, el infierno, etc. Pues bien, no importa cómo nos expresamos, no importa los términos o las frases que adoptemos, lo importante está en las conclusiones que extraemos de las imágenes y palabras que las describen. (LC III, p.71) Lo que importa es la conducta, tanto en la vida como religiosa, que sigue a estas imágenes.

Para describir como estas imágenes nos influyen en nuestra vida cotidiana sin estar ancladas a nada fijo, inamovible o universal, Wittgenstein toma como ejemplo la imagen tan poco concreta como la del Juicio Final. ¿Cómo es posible, pregunta Wittgenstein, averiguar a qué se refieren un ateo y un creyente cuando hablan de la idea de Juicio Final? Presumiblemente, sería más fácil entre dos creyentes que comparten la misma visión. Pero, también en este caso los dos siguen una imagen diferente. ¿Cómo se pueden comparar estas dos imágenes? (PI §293) ¿Cómo es posible averiguar qué quieren decir exactamente con aquellas mismas palabras?

La objetividad del significado no tiene sentido en religión.

Pues bien, aunque la objetividad del significado parece ser un objetivo inalcanzable, las imágenes nos permiten hacer algo diferente que describir. Incluso si no pueden considerarse homogéneas, consiguen indicarnos un camino, y nos permiten mirar al mundo según una cierta perspectiva. La creencia religiosa << is really a way of living, or a way of judging life >>. (CV p.73) Un creyente, una comunidad, una cultura, dice Wittgenstein, se ajustan a una imagen como un boxeador que sigue las instrucciones de cómo posicionarse.

(PI §23) Imposible lograr tomar la misma posición. Pero, por borrosa que sea, la imagen del Juicio Final proporciona las instrucciones para ajustarse a una manera de vivir religiosa. Tales imágenes describen lo que tenemos que hacer. Pero no nos dan una explicación del por qué: (CV, p.34) << and these pictures can only serve to *describe* what we are supposed to do, but not to *justify* it. Because to be a justification they would have to hold good in other respects too >>. (CV p.34)

Lo que acabamos de decir es que la finalidad de las imágenes religiosas es expresar una actitud e indicar un camino. Pues bien, a este respecto, Wittgenstein nos advierte sobre un asunto en particular: los dibujos bíblicos se diferencian de los dibujos históricos. Las imágenes bíblico-religiosas juegan papeles muy diferentes. Por un lado, ayudan a representar las creencias religiosas, por otro el creyente tiene una forma de relacionarse con tales imágenes que está influenciada por el asunto tratado. Nos ofrece tres ejemplos:

1) Ante todo, dice Wittgenstein, siempre que describimos imágenes religiosas, hacemos un uso singular de las palabras. Un caso lo ofrece la expresión << God's eye sees everything >>. (LC, III, p.71) Es obvio que estas palabras son capaces de crear una imagen en nuestra mente. Pero, ¿hay que interpretarlas de forma literal? ¿Que entendemos con esta expresión? ¿Se hablará de las cejas?: << ¿Are eyebrows going to be talked of, in connection with the Eye of God? >> (LC, III, p.71)

2) Segundo, en general en el contexto religioso << there is nothing which explains the meanings of words as well as a picture >>. (LC on Religious Belief, II, p.63) Pensemos en la obra de la Creación divina, y luego en la Creación de Adán, dibujada por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina.

La Creación de Adán es un ejemplo que puede resultar útil de varias maneras. En primer lugar, frente al dibujo del artista la pregunta no es: ¿es el Adán pintado por Miguel Angel un retrato fiel? Sino, más bien, ¿qué hay que hacer con esa imagen?:

Take "God created man". Pictures of Michelangelo showing the creation of the world. In general, there is nothing which explains the meanings of words as well as a picture [...] The picture has to be used in an entirely different way if we are to call the man in that queer blanket 'God', and so on. You could imagine that religion was taught by means of these pictures. (LC, II, p.63)

Cuando Wittgenstein afirma que << to understand a language means to have mastered a technique >>, (PI §199, §150) quiere decir que exactamente como en el caso de la aritmética y el álgebra, (PI §692) para comprender un lenguaje o un cuadro religioso, es necesario aprender una técnica. La experiencia, la práctica, los ejemplos, son lo que llevan a dominar una técnica, y esta se aprende dentro de una forma de vida concreta. La formación es una herramienta para la enseñanza y el aprendizaje del concepto de Dios, y un uso adecuado de este concepto corresponde a una forma de vida. (PI §179) En breve, así como hemos aprendido las reglas de un juego, hemos aprendido el uso correcto de una palabra o un concepto, es a través de la educación que nos han enseñado a interpretar las imágenes religiosas. Dios es una imagen.

En segundo lugar, en el fresco de la Capilla Sixtina Dios señala con su dedo índice dando vida a Adán, pero, ¿tal evento o acto creativo por antonomasia, realmente sucedió así? Para responder a esta pregunta es necesario comparar la imagen pintada en la pared con la realidad. Lo cual es bastante difícil de lograr. Conexionar tal imagen y las convicciones religiosas de un hombre con la realidad, no es como traducir el diagrama de los eventos aleatorios de una compañía de seguros.¹²² La realidad expresada << is to be found in the conditions of its application >>.¹²³ Si queremos entender como un sistema de convicciones está relacionado con la realidad, es mejor seguir la dirección opuesta. En lugar de fijar nuestra atención en la naturaleza peculiar << of the 'entities referred to' by them >>,¹²⁴ e intentar revelar aquella “realidad diferente” o “de orden superior” o “no de este mundo”, a la que nos referimos, es mejor que procedamos examinando << the actual application in life of those ideas >>.¹²⁵

La gramática de las expresiones utilizadas en contextos religiosos difiere de manera sustancial de las ordinarias.¹²⁶ La imagen del cuadro no es la de un carpintero construyendo una casa. El Dios de Miguel Ángel tampoco hay que verlo como un anciano con pelo y barba blanca que vela por encima de las nubes. Esta imagen debe tomarse de una manera completamente diferente. Lo que muestra del mundo << is certainly not a picture of the world >>.¹²⁷ Hay que

¹²² Winch, Peter, *Trying to make sense*, Basil Blackwell, 1987, p.121.

¹²³ Winch, Peter, *Ibidem*, p.122.

¹²⁴ Winch, Peter, *Ibidem*, p.130.

¹²⁵ Winch, Peter, *Ibidem*, p.130.

¹²⁶ Winch, Peter, *Ibidem*, p.131.

¹²⁷ Rush, Rhees, *Without Answers*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, p.12.

apreciar << something 'beyond' the picture rather than what is there >>,¹²⁸ y verlo como el símbolo del poder y el amor de Dios, el origen de la vida, la expresión de la creatividad divina, etc.

Tercero, sigue Wittgenstein, ¿podemos saber si Dios realmente se veía así? En el libro de Génesis se habla de Dios que creó el hombre a su imagen y semejanza. Es posible ver el modelo?: << of course, I can't show you the real thing, only the picture >>. (LC, II, p.63) Solo disponemos de símiles. Lo extraño es que, en el caso de Dios, solo nos podemos expresar por medio de una imagen, porque nos falta el original. A pesar de eso, una imagen como la Creación de Adán describe cómo el creyente percibe y entiende el mundo. Logra definir tanto una perspectiva normativa como la autoridad suprema a la que se refiere: el creyente hace suya esta figuración y su conducta se ajusta a la normativa que esta imagen transmite. Wittgenstein pregunta si este curso responde a alguna necesidad, como que << I must recognize certain authorities in order to make judgments? >> (OC §493) Es como si al final toda conducta tuviese que someterse al juicio de una autoridad imaginaria que realiza una función de control.

Pues bien, la ausencia de un original presenta un problema de interpretación cada vez que tratamos con imágenes religiosas de la Creación, el Infierno, la Resurrección, etc. Pero eso no es todo, lo mismo pasa con los símiles ético-religiosos. ¿Con qué cosa, por qué cosa o con quién comparamos términos cuales *bueno, justo, valioso*, etc.? Raramente tenemos consciencia de que también las expresiones éticas y religiosas parecen ser sólo símiles. Nunca se nos permite mostrar el objeto real. (LC, II, p.63) Cuando hablamos de valores, utilizamos términos como *correcto, bueno, valioso*, que parecen utilizarse como alegorías. Estas alegorías se entrelazan con las reglas de la vida, influyendo en el comportamiento del creyente. Sin embargo, cuando pasamos de una proposición alegórica a los supuestos hechos detrás de ella, nos damos cuenta una vez más de que tales hechos no existen. Por eso, cuando nos referimos a la imagen de Dios y a valores éticos, no podemos contar con verdaderos símiles. Lo que al principio parecía un símil ahora nos parece carecer de sentido:

Thus in ethical and religious language we seem constantly to be using similes. But a simile must be the simile for *something*. And if I can describe a fact by means of a simile I must also be able to drop the simile and to describe the facts without it. Now in our case as soon as we try to drop the

¹²⁸ Rush, Rhees, *Ibidem*, p.12.

simile and simply to state the facts which stand behind it, we find that there are no such facts. (LE, p.49)

3) Wittgenstein pregunta: ¿cuándo hablamos del concepto de juicio final, infierno o vida después de la muerte, estamos diciendo exactamente lo mismo?

Suppose that someone believed in the Last Judgement, and I don't, does this mean that I believe the opposite to him, just that there won't be such a thing? I would say: "not at all, or not always."

Suppose I say that the body will rot, and another says "No. Particles will rejoin in a thousand years, and there will be a Resurrection of you."

If some said: "Wittgenstein, do you believe in this?" I'd say: "No." "Do you contradict the man?" I'd say: "No."

If you say this, the contradiction already lies in this. Would you say: "I believe the opposite", or "There is no reason to suppose such a thing"? I'd say neither.

Suppose someone were a believer and said: "I believe in a Last Judgement," and I said: "Well, I'm not so sure. Possibly." You would say that there is an enormous gulf between us. If he said "There is a German aeroplane overhead," and I said "Possibly I'm not so sure," you'd say we were fairly near.

It isn't a question of my being anywhere near him, but on an entirely different plane, which you could express by saying: " You mean something altogether different, Wittgenstein." (LC, I, p.53)

Las expresiones como 'vida después de la muerte', 'espíritu desencarnado', 'resurrección', son conceptos difíciles de entender porque son nebulosos. A pesar de esto, algunas proposiciones logran crear una imagen poderosa en la mente de un hombre y la falta de evidencia no impide que el creyente considere tales imágenes como un camino a seguir en la vida. Las proposiciones religiosas consiguen crear imágenes porque siempre podemos conectarlas con algo que sabemos. Algo en nuestra experiencia que, al estimular una vaga idea ética de responsabilidad, nos hace tomar decisiones sobre nuestra conducta en esta vida. La verdad es que las personas religiosas no cuestionan ciertos conceptos pidiendo su verificación. Se quedan con una convicción, con una imagen que muchas veces no se corresponde con la de los demás: << people who come from cultures which are temporally far apart and which do not share modes of investigation and verification cannot [...] mean the same by their words >>. ¹²⁹ Es decir, no es posible saber en qué medida son diferentes las imágenes evocadas por el creyente y el no creyente, o por dos creyentes. No podemos aclarar su contenido o significado. Nuevamente, lo que importa es el uso que hacen de esta imagen. La respuesta está en la praxis.

¹²⁹ Diamond, Cora, "Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us", en Phillips, D. Z. and Von Der Ruhr Mario (Ed.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Ashgate, England, 2005, (pp.99-137), p.104.

Cora Diamond habla de cuatro formas distintas de distanciamiento entre dos interlocutores. De acuerdo con Wittgenstein, para contradecir a alguien sobre la aseveración de que habrá un Juicio Final, primero hay que entender lo que quiere decir. Solo dos personas que juegan el mismo juego de lenguaje pueden contradecirse. (LC I, p.53, p.55) Si la gramática es diferente, como en el caso del creyente y el no creyente, se debe concluir que los dos no están hablando de lo mismo:

- 1) Se puede hablar de una distancia entre proposiciones que hacen referencia a una impresión y que, por ejemplo, identifican el tipo o la posición de aviones o pájaros: << If he said "There is a German aeroplane overhead," and I said "Possibly I'm not so sure," you'd say we were fairly near >>. (LC, I, p.53)
- 2) Hay una distancia que no tiene que ver con creer en algo en oposición a un enunciado, sino más bien con no saber qué hacer con esa imagen: << suppose someone were a believer and said: "I believe in a Last Judgement," and I said: "Well, I'm not so sure. Possibly." You would say that there is an enormous gulf between us >>. (LC, I, p.53) ¿Tal vez significa que creo lo contrario de él, y que no habrá tal cosa? No.
- 3) Hay una distancia visible en la posición de un creyente, asertor del Juicio Final, y un ateo invitado a expresarse sobre tal imagen. O la distancia que puede existir entre dos creyentes, uno cristiano y uno judío, que leen los mismos pasajes de la Biblia. Si a la pregunta sobre el Juicio Final, el ateo contestara: 'Maybe so' or 'Well, possibly', no se acercaría a la posición del creyente, sino que ampliaría ulteriormente esa distancia.
- 4) Finalmente, el asertor de la existencia de un Juicio Final actúa de acuerdo con lo que cree, sacando conclusiones y viviendo una vida diferente.¹³⁰

Wittgenstein no examina la relación entre una imagen como la del Juicio Final y la gran variedad de conexiones potenciales con vivencias, experiencias de vida, narración histórica, y otras imágenes bíblicas interiorizadas por cada uno. Las infinitas conexiones internas pueden llevar a una gran variedad de posiciones frente la vida, desde las más humildes y piadosas hasta las más fanáticas e intransigentes. Polemizar sobre las evidencias o las coincidencias de ciertas afirmaciones no lleva a conclusión alguna. Estas controversias difieren de las comunes porque los enunciados expresados por el creyente no pueden

¹³⁰ Diamond, Cora, *Ibidem*, pp.99-108.

considerarse proposiciones empíricas. Las afirmaciones de que habrá un Infierno o un Juicio Final no solo no permiten una comprensión clara del concepto, sino que tampoco permiten llegar a evidencias irrefutables.¹³¹

Una vez más, el lenguaje religioso no es transparente. Nuestro lenguaje nos permite comprender y transferir mensajes que no están respaldados por hechos. Tomamos el ejemplo de una máquina. En el lenguaje ordinario lo tenemos claro: << Could a machine think? — Could it be in pain? >> (PI, §359) << But surely a machine cannot think! >>. (PI, §360) Sería un error atribuir la misma capacidad de pensamiento, el mismo estado de consciencia y las mismas emociones que caracterizan la experiencia humana, a un objeto inanimado. Esto es claro.¹³² Pero, dice Wittgenstein, << we also say it of dolls; and perhaps even of ghosts [...] Is that an empirical statement? No. >> (PI, §360) Pues bien, tampoco las palabras “nos vemos después de la muerte” son una declaración empírica. Conocemos los ingredientes de la expresión << we might see one another after death >>, (LC, III, p.70) porque sabemos que significa ver a alguien, que es la vida, que es la muerte. Pero, ¿realmente entendemos esta enseñanza?: << Of course I understand it – I can imagine various things in connection with it >>. (PI, Part II, §23, p.374) Pero, concluye Wittgenstein, con esta imagen << I'm merely making a *grammatical* remark: [What I say] can only be verified by the consequences he does or does not draw >>. (LC, III, p.72)

Las palabras “nos vemos después de la muerte” requieren una aclaración conceptual.¹³³ No es como decir “nos vemos en la clase de matemáticas”. Esto se debe a que un enunciado completo: << no posee significado sino *sentido* (es decir, es una totalidad de sentido que tiene que ver con los valores: verdad, belleza, etc.), y que exige una comprensión como respuesta que incluye la valoración >>.¹³⁴ (PI §424) ¿Que hacemos con estas imágenes? << The picture is there; and I do not dispute its *correctness*. But *what* is its application? >> (PI §423-424) Wittgenstein no da una respuesta clara, se limita a decir que esta

¹³¹ Nielsen, Kai, *An introduction to the Philosophy of Religion*, The MacMillan Press Ltd, 1982, p.49.

¹³² << “Don’t you know, then, what I mean when I say that the stove is in pain?”, I can reply: “These words may lead me to imagine all sorts of things; but their usefulness goes no further.” >> (PI §351)

¹³³ Esto también se aplica al lenguaje religioso del mundo pagano. En sus *Memorias* Adriano habla de Trajano: << el alma del emperador subía al cielo, llevado por la inmóvil espiral de la Columna Trajana. Mi padre adoptivo pasaba a ser un dios; tomaba su lugar en la serie de las encarnaciones guerreras del Marte eterno, que de siglo en siglo vienen a trastornar y renovar el mundo >>. (Yourcenar Marguerite. *Op.Cit.*, p.126)

¹³⁴ Bajtín, M. Mijaíl, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófica”, en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, (pp.294-323), p.318.

imagen no nos saca de la dificultad: << we already have a picture which obtrudes itself on us at every turn -- but does not help us out of the difficulty, which begins only now >>. (PI §425) Hay que reiterar que lo que importa son las consecuencias que un individuo extrae o no extrae: todo el peso puede estar en la imagen, (LC, III, p.72) que sugiere una actitud hacia la vida.

En resumen, está claro que los cuadros con temáticas bíblicas se utilizan de manera muy diferente a la habitual, y lo que importa son las actitudes y las conductas humanas que los hombres integran en sus vidas. Por un lado, la creencia presupone una adhesión personal a unas pautas que no necesariamente no dependen del lenguaje verbal. Por otro, las actitudes sugeridas por ciertas imágenes religiosas, surgen de una vivencia que incluye sentimientos y estados anímicos. El cultivo de determinadas imágenes y prácticas orienta la vida del creyente, y desemboca en un comportamiento que expresa el sentido de la vida.

2.4 Creencias y certezas

La creencia religiosa, dice Wittgenstein, no tiene que ver con una convicción teórica, sino con una postura moral frente los hechos de la vida. El creyente no es el sujeto que acepta una persuasión intelectual, porque la creencia está fuera del proceso de opinar. (PI §438) Creer no es pensar << a sentence, and hence in another sense a thought, can be the 'expression' of belief, hope, expectation, etc. But believing is not thinking >>. (PI §574) La creencia es más bien un sentimiento de seguridad y confianza en algo. La creencia religiosa, en otras palabras, no se basaría en una certeza intelectual, sino en un sentimiento de amor y confianza.

En *Sobre la Certeza* Wittgenstein empieza cuestionando el fundamento de toda creencia, y luego aborda al caso particular de la creencia religiosa. Subraya que << the difficulty is to realize the groundlessness of our believing >>, (OC §166) y cómo el razonamiento no tiene la fuerza de disiparlas. Pero al mismo tiempo afirma que los fundamentos de nuestras creencias nunca pueden considerarse ni verdaderos, ni falsos, y tampoco sinsentido:

I believe that every human being has two human parents; but Catholics believe that Jesus only had a human mother. And other people might believe that there are human beings with no parents, and give no credence to all the contrary evidence. Catholics believe as well that in certain circumstances a wafer completely changes its nature, and at the same time that all evidence proves the contrary. And so if Moore said "I know that this is wine and not blood", Catholics would contradict him. (OC §239)

Así es cómo se presenta la creencia religiosa ajena al no-creyente. Esto es lo que choca. Pero, el rasgo de la incongruencia no solo caracteriza la creencia religiosa, sino también las creencias corrientes y cotidianas. Sin embargo, en este caso es común que uno acuse al otro de irracionalidad.

Pues bien, por irracional que sea, una creencia nos ofrece algún tipo de estabilidad. Es por eso que nos resistimos a su abandono. Abandonar una creencia socava el control mental de nosotros mismos por un lado y nos requiere abandonar una *forma de vida* por otro. Por tanto, requiere muchos esfuerzos, porque los fundamentos de una creencia sustentan y se entrelazan con aspectos psicológicos (que afectan nuestros puntos de referencia) y morales (en general,

el camino que queremos seguir en nuestra vida). Por amor de una creencia (que desde el punto de vista científico o del sentido común, se basa en evidencias muy escasas), el creyente está dispuesto a aceptar la privación material, a renunciar a los placeres de la vida, a soportar sufrimientos como la tortura, e incluso la muerte.

La religión podría considerarse una ilusión, pero de ello no se sigue que las creencias religiosas puedan considerarse falsas: las creencias religiosas, como las bisagras, siempre son efectivas. Se mantienen firmes a pesar de las evidencias en su contra. Incluso cuando no están confirmadas por la realidad de los hechos, no pueden considerarse ni verdaderas ni falsas. No pueden ser ni verdaderas ni falsas porque para un creyente nunca pierden valor y nunca dejan de ser significativas.

Pues bien, es de esta clase de convicción que nace lo que Wittgenstein llama la "imagen del mundo" (*Weltbild*). Una compleja red de creencias que se apoyan entre sí. La *Weltbild* es una imagen peculiar con la que nos relacionamos de manera diferente. No tratamos la imagen del mundo como otras imágenes y no nos importa inquirir si es verdadera o falsa. Esta imagen es el << inherited background against which I distinguish between true and false >>. (OC §94) << The propositions describing this world-picture might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game >>, (OC §95) y ante tal imagen, dice Wittgenstein, hay que suspender el juicio.

Otro aspecto importante es que el creyente no tiene la misma relación con las afirmaciones religiosas que con las verdades históricas. De manera más general, la historicidad en el cristianismo y el judaísmo no juega un papel decisivo. Lo que importa es la relación de un creyente con las narrativas:

Christianity is not based on a historical truth, but presents us with a (historical) narrative and says: now believe! But not believe this report with the belief that is appropriate to a historical report, --but rather: believe, through thick and thin and you can do this only as the outcome of a life. *Here you have a message! --don't treat it as you would another historical message! Make a quite different place for it in your life. --There is no paradox about that!* (CV, p.37)

¿Qué pasaría, pregunta Wittgenstein, si las narraciones del Evangelio resultaran falsas?, << la fe no perdería absolutamente nada por ello >>:

Queer as it sounds: The historical accounts in the Gospels might, historically speaking, be demonstrably false, and yet belief would lose nothing by this: *not*, however, because it concerns 'universal truths of reason!' Rather, because historical proof (the historical proof-game) is irrelevant to belief. This message (the Gospels) is seized on by men believingly (i.e. lovingly). *That* is the certainty characterizing this particular acceptance-as-true, not something *else*. (CV, pp.37-38)

La fe no perdería nada porque: << the believer's relation to these messages is *neither* a relation to historical truth (probability) *nor yet* that to a doctrine consisting of 'truths of reason' >>. (CV, p.38)

La fe no puede tratarse como algo racional, que se sustenta en pruebas históricas. Es algo más profundo, que tiene una relación con nuestro modo de vivir. Tener fe significa amar, aceptar, abandonarse a Dios. La fe religiosa debe verse más como un punto estacionario, y vivirla como confianza en el sentido de la vida: << religion is as it were the calm sea bottom at its deepest, remaining calm, however high the waves rise on the surface >>. (CV, p.61)

En más de una ocasión Wittgenstein declara que no tiene en alta estima la Teología. No hay doctrina que pueda cambiar a una persona porque la religión no es una cuestión racional, ni se apoya en pruebas irrefutables. Tampoco debe verse como una doctrina sobre el futuro de nuestra alma: predicciones que nos ayudan a << make forecasts for years and years ahead >>, (LC, I, p.56) porque en tal caso no se trataría de creencias religiosas. Es más bien la descripción de ocurrencias en la vida de ciertos sujetos que conocen la desesperación y tienen una consciencia del pecado. En esta óptica la religión tiene la capacidad de cambiar a una persona. La salvación puede provenir de los actos de nuestra vida. De hacer las cosas de forma diferente. En otras palabras, Wittgenstein tiene aversión a cualquier intento de explicar teorizando la creencia religiosa y la existencia de Dios. Desecha teologías, dogmas y apologías. (CV, p.97) Esto porque los Evangelios no expresan verdades universales que convenzan al intelecto y Dios siempre está más allá de nuestro entendimiento. La fe, por otro lado, está intrínsecamente ligada a la vida emocional y práctica del creyente. El creyente religioso vive como si estas creencias fueran verdaderas, pero si no es un ignorante, sabe que su fuerza no proviene de sus fundamentos racionales, sino de su importancia vital: << and faith is faith in what my *heart*, my *soul*, needs, not my speculative intellect >>. (CV, p.38)

Wittgenstein tampoco aspira a escribir una teoría y contestar a la pregunta: ¿existe Dios? No quiere probar ni dar las razones de su existencia. En otras palabras, no es necesaria una justificación filosófica de la creencia religiosa, para que esta pueda convencer. Tanto el ateo, que busca la evidencia de la doctrina religiosa y cuando no la encuentra, la rechaza; como el creyente, que trata de probar la existencia de Dios, caen en la tentación de confiar en el pensamiento científico. Las teorías científicas pueden aceptarse o rechazarse sobre la base de ciertos criterios de verificación, pero las creencias religiosas no pueden. Lejos de surgir de los resultados de un experimento, todas las experiencias religiosas se basan en otros criterios y otras necesidades.

Teólogos y escépticos, añade K. Nielsen, no han entendido que la función del discurso religioso no se limita a ofrecernos una información cosmológica. El discurso religioso tiene una función no-cognitiva y no-descriptiva, a menudo ignorada por los teólogos, que responde a la necesidad de abordar o limitar las cuestiones a un área existencial determinada. *The limiting questions*¹³⁵ se presentan como preguntas sobre ciertos hechos o aspectos de la vida, o expresan ciertos movimientos interiores sin aparentar la forma de una pregunta directa. Se presentan como preguntas que persiguen el motivo de ciertas tragedias o accidentes nefastos e inexplicables: ¿porque un niño inocente muere de hambre o una mujer dando a la luz? O cómo en la desgracia ocurrida en 1714 y relatada por Thornton Wilder en *El puente de San Luis Rey*: «¿por qué le pasó precisamente a esos cinco?»:

Hay quien dice que nunca lo sabremos y que, para los dioses, somos como las moscas que los muchachos matan en los días de verano, y otros dicen, por el contrario, que las mismas golondrinas no pierden una pluma que no haya sido arrancada por el dedo de Dios.¹³⁶

¿Cómo se puede justificar el hecho de que es un joven el que muere y un hombre, que ya ha podido vivir plenamente su vida, se salve? ¿Porqué entre los dos gemelos le tocó a Esteban y no a Manuel? ¿fatalidad o diseño divino? Todas estas preguntas son de orden moral y religioso, y nos obligan a dar una lectura de los hechos como el fruto del plan o la indiferencia de Dios. En realidad, buscan una respuesta a una interrogación diferente, (cfr. CV, p. 85) de carácter escatológico, que tiene que ver con la interpretación del destino último del hombre y del universo. Son preguntas sobre la condición humana a las que no

¹³⁵ Nielsen, Kai, *An introduction to the Philosophy of Religion*, The MacMillan Press Ltd, 1982, p.72.

¹³⁶ Wilder, Thornton, *El puente de San Luis Rey*, traducción de María Lejárraga de Martínez Sierra, Edhasa, Barcelona, 2004, Parte I, p.4.

es posible dar una respuesta precisa, o donde una respuesta es imposible, y ocultan otras inquietudes: << we want to know whether God exists (whether there is a God) and whether God governs and arranges man's ultimate destiny >>. ¹³⁷ Son preguntas que surgen durante estados emocionales peculiares como la cólera, dolor o desesperación: << out of 'turmoil of soul' >>. ¹³⁸ Este, es un uso típico del discurso religioso, donde los términos religiosos utilizados no presentan ninguna confusión conceptual, y donde las cuestiones religiosas tratadas difieren de las simples cuestiones cosmológicas. Las declaraciones de esta clase, diría Wittgenstein, orientan nuestra conducta en la vida, y plantear estos elementos en nuestros discursos nos ayuda a afrontar y aceptar las paradojas de nuestra complicada relación con Dios. ¹³⁹

Concluimos este subapartado con una reflexión de Wittgenstein sobre la creencia religiosa. Tales creencias remiten a una forma de vida en la que se desarrollan ciertos juegos de lenguaje. Una vida diferente va acompañada de diferentes juegos de lenguaje, y esto implica que se debe suspender el juicio sobre las creencias religiosas y lo que debemos creer sobre la existencia de Dios:

I may well reject the Christian solution of the problem of life (salvation, resurrection, judgement, heaven, hell) but this does not solved the problem of my life, for I am not good and not happy. I am not saved. And thus how can I know what I would envision as the only acceptable image of a world order if I lived differently, lived completely differently. I can't judge that. After all, another life shifts completely different images into the foreground, necessitates completely different images. Just like trouble teaches prayer: That does not mean that through the other life one will necessarily change one's opinions. But if one lives differently, one speaks differently. With a new life one learns new language games.

Think more of death, for example- and it would be strange if through that you wouldn't get to know new conceptions, new tracts of language. (MT 4.2.1937, p.169)

¹³⁷ Nielsen, Kai, *Ibidem*, p.6.

¹³⁸ Nielsen, Kai, *Ibidem*, p.73.

¹³⁹ Nielsen, Kai, *Ibidem*, p.74.

2.5 Educación, praxis y fe

Más arriba hemos hablado de cómo en el ámbito religioso el término *creer* tiene un significado peculiar. La vivencia de la creencia, dice Wittgenstein, tiene más que ver con la praxis que con el pensamiento intelectual. Cuando alguien se define a sí mismo como cristiano, su creencia religiosa, más que un reflejo de la adhesión a ciertas supuestas verdades, de la adhesión a un "marco de referencia", es la manifestación del cultivo de determinadas prácticas y de ciertas imágenes que orientan su vida. La práctica, tanto en religión como en el estudio de la antropología, juega un papel importante ya que es el indicador último de una forma de pensar.

El sujeto, la narrativa, el discurso, son todos *pars pro toto*. Y en el pasado estos elementos, así como las creencias y las ideas, siempre se han investigado sin confrontarlas con lo que el creyente "hace". Sin embargo, un análisis antropológico para ser efectivo no puede prescindir del estudio de las prácticas.

También hemos visto que la religión no es una teoría explicativa y no está respaldada por razones históricas. Ciertas imágenes regulan la vida del creyente sin estar avaladas por evidencias de algún tipo. Más bien, es la fe, la práctica, la confianza y el amor lo que sustenta los juegos de lenguaje religioso. Después de todo, no hay pruebas que puedan convencer de la existencia de Dios:

A proof of God ought really to be something by means of which you can convince yourself of God's existence. But I think that *believers* who offered such proofs wanted to analyze and make a case for their 'belief' with their intellect, although they themselves would never have arrived at belief by way of such proofs.

"Convincing someone of God's existence" is something you might do by means of a certain upbringing, shaping his life in such and such a way. (CV, p.97)

Ahora podemos enfocarnos en lo que lleva a un individuo a convertirse en creyente, y en lo que lo diferencia de un no creyente. Según Wittgenstein, lo que se aprende en la educación religiosa no se sustenta en razonamientos y argumentos, sino en un conjunto de acciones socialmente compartidas y en las vivencias emocionales que acompañan tales acciones. Esta es la praxis. También la comprensión de la fe queda en la praxis, en cuanto que la interiorización de unas creencias se manifiesta en la actitud que tiene el

religioso en la vida: << ¿How do I know that two people mean the same thing when each says he believes in God? And just the same thing goes for the Trinity [...] *Practice* gives the words their sense >>. (CV, p.97) Una vida religiosa no se expresa con mucho rezar; y una vida rigurosa no consiste en hablar mucho de religión, sino en llevar una vida que de alguna manera es diferente.¹⁴⁰

La conducta social y la conducta religiosa se aprenden, y también la relación con Dios puede aprenderse. *Hablar* es fruto de una educación, y el niño que aprende a hablar, también aprende a actuar por qué aprende cómo pedir, preguntar, rogar, contestar, etc. El desarrollo de su repertorio lingüístico expande su horizonte. Pues bien, así como aprendemos a hablar, aprendemos a relacionarnos con los demás. Nos enseñaron cómo hacer cosas con las palabras y a participar en un juego de lenguaje. (PI, §5-6; §206-208) Los niños pueden ser educados en la actividad religiosa y la correcta interiorización de un concepto se mostrará en su comportamiento. Adquirir el concepto de gorra significa llevar, portar, comportarse, posar, admirar, preguntar, desear, en relación con esta cosa que llamamos gorra. Nos enseñaron a formar conceptos.

Pues bien, es importante hablar de la religiosidad del propio Wittgenstein. Wittgenstein nace de una gran familia de la burguesía austriaca. Su padre Karl hizo una colosal fortuna convirtiéndose en un industrial del acero. Ambos abuelos paternos eran nacidos en familias judías. Su madre Leopoldine Kalmus era católica, aunque judía de linaje paterno. Wittgenstein y sus 8 hermanos mayores (cuatro hermanos y cuatro hermanas) fueron bautizados en la fe católica.¹⁴¹ Creció en un ambiente particularmente estimulante desde el punto de vista artístico e intelectual. La casa paterna atraía a músicos, artistas y gente de cultura. Empujado por su padre, antes de dedicarse a la filosofía, realizó estudios de ingeniería.

Su acercamiento a la religión fue un proceso muy personal, y el hecho de que tres de sus cuatros hermanos se quitaron la vida, debe haberlo marcado profundamente. Para Wittgenstein la religión nunca fue solo un tema de estudio, sino una ayuda concreta en su vivencia espiritual y emocional.

¹⁴⁰ En sus conversaciones con M. O'C. Drury: << But remember the Christian religion does not consist in saying a lot of prayers, in fact we are commanded just the opposite. If you and I are to live religious lives it must not just be that we talk a lot about religion, but that in some way our lives are different >>, en Wittgenstein Ludwig, *Personal Recollections*, edited by Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1981, p.109.

¹⁴¹ Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*, segunda edición 1997, traducción Damián Alou, Editorial Anagrama. Barcelona, 2002, p.25.

¿Era Wittgenstein un hombre religioso? De acuerdo con Clack, la religiosidad del hombre ha influenciado al filósofo. La condición personal ante el tema religioso tuvo una fuerte influencia sobre su trabajo: << much of his writing was conditioned by religious considerations >>. ¹⁴² Por otro lado, su afirmación: << I cannot kneel to pray, because it's as though my knees were stiff >>, (CV, p.63) se cita a menudo para confirmar la idea de que no lo era. A primera vista, estas palabras sugieren la voluntad del filósofo vienes de distanciarse de la fe religiosa. Pero, con la afirmación que llega inmediatamente después: << I am afraid of dissolution (of my own dissolution) should I become soft >>, (CV, p.63) parece más bien desvelar miedo y vulnerabilidad. En su vida, la fe y la razón están en continua pelea. Lo que parece asustarle es la idea de perder la razón. (CV, p.61)

En sus conversaciones con su estudiante y amigo M. O'C. Drury, Wittgenstein comenta que las *Observaciones Filosóficas* deberían ser dedicadas a la Gloria de Dios. (PR, p.94) Pero, sus palabras no se originan en una fuerte devoción cristiana, sino que quieren subrayar el esfuerzo realizado en la redacción de su obra, un esfuerzo debido al intento de escribir respetando la máxima sinceridad intelectual. La religiosidad de Wittgenstein podría definirse como una religiosidad laica, una religiosidad que no se entrega a ninguna religión en particular: << I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view >>. (PR, p.94) Malcolm sobre este punto se hizo una idea diferente y nos dice que << Wittgenstein's mature life was strongly marked by religious thought and feeling. I am inclined to think that he was more deeply religious than are many people who correctly regard themselves as religious believers >>. Malcolm explica las palabras "I am not a religious man" con el hecho de que Wittgenstein tenía un estándar crítico muy riguroso. Comparaba su religiosidad con la de figuras religiosas tan grandes como San Agustín, John Bunyan y San Francisco de Asís, concluyendo que la suya era una vida religiosa mediocre. ¹⁴³

Su perspectiva del cristianismo como experiencia personal y existencial puede constatarse aún mejor a partir de algunas anotaciones que subrayan el papel de Cristo en la vida del ser humano. De estas cartas y diarios personales, se deduce otra faceta de su temperamento religioso. Esta segunda visión está

¹⁴² Clack, R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press Ltd, Great Britain, 1999, p.3.

¹⁴³ Malcolm, Norman, *Wittgenstein: a Religious Point of View?, Op. Cit.*, p.28.

dominada por el anhelo y la búsqueda del sentido. Emergen también un sentimiento de impureza y culpabilidad, y una larga y manifiesta lucha tanto contra su sensualidad, como contra su vanidad:¹⁴⁴

Know thyself and you will see that you are in every way again and again a poor sinner. But I don't want to be a poor sinner and seek in all manner to slip away (use anything as a door to slip away from this judgment). (MT 1931, p.111)

Estas palabras sugieren una peculiar comprensión del cristianismo. Como una profunda experiencia vital en una situación de labilidad y fragilidad, la vida humana es aliviada por la compañía y seguridad que se ofrece en Jesús. Jesucristo puede constituirse como compañía del hombre que aparece como una criatura huérfana y sola.

Los pronunciamientos de Wittgenstein distancian al cristianismo de la especulación o de la teoría, subrayando que se accede a él más bien a través de una experiencia vital en la que un ser humano encuentra alivio a sus necesidades más profundas: << And faith is faith in what my *heart*, my *soul*, needs, not my speculative intellect >>. (CV, p.38)

Distintas experiencias pueden mostrar la necesidad de este Dios, sobre todo en momentos en que la fragilidad y la labilidad humana invitan al desespero y a la angustia. Perdido en este mundo, el ser humano se siente solo, herido y carente. La religión cristiana ofrece amparo, consuelo y salvación. Para el filósofo vienés la religión parece ser un medio para resistir; para aguantar frente el sufrimiento,¹⁴⁵ las inquietudes, y las ansiedades que lo acompañan durante toda su vida. La fe conforta y tranquiliza. Es una ayuda a no derrumbarse. De acuerdo con Monk, en una ocasión fue la lectura de *Resumen del Evangelio* de Tolstói lo que le salvó la vida. Frente a los ataques de nervios o deseos de suicidio, tampoco la religión del sentido y del asombro parece ofrecer una solución.¹⁴⁶ Considera el contenido de la experiencia religiosa como algo muy valioso, porque pensar religiosamente es pensar que la vida tiene sentido,¹⁴⁷ es sentirse protegido, absolutamente seguro, (LE, p.49) es ver el mundo como un

¹⁴⁴ Monk, Ray, *Ibidem*, pp.262-263.

¹⁴⁵ Monk, Ray, *Ibidem*, pp.78, 171, 188.

¹⁴⁶ Monk, Ray, *Ibidem*, p.121.

¹⁴⁷ << To believe in a God means to understand the question about the meaning of life. To believe in a God means to see that the facts of the world are not the end of the matter. To believe in God means to see that life has a meaning >>. (NB, 8.7.16, p.53)

milagro,¹⁴⁸ es ver la fe como confianza. Así, el cristianismo es menos el entendimiento de determinadas afirmaciones, y más la adhesión apasionada a una creencia que se hace urgente ante las profundas necesidades de la vida humana. Es decir, que el juego de lenguaje religioso ha de entenderse desde una forma de vida que necesita salvarse de la realidad de una vida inclemente. Por ello, para Wittgenstein el *fundamento* del juego de lenguaje religioso está en una forma determinada de vida – la vida religiosa.

La fe, por tanto, es el último recurso del hombre. La religión ofrece un conforto de última instancia, una certeza a la que aferrarse. Por el contrario, intentar hacer de la religión algo racional significa no comprender su significado más profundo. El error que comete la teología es hacer de la religión algo razonable. Los teólogos y los filósofos que intentan hacer de una creencia religiosa una cuestión de razonabilidad caen en lo irrisorio: << not only is it not reasonable, but it doesn't pretend to be >>. (LC on Religious Belief, I, p.58) Ninguna prueba teórica podría convencernos de la existencia de Dios; es la vida la que puede llevarnos a la fe en Dios: la vida puede educar a una persona a creer en Dios de cierta manera a través de visiones, sufrimiento, experiencias de diversos tipos:

Life can educate you to "believing in God". And *experiences* too are what do this but not visions, or other sense experiences, which show us the "existence of this being", but e. g. sufferings of various sorts. And they do not show us God as a sense experience does an object, nor do they give rise to *conjectures* about him. Experiences, thoughts, --life can force this concept on us. (CV, p.97)

Quien tiene *fe*, el verdadero creyente, no busca argumentos racionales para creer en Dios. Por el contrario, la *fe* es la introducción en la experiencia del sujeto de un modo de vivir que presupone la aceptación de dogmas religiosos:

If certain graphic propositions for instance are laid down for human beings as dogmas governing thinking, namely in such a way that opinions are not thereby determined, but the *expression* of opinions is completely controlled, this will have a very strange effect. People will live under an absolute, palpable tyranny yet without being able to say they are not free. (CV, p.32)

¹⁴⁸ En *Lecture on Ethics* Wittgenstein habla del asombrarse frente la existencia del mundo, y de cómo hasta lo más cotidiano puede ser fuente de asombro. Los objetos y los hechos que vemos todos los días, cuando los miramos de cierta manera, se vuelven en algo diferente. Lo que cambia no es su forma, sino su sentido: << and I will now describe the experience of wondering at the existence of the world by saying: it is the experience of seeing the world as a miracle >>. (LE, p.50) << The miracle is that the world exists. That there is what there is >>. (NB, 20.10.16, p.63)

La fe es en parte psicológica y en parte moral, y el creyente ve conexiones entre un aspecto de la religión y otros aspectos de la propia existencia. Tener *fe* significa aceptar, interiorizar, adoptar un conjunto de imágenes que tienen un contenido normativo y significativo. Imágenes que nos influyen en nuestro comportamiento. Nos orientan en nuestro actuar cotidiano, llevándonos a realizar acciones que llenan de sentido nuestra experiencia de vida. Tales acciones se entretajan con nuestra existencia en un todo significativo, hasta el punto de que no estamos dispuestos a abandonarlas. Dicho en otras palabras, la *fe* es un conjunto de ideas o creencias en supuestas *verdades* a las que el individuo se entrega incondicionalmente. Es una entrega apasionada. (CV, p.38)

2.6 *Ver algo Como milagro (Seeing As)*

El creyente y el escéptico no pueden dialogar en pie de igualdad porque el creyente ve el mundo de manera diferente al no creyente. Le parece diferente. Ve en la existencia una significación religiosa, en los hechos una significación moral. El creyente verá todos los sucesos de la vida bajo una luz religiosa. Belleza, miseria, sufrimiento, vicisitudes, no son casuales, sino están cargados de significado religioso. Ciertas personas, dice Wittgenstein, miran a los accidentes cotidianos de esta vida, o a los que seguirán a la muerte, como una recompensa o un castigo. Otros, verán en estos sucesos el desarrollo de eventos elegidos al azar: << take two people, one of whom talks of his behaviour and of what happens to him in terms of retribution, the other one does not >>. (LC, I, p.55) En los dos casos << I think differently, in a different way. I say different things to myself. I have different pictures >>. (LC, I, p.55)

Cuando un creyente lee las historias que se cuentan en la Biblia, no las ve como cuentos históricos o ficticios, sino como la representación de los misterios cristianos de la Natividad, la Encarnación, la Resurrección, la Redención, etc. Bajo esta perspectiva, la historia de la Natividad no se limita a describir una serie de eventos que afectan a una familia de fugitivos y en busca de alojamiento, sino que debe verse como una representación del misterio de la Encarnación. La anécdota de Jesús que se aparece a las tres Marías el tercer día, debe verse como una representación del misterio de la Resurrección. Pero el mundo observado por el creyente y el no creyente no cambia. Los relatos de la creación se presentan al creyente iguales que al no creyente. Simplemente se ven de forma diferente. Todo esto es *ver algo como*. (PI Part II, XI, §131, p.206)

El *ver continuo* religioso (PI Part II, XI, §118, p.204) lleva al mismo creyente a leer los hechos de la vida utilizando dos pesos y dos medidas según se trate de cuestiones seculares o religiosas. Cuando se trata de asuntos que se refieren al ámbito religioso << reasons look entirely different from normal reasons >>. (LC, I, p.56) A los ojos del creyente, los elementos de prueba en favor de experiencias místicas o que confirman los hechos históricos, resultan abrumadores.¹⁴⁹ Por otro lado, los elementos de prueba en contrario son

¹⁴⁹ Por ejemplo: << a man said to me after a dream that he believed in the Last Judgement >>, (LC, II, p.62) y luego hace de tales experiencias una inferencia, llegando a considerarlas una prueba que vale para todo ser humano. Poco importa que tales vivencias hayan surgido y se queden en el ámbito de la experiencia religiosa

ignorados por los “oídos sordos”. << The point is that if there were evidence, this would in fact destroy the whole business. Anything that I normally call evidence wouldn't in the slightest influence me >>. (LC, I, p.56)

Para explicar esta actitud de ver las cosas de forma diferente, Wittgenstein propone el ejemplo de Smith, un soldado que había muerto en la primera guerra mundial. (LC, II, p.60) Después de muchos años, alguien afirma haber visto a Smith de lejos en una estación. En una sola, única ocasión, y luego nadie más lo vio. Sigue con el ejemplo explicando que sería imposible por un lado averiguar el hecho, y por otro lado ignorar un conjunto de elementos de prueba que avalan lo contrario. Por ejemplo, verlo caer acribillado a balazos es una prueba abrumadora en contra. No hay nada en esta historia que pueda considerarse una evidencia en favor. (LC, II, p.60) En la vida ordinaria, la explicación más natural de lo que sucedió sería que la persona que vio a Smith en la estación se equivocó. La segunda, que está mentalmente perturbada.

La historia de Smith nos permite comparar la racionalidad o irracionalidad de creer que Smith está vivo con la racionalidad o irracionalidad de la creencia religiosa. Wittgenstein pregunta: ¿las palabras vivo y muerto en la narrativa de la Resurrección tienen el mismo significado que en la historia de Smith? (LC, III, p.65) El hecho es que la perspectiva religiosa ignora tanto la evidencia científica como la razón común. No es algo racional. No es el resultado de un razonamiento racional o lógico. Es otra cosa.

Wittgenstein intenta proporcionar una explicación de esta 'irracionalidad' en la segunda parte de las *Philosophical Investigations*, adonde desarrolla el concepto de *ver algo como*, previamente introducido en *Conferencia sobre Ética* de 1929. Como se ha visto en el capítulo anterior, con la figura de Pato-Conejo hace una distinción entre el 'ver continuo' de un aspecto ('continuous seeing') y el 'fulgurar' de un aspecto (an aspect's 'lighting up'). (PI Part II, XI, §118, p.204) El punto de partida del análisis de una 'vivencia visual' (que no es ni una percepción, ni una interpretación), es la ambigüedad que tal figura presenta. Por ejemplo, al principio puede verse continuamente *como* Pato y de repente 'fulgurar' *como* Conejo. Ver una cosa *como* algo (un Pato), es un 'ver continuo', y depende de muchos factores, entre otros, de la *visión del mundo* que tenga un individuo. La *visión del mundo* es algo que se hereda y está al fondo de nuestro sistema:

personal. A poco sirven las protestas y las explicaciones.

A belief isn't like a momentary state of mind. [...] Suppose you had two people, and one of them, when he had to decide which course to take, thought of retribution, and the other did not. One person might, for instance, be inclined to take everything that happened to him as a reward or punishment, and another person doesn't think of this at all. (LC, I, p.54)

El *ver como* del creyente afecta también a la relación que tiene con Dios, porque afecta a su forma de ver a Dios. Entre otras cosas, hemos visto que no es posible aclarar, definir o mostrar ostensivamente quién es Dios, porque << the way you use the word "God" does not show *whom* you mean, but what you mean >>. (CV, p.58) Esto quiere decir que es posible describir el sujeto al que nos referimos solo mediante el uso de ejemplos.¹⁵⁰

La religión proporciona la fuerza que permite a una persona ensanchar sus horizontes. Pero, esto tiene un revés de la moneda. La firmeza y determinación del hombre religioso a menudo van acompañadas de entusiasmo, ímpetu, y pasión. Sin embargo, en algunos casos este fervor representa una desventaja, porque puede conducir a la intransigencia intelectual o al fanatismo. Hay que romper con la idea, dice Wittgenstein, << that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts >>. (PI §304) Ciertas posturas radicales pueden tener su origen en la peligrosa lógica gramatical de cierto tipo de lenguaje.

Es fácil olvidar que nada de lo que las imágenes metafísicas presentan, existe como objeto de experiencia: << the picture is there; [...] But *what* is its application? Think of the picture of blindness as a darkness in the mind or in the head of a blind person >>. (PI §424) La gramática de determinadas imágenes debe tomarse en serio porque, una vez interiorizadas, se convierten en algo real.

Tomemos como ejemplo el dogma de la Transubstanciación, según el cual, en el momento de la consagración, es posible presenciar la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. O el dogma de la doble naturaleza de Jesús: verdadero Dios y verdadero hombre a la vez. El de la Trinidad, donde Dios es uno, pero en tres personas: Dios-Padre, Dios-Hijo, Dios-Espíritu Santo. O de la perpetua virginidad de María, que permaneció virgen antes, durante y

¹⁵⁰ No hay que olvidar a este respecto que los israelitas prohibieron pronunciar y escribir su nombre y cualquier representación, porque hablar de Dios, y más aún representar a Dios, lleva a darle un aspecto antropomórfico. Hablar de Dios en términos antropomórficos en las tradiciones judía, islámica y cristiana se ha considerado durante mucho tiempo una blasfemia. Solo la religión cristiana ha abandonado esta posición. Entre otras cosas, dejaba espacio a especulaciones y comentarios sobre el aspecto de su cuerpo como la altura y el peso, y como tal sujeto a cambios y corrupción.

después del parto. El dogma, de acuerdo con Wittgenstein, gobierna el pensamiento, pero << it is not a *wall* setting limits to what can be believed, but more like a *brake* which, however, practically serves the same purpose; it's almost as though someone were to attach a weight to your foot to restrict your freedom of movement >>. (CV, p.33) Esta no determina de inmediato la opinión de la gente, pero despliega sus efectos << completely controlling the *expression* of all opinions >>. (CV, p.28) De esta manera el dogma, una vez interiorizado, se vuelve en un prejuicio << to which reality *must* correspond >>. (PI §131) Una vez establecido, se convierte en una tiranía absoluta y palpable, en algo irrefutable y fuera del alcance de cualquier ataque. (CV, p.33)

El 'terrorismo' ejercido por ciertas imágenes,¹⁵¹ puede a veces conducir a convicciones no justificadas de culpa o a un sentido morboso del pecado. En estos casos la distorsión de algunos conceptos o la perversión de la oración, no se derivan de la religión en sí, sino de la ignorancia, la superstición, y la desvitalización. Cuando esta lógica de ficción lleva al fanatismo, el hombre pierde el efecto liberador de la dimensión religiosa, se auto limita y se vuelve oscurantista. Al caer en el fanatismo el hombre no consigue ver otra cosa que *una* imagen. Ve una imagen *como algo*. En este caso se podría hablar de *ceguera para los aspectos* (PI Part II, XI, §258, p.225) religiosos: ya no puede pasar del Pato al Conejo.

La introducción en términos generales del concepto de *seeing as*, nos puede ahora ayudar a entender que entiende Wittgenstein por *ver algo como* un milagro. ¿Qué es un milagro?, ¿qué podemos considerar prueba de un milagro? Raramente se presenta dos veces de la misma manera y los testimonios que relatan los eventos, no siempre son confiables. Pero, las dudas sobre lo sucedido y las dudas sobre los testimonios, no son suficientes para evitar el grito del “Milagro” Cuando se produce la intervención de una fuerza externa en la vida de otra persona, se atribuye a la fortuna, el azar o algo que debe tener una explicación. En todos los casos como el de Smith, nuestra perspectiva racional choca con la presencia de testigos que dicen haber visto *algo*. En este caso surge un conflicto de creencias. Pero, aun cuando no tenemos la razón de que algo pase, cuando nos toca directamente el milagro se presenta como una excepción

¹⁵¹ Reguera Pérez, Isidoro, en Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-Philosophicus, Investigaciones filosóficas, Sobre la Certeza*, trad. del *Tractatus* de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez, Editorial Gredos, Madrid, 2009, Estudio introductorio, p.cvii.

o interrupción de las leyes de la naturaleza. Pues bien, debe quedar claro que los milagros no son hechos. El milagro es un juego de lenguaje religioso y la religión, como las verdades éticas, tiene que ver con los valores.

Nuestro lenguaje sufre cambios en el transcurso de las épocas históricas y el concepto de milagro, exactamente como otros, está sujeto a los cambios temporales. Ciertas alteraciones de significado se deben a los cambios que experimenta una sociedad y a la variación de sus juegos de lenguaje. Como se ha visto en el primer capítulo, no estamos jugando los mismos juegos de lenguaje que hace mil años. Palabras y expresiones mutan de significado con el tiempo, a medida que cambian las exigencias y los intereses de una sociedad. Hay una adaptación del lenguaje a las nuevas condiciones. Los conceptos mutan conforme con las nuevas prácticas. Este proceso afecta enunciados, ademanes, juegos de lenguaje, y conduce al uso de palabras de otras formas. Tomamos como ejemplo los conceptos de reliquia, limbo, honor, caballería, patria, heroísmo, ley, democracia, libertad, etc. Todos ellos han pasado por este proceso. En la Edad Media y todavía en el siglo XIX el código de honor requería que un hombre se defendiera de ciertas ofensas incluso con un duelo. Hoy en día evitar un duelo no comportaría automáticamente un juicio de cobardía. De la misma manera, el concepto de milagro ha sufrido un deslizamiento y resulta hoy obsoleto o tiene una aplicación diferente a la que tenía en otras épocas.

El concepto de milagro no es fácil de delimitar. En ciertos contextos, la falta de recursos lleva a gritar “milagro” cada vez que se soluciona un problema en concreto, de forma inesperada o inexplicable. Por lo tanto, es fácil que un evento, o un cierto curso de eventos favorables, se atribuyan a manifestaciones de fuerzas superiores. El milagro es generalmente algo inesperado, inusual, inexplicable y favorable. Pertenece a un juego de lenguaje religioso que tiene que tener algo que ver con nosotros y ser fundamentalmente bueno para nosotros.

Tomasini Bassols habla del uso que hacemos del término milagro en nuestra cultura. En la vida cotidiana utilizamos la palabra milagro cuando encontramos a una persona después de mucho tiempo, o cuando una persona sale ilesa de un accidente. En otras palabras, hablamos de milagro cuando nos enfrentamos a algo que no podemos explicar. Inexplicable por venir inesperado, inusual, asombroso, agradable o positivo, que nos sorprende. Lo milagroso siempre es algo positivo: no se habla de milagro cuando experimentamos algo desastroso.¹⁵²

¹⁵² Tomasini Bassols, Alejandro, *Nuevos Ensayos de la Filosofía de la Religión*, JGH Editores, 1999, p.81.

Por otro lado, en el campo religioso se hace un uso distorsionado del término: aquí queremos atrapar eventos especiales. Tales eventos deben atribuirse a una intervención externa, a una fuerza superior que obra (y por ende existe) según sus caprichos, entrometiéndose en los asuntos del hombre:

¿Cómo funciona el concepto de milagro? [...] el hecho seleccionado es representado como algo sorprendente en grado sumo, único, irreplicable, etc., y, por consiguiente, como algo inexplicable. El error aquí radica en entender este *inexplicable* como *causalmente inexplicable* [...] Naturalmente el *hecho milagroso* será un hecho que nos resulta agradable y esto es algo que tiene que ver con el sujeto, no con la realidad (la verdad es que deberíamos poder decir, y en realidad decimos: “para mi eso fue un milagro”). [...] ¿Porque sentimos la necesidad de ver algo como inexplicable? [...] Mi hipótesis es la siguiente: un concepto como el de milagro sirve para expresar las emociones supremas, cosas como la aceptación de los hechos tal cual ellos se dan, alegría especial por un acontecimiento dado.¹⁵³

En Wittgenstein, el milagro es algo diferente y tiene que ver con el sentido del mundo. El sentido del mundo siempre ha sido el objeto de la búsqueda del ser humano, y el asombro es una forma de reconocer este sentido. Como en el campo artístico: << aesthetically, the miracle is that the world exists. That there is what there is >>. (NB, 20.10.16, p.63)

Wittgenstein relaciona el milagro con la Naturaleza y una cierta forma de percibir y ver el mundo, y los acontecimientos del mundo. El juego de lenguaje de la visión religiosa primitiva, se basa en el concepto de milagro de la Naturaleza (*Wunder der Natur*). No es cómo son las cosas lo que nos asombra, dice Wittgenstein, sino el hecho de que las cosas existan: << not how the world is, is the mystical, but that it is >>. (TLP, §6.44) *Ver* un milagro donde otros ven un hecho natural, científicamente explicable, es una cuestión de perspectiva. Es una cuestión de *cómo ver* las cosas. Fijémonos en lo milagroso representado por el espectáculo de la Naturaleza. Es primavera y se abre el capullo de una flor. Wittgenstein pregunta: ¿qué tiene de *maravilloso* esto? Pero la respuesta está ahí. Para que alguien lo entienda solo tienes que responder: ¡míralo mientras se abre!: << "Look, how it's opening out!" >>. (CV, p.64)

La manifestación del milagro en Wittgenstein no implica la violación de unas reglas de la naturaleza, y tampoco la intervención en nuestro mundo de un ser o una fuerza sobrenatural.¹⁵⁴ Una actitud de contemplación y el sentimiento de

¹⁵³ Tomasini Bassols, Alejandro, *Ibidem*, pp.83-84.

¹⁵⁴ Sánchez Durá, Nicolás, “«Die Künstlerische betrachtungsweise...»: Wittgenstein on Miracles”, *Revista de Historiografía*, Vol. nº 32 - Año XVI (3/2019), (pp.35-51), p.7.

asombro parecen ser el punto focal y nos permiten ver lo que no es inmediatamente visible.

Los practicantes de la religión natural ven a dios en la adoración de los fenómenos naturales. No se fijan en preguntas como: ¿qué?, ¿cómo?, ¿por qué?, y se conforman con el asombro, maravillándose de que exista lo existente: << ¿How could fire or the similarity of fire to the sun have failed to make an impression on the awakening mind of man? >> (RoF I, p.129) Esto es lo místico, lo inexpresable.

Los *juegos de lenguaje* de la religión a menudo se construyen con proposiciones poéticas. Esta actitud se expresa en la literatura y la poesía con el apoyo de alegorías e historias, porque sería imposible expresarla directamente con el lenguaje descriptivo. Nicolás Sánchez Durá, recolectando notas esparcidas por el *Tractatus, Notebooks 1914-1916, Lecture on Ethics, Movements of Thought y Culture and Value*, evidencia como << Wittgenstein's conception of miracles is closely connected with the artistic way of seeing in general >>. ¹⁵⁵ El arte es una forma de percibir y considerar el mundo y sus hechos, y tal forma de mirar a la vida está ligada a la idea de milagro. No son los hechos en el mundo lo que deben cambiarse, sino la mirada. Una nueva perspectiva conduce a una nueva forma de mirar a la vida. Cambia la perspectiva con la que consideramos y evaluamos el mundo. Cambia nuestro *ver algo como* esto o aquello.

Pero, no es por razonamiento como aceptamos el milagro o la creencia religiosa, sino porque se perciben como algo apropiado: << the animal lives completely within the world of his senses but man creates even at such early stages his own world, which can completely contradict his external experience >>. ¹⁵⁶ En otras palabras, en el campo religioso el << basic principle on which we accord credence" >>, (OC §172) es aquel según el cual alguien está << convinced of the *correctness* of a view by its *simplicity* or *symmetry* >>. (OC §92) Es como si los conceptos religiosos expresaran la forma en que deben ser las cosas, y los aceptamos según el << "That's how it must be" >>. (OC §92) Ciertas expresiones, como << to drive out or slay death >>, o imágenes en las que la muerte << is represented as a skeleton, as itself dead in a certain sense >>, no entran en

¹⁵⁵ Sánchez Durá, Nicolás, *Ibidem*, p.35.

¹⁵⁶ Ernst en Clack R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1999, p.118.

conflicto con nuestra racionalidad. Esto porque, dice Wittgenstein, << "nothing is as dead as death; nothing is as beautiful as beauty itself." >>. (RoF I, p.135) Tales expresiones pertenecen a la mitología de nuestro lenguaje, se ajustan a nuestros sentimientos y las percibimos como algo adecuado y apropiado.

En *Movements of Thought*, Wittgenstein dice que el milagro, hay que considerarlo un símbolo. El gesto es lo que llena de significado un acto. En otras palabras, lo importante no es << the extraordinary or the unprecedented but the spirit in which it is done >>. (MT, p.91) En la boda de Cana, lo sustancial no es solo que Jesús transforma el agua en vino, sino que llena el acto de significado. Hay que entender el milagro como gesto: << it is a miracle only when does it who does it in a marvelous spirit >>. (MT, p.93) Sin este espíritu, el agua que se convierte en vino es un hecho muy extraño, pero << cannot be what is magnificent >>. (MT, p.91) También es un acto extraño, dice Wittgenstein, ese acto en el que << the witch transforms a human being into a wild animal >>. (MT, p.93) Sin embargo, incluso en este caso lo que llama la atención y lo que impresiona es el espíritu de la acción. (MT, p.93) Decir que los conceptos religiosos expresan "how it must be", (OC §92) es decir que deseos y expectativas entran en juego y realizan un papel importante. Por un lado, lo que despierta la atención e impresiona es la inverosimilitud del acto. Apariencia, esta última, que tiene su atractivo.¹⁵⁷ Por otro lado, la carga emocional, la solemnidad, la credibilidad del gesto, es lo que convence y da contenido y significado a la acción.

Lo que nos asombra termina con la definición de una nueva perspectiva. Un gesto se convierte en símbolo cuando la perspectiva moral del creyente le permite captar la imagen de la vida de una persona y transformarla en un modelo.

Pues bien, el asombro, la admiración, el estupor que acompañan a la forma de considerar ciertos fenómenos, como un milagro, se convierten en aspectos marginales en un mundo donde impera la perspectiva científica. Podríamos hablar de un *ver como* científico: << science may influence our understanding

¹⁵⁷ Todo esto se apoya en la intuición de Wittgenstein expresada en *Lectures and Conversations on aesthetics, psychology and Religious Belief*. Cuando tratamos conceptos seculares, las ideas y las perspectivas a menudo se aceptan por verosimilitud. Un caso, por ejemplo, es la teoría de los sueños de Freud: << Freud stresses enormously the importance of sexual motives >> y ciertas explicaciones nos ofrecen << a picture which has a peculiar attraction for us >>. (LC, II, §28, §30, pp.25-26).

of things [...] by the way in which it teaches us to look at them >>. ¹⁵⁸ Pero, como no es posible confinar la perspectiva científica a la investigación científica, la cuestión acaba siendo << what science has done for the general outlook of our age >>. ¹⁵⁹

El mismo hecho, al cambiar de perspectiva, puede aparecer como un milagro para algunos y algo que entra en las posibilidades naturales para otros; y entender cómo el creyente ve los hechos, la lectura que da de los hechos, permite acceder a sus creencias, a los sentimientos más íntimos que sustentan su fe:

we all know, what in ordinary life would be called a miracle. It obviously is simply an event the like of which we have never yet seen. Now suppose such an event happened. Take the case that one of you suddenly grew a lion head and began to roar. Certainly that would be as extraordinary a thing as I can imagine. Now whenever we should have recovered from our surprise, what I would suggest would be to fetch a doctor and have the case scientifically investigated and if it were not for hurting him I would have him vivisected. And where would the miracle have got to? For it is clear that when we look at it in this way everything miraculous has disappeared; [...] The truth is that the scientific way of looking at a fact is not the way to look at it as a miracle. (LE, pp.49-50)

En otras palabras, la ciencia y la religión presentan una diferencia de perspectiva que nos pone en caminos divergentes. Reflexionar sobre la realidad de Dios significa reflexionar sobre un tipo peculiar de realidad, o sobre ningún tipo de realidad en absoluto. Dios no puede considerarse parte del contenido, es más bien parte de la estructura y juega << an entirely different role to that of the existence of any person or object I ever heard of >>. (LC, II, p.59)

La realidad de Dios, conocer y hacer la voluntad de Dios, permite al creyente hacer distinciones morales. El cristianismo como religión, se diferencia de ciencia y filosofía porque responde a una profunda y personal necesidad de comprensión: la cuestión de la fe en una vida eterna o en otra vida después de esta vida, el aspecto soteriológico de cómo el hombre debe comportarse hoy para merecer la salvación, cual es la relación entre el hombre y Dios, el aspecto escatológico del destino último del hombre, son todas problemáticas que pertenecen a la religión. En otras palabras, en sus juegos de lenguaje, la religión se preocupa por cómo vivir y por la última preocupación.

¹⁵⁸ Rush, Rhees, *Without Answers*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, p.1.

¹⁵⁹ Rush, Rhees, *Ibidem*, p.1.

Para resumir este capítulo podríamos decir que nuestro lenguaje religioso es tramposo, porque a través de maquiajes gramaticales, de engaños lógicos, permite comunicar conceptos *sin sentido (Unsinn)*. Esto ocurre en el pleno respeto de la gramática, y mediante enunciados que tienen la forma de mensajes coherentes.

Los *juegos de lenguaje* relacionados con Dios no describen la realidad, sino remiten a un mundo de emociones; y más en general, las proposiciones religiosas no describen hechos, refiriéndose a imágenes metafísicas que no tienen alguna correspondencia con la realidad empírica. El abismo que hay entre la “verdad” en el contexto religioso y en el ordinario, se debe a que las creencias religiosas no están respaldadas por pruebas. Sin embargo, el cristianismo, según Wittgenstein, responde a otras necesidades. Al verdadero creyente, Dios no aparece como una enseñanza doctrinal, tampoco como una deducción o como resultado de una operación racional. Mas bien, es el fruto de una necesidad humana. Wittgenstein rechaza toda apología, filosofía, teología, que intenta dar una prueba a las creencias religiosas como Juicio Final, Reencarnación, etc. Rechaza también a los creyentes que intentan respaldar su creencia religiosa proporcionando evidencias de algún tipo. Lo considera superfluo e irrelevante. La fe es un consuelo, una certeza, un ancla de salvación en esta vida, que Wittgenstein resume en las palabras: << And faith is faith in what my *heart*, my *soul*, needs, not my speculative intellect >>. (CV, p.38)

El no creyente no ve lo que ve el creyente: uno ve el mundo como algo donde imponerse, como algo que aprovechar, dominar, conquistar, y el otro como algo que hay que respetar, aceptar, tolerar, servir. Pero, el no creyente no contradice al creyente, porque no hay un común denominador para contradecir al otro. La distancia entre los dos es incommensurable. La creencia religiosa queda en otro plano.

Finalmente, la interiorización de ciertos conceptos se revela al llevar una vida 'diferente'. Porque la práctica, lo que uno hace, indica una forma de pensar, y el juego de lenguaje religioso sólo es comprensible conociendo la *forma de vida* en que tiene su origen.

3 - CAPÍTULO TERCERO

LA BATALLA CON FRAZER

Es debido al sentimiento de asombro que los hombres ahora, como al principio, comienzan a filosofar.

Aristóteles

En 1931 Wittgenstein empieza la lectura de *La Rama Dorada* de James Frazer. A partir de aquí empiezan sus reflexiones sobre los temas declaradamente antropológicos. Durante los 20 años siguientes anota dudas, críticas, divergencias y comentarios. Sus apuntes, serán recopilados y publicados póstumamente por Rush Rhees en el año 1967, con el título de *Observaciones a la 'Rama Dorada' de Frazer*.

Parece que Wittgenstein nunca llegó a leer la obra de Frazer por completo, pero lo cierto es que *La Rama Dorada* tiene un enfoque que lo irrita profundamente, por ser irrespetuosa de las prácticas religiosas y mágicas “primitivas”. Las *Observaciones a la 'Rama Dorada' de Frazer* no solo resaltan los desacuerdos con la óptica y la superficialidad de Frazer en abordar las conductas rituales, pueden más en general considerarse una crítica del etnocentrismo cultural de la época.

3.1 Frazer y la antropología europea

James G. Frazer (1854 – 1941) publica la primera edición de *La Rama dorada* en 1890, pero llegará a publicar una edición ampliada en el año 1915, que abarcará 5000 páginas, y que luego seguirá revisando y ensanchando hasta 1936. En 1922 Frazer culmina una versión abreviada. La obra otorgará a su autor gran fama y fuerte influencia sobre la literatura de la época. En 1907 se le confió la cátedra de antropología social de la Universidad de Liverpool, Inglaterra. En 1914 recibió el título de Sir y en 1920 fue elegido miembro de la Royal Society.

La Rama Dorada se presenta como una obra sobre magia y religión, que recoge documentos sobre las prácticas mágicas y religiosas primitivas de todo el mundo, buscando las características en común de sus creencias. Se adentra en las creencias, ‘las supersticiones’ y las costumbres de las antiguas culturas clásicas, para luego pasar a las de los pueblos primitivos. Frazer quiere demostrar que las religiones primitivas comparten elementos en común, debido a la forma de pensar de la *mente salvaje*. Esta antigua mentalidad religiosa o mágica que pertenece al hombre, sigue sobreviviendo en el hombre moderno. Postula que todas las culturas del mundo han seguido el mismo proceso de desarrollo hacia la forma de pensar correcta, que es la forma de pensar científica.

Frazer relata numerosas historias y anécdotas sobre las plegarias y las conductas humanas primitivas, relacionadas con el mundo natural. Evidencia como la eficacia de la magia estaría estrictamente relacionada con unos momentos del año bien definidos: la alternancia de las estaciones, el clima y los ciclos de las plantas y animales, el interés por el paso del tiempo, las fases del Sol y la Luna.

Frazer es prodigiosamente activo. Su éxito se explica en parte por su elegante y eficaz estilo de escritura, pero también por el hecho de que la suya era la época de la expansión colonial. La expansión mercantil del siglo anterior había despertado gran interés por las culturas extra-europeas.¹⁶⁰ A finales de siglo XIX, en plena época victoriana, el imperio inglés había llegado a su apogeo. La tecnología y los barcos a motor habían hecho el mundo más pequeño, y los

¹⁶⁰ Fraijó, Manuel, (Editor), *Filosofía de la Religión, Estudios y Textos*, Editorial Trotta, 1994, p.92.

lectores ingleses tenían un gran interés por los recientes descubrimientos. La forma de vivir que tenía la gente de países lejanos, sus hábitos y sus tradiciones despertaban en aquellos años la curiosidad del gran público. Frazer tiene una extraordinaria capacidad de relacionar culturas, hábitos y mitos diferentes. Utiliza un inmenso material, que presenta con el encanto de una novela, provocando con sus escritos gran curiosidad y suscitando innumerables polémicas y debates.

La antropología puede poner al desnudo la lógica interna de cada cultura. Pero, la antropología europea se ha visto influida desde el principio por la mentalidad colonial inglesa y francesa. Hoy tenemos que preguntarnos en qué medida estas influencias han perdido su vigor o siguen ejerciendo sus efectos. Las divisiones entre razas civilizadoras y bárbaros atrasados y primitivos, fueron reelaboradas por las potencias coloniales. No hay país que haya podido evitar una premisa racista y etnocéntrica de los países coloniales. Un ejemplo de esta forma de pensar estriba en qué en el siglo XIX la que se ocupaba del estudio de la sociedad inglesa era la Political Economy.¹⁶¹ Aquí la sociedad es el centro del análisis, su interés está en interpretar económicamente la realidad, según una perspectiva utilitarista, partiendo de las necesidades materiales del individuo. Por el contrario, el estudio de las costumbres, relaciones sociales, religiones, culturas y lenguas de los pueblos no europeos era una tarea encomendada a la Social Anthropology.

La escuela inglesa propone una idea evolucionista. Como veremos más adelante, a partir de las ideas de Comte y de los tres estadios teóricos que atraviesa una sociedad, Frazer teoriza el esquema ternario magia, religión y ciencia.¹⁶² La comprensión evolucionista de una sociedad, explicaría la trayectoria del espíritu humano, pero también concluiría en considerar toda religión una superstición anticuada.

¹⁶¹ Fraijó, Manuel, *Ibidem*, p.93.

¹⁶² Fraijó, Manuel, *Ibidem*, p.107.

3.2 La magia como pseudo-ciencia

En cuanto evolucionista, Frazer organiza las culturas humanas según una estructura jerárquica. Habla de un desarrollo de la mente humana, y postula que la toma de consciencia del hombre progresó a través de tres etapas: la magia primitiva, que fue reemplazada por la religión, que a su vez fue reemplazada por ciencia.¹⁶³ Según esta teoría, la magia y la ciencia tienen algo en común, en cuanto ambas se basan en la elaboración de hipótesis sobre el mundo, mientras que la religión no se parece ni a una ni a otra. La religión puede verse, por un lado, como un progreso en el avance del espíritu humano, y por otro como un retroceso. Esto es así porque magia y ciencia comparten la presunción de que la naturaleza se rige según leyes inmutables que actúan mecánicamente, mientras que la religión se apoya en la idea que el curso de los sucesos se establece por las pasiones y los caprichos de seres extramundanos. 'After long ages', vagando en la obscuridad y perseverando en el error, en darse cuenta de la inconsistencia de los resultados, el hombre abandona la hechicería en favor del pensamiento religioso. En fin, la evolución de la mente humana alcanza su cumbre y empieza el desarrollo del pensamiento científico.

Esta evolución habría comenzado en la forma más temprana y más baja del pensamiento humano y su relación con el entorno. La magia se encuentra en el primer eslabón y representa << una fase más ruda y primitiva de la mente humana, por la cual han pasado o están pasando todas las razas de la humanidad en su camino hacia la religión y la ciencia >>.¹⁶⁴ El hecho de darse cuenta de que << sus esfuerzos para actuar por medio de estas imaginarias causas habían sido vanos >>,¹⁶⁵ produce una revolución radical. La ineficacia de los actos mágicos despierta << en aquellas inteligencias superiores que tienen suficiente amplitud de visión para comprender la inmensidad del universo y la pequeñez del hombre >>¹⁶⁶ un nuevo sentimiento hacia la vida. Es decir, observando que no le era posible imponer su voluntad sobre las cosas del mundo a través de los rituales mágicos, el hombre aprende << un método más fructífero para

¹⁶³ Frazer, G. James, *La rama dorada. Magia y religión*, trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p.75.

¹⁶⁴ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.83.

¹⁶⁵ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.84.

¹⁶⁶ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.86.

aprovechar >> los recursos de la naturaleza.¹⁶⁷ Aprende a exhortar la intervención de entidades metafísicas superiores a las que atribuye la capacidad de intervenir en el mundo y en su vida.

Entonces, tenemos que preguntarnos: ¿qué es magia? Según Frazer, es una manera peculiar de pensar (magia teórica) y de actuar (magia práctica), fundada en la aplicación incorrecta de un mecanismo universal de pensamiento, es decir, la asociación de ideas. Frazer saca esta noción de la gran tradición del empirismo escocés, recuperando los dos principios de asociación por semejanza y contigüidad de Hume. Hay ideas que tienden a recordar a otras, según un << principio de conexión entre dos distintos pensamientos >> y que, << al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros >>¹⁶⁸ Es decir que nuestra mente tiende naturalmente a asociar ideas, y la presencia de una es suficiente para llamar a otra << con un cierto grado de orden y regularidad >>.¹⁶⁹ Esta disposición natural de nuestro cerebro, estimulada por la experiencia sensible, se expresa a través de tres principios de asociación: << *semejanza*, *contigüidad* en el tiempo o en el espacio y *causa o efecto* >>.¹⁷⁰ Aquí los ejemplos de Hume:

Una pintura conduce, naturalmente, nuestros pensamientos al original (semejanza). La mención de la habitación de un edificio, naturalmente, introduce una pregunta o comentario acerca de las demás (contigüidad), y si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente (causa y efecto).¹⁷¹

Los principios de pensamiento humano que acabamos de enumerar, una vez aplicados a la magia, se resuelven en dos:

- 1) primero, que lo similar produce lo similar, o que el efecto se parece a la causa;
- 2) segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto, continúan actuando unas sobre las otras, a distancia, también cuando el contacto físico ha cesado:

Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y

¹⁶⁷ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.84.

¹⁶⁸ Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p.48.

¹⁶⁹ Hume, David, *Ibidem*, p.48.

¹⁷⁰ Hume, David, *Ibidem*, p.49.

¹⁷¹ Hume, David, *Ibidem*, p.49.

segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo, ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo.¹⁷²

En la lectura de Frazer, tanto el principio de la 'ley de la similitud' como el de la 'ley de contacto' (o contagio), son expresiones de la magia, y están gobernadas por una misma ley: la 'ley de la simpatía':

Ambas ramas de la magia, la homeopática y la contaminante, pueden ser comprendidas cómodamente bajo el nombre general de magia simpatética, puesto que ambas establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir cómo una clase de éter invisible no desemejante al postulado por la ciencia moderna con objeto parecido, precisamente para explicar cómo las cosas pueden afectarse entre sí a través de un espacio que parece estar vacío.¹⁷³

Pues bien, las implicaciones prácticas de este razonamiento son las siguientes. La *magia homeopática*, que se basa en el principio de semejanza donde << lo semejante produce lo semejante >>,¹⁷⁴ funciona mediante la "Ley de semejanza", en la que "un efecto se parece a su causa". De este principio se deduce que maltratar la foto de un individuo o un muñeco que lo representa, permitiría dañar a la persona en carne y hueso. La distancia geográfica no afectaría al resultado. Otro ejemplo, es el del sacerdote o rey de la lluvia, que puede evocar la lluvia rociando agua en el suelo: << uno de ellos bebe agua y la escupe al aire pulverizada [...] después vuelca la vasija, derramando el agua por el suelo >>.¹⁷⁵ Se supone que la acción de asperger el agua, en imitar la neblina y la lluvia que cae del cielo, puede fomentar o producir tal efecto meteorológico.¹⁷⁶

La *magia contaminante* se basa en la "Ley de contacto", según la cual un objeto que entra en contacto con una persona puede ser un medio para afectarla.

¹⁷² Frazer, G. James, *Ibidem*, pp.33-34.

¹⁷³ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.35.

¹⁷⁴ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.35.

¹⁷⁵ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.91.

¹⁷⁶ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.90.

Se sustenta en el principio que un objeto que estuvo vinculado con la persona (uñas, cabellos, ropa), al desprenderse, mantiene contacto secreto con la misma. De esto deducimos que para hacer magia contra una persona es necesario recoger unos recortes de cabellos o de las uñas. Luego, es suficiente moldear una figura de cera de la víctima, con algo que le perteneció y quemarla para provocar su muerte.¹⁷⁷

De acuerdo con Frazer, el defecto del pensamiento mágico no queda en su presunción de que existan << leyes inmutables que actúan mecánicamente >>¹⁷⁸ en gobernar la Naturaleza. Este aspecto es aceptable. De hecho coincide con el pensamiento científico. El límite de la magia estriba en su concepción totalmente errónea de tales leyes.¹⁷⁹ El error de la magia homeopática reside en presumir que las cosas que se asemejan, son la misma cosa. Mientras que la magia contagiosa se equivoca en suponer que la conexión entre dos cosas que tuvieron un contacto nunca se va a perder.

El hombre mágico, como el científico, hace hipótesis sobre el mundo y desea controlar las fuerzas de la naturaleza. Dice: << haz esto para que acontezca esto otro >>.¹⁸⁰ Pero, está desprovisto de los instrumentos y la metodología de la física moderna. Por ello la magia puede considerarse una pseudo ciencia.¹⁸¹ La magia << es hija de un error >>¹⁸² y solo llega a ser una << hermana bastarda de la ciencia >>.¹⁸³ Finalmente, sigue Frazer, no hay que olvidar que << si la magia ha hecho mucho daño, también ha sido fuente de mucho bien >>,¹⁸⁴ por haber << despejado el camino a la ciencia >>.¹⁸⁵

En los estadios más retrasados de la cultura humana, la religión está ausente. Dice Frazer que << entre los más rudos salvajes >> como los aborígenes de Australia,¹⁸⁶ todavía no existe religión, solo brujería. La edad de la magia en el espíritu humano, podría equipararse a la edad de piedra que el hombre ha conocido en el plano material. Con el tiempo, la toma de consciencia por parte

¹⁷⁷ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.63.

¹⁷⁸ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.78.

¹⁷⁹ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.75.

¹⁸⁰ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.43.

¹⁸¹ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.44.

¹⁸² Frazer, G. James, *Ibidem*, p.74.

¹⁸³ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.76.

¹⁸⁴ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.74.

¹⁸⁵ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.74.

¹⁸⁶ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.81.

de los espíritus más perspicaces o las mentes más brillantes, ha llevado a la religión. La religión << se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente >>. ¹⁸⁷ Mientras que la religión << supone que el universo es dirigido por agentes conscientes >>. ¹⁸⁸ Asume que el curso de los sucesos se debe a las pasiones y a los caprichos de seres personales; seres sobrehumanos a los que se les puede persuadir, condicionando así el fenómeno religioso a una conducta relacionada con el temor o el amor a Dios. ¹⁸⁹ Este es el motivo por lo cual la religión puede considerarse un paso adelante en el desarrollo de la mente humana, y en otro sentido un paso atrás.

En resumen, según Frazer la práctica religiosa puede tomar formas diferentes expresándose en ceremonias externas como rituales, oraciones u ofrendas de sacrificio, o con el respeto de prescripciones éticas, pero siempre con el fin de agradar a la divinidad. El punto crucial que explica la diferencia entre ciencia y magia, por un lado, y la religión por otro, queda en la respuesta a la pregunta: << ¿son conscientes y personales las fuerzas que rigen al mundo, o inconscientes e impersonales? >>. ¹⁹⁰ La ciencia y la magia perciben estas fuerzas como inconscientes e impersonales, mientras que la religión no.

Los numerosos relatos de Frazer sobre la interacción humana y las creencias sobre la naturaleza, refuerzan la idea de la importancia central que tenían la magia y la religión primitiva en una amplia gama de culturas, en una edad precientífica. Frazer finaliza el texto reiterando su creencia de que, como modo de pensamiento humano, la ciencia es superior tanto a la magia como a la religión. La evolución de lo falso a lo verdadero y la idea del ser humano que desarrolla su toma de consciencia pasando por los tres estadios evolutivos, sugiere que la razón humana es una y se perfecciona siguiendo un único camino. ¹⁹¹ Esta concepción evolucionista deja también abierta la posibilidad de que una nueva disciplina del pensamiento pueda en un futuro surgir, para tomar el lugar de la ciencia, llevando el desarrollo humano un paso más allá.

¹⁸⁷ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.78.

¹⁸⁸ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.77.

¹⁸⁹ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.76.

¹⁹⁰ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.77.

¹⁹¹ Frazer, G. James, *Ibidem*, pp.81-82.

3.3 La crítica de Wittgenstein a Frazer

En 1931, Wittgenstein, con la ayuda de Maurice Drury, lee y comenta *La Rama Dorada* de James Frazer, y comienza a tratar la magia y la ritualidad primitiva. *The Golden Bough* tiene un enfoque que le molesta profundamente,¹⁹² entre otras cosas, por sacar a la luz la perspectiva eurocéntrica de Frazer, que en el Prefacio afirma tomar distancias de << un sistema de mitología que juzgo no sólo falso, sino hasta ridículo y absurdo >>.¹⁹³

Wittgenstein, por otro lado, cultiva un profundo respeto por cada tipo de expresión religiosa. Hablando con Drury dirá que todas las religiones son maravillosas, << even those of the most savages peoples [...] The way in which people have had to express their religious beliefs differ enormously. All genuine expressions of religion are wonderful >>. (PR, p.108)

Wittgenstein y Frazer fueron contemporáneos. Ambos fueron profesores en el Trinity College de Cambridge, pero, no hay pruebas de que se hayan encontrado. Las *Observaciones a la 'Rama Dorada' de Frazer* fueron publicadas por Rush Rhees solo en el año 1967. La obra es un conjunto de apuntes escritos durante muchos años y recopilados póstumamente.

En las *Observaciones a la 'Rama Dorada'*, la base de la crítica de Wittgenstein hacia Frazer es 1) la de sacar de su contexto unos comportamientos humanos, para luego observarlos desde la perspectiva de la *forma de vida* inglés de finales de siglo XIX. Está claro que así extrapolados, dice Wittgenstein, tales comportamientos pueden resultar irracionales e incomprensibles. Frazer representa la cultura y la época a la que pertenece, demostrando una actitud idiosincrática hacia la otredad. No hace ningún esfuerzo para “comprender una manera de vivir diferente” y acercarse al 'otro'. 2) Además, Frazer jerarquiza las culturas humanas, posicionando la occidental en el vértice de la pirámide. Wittgenstein no está de acuerdo con la antropología evolucionista de Frazer, donde las demás culturas están en busca de desarrollo, atrapadas en el único camino que lleva a la Inglaterra del inicio siglo XX. Hombre de la época victoriana, Frazer está impregnado de su racionalismo, y a la par que todo hombre de esa época, de la ilusión de que la civilización occidental represente

¹⁹² Monk, Ray, *Op. Cit.*, p.291.

¹⁹³ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.13.

el mejor camino para llevar al triunfo de la razón sobre las tinieblas de la ignorancia. El suyo es el etnocentrismo de la persona de género masculino, blanco, inglés y protestante.¹⁹⁴ 3) En su trabajo está interesado en subrayar la enormidad de las supersticiones primitivas, de una manera que incluso puede parecer irrespetuosa. Su actitud es la de los adultos que sonrían ante las ingenuas ilusiones de un niño. De esta manera, hace que el punto de vista de la magia y de la religión aparezcan erróneos:

The nonsense here is that Frazer represents these people as if they had a completely false (even insane) idea of the course of nature, whereas they only possess a peculiar interpretation of the phenomena. That is, if they were to write it down, their knowledge of nature would not differ *fundamentally* from ours. Only their *magic* is different. (RoF II, p.141)

Wittgenstein comienza las *Remarks on Frazer's Golden Bough* contestando, en primer lugar, que << Frazer's account of the magical and religious views of mankind is unsatisfactory >> porque << it makes these views look like *errors* >>, (RoF I, p.119) y en segundo lugar, por ignorar completamente el punto de vista del nativo. Veamos punto por punto cuáles son los aspectos más interesantes del debate.

En primer lugar, dice Wittgenstein, lo que vale para el practicante de las religiosas primitivas, también debe ser válido para el creyente de cualquier otra religión. Todo hombre comprometido en una actividad religiosa, debería de estar en un error. Wittgenstein pregunta: << ¿Was Augustine in error, then, when he called upon God on every page of the *Confessions*? >>. (RoF I, p.119) No, y tampoco el santo budista u otros. Mucha gente orienta su vida conforme a sus valores religiosos, expresando sus sentimientos a través de una conducta religiosa. Por tanto, para ser un error, la religión, sería un error demasiado grande: << you might say: "For a blunder, that's too big." >>. (LC, II, p.62)

La falta absoluta de apoyos racionales y el predominante sin sentido del lenguaje religioso, nos llevan a pensar que el sentido tiene que quedar en algo distinto a la razón. Si hay error, el error consiste en interpretar la religión como si fuera una teoría. Solo cuando la miramos con el ojo de la ciencia, la religión resulta una concepción irracional y errónea. Pero, invocar a Dios es otro juego de lenguaje. San Agustín no estaba errado, porque cuando se abandonaba a Dios

¹⁹⁴ Fraijó, Manuel (Ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, p.114.

no estaba haciendo hipótesis sobre el mundo. Un hombre que se entrega a Dios no formula una teoría científica sobre el funcionamiento del mundo. Tal entrega no surge de una idea especulativa, sino mas bien de una íntima necesidad. Invocar, alabar, agradecer a Dios es un juego de lenguaje diferente, y exactamente como cuando tratamos las diferentes costumbres religiosas de un pueblo lejano, debemos reconocer que 'no se trata aquí de error alguno'. (RoF I, p.119)

Pues bien, magia y religión solo cometen errores desde la perspectiva científica. Además de esto, Wittgenstein agrega que << to convince someone of the truth, it is not enough to state it >>, (RoF I, p.119) sino << one must find the *path* from error to truth >>. (RoF I, p.119) No tiene sentido afirmar que alguien está en error, sin luego ser capaz de explicar cuál sería el camino que lleva a la verdad. Sin embargo, este proceso requiere algo de esfuerzo. Para conseguirlo, hay que liberarse de todo prejuicio, porque << the truth cannot force its way in when something else is occupying its place >>. (RoF I, p.119) Es decir que para llegar a comprender lo “profundo” de un fenómeno desconocido no hay que conformarse con fáciles conclusiones, sino se hace necesario reconsiderar el asunto desde el principio: << I must plunge into the water of doubt again and again >>. (RoF I, p.119) Dicho de otra manera: ¿cómo espera Frazer que pasen del error a la verdad? ¿Quizás adoptando la forma de pensar de Frazer, que es una forma de pensar científica?¹⁹⁵ En resumen, la comprensión requiere el conocimiento; y para llegar a ello no es suficiente simplemente observar, o atenerse a la historia de los comportamientos externos. La comprensión, tanto de las prácticas rituales, como de las confesiones religiosas, no puede pasar por la sumisión al examen científico. En ambos casos, vale la misma razón: no están situados en el *único* camino evolutivo que lleva a la verdad científica.

En segundo lugar, << Frazer says that it is very hard to discover the error in magic >>, (RoF I, p.121) y nos relata de la existencia de ciertos 'reyes departamentales de la naturaleza', como el rey del bosque o el rey de la lluvia. Estas figuras, a diferencia de las deidades que dominan un espectro más amplio de lo creado, son los << supuestos gobernantes de los elementos o aspectos

¹⁹⁵ ... even where the fables are inferior as art, they cannot be properly judged by science; still less properly judged as science. Some myths are very crude and queer like the early drawings of children; but the child is trying to draw. It is none the less an error to treat his drawing as if it were a diagram, or intended to be a diagram. The student cannot make a scientific statement about the savage, because the savage is not making a scientific statement about the world. (Chesterton G.K., *The Everlasting Man*, Leicester University, 1925, p.66)

especiales de la naturaleza >>. ¹⁹⁶ Frazer, describe la función del Mata Kodou, que, entre las tribus del Alto Nilo, juega un papel importante a la hora de manipular las condiciones meteorológicas.

A finales de la estación seca, en esta región del Congo, << el país es un desierto árido y agrietado y el ganado, que es la principal riqueza de estas gentes, perece por falta de pastos >>. ¹⁹⁷ El Mata Kodou no es un rey convencional, sino es un 'rey de la lluvia y la tormenta'. Solo ellos << están acreditados como poderosos para darla en su época apropiada, esto es, en la estación de las aguas >>. ¹⁹⁸ A finales de marzo, << cada cabeza de familia busca al rey de la lluvia y le ofrece una vaca para que pueda hacer que las benditas aguas del cielo se viertan sobre los pardos y mustios pastos >>. ¹⁹⁹

De acuerdo con Frazer, no hay memoria de cuando ha empezado tal costumbre, y es difícil descubrir el error porque la magia es una forma de pensar arraigada en lo profundo de la historia del hombre. En las palabras de Frazer:

no era fácil encontrar la falacia y que los fracasos no estaban patentes, puesto que, en muchos, si no en la mayoría, de los casos, el acontecimiento deseado se verificaba realmente, con un intervalo mayor o menor tras la ejecución del rito designado para producirlo.

los ritos hechos por la mañana para ayudar al Sol a elevarse y en primavera para levantar de su sueño hiemal a la tierra, invariablemente parecían coronados por el éxito.

Por esto el salvaje práctico, con sus instintos conservadores, puede muy bien hacerse el sordo a las sutilezas del dubitativo teórico y del filósofo radical que sugieren que la aparición del Sol y la primavera pueden no ser, después de todo, consecuencias directas de la ejecución puntual de ciertas ceremonias. ²⁰⁰

Pues bien, el origen tan lejano en el tiempo, y el hecho que hay una alta probabilidad de que funcione, explicarían la perpetuación del error que, siglo tras siglo, sigue pasando de una generación a otra.

Wittgenstein, responde diciendo que si, es cierto que << an incantation that is supposed to bring rain certainly seems efficacious sooner or later >>, (RoF I, p.121) pero también que:

it is nevertheless certainly clear that they had previously experienced that the rains begin in March, and then they would have had the Rain-King

¹⁹⁶ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.139.

¹⁹⁷ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.139.

¹⁹⁸ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.139.

¹⁹⁹ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.139.

²⁰⁰ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.86.

function for the other part of the year. Or again: toward morning, when the sun is about to rise, rites of daybreak are celebrated by the people, but not during the night, when they simply burn lamps. (RoF I, p. 137)

El hombre debe ser capaz de observar (en muchas ocasiones en miles de años) que, tarde o temprano, lloverá sin la ayuda de un conjuro, sin un ritual o la aprobación del rey. Es extraño y sorprendente, dice Wittgenstein, que esto no haya pasado. (RoF I, p.121)

En tercer lugar, Frazer ofrece una interpretación sesgada de la actitud religiosa y mágica de los pueblos primitivos, asumiendo que en sus prácticas obran a partir de una creencia.

Wittgenstein contesta que puede ocurrir que la creencia y el ritual se fundan o coincidan. Pero, en este caso también, no se trata de error porque la actividad ceremonial es lo que se hace y no lo que se hace expresando una hipótesis especulativa. La ceremonia contiene la justificación del mismo actuar ritual. De acuerdo con Wittgenstein, << the characteristic feature of ritualistic action is not at all a view, an opinion, whether true or false, although an opinion- a belief- can itself be ritualistic or part of a rite >>, (RoF I, p.129) por lo tanto << it is nonsense for one to go on to say that the characteristic feature of *these* actions is the fact that they arise from faulty views "about the physics of things >>. (RoF I, p.129) Comete errores solo quien profiere una proposición empíricamente verificable, y que no corresponde a la realidad, mientras que en este caso << all one can say is: where that practice and these views occur together, the practice does not spring from the view, but they are both just there >>. (RoF I, p.119) Es decir, que en sus costumbres rituales, un hombre no obra porque cree, sino cree porque obra.

Las palabras << no *opinion* serves as the foundation for a religious symbol. And only an opinion can involve an error >>, (RoF I, p.123) refieren a que solo lo que se puede cotejar con el dato positivo es susceptible de error. Pero, esta noción de error, es meramente científica. Dicho de otra forma, es un sinsentido describir las acciones rituales como representaciones falsas de la “física” de las cosas, porque lo característico de los “actos rituales” no es una creencia. No es una opinión sobre la cual es posible hablar de verdad o falsedad. El impulso ritual es más bien, algo a-racional.

Para mostrar que nosotros también tenemos costumbres semejantes a las descritas por Frazer, Wittgenstein utiliza el ejemplo de besar la imagen de la

amada. Este acto no se basaría "naturalmente" en creer obtener un efecto determinado sobre el objeto representado:

Burning in effigy. Kissing the picture of one's beloved. That is *obviously not* based on the belief that it will have some specific effect on the object which the picture represents. It aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it *aims* at nothing at all; we just behave this way and then we feel satisfied. (RoF I, p.123)

Quemar en efigie o besar la imagen de un ser querido son comportamientos muy habituales en nuestra cultura y, por tanto, fáciles de entender. El acto de besar la imagen de quién se ama, tiene un efecto como aquello "profundo" de la magia. En este caso, sirve para aliviar el sufrimiento debido a la distancia de un ser querido. Nada más. Solo se propone una satisfacción a través de este acto, y se la obtiene.

En resumen, de acuerdo con Wittgenstein, lo que hace la magia es llevar a la representación un deseo, apoyándose en un juego de lenguaje propio. La magia no se propone nada. Expresa un deseo, lleva a la representación un deseo. Sus practicantes actúan así y luego se sienten satisfechos. La expresión del deseo es la representación de su satisfacción.

Ahora bien, una vez rechazada la hipótesis instrumental de Frazer, tenemos que preguntamos si las ideas de Wittgenstein agotan la interpretación de los rituales. ¿Son los rituales mágico-religiosos solo una expresión/satisfacción del deseo? En mi opinión, el carácter expresivo y compensatorio de la magia no puede extenderse con éxito a todo ritual. Puede haber una expresión de deseo en determinadas ocasiones. Por ejemplo, en las ceremonias del rezo, en la comida con los muertos, en los rituales de magia negra, y en los rituales con *jícuri* entre los rarámuri. Lo mismo pasa con un bautizo, una limpieza,²⁰¹ o en la ignición de un fuego maya. Todos estos son ejemplos que cubriremos más adelante, en el capítulo 5.

Y también en otras muchas prácticas. Una de estas llamó mi atención: la usanza de bendecir los cañones en época de guerra. Austria e Italia son dos países católicos, y durante la Primera Guerra Mundial sus respectivos ejércitos se enfrentaron el uno al otro. Escuché que era costumbre que las autoridades

²⁰¹ Una *limpia* es un proceso ritual físico-simbólico, finalizado a purificar y reequilibrar la materia espiritual del paciente.

religiosas militares dieran la bendición a los cañones antes de la batalla. Así que solo se dispararon cañones benditos, de un lado y del otro. Esta historia lleva a vislumbrar una expresión del deseo. Siempre me ha hecho pensar en el deseo, de una Iglesia que se profesa universal, de estar igualmente cerca de todos los pueblos. Esta conducta podría expresar el deseo de que, entre dos países que comparten el mismo credo religioso, los daños y las bajas sean lo más limitados posible. Pues si, podría tratarse de expresión del deseo.

Sin embargo, ciertas celebraciones tienen que justificarse de otra manera. Tomamos como ejemplo el Festival de Beltane. De acuerdo con Frazer, habían << huellas claras y particularmente inequívocas de sacrificios humanos >>. ²⁰² Estas huellas remitían a la idea de que un hombre terminaba siendo quemado vivo. Según Wittgenstein, las hogueras que se encienden durante los días de fiesta, presentan un aspecto siniestro que no se debe a la reconstrucción histórica hipotetizada por Frazer, sino, << the depth lies only in thinking about that derivation >>. (RoF II, p.145) Pues bien, que descenda de un arcaico rito de sacrificio humano o que surga de la impresión que nos produce la 'naturaleza interna de la costumbre', el Festival de Beltane lleva Clack a preguntarse << ¿is it adequate to say that the act of throwing someone into a fire simply brings satisfaction? >>. ²⁰³

Frazer cita también el Festival de primavera que se celebra en Hierapolis, Siria, donde el entusiasmo religioso, causado por los bailes, la música y la vista de la sangre, lleva a algunos participantes al sacrificio irreversible de la autocastración. ²⁰⁴ Todo esto, ¿tiene algo que ver con la satisfacción?

En general, Wittgenstein está mas preocupado con la impresión de horror que estas ceremonias despiertan en nosotros que en aclarar lo que entiende con 'expresión del deseo'.

Ahora bien, a la luz de estas consideraciones, debemos preguntarnos cómo valorar los argumentos de Frazer. ¿Estaba Frazer totalmente equivocado? Volvamos al ejemplo del rey de África: el rey de la lluvia. Los miembros de la comunidad le piden que haga llover << *when the rainy period comes* >>. (RoF I, p.137) Esta petición, según Wittgenstein, representa un acto ritual que no involucra creencia alguna de que el rey pueda hacer llover. En caso contrario,

²⁰² Frazer, G. James, *Ibidem*, p.693.

²⁰³ Clack, R. Brian, *Ibidem*, pp.148-149.

²⁰⁴ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.405.

lo harían en la época más seca del año. (RoF I, p.137) Pues bien, Frazer con el ejemplo del Alfai de Abisínia,²⁰⁵ que cuando no cumple con el deseo del pueblo de poner fin a la sequía, puede acabar lapidado, tiene un buen argumento contra la inocente postura de Wittgenstein. Aquí no se trata de asentir que 'people delight in their imagination'. (RoF, p.131) Ya no es un deseo, o acabar satisfechos por medio de la expresión que hacemos de nuestro deseo. (RoF, p.131) A menos que la satisfacción surja de sacrificar la vida del propio rey.

Wittgenstein se limita a afirmaciones genéricas como que << one thing will impress this person and another that >>, o que cualquier << phenomenon comes to have meaning for [...] the awakening mind of man >>. (RoF I, p.129) Pero, la reacción concreta de las personas en la vida real, frente el incumplimiento de las expectativas, lleva a pensar que Frazer tenía razón en por lo menos algunos casos.

Pues bien, creo que es necesario hacer una distinción entre los actores. El Alfai podría dudar de sus propios poderes, y seguir actuando como un actor de teatro para obtener una ventaja personal. Pero, los miembros insatisfechos de la comunidad, que llegan al extremo de matar a un hombre, no. Aquí aparece el difícil problema de la superstición. La expectativa de la gente es que algo suceda en el mundo: que caiga la lluvia.

Lo mismo puede decirse en el caso de la magia negra. Como veremos más adelante, un hechicero como doña Ana podría bien dudar de la eficacia de su propia arte y fingir tener la capacidad de afectar, es decir, de atormentar a una persona que vive a dos mil kilómetros de distancia, pero el cliente que le hace tal petición, no. El cliente de alguna manera tiene que creérselo, o en caso contrario, buscaría otra forma más eficiente como pagar a alguien para que castigue a esa persona.

Finalmente, ¿cómo explicaría Wittgenstein el sacrificio humano practicado entre los aztecas? Lo de inmolar víctimas parecía ser instrumental al logro de un claro objetivo: alimentar con sangre humana el dios Sol-*Huitzilopochtli*, que traía vida con su aparición diaria.²⁰⁶

Creo que aquí nos estamos enfrentando con un aspecto de los rituales que Wittgenstein no ha tomado en consideración, no ha profundizado o ha omitido en su explicación de los rituales mágicos.

²⁰⁵ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.140.

²⁰⁶ León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Autónoma de Nayarit (Apuntes para uso de los estudiantes), pp.53-54.

En cuarto lugar, Frazer, a partir de dos leyes fundamentales del pensamiento, hace una diferenciación entre magia homeopática y magia contaminante, que surgen de << la asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad >>. ²⁰⁷ Wittgenstein rehúsa tales distinciones. Considera la magia nada más que una expresión primitiva del sentimiento religioso. (PR, Some Notes on Conversations, p.108) Ahora bien, ¿es posible hablar de un solo tipo de magia?

Esta postura, en mi opinión, lleva Wittgenstein a entrar en contradicción, por cometer el mismo error imputado a Freud. Freud pretendía haber encontrado la *esencia* del soñar. Su interpretación remitía a una representación nocturna del deseo reprimido. Acentuando el peso de los motivos sexuales, quería dar una sola, única explicación, para toda actividad onírica. Consideraba el carácter sexual del sueño un denominador común a toda experiencia onírica.

Según Wittgenstein no es posible admitir el deseo sexual como un motivo para todo. Al carácter sexual del sueño, es posible añadir muchos otros temas, como que recordamos algo del pasado o estamos asustados. Por ejemplo, ciertas pesadillas parecen sacar a relucir los miedos más profundos. Es verdad que determinados sueños en los adultos, son evidentemente realizaciones del deseo, << but it seems muddled to say that all dreams are hallucinated wish fulfilments >>. (LC Conversations on Freud, p.47)

Una 'interpretación sexual' de los sueños, se basa en la interpretación de 'realizaciones de deseo camuflados'. Lo interesante, glosa Wittgenstein, es que << among all the reports of dreams which he gives, there is not a single example of a straightforward sexual dream >>. (LC Conversations on Freud, p.47) Todo esto lleva Wittgenstein a concluir que:

It is probable that there are many different sorts of dreams, and that there is no single line of explanation for all of them. Just as there are many different sorts of jokes. Or just as there are many different sorts of language. (LC Conversations on Freud, pp.47-48)

Pues bien, Wittgenstein comete el mismo error con la magia. Si es cierto que los sueños son algo heterogéneo y no es posible hacer una teoría sobre un fenómeno que no presenta homogeneidad, es igualmente cierto que no hay una sola magia y no existe un criterio que permita combinar todos los rituales en

²⁰⁷ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.75.

una sola categoría.

Wittgenstein no llega a formular una teoría de las ceremonias mágico-religiosas, pero se refiere a todos los rituales como si existiera un solo tipo de magia. Reúne todos los rituales, no porque compartan una esencia, sino porque mantienen una parecido de familia:

Besides these similarities, what seems to me to be most striking is the dissimilarity of all these rites. It is a multiplicity of faces with common features which continually emerges here and there. And one would like to draw lines connecting these common ingredients. But then one part of our account would still be missing, namely, that which brings this picture into connection with our own feelings and thoughts. This part gives the account its depth. (RoF II, p.143)

¿Pero es éste realmente el caso? Mas de un autor argumenta que hay en realidad muchas formas de magia. La distinción más inmediata es la que separa la función expresivista de la emocional. A partir del enfoque de Wittgenstein, que podríamos definir expresivista, los rituales representan emociones y deseos, celebran el asombro del hombre frente la majestad de la naturaleza, etc. Por otro lado, una perspectiva emocional reconoce como función principal de la magia, la de ‘generar emociones’ útiles en un momento especial de la vida.²⁰⁸

Tomamos como ejemplo el baile. No es infrecuente que los rituales primitivos se realicen con bailes. El baile es una forma de rezar con los pies: << 'savage religion is not so much thought out as danced out' >>.²⁰⁹ El baile hay que sentirlo, vivirlo, realizarlo. La vivencia de quien participa en el baile, es diferente de la vivencia del observador. El crítico, el etnógrafo, el espectador, el turista, viendo un baile cómodamente sentado, pueden apreciar el aspecto estético, pero no lo pueden “vivir” ni entender. Hay unos bailes, música y cantos para la guerra, otros para la caza, otros para la curación. Todos ellos son diferentes, y tienen la capacidad de desprender las energías y las emociones²¹⁰ útiles para enfrentar un momento de la vida dado. Cada uno despierta los recursos psicológicos más apropiados para lograr el estado anímico que los participantes o la comunidad quieren alcanzar.

Este enfoque, reconoce el poder de la magia para generar emociones en el ritual, y liberar energías para lograr diferentes propósitos. Es decir, una magia

²⁰⁸ Collingwood, R.G., en Clack R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, p.42.

²⁰⁹ Marett en Clack R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, p.86.

²¹⁰ Collingwood, R.G., *The Principles of Art*, Oxford University Press, London, 1964, p.67.

que, al desprender energías, permite extraer recursos psicológicos para obtener resultados psíquicos y físicos concretos. Su propósito es cambiar el estado de ánimo, porque las emociones pueden cambiar la actitud de un hombre.

Pensemos ahora en la clase de emociones que puede haberse en un ritual de la fertilidad. Por ejemplo, en la antigua Roma se celebraba la unión de Virbius y Diana con la idea de << promover la fertilidad de la tierra, de los animales y de los humanos >> de manera realística y con personas vivas.²¹¹ En África, se << emplean conscientemente la cópula sexual como medio de asegurar la fertilidad de la tierra >>.²¹² En el presente, quizá en Europa las costumbres de esta clase con el explícito propósito de promover el desarrollo de la vegetación han desaparecido, pero quedan rastros. Como en Alemania, donde << los hombres y mujeres que han segado la mies ruedan abrazados por el rastrojo. [...] forma mitigada de una costumbre antigua y ruda destinada a comunicar fertilidad a los campos >>.²¹³

¿Podemos pensar que es posible afrontar estos rituales con el mismo estado de ánimo con el que nos preparamos para la guerra? ¿Pueden estos rituales despertar las mismas emociones o los mismos resultados psíquicos o físicos, desprender las mismas energías, sacar los mismos recursos psicológicos, que para un ritual funerario, para una cacería o para una batalla?

De esta manera, a la perspectiva expresivista, que considera la magia como catártica y el ritual una forma de liberar emociones, es posible oponer, por lo menos, la perspectiva emocional, que le reconoce la función de generar ciertas emociones útiles en un momento dado de la vida.²¹⁴ Tanto para prepararse para la guerra como para enfrentar una carestía, los rituales pueden generar una actitud.

Finalmente, el ritual permite *mostrar* algo que va más allá del límite de nuestro lenguaje, y nos permite intuir algo que cae en reino de lo indecible.

En quinto lugar, de acuerdo con Frazer, el hombre mágico desea controlar las fuerzas de la naturaleza, y dice: << haz esto para que acontezca esto otro >>.²¹⁵ El hombre mágico descrito por Frazer, tiene una actitud

²¹¹ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.178.

²¹² Frazer, G. James, *Ibidem*, p.171.

²¹³ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.173.

²¹⁴ Collingwood, R.G. en Clack R. Brian, *Ibidem*, p.42.

²¹⁵ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.43.

instrumentalista hacia el mundo. Es un hombre racional, económico, utilitarista, como un comerciante inglés que vive en la ciudad. Todo esto es una construcción. Surge de los prejuicios culturales y de la proyección de las ideas preconcebidas presentes en la sociedad inglesa de la época.

Pero, si ese fuera el caso, deberíamos considerar que el propósito instrumental conlleva un continuo avance, conduce a mejoras, y a un continuo seguir adelante. Sin embargo, el hombre de Frazer, sigue cayendo en el mismo error. Pues bien, atribuir al primitivo unos propósitos instrumentalistas para luego juzgar la concreción de los resultados obtenidos, lleva a concluir que es un retrasado mental.

Con respecto a este punto, Wittgenstein remarca que << magic has no tendency within itself to develop >>: (RoF II, p.141) no se mueve hacia algo más evolucionado, sino es multidireccional. La magia no tiene tendencia al desarrollo, no progresa, y no es acumulativa porque no se basa en un conocimiento acumulativo como la ciencia: << as simple as it sounds: the distinction between magic and science can be expressed by saying that in science there is progress, but in magic there isn't >>. (RoF II, p.141)

El primitivo, según Wittgenstein, hace lo que hace porque tiene otro punto de vista. Se fija en otras cosas. Cuando mira a los hechos del mundo, vislumbra y captura aspectos diferentes: ve los fenómenos desde un espíritu auroral, (RoF I, p.129) atribuyendo un peso y un significado diferente a lo que vive. Wittgenstein define este espíritu como << the characteristic feature of the awakening mind of man >>. (RoF I, p.129)

A causa de su forma de pensar, el hombre occidental se ha despojado del asombro. El hombre primitivo puede hablar de la Luna como de su madre y de las estrellas como de hermanas o antepasados, y hacerles ofrendas. Les dedica rituales como expresión de apreciación y de asombro frente al milagro de la vida. Aprecia la lluvia, adora el Sol y el poder que este manifiesta, pero si les preguntas ¿por qué?, no lo puede explicar. Podríamos decir que el hombre primitivo goza con su fantasía. (RoF I, p.131) En cambio los europeos desde hace tiempo han perdido su espíritu auroral, y esto se refleja en su lenguaje. El hombre civilizado se fija en otras cosas y exterioriza sus ideas de forma radicalmente diferente, refiriéndose al mundo en términos de sistema solar, de partículas de materia, de planetas, de fuerza de gravedad, de leyes newtonianas, etc. En otras palabras, << the characteristic feature of the awakening mind of man is precisely the fact that a phenomenon comes to have meaning for him >>.

(RoF I, p.129) es la capacidad de ver el mundo cómo un milagro. Por esto en la magia, habría una dimensión de lo “profundo” enteramente ignorada por Frazer. Su falta de imaginación poética,²¹⁶ acompañada por una ceguera para la vida espiritual lo llevarían a malinterpretar la naturaleza de los rituales. Wittgenstein remarca su incapacidad de comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo:

What a narrow spiritual life on Frazer's part! As a result: how impossible was for him to conceive of a life different from that of the England of his time! Frazer cannot imagine a priest who is not basically a present-day English parson with the same stupidity and dullness. (RoF I, p.125)

En sexto lugar, Wittgenstein contesta el argumento de la presunta imbecilidad del hombre primitivo. Dice Frazer que hay una estricta relación << entre las concepciones mágicas y científicas del universo >>.²¹⁷ Pero, el error del salvaje queda en una mala interpretación de las leyes de la naturaleza: << el defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie >>.²¹⁸

De acuerdo con esta postura, los antiguos no habían entendido las razones, explicables científicamente, que están detrás de los ciclos de la naturaleza. El universo que les rodeaba era algo misterioso. Las razones que sus dioses daban de su funcionamiento eran falsas. Pero, al fin y al cabo, lo que importaba era la supervivencia material del hombre sobre la tierra. Tal supervivencia tenía correlación con la prosperidad de las plantas y lo prolífico de los animales. Por ello una parte de la actividad mágica, estaba dedicada a asegurar el retorno de la primavera, el retorno de la estación de la fertilidad y de la abundancia.

De acuerdo con Frazer, el rey de la lluvia,²¹⁹ del que ya hemos hablado, es un

²¹⁶ Después de las críticas de Wittgenstein, muchos autores han atacado a Frazer por su excesivo racionalismo y falta de visión poética. Pero, de acuerdo con Clack << Wittgenstein's attack on Frazer's lack of imagination and spirituality may not be wholly sound >>. (Clack, R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1999, p.14).

²¹⁷ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.75.

²¹⁸ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.75.

²¹⁹ El Rey de la Lluvia recuerda las expectativas despertadas por la licuefacción de la sangre de San Gennaro en Nápoles. La veneración de San Gennaro empieza en el siglo IV d. C., inmediatamente después de su martirio. Su sangre fue vertida en tres ampollas, dos de las cuales se muestran al público tres veces al año, en una solemne procesión. De hecho, durante la mayor parte del año la supuesta sangre se queda cuajada, mientras que en correspondencia de las fechas de la exposición, principio de mayo, 19 de septiembre y 16 de diciembre, es posible asistir al milagro. La religiosidad popular considera su licuefacción como buen auspicio y la falta como la anunciación de eventos dramáticos. Los escépticos comparten la postura de la ciencia y reconducen la

ejemplo de tal imbecilidad. Declaración a la que Wittgenstein responde que << people pray for rain when the rainy period comes >> y no en el periodo del año más árido, no por imbecilidad, sino porque saben que en marzo empieza a caer la lluvia. (RoF I, p.137)

Más allá de las consideraciones ya hechas sobre el asesinato del Alfai, la respuesta más general de Wittgenstein es que Frazer quiere ignorar que << the same savage, who stabs the picture of his enemy apparently in order to kill him, really builds his hut out of wood and carves his arrow skillfully and not in effigy >>. (RoF I, p.125) Es decir que el mismo individuo que participa en prácticas religiosas, participa también en actividades gobernadas por las leyes de la física. Ni la racionalidad de una región de las posibilidades del actuar humano, ni la presunta irracionalidad de la otra, parecen ser un obstáculo. El sabe distinguir y moverse entre las dos. Yo agregaría que civilizaciones como la maya e inca han ido mucho más allá de la construcción de arcos y flechas, demostrando, con la construcción de obras monumentales, que podían comprender y manejar las leyes de la física de manera sobresaliente.

Lejos de ser solo hipótesis equivocadas para manipular el mundo, para modificar las cosas en el mundo, los rituales tienen la función de perpetuar actitudes y emociones de generación en generación. Como dice Drury, son la resultante de la necesidad de expresar algo, como ahíncos y terrores. Son la expresión codificada de emociones y sentimientos que permiten compartir ciertas actitudes: << are not mistaken beliefs that produced the rites but the need to express something; the ceremonies were a form of language, a form of life >>. ²²⁰

En séptimo lugar, Wittgenstein crítica a Frazer en el plano metodológico. Describir magia y religión en términos racionalistas y cientificistas, no lleva a una comprensión de estos fenómenos. Sus interpretaciones de los fenómenos observados obstaculizan y dificultan una verdadera comprensión. Aún peor, la actitud irónica y despectiva hacia los rituales mágicos lleva Wittgenstein a

periódica licuefacción a un fenómeno natural, como el verificarse de peculiares condiciones climáticas, u a otros artificios humanos. La Iglesia y los devotos ven en este hecho una ierofanía: la manifestación de lo sagrado. Obviamente esta historia puede considerarse como un *Ver Como*.

Aquí como en el caso del rey de la lluvia, nos interesa preguntar si los devotos actúan por creencia. Las autoridades eclesiales han tomado distancia, mientras que la diócesis local lleva adelante la tradición y podría estar consciente, sin admitirlo, de que no hay nada de sobrenatural. Pero, ¿los devotos? ¿Es posible excluir que no se lo crean?

²²⁰ Drury, M. O'C., *The Danger of Words*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973, p.x.

afirmar:

Frazer is much more savage than most of his savages, for they are not as far removed from the understanding of a spiritual matter as a twentieth-century Englishman. *His* explanations of primitive practices are much cruder than the meaning of these practices themselves. (RoF I, p.131)

En realidad, la búsqueda de una explicación a toda costa no nos ayuda a acercarnos a la verdad. Por el contrario, toda explicación lleva a malentendidos, por ser una fantasiosa invención. (PI §126) No es añadiendo elementos nuevos y fruto de conjeturas, como conseguimos aclarar una forma de pensar. Sino reuniendo, ensamblando correctamente, y describiendo lo que se *sabe*: << one must only correctly piece together what one *knows*, without adding anything >>. (RoF I, p.121) La idea detrás de este comentario es que Frazer va más allá de lo permitido. Wittgenstein habla de "craving for generality". La irresistible tentación es << to ask and answer questions in the way science does >>. (BIB and BrB, p.520) Es el deseo de la filosofía de adoptar el método científico. Pero, << it can never be our job to reduce anything to anything, or to explain anything >>. (BIB and BrB, p.520) La filosofía es un instrumento puramente descriptivo, (BIB and BrB, p.520) y agrega que << the difficulty in philosophy is to say no more than we know >>. (BIB and BrB, p.535) Solo nos puede proporcionar una ayuda describiendo y aclarando conceptos: << the problems are solved, not by coming up with new discoveries, but by assembling what we have long been familiar with >>. (PI §109) Pero, dar una explicación de algo que observamos, significa también encontrar un orden, una disposición de los objetos, de los hechos y de las relaciones, que luego es difícil cambiar.

La postura de Wittgenstein es radical: toda explicación es una hipótesis y los fenómenos religiosos y mágicos no se prestan a tales explicaciones: << an hypothetical explanation will be of little help to someone, say, who is upset because of love.-- It will not calm him >>. (RoF I, p.123) Es decir que, quien está pensativo, inquieto, preocupado, 'intranquilo por amor', está jugando un juego de lenguaje diferente de aquel que explica que es el amor, que da definiciones y expresa teorías sobre el amor. Tanto en el amor como en la magia hay acontecimientos externos: conductas y juegos de lenguaje; e internos: estados anímicos, procesos mentales, que no pueden ser confirmados por hipótesis empíricas.

Esto significa que uno al menos debería intentar ver una ceremonia tal como

la entienden los practicantes. Según su intención, según la descripción que ellos suministran a través de un lenguaje *emic*. *Emic* es lo que se obtiene hablando con los informantes, y representa la descripción, en términos significativos, de una vivencia, una costumbre o una idea por parte de los actores sociales.²²¹ Sin olvidar que el nativo tiene una visión limitada del patrón simbólico que influencia su conducta, y a menudo no lo sabe formular explícitamente.

Por ejemplo, en el territorio de Chamula, a unos pocos km de San Cristobal, los indígenas producen *pox* (aguardiente hecho de caña de azúcar destilada). Un día paramos en una de estas fincas y la señora nos permitió probar los diferentes tipos de aguardiente. En el mientras, vertió un poco de *pox* en un vaso, salió del garaje y lo tiró al campo. Quizás fue un acto mágico. Posiblemente un acto apotropaico. Esta expresión viene del griego *apotrepein*, e indica una fórmula, un gesto, un acto, un rito, una ofrenda para propiciar el bien o alejar el mal. Psicológicamente tiene que ver con algo para prevenir las influencias malignas, la mala suerte, los malos espíritus, etc. O también podía tratarse de una ofrenda a la tierra para propiciar la fertilidad. El antropólogo, el científico, podrían ver en este acto un instrumento proporcionado por la superstición. Sin embargo, cuando le preguntamos a la mujer: << por qué lo tira? >>, la señora de la forma más simple: << para el *vaijel*, para que no moleste esta noche >>. Pues bien, Frazer no está interesado en el lenguaje utilizado por los *actores*. Pasando por alto lo que pensaban los participantes, parece llegar a sus conclusiones interpretando a su manera los hechos, y produciendo su interpretación a partir de su teoría.

Bueno, una forma incorrecta de abordar el tema tiene el efecto de obstaculizar nuestro camino hacia la comprensión. Más aún cuando se trata de comprender ciertos aspectos que resultan lejanos o desagradables para nuestra cultura. Un lugar particular en este debate está cubierto por el sentimiento de lo *siniestro*. Wittgenstein se detiene para analizar la interpretación de Frazer del asesinato ritual del rey de Nemi:²²²

When Frazer begins by telling us the story of the King of the Wood of Nemi, he does this in a tone which shows that he feels, and wants us to feel, that something strange and dreadful is happening. But the question "why does this happen?" is properly answered by saying: Because it is dreadful. That is, precisely that which makes this incident strike us as dreadful, magnificent, horrible, tragic, etc., as anything but trivial and insignificant, is also *that* which has called this incident to life. (RoF I,

²²¹ Turner Victor, "Simbolismo ritual, moralidad y estructura social entre los ndembu" (pp.53-64) en: Turner Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1980, p.56.

²²² Frazer, G. James, *Ibidem*, p.23.

I believe it is clearly the inner nature of the modern practice itself which seems sinister to us, and the familiar facts of human sacrifice only indicate the lines along which we should view the practice. When I speak of the inner nature of the practice, I mean all circumstances under which it is carried out and which are not included in a report of such a festival. (RoF II, p.145)

Estas palabras parecen aplicables, de forma apropiada, a la *Comida con los muertos*, que se celebra el día 1 y 2 de noviembre entre los *tzotziles* de los altos de Chiapas. Expresar el deseo de hablar con los antepasados, actuar en este sentido, compartir la comida con las almas, dejarles comida en las tumbas, es un juego de lenguaje que los europeos no conocemos. Durante dos días, la gente convive con lo sagrado, los *sch'ulelaetik* (*almas*) y los antepasados. El espíritu de esta fiesta es muy alegre. A pesar de que se celebra en los panteones, la fiesta en las comunidades de Zinacantán y Romerillo, ambos situados en el Municipio de San Juan de Chamula, no tiene nada de triste o perturbador. En los mismos días en Europa se celebra el día de los muertos y de todos santos. En comparación, el espíritu de estas festividades en Italia es de difusa y compartida tristeza. Con esto quiero decir que, a un comportamiento externo dado, puede corresponder un espíritu de fiesta muy diferente. El espíritu, el carácter de la fiesta, la naturaleza interna de la práctica no se nos presenta siempre de forma clara. << When I speak of the inner nature of the practice >>, (RoF II, p.145) aclara Wittgenstein, << I mean all circumstances under which it is carried out and which are not included in a report of such a festival >>. (RoF II, p.145) Tales circunstancias de la celebración, << consist not so much in specific actions which characterize the festival as in what one might call the spirit of the festival >>. (RoF II, p.145) Su carácter, su idiosincrasia, << the kind of games which they otherwise play >> (RoF II, p.145) no es inmediatamente evidente. << The deep and the sinister do not become apparent merely by our coming to know the history of the external action >>. (RoF II, p.147) Su genio podría ser asociado por nosotros al regocijo y en otra época, tal vez, solo al miedo y al horror. Sin embargo, a través de una observación más profunda << one would then see that the sinister quality >>, o lo jovial, << lies in the character of these people themselves >>. (RoF II, p.145) En otras palabras, somos *nosotros* los que atribuimos un peculiar carácter al evento, a partir desde nuestra experiencia interior. (RoF II, p.147)

Ahora es más fácil extraer también lo que nos impresiona del Festival de Beltane de Escocia. En *La Rama Dorada*, Frazer explica este Festival como un ritual ígnico que mantiene los restos de unas prácticas muy antiguas, que han sobrevivido transformando sus elementos originarios. La investigación histórica de Frazer mostraría que, en origen, se trataba de liberarse de las calamidades y las desgracias causadas por las brujas y el daño a los hombres, los rebaños y las cosechas. En la base de los Fuegos de Beltane, está la idea de que el fuego todo lo purifica.²²³ De acuerdo con la interpretación de Frazer, la ignorancia lleva a estos rudísimos ancestros a sacrificar la vida de un ser humano para que la vida vegetal y animal pueda empezar de nuevo y pueda seguir prosperando. La descripción que Frazer nos proporciona contiene al menos dos elementos de consideración. Por un lado, evidencia las ideas inexactas y simplistas que este hombre mágico tiene sobre la purificación, confirmando que el primitivo está aplicando erróneamente leyes con fines instrumentales. Y esto significa reducir sus actos dentro del método científico y permite juzgarlos según los criterios de la ciencia. Por otro, evidencia el aspecto más inquietante del Festival, que estriba en la posibilidad de percibir la presencia camuflada de los rastros de un sacrificio humano.

Lo crucial para Wittgenstein es que la reconstrucción histórica de Frazer no sirve para nada. No añade profundidad a la práctica. La 'explicación' que deja entender al lector, de que tiene que haber pasado 'algo sorprendente y terrible', es lo que nos impresiona. Nos impresiona la idea del sacrificio humano en sí. (RoF II, p.147) Quemar a una persona durante una fiesta ²²⁴ despierta sentimientos más vivos que asistir a la muerte de la misma persona bajo otra forma, como por vejez o durante una batalla. Lo que choca, es el evento de la muerte al lado de un evento de gozo y fiesta. Así como la idea de utilizar un pastel para designar a la víctima de sacrificio.²²⁵ En nuestra vida aprendimos a asociar el pastel con eventos alegres como bodas o cumpleaños. Nos impresiona el contraste entre violencia y alegría. Nos impresiona como cuando Judás, en el Huerto de los Olivos, elige un símbolo de cercanía y fidelidad como el beso, para traicionar a Jesús.

Wittgenstein objeta también que una explicación como la entregada por Frazer, parece ofrecer satisfacción en sí misma: << the satisfaction being sought

²²³ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.737.

²²⁴ Frazer, G. James, *Ibidem*, pp.732-734.

²²⁵ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.695.

through the explanation follows of itself >>. (RoF I, p.121) En realidad, << the explanation isn't what satisfies us here at all >>. Lo que nos satisface no es la veracidad de la hipótesis, sino la explicación en sí. Su aspecto intrigante. (RoF I, p.121)

Pero, lo profundo y lo siniestro son aspectos que quedan en otra parte de la historia. Ciertos actos, perpetrados por seres humanos, nos obligan a buscar una unión con ellos, a buscar una relación y una analogía entre nuestros y sus pensamientos. En nuestro caso específico, la lectura ideológica de la actitud del primitivo proporcionada por Frazer, que intenta circunscribir las propensiones violentas del ser humano a los 'salvajes', está orientada << 'to evade the truth about ourselves' >>. ²²⁶ Por otro lado, Wittgenstein no está satisfecho con eso y quiere mirar en el fondo; no tiene miedo de indagar más, mirar en nuestro interior, y mostrar << 'what human beings are like' >>. ²²⁷ Que un hombre pueda quemar a otro hombre es una posibilidad humana. El hombre civilizado no se distancia mucho del hombre primitivo. Ciertas fuerzas y actitudes solo quedan durmientes.

Lo que hace en esta ocasión Wittgenstein, es rechazar el intelectualismo que trata de invertir las cosas en favor de una ideología, y que disfrazándose de ilustrado, justifica una explicación con el rigor y la claridad. Este esfuerzo intelectualista se expresa en el intento de demostrar que las acciones rituales están basadas en falsas creencias, y por ello son comparables con errores científicos; o en atribuir una explicación histórica a celebraciones como la del Festival de Beltane. Pero, una cosa es la explicación de una atracción. Otra es la creación de una atracción a través de una explicación, que despierta fuertes emociones. En las palabras de Chesterton, el científico tiene que buscar una razón para dar una explicación de que el hombre practique rituales sin tener una razón. La explicación acaba siendo absurda << because it originates not in the simple mind of the barbarian, but in the sophisticated mind of the professor >>. ²²⁸

El octavo punto se centra en el peso que se le puede atribuir al aspecto simbólico en la realización de prácticas mágico-religiosas. De acuerdo con Wittgenstein, << magic is always based on the idea of symbolism and language

²²⁶ Kerr en Clack R. B., *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press Ltd, Great Britain, 1999, p.152.

²²⁷ Kerr, *Ibidem*, p.152.

²²⁸ Chesterton, G. K., *Heretics*, Freeditorial, pp.53-54. (<https://freeditorial.com/>)

[...] Magic brings a wish to representation; it expresses a wish >>. (RoF I, p.125)

El siguiente ejemplo parece justificar la posición de Wittgenstein. En Bosnia y en Bulgaria, cuenta Frazer, << cuando una mujer desea prohijar a un muchacho, le sacará o empujará por entre sus ropas: desde entonces será mirado siempre como su verdadero hijo y heredará todos los bienes de sus padres adoptivos >>. ²²⁹ En este caso, dice Wittgenstein: << it is surely insane to believe that an *error* is present and that she believes she has given birth to the child >>. (RoF I, p.125) La mujer está expresando su deseo, su felicidad, o celebrando la importancia que representa este evento, la llegada de un niño a la familia. La misma perspectiva podría aplicarse también a la religión: << Baptism as washing >>. (RoF I, p.125) Ninguna de estas acciones se debe a un error. Todas evidencian simbólicamente la importancia de un hecho: la caída de la lluvia, un cambio de estatus, momentos significativos de la vida, acontecimientos interiores, etc.

En general, eventos como el nacimiento, la muerte, la pubertad o circunstancias creadas por una crisis ocasional, representan situaciones especiales capaces de transformar lugares y momentos ordinarios en algo extraordinario. Su celebración puede considerarse una representación del deseo, << an error arises only when magic is interpreted scientifically >>. (RoF I, p.125)

Pues bien, una lectura simbólica del lenguaje mágico-religioso, se contrapone a la explicación instrumentalista y científicista dominante en su época en la antropología social, y representada por Sir James Frazer. Pero, ¿es todo? ¿Podríamos así considerar concluido el argumento? Creo que el argumento simbólico tiene limitaciones y puede ser objeto de críticas.

Por ejemplo, el *juego de lenguaje religioso* jugado en los rituales de autocastigo parece tener otra naturaleza. Quién se autoflagela no se maltrata simbólicamente.

Un ayuno prolongado puede tener motivaciones diferentes. Sin embargo, tanto los que no ingieren alimentos para acompañar una penitencia, como los que buscan la sabiduría, no lo hacen simbólicamente.

El general etrusco o romano que pregunta la respuesta del oráculo, no quiere solo expresar su deseo. Intenta acceder a informaciones concretas sobre el éxito de una batalla. Tanto a los augurios, que durante rituales religiosos interpretaban la voluntad de los dioses a través de la lectura del vuelo de los pájaros, como

²²⁹ Frazer, G. James, *Ibidem*, p.38.

los arúspices, que anticipaban el futuro con el análisis de las vísceras animales, se les pedía una respuesta concreta. Lo simbólico, el vuelo de los pájaros, representaba solo un medio.

Los ritos de pasaje representan otro ejemplo. Para el observador externo parecen tener un valor simbólico, pero cambia no solo el estatus del joven dentro del grupo social de pertenencia, sino su psicología.

Finalmente, un individuo que reza ¿qué *juego de lenguaje* está jugando? Un padre que va a la iglesia y pide la sanación de su hijo no quiere nada simbólico. Quiere algo en concreto: que su hijo sane de verdad y recupere su salud.

Punto noveno. Como se ha visto, Wittgenstein se expresa sobre la magia definiéndola como una expresión primitiva del sentimiento religioso. (PR, *Some Notes on Conversations*, p.108) Ahora bien, a pesar de que en su crítica a Frazer Wittgenstein rehúsa discriminar entre las dos actitudes, reconociendo en la función de expresar algo en un plano emocional la prerrogativa tanto del lenguaje mágico como del religioso, lo cierto es que ni siquiera Wittgenstein las considera una misma cosa. Por ello, hay que preguntarse: ¿representa Ludwig Wittgenstein correctamente la obra de Frazer?

Es imposible que Wittgenstein no vea ninguna diferencia entre estas dos ramas: la mágica y la religiosa. ¿Es lo de Wittgenstein un intento de detener a quienes querían separar los campos del conocimiento humano, olvidando que una rama es tal solo si proviene de un tronco? O, más probablemente, ¿un expediente para evitar entrar en el tema? Es como si en su disputa filosófica recurriera a un dispositivo dialéctico para debilitar la posición de Frazer. Algunos podrían sentirse tentados por la idea de juzgar esta postura como una táctica útil para descalificar a Frazer evitando eviscerar el contenido de la tesis del oponente. Por ello, creo que, en su crítica a *La Rama Dorada*, Wittgenstein no interpreta bien a Frazer.

Pues bien, vamos a ver si es posible socavar la idea de que haya en Wittgenstein una completa superposición entre los que suplican por una ayuda y los que quieren realizar maravillas con un ritual. Recolectando notas e impresiones dispersas en sus obras, entre líneas es posible detectar unas relevantes diferencias. Wittgenstein parece reconocer en la religión un sentimiento mas profundo, y es posible evidenciar unas diferencias y atribuir a la religión unas características propias.

Ante todo, Wittgenstein habla de la religión << as it were the calm sea bottom at its deepest, remaining calm, however high the waves rise on the surface >>. (CV, p.61)

En segundo lugar, lo que nos puede educar para creer en Dios son las experiencias de 'sufferings of various sorts' que la vida nos presenta. Wittgenstein no se refiere a visiones o experiencias sensoriales que nos pueden mostrar la 'existencia de este ser' o pueden dar lugar a conjeturas sobre él. Sino, mas bien, a penas de distinta índole: << experiences, thoughts, - life can force this concept on us >>. (CV, p.97)

En otro punto de *Culture and Value*, dice Wittgenstein que la religión proporciona un sistema de coordenadas morales que va mas allá de una detallada serie de instrucciones y prescripciones. Tal vez, en ciertos casos es también una prerrogativa de la magia. Sin embargo, Wittgenstein añade otra afirmación: que la fe religiosa no se apoya en el miedo a algo, sino que es un *confiar*. (CV, p.82) Y para *confiar* hay que expresar una aceptación. No siempre aceptar significa pasividad. 'Aceptar confiar' remite a la idea de una acción positiva. Remite a la idea de una expresión de la voluntad.

Tolstoy nos lo explica en su *Confesión*, aclarando cómo durante su largo proceso de conversión, << I had come to faith because apart from it I could find nothing but ruin, and therefore I could not cast faith away; so I submitted >>:²³⁰

I say that this search for God was born not of reason but of an emotion because it was a search that arose not from my thought process-indeed, it was in direct opposition to my thinking-but from my heart. It was a feeling of dread, of loneliness, of forlornness in the midst of all that was alien to me; and it was a feeling of hope for someone's help.²³¹

Abrazar una fe requiere la toma de una decisión. Tener fe es lo primero. Decir a quien se tributa viene después: << faith must first be determined and then God, not the other way around >>.²³² Durante su proceso de conversión cuenta cómo ha llegado a estar << prepared to accept any faith, as long as it did not demand of me a direct denial of reason [...] So I studied the texts of Buddhism and Muhammadanism; [...] and the lives of Christians who lived around me >>.²³³ La fe como necesidad viene primero: << I addressed the one for whom I searched and could not find >>.²³⁴

²³⁰ Tolstoy, Leo, *Confession*, traducción de David Patterson, W.W. Norton & Company, London, 1983, p.83.

²³¹ Tolstoy, Leo, *Ibidem*, p.72.

²³² Tolstoy, Leo, *Ibidem*, p.61.

²³³ Tolstoy, Leo, *Ibidem*, p.64.

²³⁴ Tolstoy, Leo, *Ibidem*, p.72.

En el caso de Wittgenstein, lo primero es decidir tener una perspectiva, atribuir un sentido religioso a las cosas. Lo que vale para el creyente cristiano, vale también para quién ha nacido y vivido en otra tradición. La tradición a la que cada uno pertenece no se elige: << tradition is not something that anyone can pick up, it's not a thread, that someone can pick up, if and when he pleases; any more than you can choose your own ancestors >>. (CV, p.86) A pesar de las diferentes pautas culturales debidas a la comunidad de origen, la verdadera fe no es una conducta pasiva, sino un acto voluntario. La fe religiosa trasciende su Iglesia. La fe es un decidirse apasionadamente por abrazar un sistema de referencias: << passionately committing oneself to a system of coordinates [...] Passionately taking up *this* interpretation >>. (CV, p.73) Es el creyente, que dando por cierto tal sistema, se lanza sobre ello. También cuando tal impulso surge de una necesidad. También cuando surge de una profunda angustia como en el caso de Wittgenstein o de un miedo a la muerte, como en el caso de Tolstoy, el creyente lo hace de manera libre y apasionada.

En cuarto lugar, afirma que la religión es una forma de juzgar y una manera de vivir la vida. Es un 'system of reference' que ofrece una interpretación muy extensa de los hechos y de las vivencias humanas. Todo esto se refleja en la conducta moral del creyente por << appealing to the conscience >>. (CV, p.73) Pero, la religión, una vez aceptada con pasión, puede no solo ampliar las fronteras de nuestro mundo emocional y arrastrarnos en lo mas profundo de nuestro mundo espiritual, sino ser un ancla de rescate frente la desesperación del hombre. (CV, p.73)

Por último, la religión no sería solo una forma de expresión sino también de *descripción*: la religión sería *también* una manera de describir los imponderables del sentido de la vida: << a description of something that actually takes place in human life >>. (CV, p.32) La religión ofrece un marco a las múltiples actividades que toman lugar en nuestro interior. Actitudes, sentimientos, emociones, ahíncos y anhelos, tienen de esta manera un sentido peculiar y pueden obtener una descripción, como catastro de lo que se observa.

En resumen, dejando a un lado los elementos en común, es posible evidenciar cinco aspectos que no pertenecen a la magia, y que podemos considerar propios de la religión:

- 'the calm bottom of the sea',
- el sufrimiento como camino a Dios,
- 'confiar' significa aceptar y esto implica un acto voluntario,

- un ancla de rescate frente la desesperación existencial de un ser humano.
- un marco para describir las múltiples facetas de nuestra vida interior.

3.4 El hombre como animal ceremonial

El hombre y los animales, dice Wittgenstein, comparten unas conductas como la de comer, beber, dormir, sufrir, jugar, etc. Pero, hay otras que son propias de su forma de vida, como la de 'dar órdenes', 'contar un cuento', 'relatar un suceso', 'adivinar acertijos', 'cantar a coro', 'actuar en teatro' (PI §23) y... participar en rituales:

That is, one could begin a book on anthropology by saying: When one examines the life and behavior of mankind throughout the world, one sees that, except for what might be called animal activities, such as ingestion, etc., etc., etc., men also perform actions which bear a characteristic peculiar to themselves, and these could be called ritualistic actions. (RoF I, p.129)

Pues bien, proporcionar una respuesta a la pregunta ¿por qué el hombre participa en rituales?, presenta gran dificultad, exactamente como contestar a ¿porque el hombre tiene un lenguaje? Actuar en rituales es algo profundamente arraigado, aunque no tenga un clara origen ni explicación. Simplemente, es parte de nuestra *forma de vida*, nos pertenece. En otras palabras, describir el hombre como 'animal ceremonial' significa tomar en consideración diferentes aspectos de su vida anímica. Entre otros, hay que enumerar sus instintos, sus habilidades innatas, sus ancestrales miedos, su capacidad de hacer conexiones y su predisposición a actuar como ser simbólico.

Wittgenstein acepta como única explicación causal del impulso ceremonial, la que origina en las reacciones primitivas: 'in the beginning was the deed'. (CV, p.36) La práctica ritual es un *juego de lenguaje* que tiene origen en una reacción. << The primitive reaction may have been a glance or a gesture, but it may also have been a word >>. (PI Part II, XI, §289 p.229) La forma más primitiva de juego de lenguaje es una reacción. Y no es posible añadir más.

Estas consideraciones siguen siendo válidas para el lenguaje y el lenguaje religioso. El lenguaje, dice Wittgenstein, << did not emerge from some kind of ratiocination >>, (OC §475) sino de una reacción primitiva, como podría ser la reacción a un golpe o a un dolor. Por ejemplo, la expresión del dolor es primaria, y hay que ver 'la expresión verbal del dolor' como un juego de lenguaje que << is merely an auxiliary to, and further extension of >> una conducta más

primitiva. (Z §545) Wittgenstein ve en el ser humano 'algo animal': (OC §359) << I want to regard man here as an animal; as a primitive being to which one grants instinct but not ratiocination >>. (OC §475)

En resumen, primero viene la conducta prelingüística, que es << the prototype of a way of thinking and not the result of thought >>. (Z §541) Como cuando un niño, de forma natural, aprende una << new pain-behaviour >>. (PI §244) ¿De qué sirve, pregunta Wittgenstein, enseñar a un niño a asociar la palabra dolor con su sufrimiento?: << Being sure that someone is in pain, doubting whether he is, and so on, are so many natural, instinctive, kinds of behaviour >>. (Z §545) En otras palabras, no hay que olvidar que la conducta del dolor es instintiva: << it is a primitive reaction to tend, to treat, the part that hurts >>. (Z §540) La reacción al dolor, no solo lo que experimentamos en nosotros mismos sino también cuando otros seres vivos están sufriendo, puede considerarse una *pre-linguistic behavior*, en la que cualquier juego de lenguaje puede apoyarse. (Z §541) Finalmente, toma lugar la verbalización de tal estado de dolor: << the verbal expression of pain replaces crying, it does not describe it >>. (PI §244)

La idea de que una conducta de dolor puede haberse originado a partir de una actividad o reacción prelingüística, puede extenderse al campo religioso. Hasta el más elaborado sistema doctrinal tiene que haber llegado a existir a partir de algo, como una reacción emocional o afectiva, una petición o necesidad primitiva, y tiene que ser considerado 'a later extension of instinct'. (RoF, II, p.151; RoF, I, p.137) Si es así, tiene que haberse originado de aquellos iniciales impulsos rituales pre-rationales que están más allá de toda explicación. Por ejemplo, golpear el terreno o un árbol con un bastón cuando estoy enfadado: (RoF, I, p.137) << only from this can the more complicated forms grow >>. (CV, p.36) A la luz de estas premisas, el concepto << 'in the beginning was the deed' >>, (CV, p.36) es fácil dibujarlo en nuestra mente cuando está expresado en las palabras de Marett: << 'savage religion is not so much thought out as danced out' >>.²³⁵

Clack explica la analogía entre el lenguaje del dolor y el lenguaje de la religión, con que el lenguaje religioso es la extensión de reacciones primitivas como miedo y asombro: << so the primitive religious reaction opens up a conceptual space [...] about the meaning and ultimate end of life, making possible new experiences, new ways of relating to the world >>.²³⁶

²³⁵ Marett en Clack R. Brian, *Ibidem*, p.86.

²³⁶ Clack, R. Brian, *Ibidem*, p.85.

Simbolismo y ritualidad, por tanto. El ritual como símbolo en movimiento. Y la celebración ritual como medio atávico e indeliberado para ensalzar el lenguaje simbólico de la magia. Dos pistas, que el mismo Wittgenstein nos proporciona, nos pueden ayudar a explicar lo que el autor vienés entiende por 'animal ceremonial'. Es posible extrapolar dos conceptos:

- Para comprender las prácticas de una cultura lejana de la nuestra tenemos que buscar prácticas análogas entre las que conocemos. Por ejemplo: nos resulta difícil entender a quién quema la efigie o el muñeco de su enemigo. Pero, nos resulta fácil entender a quién besa la imagen de su enamorada.
- Todos los ritos pueden verse como acciones instintivas (*Instinkt-Handlugen*). Son maneras simbólicas de satisfacer un deseo que no puede ser satisfecho de otra forma:

When I am furious about something, I sometimes beat the ground or a tree with my walking stick. But I certainly do not believe that the ground is to blame or that my beating can help anything. "I am venting my anger". And all rites are of this kind. Such actions may be called Instinct-actions.- And an historical explanation, say, that I or my ancestors previously believed that beating the ground does help is shadow-boxing, for it is a superfluous assumption that explains *nothing*. The similarity of the action to an act of punishment is important, but nothing more than this similarity can be asserted. (RoF I, p.137, p.139)

Pues bien, en ambos casos el único beneficio que los ritos proporcionan parece ser una satisfacción. Pero, cuando nos fijamos en el uso que Wittgenstein hace de la palabra “satisfacción” nos percatamos de que algo no está claro. Afirmar que un ritual mágico << it aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it *aims* at nothing at all; we just behave this way and then we feel satisfied >>, (RoF I, p.123) nos dirige hacia la idea que la satisfacción del deseo conlleva un gozo, conduce en un estado de placer. Por otro lado, la frase: << the representation of a wish is, *eo ipso*, the representation of its realization >>, (RoF I, p.125) sugiere que el ritual mágico permite la representación del cumplimiento del deseo, sin llevar automáticamente a un placer. Considerando los elementos en común que los dos enunciados tienen, en la concepción simbólica de la magia, el ritual mágico permite la representación (*Darstellung*) del deseo y de su cumplimiento (*Erfüllung*), lo que puede desembocar o no en un gozo (*Befriedigung*). Tanto en la religión como en la magia el simbolismo es doble,

porque se trata de expresar y representar nuestros deseos.

Para entender esta propensión a la ritualidad, hay que aceptar la idea de que el hombre no se comporta siempre como un ser racional. En ciertas áreas de la vida, dejando momentáneamente de lado la voluntad racional, sigue las indicaciones de otro tipo de inspiración, volviéndose un ser simbólico. El símbolo puede verse como una forma, una imagen o un sonido, que tiene la fuerza de evocar una realidad impalpable a la que pone en comunicación con el ser humano, asegurando que la inteligencia del hombre pueda superar lo visible. El ritual es un símbolo en movimiento.

Esta facultad de cambiar a la modalidad simbólica no pertenece solo al hombre primitivo, sino pertenece al ser humano de todo tiempo. Pero, decir que la conducta humana está inspirada en un símbolo, no es decir necesariamente que está dictada por una creencia. Wittgenstein expresa este concepto con las palabras: << no *opinion* serves as the foundation for a religious symbol >>. (RoF I, p.123) Lo importante para un ser simbólico es más bien expresar, vivir, sentir la práctica ritual. Wittgenstein no se opone a la idea << that primitives intend to harm their enemies through their magic [...] he is rather claiming that such actions have not arisen through an elaborate procedure of hypothesis-forming and subsequent testing >>. ²³⁷ Si para Frazer la magia surge de un razonamiento racional, para Wittgenstein las prácticas mágicas tienen un carácter espontáneo.

El hombre se expresa abiertamente como un ser simbólico en los rituales, pero en otros momentos de su vida lo hace de forma totalmente inconsciente: tanto el hombre mágico como el hombre actual puede besar la imagen de su amada y expresar su cólera pateando un árbol.

Volvamos ahora a la aserción de Wittgenstein: << One could almost say that man is a ceremonial animal. That is, no doubt, partly wrong and partly nonsensical, but there is also something right about it >>. (RoF I, p.129). Es en parte falsa, porque existen muchas áreas en la vida del hombre donde falta por completo el simbolismo religioso. Es decir que los seres humanos no son ceremoniales en todos 'los barrios' del lenguaje y en todo momento de su vida. Es en parte falsa porque no todos los hombres practican ritos con la misma

²³⁷ Clack, R. Brian, *Ibidem*, p.132.

frecuencia, interés o intensidad. Es en parte sinsentido, porque no hay un hombre ceremonial en sentido absoluto. Toda actividad ceremonial se construye en relación con un contexto dado, y no existe un hombre avulso de todo contexto. Según Wittgenstein todo hombre es un hombre que pertenece a algún lugar, a algún espacio, y a algún tiempo. El hecho de estar imbuido en un conjunto de relaciones personales y conexiones emocionales lo obliga a tener una identidad y a participar en una u otra forma de vida.

4 - CAPÍTULO CUARTO

LA FILOSOFÍA WITTGENSTEINIANA DE LA RELIGIÓN DESPUÉS DE WITTGENSTEIN

Sobre la filosofía de la religión de Wittgenstein han aparecido voluminosas obras, empezando por sus alumnos como Rush Rhees, Norman Malcolm, D.Z. Phillips, G.E.M. Ascombe, hasta los autores más recientes como B.R. Clack, Peter Winch, A. Tomasini Bassols, Cyril Barrett.

En este capítulo quisiera dar espacio a la filosofía de la religión después de Wittgenstein, presentando el pensamiento de dos autores que, a partir de una perspectiva wittgensteiniana, aportan elementos novedosos y útiles para el análisis de la religión en el área de las ciencias sociales. Se trata de Peter Winch y Brian R. Clack.

4.1 Peter Winch: Realidad Independiente y una idea de Racionalidad

En su libro *The Idea of Social Science*,²³⁸ Peter Winch aclara una diferencia fundamental entre las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Stuart Mill afirma que para entender las instituciones sociales hay que observar las regularidades de la conducta de sus participantes.²³⁹ Es como decir que no hay sustancial diferencia entre lo que hace un investigador en el campo de la física y un sociólogo que investiga las actividades humanas. Ambos estudian las regularidades que se presentan frente a un conjunto de preguntas formuladas por el investigador. Esto se apoya en la consideración de que también las actividades humanas presentan cierto grado de uniformidad, y toda uniformidad puede expresarse a través de una generalización. Resumiendo, es necesario que un criterio de identidad se refiera a una regla o a un conjunto de reglas, planteadas por el investigador: << a regularity or uniformity is the constant recurrence of the same kind of event on the same kind of occasion >>.²⁴⁰

Winch replica que en las ciencias físicas las reglas determinantes son los procedimientos que siguen los investigadores dentro de cada ciencia en cuestión. Pero también en este ámbito, por ejemplo en el caso de la física nuclear, para entender problemas y procedimientos hay que entender dos tipos de relaciones diferentes: la relación con el fenómeno investigado; y la relación con los otros científicos.

Es cierto que el investigador observa y nota ciertas características en los fenómenos observados. Pero, dice Winch, ¿cómo sabe distinguir entre las características?, ¿cómo sabe evidenciar las más relevantes?: << this is possible only if he is able to use some symbol according to a rule which makes it refer to those characteristics >>.²⁴¹ De aquí la importancia de su relación con sus colegas.²⁴² Esta relación no se basa en una cercanía física, ni en un constante contacto o una observación directa, sino en la capacidad de comunicar entre sí. Esta capacidad viene de haber aprendido de forma similar, y permite que lo que

²³⁸ Winch, Peter, *The Idea of a Social Science*, 2nd edition, Routledge, London, '90. This edition: Taylor & Francis e-Library, 2003.

²³⁹ Winch, Peter, *Ibidem*, p.86.

²⁴⁰ Winch, Peter, *Ibidem*, p.83.

²⁴¹ Winch, Peter, *Ibidem*, p.85.

²⁴² Kuhn, S. Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción castellana de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, España, 1997, p.47, pp.81-83.

hace uno es, en principio, comprensible a los demás.²⁴³

Lo que acabamos de evidenciar se presenta de forma aún más clara cuando son las actividades de los seres humanos las que se investigan. Las actividades sociales representan el objeto de estudio de los sociólogos. Tales actividades se llevan a cabo siguiendo unas reglas. En este caso, es diferente que en un laboratorio. Aquí los conceptos y los criterios que permiten afirmar que, en dos situaciones diferentes, ha pasado la misma cosa, hay que verlos en relación, no solo con las reglas y procedimientos a la base del estudio planteado, sino también con las reglas que los seres humanos siguen en diferentes contextos. Eso es, con el conjunto de reglas que los seres humanos siguen en aquel determinado contexto donde se lleva a cabo la acción observada (trabajo, deporte, religión, guerra, etc.). En las palabras de Winch: << it is quite mistaken in principle to compare the activity of a student of a form of social behaviour with that of, say, an engineer studying the workings of a machine >>.²⁴⁴ Esto porque la naturaleza de la comprensión de las regularidades, cuando se trata de actividades humanas, difiere de la naturaleza de la comprensión cuando se observan regularidades físicas.

Para mejor aclarar este punto voy a relatar un ejemplo de Winch, que tomando como símil la parábola del fariseo y el cobrador de impuestos del evangelio de Luca, presenta dos formas de orar. El fariseo se consideraba a sí mismo justo y oraba así: “Oh Dios, te doy gracias porque no soy como los demás: ladrones, malvados y adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces por semana y te doy la décima parte de todo lo que gano”. El publicano con mucha humildad: “Oh Dios, ten compasión de mi que soy pecador”. Lo que Winch quiere evidenciar es que los criterios para juzgar si los dos hombres estaban haciendo la misma cosa pueden venir solo de la religión. En otras palabras, un investigador social podría concluir que se está observando una regularidad: las dos acciones llevadas a cabo por los dos hombres son idénticas. Mientras que Jesús acaba la parábola con las notorias palabras: “Os digo que este cobrador de impuestos volvió a su casa perdonado por Dios, pero no el fariseo. Porque el que a sí mismo se engrandece será humillado, y el que se humilla será engrandecido”. (*Luca*, 18, 9)

Las dificultades de juicio, que el ejemplo bíblico presenta, imponen aún más prudencia en toda investigación donde el fenómeno objeto de estudio se

²⁴³ Winch, Peter, *Ibidem*, p.86.

²⁴⁴ Winch, Peter, *Ibidem*, p.88.

extiende a una sociedad culturalmente lejana a la del investigador.

Winch se detiene en este tema en un artículo de 1964 titulado “Para comprender a una sociedad primitiva”,²⁴⁵ abriendo de tal forma la polémica sobre magia y creencias religiosas.

El debate empieza a partir de unas ideas expresadas por Evans-Pritchard, que diferencia entre razonamientos lógicos y razonamientos científicos, entre ilusión y subjetividad, por un lado, y realidad y objetividad por otro. El razonamiento lógico, dice Evans-Pritchard, es interno al contexto social y justificado por el punto de vista heredado de la comunidad de pertenencia. Pero, justificar un razonamiento no significa aceptar un relativismo de la verdad. El razonamiento científico es aquel razonamiento que “concuere con una realidad objetiva”. Y solo las conclusiones del pensamiento científico concuerdan con *la* realidad.

Ante todo, ¿tiene sentido hablar de una “realidad objetiva”? La pregunta remite a una concepción de la ciencia que investiga *la* realidad, no *una* realidad.

Winch evidencia aquí un error conceptual. Crítica el paradigma científico de Evans-Pritchard, que además parece surgir de una posición etnocéntrica, y contrapone una alternativa entre muchas: la realidad de Dios. Dios permite que Job sea sometido a duras pruebas por Satanás. Hay que preguntarse: ¿cómo vivía Job la realidad de su desdicha? Nunca abandona su integridad y fidelidad a pesar de las múltiples desgracias y enfermedades. En este caso << la realidad de Dios es ciertamente independiente de lo que a cualquier hombre se le ocurra pensar >>.²⁴⁶ Pero, como en el caso del cobrador y el fariseo, << es dentro del uso religioso del lenguaje que la concepción de la realidad de Dios tiene su lugar >>.²⁴⁷ En otras palabras, Winch rehúsa las conclusiones de Evans-Pritchard de que el razonamiento científico, surgiendo de una conexión real con el mundo, tiene la característica de concordar con *la* “realidad objetiva”. Mientras que, por otro lado, hay las nociones místicas o subjetivas, que solo tienen un nexo causal en la mente del mago, y no lo tienen en las leyes de la naturaleza.

Una realidad inteligible e independiente tiene siempre que apoyarse en algo: lo real y lo irreal, dice Winch, están determinados por su verdadero uso en un

²⁴⁵ Winch, Peter, “Para comprender a una sociedad primitiva”. *Alteridades*. 1991; 1 (1): 82-101.

²⁴⁶ Winch, Peter, “Para comprender a una sociedad primitiva”, *Ibidem*, p.84.

²⁴⁷ Winch, Peter, *Ibidem*, p.84.

lenguaje. Se manifiestan dentro de los diferentes lenguajes. Lo real y lo irreal (y también lo 'inteligible') se manifiesta << *en* el sentido >> que cada lenguaje tiene. A partir de la distinción entre el mundo y el lenguaje que utilizamos para describirlo, *a priori* Winch afirma que: << our idea of what belongs to the realm of reality is given for us in the language that we use [...] when we speak of the world we are speaking of what we in fact mean by the expression 'the world' >>. ²⁴⁸ Dicho con las palabras de Wittgenstein << what is true or false is what human beings *say* [...] This is agreement not in opinions, but rather in form of life >>. (PI §241)

La de Winch es, según Gellner, una posición extrema donde la sociedad humana solo puede ser entendida << as it were 'from the inside', through their own concepts >>. ²⁴⁹ Esta idea viene de las intuiciones de Wittgenstein sobre la correcta forma de entender las ciencias sociales, y lleva a las conclusiones de que para entender una sociedad hay que entender sus conceptos. La de Wittgenstein es una concepción pragmática del lenguaje donde la << central idea is that societies are [...] made by the ideas of the men participating in them >>. ²⁵⁰ Esto remite a conceptos como *seguir una regla y forma de vida*.

Como se ha aclarado en el capítulo anterior, es incorrecto hablar de religión *como* forma de vida. ²⁵¹ Más correcto es decir que es imposible imaginar una religión sin imaginarla *en* una forma de vida. De la misma manera, podríamos decir que es imposible imaginar una forma de pensar científica, sin imaginarla *en* una forma de vida peculiar. La conducta de un businessman en sus negocios, dice Winch, representa una categoría separada de la categoría de las conductas mágicas. ²⁵² << Science is one such mode [of social life] and religion is another >>. ²⁵³ Cada uno de estos diferentes 'modes' pueden verse como *formas de vida* o diferentes *juegos de lenguaje*, con peculiares criterios de inteligibilidad. ²⁵⁴ Pues bien, entender una conducta religiosa requiere entender los criterios internos propios de aquella práctica, y esto quiere decir que los juegos de lenguaje religiosos no pueden ser evaluados por estándares externos

²⁴⁸ Winch, Peter, *The Idea of a Social Science, Ibidem*, p.15.

²⁴⁹ Gellner, Ernest, "Winch's idea of social science" en *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge, London and NY (Taylor & Francis Group Digital Printing), 2009, (pp.47-49), p.47.

²⁵⁰ Gellner, Ernest, *Ibidem*, p.47.

²⁵¹ Phillips, D.Z., "Belief, Change and Forms of Life", en *Belief, Change and Forms of Life*, Macmillan Press, Basingstoke, 1986, (pp.79-103), p.79.

²⁵² Winch, Peter, *The Idea of a Social Science, Ibidem*, p.99.

²⁵³ Winch, Peter, *Ibidem*, p.100.

²⁵⁴ Winch, Peter, *Ibidem*, p.100.

y que toda explicación que va más allá de una descripción de tales juegos de lenguaje, nos lleva a caer en error. El mismo error que Wittgenstein atribuye a Frazer.

Una segunda crítica tiene que ver con el concepto de racionalidad. El lenguaje es aquel medio que nos permite describir una creencia y una práctica. Pues bien, definir conceptos y términos utilizando una lengua dada, significa introducir en las definiciones, desde el principio, asertos metafísicos²⁵⁵ que provienen de la cultura del observador-hablante. Por ejemplo, a propósito de los *azande* de África, dice Evans-Pritchard que la relación que nosotros tenemos con el veneno en general es muy diferente de la que ellos tienen con el *benge* en particular. El *benge*, desde la recolección hasta la administración ritual, recibe unas peculiares atenciones reservadas típicamente a las sustancias sagradas. Todo el proceso está sujeto a restricciones y al respeto de estrictos tabús.

A partir de esta especial relación que los *azande* tienen con la pócima utilizada para las revelaciones oraculares, se desarrolla la práctica de suministrar la poción a dos gallinas, en busca de una respuesta oracular. Con la primera gallina se plantea una cuestión cerrada que como respuesta admite solo un 'sí' o un 'no': ¿es XY responsable de tal acto de brujería? La supervivencia de la gallina puede ser la confirmación de un sí o un no. Con la segunda gallina se plantea la pregunta sobre la veracidad de la primera respuesta.

Según Evans-Pritchard, esta práctica evidencia unas contradicciones que le hacen perder su sentido. Por ejemplo, en caso de respuestas discordantes siempre los *azandes* utilizan excusas, como que el *benge* suministrado no se ha preparado como lo prescrito, el ritual no se ha realizado propiamente, o el responso fue perjudicado por la intervención de una brujería. Llamados a reflexionar sobre estos aspectos, los *azande* demuestran no tener interés en resolverlos. Evans-Pritchard considera la de los *azande* una 'non-logical conduct'.²⁵⁶ Proceder de acuerdo con una conducta 'non-logical', demostraría escasa racionalidad. Esto hace que la magia *azande* presente una concepción ininteligible de la realidad.

A estos argumentos Winch contesta que a los *azande* no les interesa subsanar la contradicción por no estar su razonamiento basado sobre la formulación de

²⁵⁵ Winch, Peter, *Ibidem*, p.86.

²⁵⁶ Winch, Peter, *Ibidem*, pp.99-100.

hipótesis que se pueden aceptar o refutar empíricamente.

Sirviéndose del pensamiento de otro autor, Winch sigue discutiendo sobre el concepto de racionalidad. MacIntyre subraya la irracionalidad del pensamiento azande afirmando que << los azande no piensan en sus creencias ni como algo científico ni como lo contrario. No poseen estas categorías >>. ²⁵⁷ No reconocen las categorías de ciencia y no ciencia. Tanto en el razonamiento de Evans-Pritchard como en el de MacIntyre lo que no queda claro es de que racionalidad estamos hablando. Pregunta Winch: ¿es la racionalidad en la comunidad del observador o la racionalidad en la comunidad objeto de estudio?

El concepto de racionalidad no es un concepto como otros. Es un concepto que no puede faltar. Aunque no exista un término que signifique lo que para nosotros significa *racional*: << decir que una sociedad tiene una lengua es decir que tiene un concepto de racionalidad >>. ²⁵⁸ Lengua, contexto, educación, forma de vida, contribuyen a que aprendamos a pensar, hablar, actuar siguiendo alguna forma de racionalidad.

Pues bien, dice Winch, no hay ninguna razón para suponer que << el concepto mágico azande de "A afectando a B" >> pueda igualmente aplicarse << tanto a la magia azande como a la ciencia occidental >>. ²⁵⁹ Su concepto de influencia mágica no coincide necesariamente con el nuestro y no es posible dar por sentado que tenga el mismo significado. Incluso en nuestra cultura el concepto de 'influencia casual' no es unívoco. Hablar de "lo que hizo que Juan se casara" y hablar de "lo que hizo que el avión se estrellara" no es lo mismo. Estamos utilizando los mismos términos para hablar de eventos que pertenecen a clases diferentes. También la relación que hay entre los eventos es diferente. Por ejemplo, en nuestra cultura judeocristiana el concepto de 'influencia casual' puede verse en la idea, típica en la súplica cristiana, de "hágase Su Voluntad". Exactamente como el creyente, que se abandona a la voluntad de Dios y se conforma con los fortuitos resultados otorgados, los ritos mágicos de los azande podrían expresar una actitud hacia las eventualidades de la vida. ²⁶⁰

²⁵⁷ MacIntyre en Winch Peter, "Para comprender a una sociedad primitiva", en *Alteridades*, Vol. 1. n.1, (pp.82-101), p.95.

²⁵⁸ Winch, Peter, "Para comprender a una sociedad primitiva", *Ibidem*, p.93.

²⁵⁹ Winch, Peter, "Para comprender a una sociedad primitiva", *Ibidem*, p.96.

²⁶⁰ Yo añadiría otro ejemplo, indicando la ordalía, presente desde la antigüedad y vigente hasta la Edad Media, como modelo de manifestación y aceptación del juicio de Dios. A través de esta institución jurídica, era posible inferir la inocencia o la culpabilidad de un acusado, del resultado de ciertas pruebas como caminar descalzos sobre los carbones ardientes, poner una mano en el brasero, o sumergir la mano en agua hirviendo. En otros casos, en particular cuando se trataba de hombres de la Iglesia, el acusado tenía que atreverse a jurar solemnemente su inocencia a la presencia del Espíritu Santo.

Para resumir las aportaciones de Winch útiles a nuestro razonamiento, podríamos decir que, en las ciencias naturales, el científico que busca las regularidades en un fenómeno solo tiene que relacionarse con un conjunto de reglas: las reglas de su investigación. Y con los criterios compartidos con, y seguidos por, sus colegas. En las ciencias sociales, es importante considerar por lo menos una variable más, representada por los criterios internos a aquel determinado contexto donde se desarrollan las actividades humanas objeto de observación.

Finalmente, así como no existe *la* realidad sino *una* realidad, no es posible referirse a *la* racionalidad, sino que es necesario aclarar de que racionalidad estamos hablando. No es posible prescindir incondicionadamente de *una* racionalidad porque hablar de racionalidad no es hablar de un concepto cualquiera. Los azande tienen un lenguaje y no nos está permitido suponer que ellos no tengan. Solo es lícito pensar que su concepto de racionalidad no coincide con el nuestro.

Aquí, como en el caso de los azande de África, no se trata de una teoría empírica que pueda ser confirmada por experiencias y experimentos ulteriores. Winch podría indicar como factor importante, no la racionalidad de tales prácticas, sino la idea de abandono y aceptación del veredicto divino, que tiene el carácter de eventualidad impredecible.

4.2 Brian R. Clack: Intelectualismo/Expresivismo, y el Método en la investigación antropológica.

El análisis que Clack hace de las *Observaciones sobre 'la Rama Dorada' de Frazer*, nos proporciona un punto de vista diferente de lo de los clásicos autores wittgensteinianos. Su perspectiva nos ofrecerá un apoyo en los próximos capítulos.

En *Wittgenstein, Frazer and Religion*, entrando en el debate entre Wittgenstein y Frazer, Clack toma en consideración y profundiza los conceptos de intelectualismo/expresivismo y de evolucionismo/visión perspicua. Rehusando conformarse con las clásicas conclusiones de Wittgenstein, Clack se preocupa, por un lado, de aclarar los conceptos relacionados con la magia, luego mal interpretados y descuidados por la filosofía de la religión, y por otro de destacar las debilidades de la posición de Wittgenstein.

En primer lugar, Wittgenstein atribuye a magia y religión una función meramente expresiva, excluyendo por completo todo sentido instrumental. Rechaza el intelectualismo, subrayando el aspecto *expresivo* y rehusando, tanto el aspecto *instrumental*, como el aspecto *explicativo*, de las prácticas mágicas. Los rituales consisten más en expresar algo que en designar algo. Expresan una actitud hacia el mundo, permitiendo una catarsis de las emociones, y representan la forma de expresión natural de un 'animal ceremonial'.

Frazer, ignora el contenido simbólico de magia y religión, y busca una razón que explique las actividades rituales, pasando por alto la idea que tales prácticas son expresiones espontáneas, y que << are as essential to our natural history as spinning a web is to the natural history of a spider >>. ²⁶¹ Aquí dos visiones entran en abierto conflicto. Por un lado, está la visión pesimista de una cultura en declive, que Wittgenstein adopta de Spengler. Por otro, el entusiasmo optimista y progresista de Frazer. ²⁶²

En segundo lugar, Wittgenstein excluye las ideas evolucionistas e introduce en la antropología un método de observación tomado de otras áreas, previamente sugerido por autores como Goethe y Spengler, afirmando la importancia de la *representación perspicua* en el momento de analizar los

²⁶¹ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.156.

²⁶² Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.18.

fenómenos rituales.

En tercer lugar, Wittgenstein rechaza todo tipo de explicación. Insiste en que los impulsos rituales son pre-rationales y las prácticas rituales no se apoyan en una justificación por ser los ritos acciones instintivas. La única explicación causal aceptada por Wittgenstein, es la que tiene su origen en las reacciones primitivas: 'in the beginning was the deed'. (CV, p.36)

Las preguntas fundamentales que están detrás del trabajo de Clack son las siguientes: ¿la interpretación expresivista de Wittgenstein, que rechaza toda consideración intelectualista/instrumental, encaja con todo tipo de ritualidad? ¿puede ser universalmente aplicada? ¿es la 'representación perspicua' el solo y mejor método para el análisis del fenómeno religioso?

Pues bien, la idea fundamental de las *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*, que magia y religión quieren expresar algo, excluye que se trata del error de un razonamiento instrumental. Que no es un error lo demuestra el hecho que en otras áreas de la vida los 'primitivos' saben manejar tanto las leyes de la física como la tecnología. Esto nos permite añadir tres cosas:

- 1) que las acciones rituales no son acciones estúpidas que se basan en hipótesis erróneas sobre las leyes de la naturaleza.
- 2) que el hombre primitivo en sus prácticas rituales no actúa según opiniones.
- 3) que no todas las acciones humanas tienen un fin como piensa Frazer.

Rechazando el intelectualismo Wittgenstein declara el carácter celebrativo de los rituales (por ejemplo, la majestad de la Muerte en el caso del festival de Beltane²⁶³ o en la fiesta de la Santa Muerte). Hay que considerarlos actos, teatralmente expresados, de deseos, sensaciones y valores, que no tienen alguna intencionalidad.²⁶⁴ Tampoco se basan en hipótesis u opiniones, y por ello no hay que tratarlos como el error de un razonamiento instrumental. Los ritos no quieren explicar algo, sino expresan actitudes hacia el mundo o hacia cosas como la vida o la muerte. Un hombre que hace un ritual mágico en apoyo de su propia siembra, expresa algo sobre su cosecha, expresa el deseo que esta salga

²⁶³ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.693.

²⁶⁴ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.27.

sana y abundante.²⁶⁵ La mujer búlgara que quiere adoptar un niño,²⁶⁶ sacándolo públicamente de bajo de su falda, sabe perfectamente que no ha dado a luz tal niño. (RoF I, p.125) El error de Frazer es remitir tales acciones rituales a la ignorancia y a la estupidez, quedándose con la gramática superficial. La gramática profunda de tal acto no tiene que ver con una explicación causal. Manifestar públicamente felicidad por adoptar un niño expresa algo diferente, que podríamos definir como una actitud.

Visto de esta forma, la esencia de los rituales estribaría en las emociones y la naturaleza de la vida humana. Para los “autores expresivistas” religión y magia no tienen función cognitiva o descriptiva: << are said to be to do with *attitudes* and feelings, rather than with belief and knowledge >>.²⁶⁷ Pues bien, hay que preguntarse: ¿tal teoría es satisfactoria? y ¿puede tener aplicación universal? Vamos a ver un ejemplo en concreto.

A propósito de los soberanos con poderes excepcionales, Wittgenstein no duda ni por un solo momento de que la gente se dé cuenta de que no disponen de tales poderes:

It is, of course, not so that the people believe that the ruler has these powers, and the ruler knows very well that he doesn't have them, or can only fail to know it if he is an imbecile or a fool. (RoF II, p.139)

El ritual visto desde esta perspectiva trata más bien de afirmar y evidenciar simbólicamente la importancia de un hecho, representado en este caso por la caída de la lluvia y la exuberante recuperación de la naturaleza. En otros casos, los significativos momentos de la vida humana, como el nacimiento, el matrimonio o la guerra. Hay que ver estos ritos << as 'symbolizing certain important aspects of the physical and socio-cultural environment' >>.²⁶⁸

La primera crítica de Clack se apoya en un ejemplo. Clack considera contundente el argumento de Frazer. A veces, como en el caso de un rey de la lluvia de Abisinia, la idea del ritual mágico como expresión del deseo, no parece aplicable. Al Alfai se le atribuye la capacidad de modificar las condiciones climáticas, pero al mismo tiempo se le considera responsable de las condiciones adversas. Si el relato de Frazer es correcto, la gente lleva a este sacerdote respeto

²⁶⁵ Cook en Clack R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, p.28.

²⁶⁶ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.38.

²⁶⁷ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.44.

²⁶⁸ Beattie, J., en Clack R. B., *Op. Cit.*, p.35.

y tributos como si fuera un verdadero rey. Pero, cuando defrauda las esperanzas del pueblo, << el alfai muere apedreado y sus más próximos familiares son obligados a arrojarle la primera piedra >>. ²⁶⁹ Esta sucesión de eventos solo se explica con la idea de que, por lo menos algunos de los practicantes, confían en la capacidad del Alfai de modificar las condiciones climáticas. O con que, aun sabiendo que el Alfai no está dotado de algún poder, se presten al juego, con la única esperanza de que se creen las condiciones para poder disfrutar del espectáculo macabro de la lapidación.

Clack cita también la vía intermedia sugerida por Beattie que, por un lado confirma la posición expresivista, donde la magia es expresiva y simbólica y permite expresar una idea o estado mental. Por otro, afirma que << people who use it think of it as instrumental >>. ²⁷⁰ Es decir que creen en los efectos prácticos de las acciones mágicas. La segunda parte de esta posición no se aleja mucho de la de Frazer, confirmando de hecho la idea que el 'primitivo' cae en el error por su ignorancia.

Una perspectiva más es la que la magia no es catártica y el ritual no es una forma de liberar emociones. Todo lo contrario. La función del ritual mágico << is to generate in the agent or agents certain emotions that are necessary or useful for the work of the living >>. ²⁷¹ Promover emociones útiles en un momento dado de la vida. Tanto para prepararse para la caza como para enfrentar una inundación, la magia puede generar una actitud. Pero, tales efectos son el verdadero y único producto. No hay nada más. La esperanza de obtener resultados que vayan más allá del nivel psíquico y esperar resultados concretos y físicos hace que la magia no sea más que una locura. ²⁷²

Otra perspectiva es la que busca crear una clara distinción entre la función 'descriptiva' y la función 'emotiva' del ritual mágico-religioso: << religion is to do with expressing attitudes, or else it is to do 'with describing and explaining (hence with making statements to be judged true or false)' >>. ²⁷³ Este tipo de lectura del ritual, descalifica la posición del segundo Wittgenstein, que rehúsa << the view that a unified account of language could be given >>, y excluye que haya tal cosa como un solo concepto de proposición y que la proposición tenga una 'general form'. Las proposiciones, de acuerdo con Wittgenstein, no tienen una esencia y un concepto se explica a través de la presentación de

²⁶⁹ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.140.

²⁷⁰ Beattie J., en Clack R.B., *Op. Cit.*, p.36.

²⁷¹ Collingwood R.G., *The Principles of Art*, Oxford: Oxford University Press, 1958, p.66.

²⁷² Collingwood en Clack R.B., *Op. Cit.*, p.42.

²⁷³ Banner en Clack R.B., *Op. Cit.*, p.46.

ejemplos. Lo mismo vale para el concepto de 'descripción': << remember how many different kinds of thing are called "description" >>. (PI §24) Esta viene a través de ejemplos y es un << family resemblance concept >>.²⁷⁴

La segunda crítica de Clack a Wittgenstein concierne al método de observación. Para el estudio de los fenómenos mágico-religiosos, dice Wittgenstein, hay que servirse de un instrumento útil para el estudio de los problemas filosóficos: el método de la *representación perspicua*.

Como he aclarado en el anterior capítulo, según Wittgenstein la naturaleza de los problemas filosóficos es ilusoria, porque se deben a nuestra incapacidad de tener una clara visión del uso que hacemos de nuestro lenguaje. Al tratar temas filosóficos, << an overview of the use of our words >> es de gran utilidad. (PI §122) Esto es porque una visión completa (bird's-eye view) (PhR, p.120) de nuestras expresiones, que busca algo nuevo a través de las conexiones, nos permite ver cómo funciona nuestro lenguaje. Nos permite salir de los engaños lingüísticos que surgen de las falsas analogías, la gramática superficial y las imágenes camufladas en nuestro lenguaje. En síntesis, la *representación perspicua* permite reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. (PI §116)

¿Es lo de la perspicuidad, un ideal aplicable también a la antropología del hecho religioso? El argumento de Wittgenstein es el siguiente. Creencias y acciones rituales proporcionan una gran cantidad de datos. Según Frazer y los que apoyan la hipótesis evolucionista, hay que ordenar tales datos de forma histórico-lineal.²⁷⁵ Sin embargo, esta no es la única manera de hacer las cosas.

²⁷⁴ Banner en Clack R.B., *Op. Cit.*, p.47.

²⁷⁵ Una ejemplo concreto de esta forma de pensar lo da E.B.Tylor. En *Primitive Culture*, Tylor relata ejemplos de oraciones recolectadas a lo largo de la historia, cuya trayectoria, según la perspectiva evolucionista, permite evidenciar un progreso. Hasta la mitad del siglo XIX los niños en el Cairo usaban rezar repitiendo las siguientes palabras:

I seek refuge with Allah from Satan the accursed. In the name of Allah, the Compassionate, the Merciful ... Lord of all creatures! O Allah! destroy the infidels and polytheists, thine enemies, the enemies of the religion! O Allah! Make their children orphans, and defile their abodes, and cause their feet to slip, and give them and their families and their households and their women and their children and their relations by marriage and their brothers and their friends and their possessions and their race and their wealth and their lands as booty to the Moslems! (Taylor Edward B., *Primitive Culture*, Oxford, 1891. Vol.I, p.344)

En un estadio más civilizado, como transpare de un rezo dedicado a la Madre Tierra en la antigua India, el

Una alternativa es la *representación perspicua*, que no pretende ser nada más que: << one out of many possible orders, not *the* order >>. (PI §132) Los datos observados pueden ser ordenados de forma diferente, exactamente igual que hay muchas formas de ordenar los libros en una biblioteca. (BIB and BrB, pp.534-535)

La posición de Wittgenstein se debe a la influencia de Spengler, que en 1918 publica *La decadencia de Occidente*. Como en el caso de los organismos vivientes, también una civilización llega a perder vigor y se hace más rígida en algunos de sus aspectos. Por ejemplo, en nuestra época la ciencia ha traspasado el arte. Según esta perspectiva también la historia puede comprenderse a través de una comparación. Lo importante según Spengler es *ver* las conexiones. La analogía entre épocas culturales diferentes puede ayudar a comprender los hechos históricos de la actualidad, porque el significado de un evento brilla a través de la relación morfológica que tiene con otros hechos.

A su vez Spengler se inspiró en los estudios de Goethe sobre la naturaleza. Goethe introduce su perspectiva a partir del campo de la botánica. En la

orante pide sabiduría a la deidad para obtener ayuda en escoger el camino correcto:

Let our herds be so numerous that they cannot be housed; let children so abound that the care of them shall overcome their parents as shall be seen by their burned hands; let our heads ever strike against brass pots innumerable hanging from our roofs; let the rats form their nests of shreds of scarlet cloth and silk; let all the kites in the country be seen in the trees of our village, from beasts being killed there every day. We are ignorant of what it is good to ask for. You know what is good for us. Give it to us! (Taylor Edward B., *Primitive Culture*, Oxford, 1891. Vol.II, p.369)

Taylor clasifica los antiguos aztecas como semi-civilizados. Esta súplica se refiere al nuevo encargado del mando y evidencia claramente la presencia del elemento ético:

Make him, Lord, as your true image, and permit him not to be proud and haughty in your throne and court; but vouchsafe, Lord, that he may calmly and carefully rule and govern them whom he has in charge, the people, and permit not, Lord, that he may injure or vex his subjects, nor without reason and justice cause loss to any; and permit not, Lord, that he may spot or soil your throne or court with any injustice or wrong, etc. (Taylor, Edward B., *Primitive Culture*, Oxford, 1891. Vol.II, p.373)

Finalmente, además de reconocer la ignorancia del hombre frente la toma de decisiones en esta tierra (<< We are ignorant of what it is good to ask for. You know what is good for us. Give it to us! >>, (Tylor, *Ibidem*, p.369) que se traduce en una genérica petición de bien, la plegaria puede dirigirse indistintamente a todo el universo de los dioses, reconociendo de tal modo su ignorancia frente las fuerzas que gobiernan su existencia. Esta pieza babilónica se dirige humildemente a todos los dioses hasta a los que el orante admite no conocer:

«¡Oh señor, grandes son mis pecados! ¡Oh dios al que no conozco, grandes son mis pecados! ... ¡Oh diosa a la que no conozco, grandes son mis pecados!... El hombre nada sabe; ni siquiera sabe si peca o si hace el bien ... ¡Oh mi señor, no rechaces a tu servidor! Mis pecados son siete veces siete ... ¡Aleja mis pecados!»

En los salmos penitenciales el orante se reconoce culpable y confiesa en voz alta sus pecados. La confesión va acompañada de gestos litúrgicos, como arrodillarse, postrarse o «aplantar la nariz». (Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Editorial Paidós, 1999, Tomo I, pag.104.)

observación de los fenómenos vegetales, Goethe habla de morfología en lugar de evolución, y Wittgenstein aplica esta idea a la antropología. Las plantas no son fruto de una evolución, aunque todas las formas vegetales que conocemos derivan de una planta originaria. Tienen origen en el *Urpflanze*, un arquetipo de hoja a partir de la cual, los otros órganos de la planta se han metamorfoseado. Pero, tal planta ideal no existe. Exactamente como no existe un sacrificio, una petición o una ofrenda que pueda considerarse un acto religioso primigenio.²⁷⁶

A nivel conceptual, según Wittgenstein, la *representación perspicua* permite ver las diferencias y las semejanzas de un fenómeno dado. Permite ver la relación interna entre círculo y elipse, sin afirmar que la elipse es fruto de una evolución del círculo. (RoF I, p.133)

Clack reconoce en el método sugerido por Wittgenstein dos aspectos: uno negativo (o terapéutico) y otro positivo.²⁷⁷ El aspecto negativo, es el que evidencia los sinsentidos filosóficos, las proposiciones absurdas (*Unsinn*), con el objetivo de eliminarlos. El aspecto positivo, consiste en mirar los diferentes usos del lenguaje desde una perspectiva general, completa y elevada (bird's-eye view). Los dos aspectos están íntimamente conectados, porque es solo << establishing an overview of all uses of language >> (positivo), que es posible identificar y remover los problemas (negativo).²⁷⁸ Pero, conseguir obtener esta visión privilegiada es un reto muy ambicioso y no exento de problemas. El mismo Wittgenstein, en §122 de las *Investigaciones*, es el primero en preguntar si la visión sinóptica (surveyable representation) de nuestras palabras no debe ser considerada una 'Weltanschauung', que es algo más amplio que la representación perspicua.

La *Weltanschauung* se acercaría más a una filosofía de vida, a una forma de ver la vida. Wittgenstein, en *Culture and Value*, lo explica de la siguiente manera: << humour is not a mood, but a way of looking at the world. So, if it's right to say that humour was eradicated in Nazi Germany, that does not mean that people were not in good spirits or anything of that sort, but something much deeper and more important >>. (CV, p.88) Esto quiere decir que 'the way we look at things' implica una comprensión general de cómo tienen que estar las cosas, y, en consecuencia, de que debemos mirarlas con miedo, con distancia, con ironía, con resignación, etc... Esta visión más extensa de lo creado no proviene de la

²⁷⁶ Monk, Ray, *Op. Cit.*, p.292.

²⁷⁷ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.60.

²⁷⁸ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.60.

experiencia personal del individuo. Se trata más bien de una experiencia desarrollada y compartida dentro de una comunidad, como la que nos proporciona una visión del mundo (world-view). Sin embargo, y aquí llegamos al meollo de la cuestión, una comprensión general (*Übersichtlichkeit*) no es *una* sola y compartida por todos. Baker y Clack reiteran que << 'there is no general restriction on what form a perspicuous representation may take' >>. ²⁷⁹ La representación perspicua está influenciada por una visión del mundo (*Übersichtlichkeit*), y una visión perspicua no tiene una sola forma, sino puede tener muchas. ²⁸⁰

La visión del mundo, por amplia que sea, está sujeta al concepto de *ver cómo*. Esto conlleva la idea, como en el caso de la figura Pato-Conejo, que puede haber una *ceguera para los aspectos*. Esta ceguera puede ser causada por muchos factores. Pero, al mismo tiempo hay muchas maneras de llevar alguien a una 'conversión' que le permita *ver* las cosas de forma diferente: << we may do it by placing the problematic thing alongside an object of comparison, by setting it in different surroundings, and so on >>. ²⁸¹ Entre otras circunstancias está la religión, que permite traer los aspectos inadvertidos de las cosas a la conciencia de una persona. ²⁸²

En otras palabras, como hay muchas maneras de conectar la información, una comprensión general (*Übersichtlichkeit*) no es *una* sola y compartida por todos y, de acuerdo con Baker y Clack, la visión perspicua acabaría siendo un << model of perspicuity divergent from the ubiquitous 'bird's-eye view' model >>. ²⁸³ Estas y otras consideraciones, como que alguien << may also have justifiable doubts about the intelligibility of the notion of 'taking in at a glance' a piece of grammar >>, ²⁸⁴ llevan Clack a dudar de que la representación perspicua sea un método completamente adecuado a la investigación antropológica.

La tercera crítica de Clack a Wittgenstein, concierne el rechazo de todo tipo de explicación. Para evitar los errores atribuidos a Frazer, la recomendación de Wittgenstein es que la descripción del universo religioso se haga evitando toda explicación: << the ritual ceremonies should be interpreted as the stamps in an

²⁷⁹ Baker en Clack R.B., *Op. Cit.*, p.61.

²⁸⁰ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.61.

²⁸¹ Baker en Clack R. Brian, *Op. Cit.*, p.61.

²⁸² Baker en Clack R. Brian, *Op. Cit.*, p.61.

²⁸³ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.61

²⁸⁴ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.61

album, enabling the collector to clarify their similarities and differences >>. ²⁸⁵
El investigador tiene que abstenerse de enumerar los hechos y de formular explicaciones causales, evolucionistas, de desarrollo temporal o psicológicas.

A lo largo de las *Observaciones sobre 'La Rama Dorada' de Frazer*, es como si Wittgenstein quisiera decir que toda hipótesis explicativa de ciertas conductas humanas es inútil, porque no añade nada. Por un lado, no consigue dar cuenta de las razones de ciertas conductas que parecen ser algo irreductible. Por otro, toda explicación es inútil porque << every explanation is after all an hypothesis. But an hypothetical explanation will be of little help to someone, say, who is upset because of love.-- It will not calm him >>. (RoF I, p.123) ¿Cómo podrían ayudarle las teorías abstractas sobre el amor y la fidelidad? No se trata entonces de apelar a la racionalidad de quien sufre por amor. Tampoco nos sirve desde la perspectiva del observador: los acontecimientos internos y los estados mentales son subjetivos y no pueden ser verificados de forma empírica. La persona angustiada solo puede buscar analogías con otras situaciones y sentimientos afines. Esto podría ayudarle a salir del dolor. La expresión ritual, según Sánchez Durá, satisface como el niño que necesita una compañía emotiva, más que discursos de consuelo. ²⁸⁶

De acuerdo con Clack, en general, toda explicación puede verse como el paradigma de la comprensión científica, y por ello, fuera de lugar cuando aplicada al asunto religioso.

Si consideramos la práctica religiosa un juego de lenguaje en sí, hecho de palabras y gestos entrelazados en actos de adoración agradecimientos y rezos, hay que ver tal actividad como << something unpredictable >>, que << it is not based on grounds. It is not reasonable (or unreasonable). It is there--like our life >>, (OC §559) y que solo puede ser sujeta a descripción y no a explicación.

Según esta perspectiva no cae en error solo quien << provide explanations within the language-game >>. ²⁸⁷ Por ejemplo, es posible explicar el significado del *juego de lenguaje* del consumo del pan y el vino dentro del juego de lenguaje religioso cristiano. ²⁸⁸ Lo que está prohibido es intentar ofrecer una explicación del juego de lenguaje *in toto*. Es decir que ni la filosofía ni las diferentes ramas de la ciencia pueden proporcionar una explicación o una justificación de la

²⁸⁵ Avishai, Margalit en Clack R. Brian, *Op. Cit.*, pp.70-71.

²⁸⁶ Sánchez Durá, Nicolás, “Una explicación no tranquilizará al enamorado.” En: *Acerca de Wittgenstein* (editor: Vicente Sanfélix Vidarte. Departamento de Metafísica y teoría del conocimiento. Universidad de Valencia. España, 1994, (pp. 181-198), p.190.

²⁸⁷ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.81.

²⁸⁸ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.81.

existencia de la religión. La explicación de la existencia de la práctica religiosa como juego de lenguaje en sí, intentada por perspectivas diferentes como la filosófica, sociológica, psicoanalítica, antropológica etc., no es legítima. La religión es parte de la historia natural del ser humano y << can no more be explained than can the existence of sports, or of musical composition >>.²⁸⁹

Pues bien, tampoco el rotundo rechazo de todo tipo de explicación de los rituales, se sustenta en sólidos argumentos. Según Clack, mientras Frazer busca la forma de entender porque los primitivos practican los rituales mágicos, Wittgenstein demuestra no tener mucho interés. El conflicto entre Wittgenstein y Frazer,²⁹⁰ no tiene que ver con la naturaleza de los rituales, sino con el enfoque de la investigación: Frazer busca la reconstrucción histórica y la confirmación empírica, mientras que Wittgenstein habla de conducta irreductible, de una 'bedrock', una 'roca dura' donde la pala se retuerce. (PI §217) Wittgenstein estaría más interesado en el aspecto estético del ritual donde el hombre se compromete en rituales que son la prolongación, en una dirección dada, de la experiencia humana.²⁹¹ Dando así origen a dos preguntas epistemológicamente distintas. Frazer parece preguntar ¿por qué los primitivos se comprometen con este tipo de ritual?, mientras que Wittgenstein pregunta ¿por qué la descripción de ciertas prácticas nos produce impresión y turbación emocional?

Ciertos elementos del ritual, evidencia Clack, contribuyen a causar una fuerte impresión en el hombre *civilizado* (lo profundo). Además, el uso de ciertas figuras retóricas en el texto oral permite hacer comparaciones que tienen la capacidad de convertir elementos abstractos en algo concreto (reificación):

1) Lo profundo. La eficacia de ciertos cuentos o ciertas representaciones estriba en que consiguen despertar algo profundo en nosotros. En los cuentos populares lo importante es captar un concepto, a través de una comprensión imaginativa. En la magia y en la creencia religiosa el valor de la interpretación racional del ritual es marginal, lo que juega un papel importante son la poesía y la imaginación.

En determinadas condiciones de la vida (matrimonio, nacimiento, enfermedad, etc.) los rituales son la cosa 'obvia' que hacer. No pensamos en lo

²⁸⁹ Malcolm, Norman, *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, *Op. Cit.*, p.85.

²⁹⁰ Cioffi en Clack R.B., *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, pp.98-99.

²⁹¹ Cioffi, *Ibidem*, p.99.

que estamos haciendo de forma racional porque nos resulta algo muy natural hacerlo. El fundamento del ritual en todo lugar estriba en lo mismo: la naturaleza humana. Para entender los rituales primitivos hay que buscar las analogías con nuestros rituales: poner flores en una tumba, arrodillarse para rezar, decorar la casa para Navidad.

Pero, el punto importante es que los mitos no son solo analogías y metáforas, sino algo que despierta nuestra imaginación, agitando nuestro subconsciente.²⁹² En frases como: << 'And in the hour when the king extinguished the candle his ships were wrecked far away on the coast of the Hebrides' >>,²⁹³ la relación de los eventos no es importante. Estos son aceptados por nuestra imaginación antes de que la razón pueda rechazarlas evaluando su verosimilitud. Ejercen una fascinación profunda, que toda explicación o razonamiento racional transformaría en discurso ordinario, disipando su magia. Lo chocante para nuestra mente, es que grandes cosas dependan de pequeños actos. Esto es sin embargo irrazonable, pero es lo que fascina al alma humana. Frazer nos ofrece otros interesantes ejemplos, donde vida y muerte están relacionadas con la marea. Entre diferentes versiones similares, (que comparten una semejanza de familia) hay una difusa creencia de la costa bretona y del Gales, según la cual << los nacimientos se verifican cuando sube la marea y de que muere la gente cuando está bajando >>.²⁹⁴

En todos estos cuentos, la idea de lo profundo se debe a lo profundo de nuestra alma. Sería esta parte pre-racional, la que nos relaciona con creencias y rituales. En las palabras de Wittgenstein, a la pregunta << "why does this happen?" >> hay que contestar con: << Because it is dreadful. That is, precisely that which makes this incident strike us as dreadful, magnificent, horrible, tragic, etc., >> es también lo que ha dado vida al acontecimiento. (RoF I, p.121) Sin embargo, toda explicación es inútil: << here one can only *describe* and say: this is what human life is like >>. (RoF I, p.121)

2) La reificación de conceptos abstractos. En muchos casos, dice Wittgenstein, los conceptos de 'belleza', 'muerte', 'virtud', 'pecado', se conciben como la representación de << pure (concentrated) substances >>, (RoF I, p.135) y acompañan a la << idea that *properties* are *ingredients* of the things which have the properties; e.g. that beauty is an ingredient of all beautiful things as alcohol is of beer and wine, and that we therefore could have pure beauty, unadulterated

²⁹² Chesterton en Clack R. B., *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan, Great Britain, 1999, p.111.

²⁹³ Chesterton, *Ibidem*, p.111.

²⁹⁴ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.60.

by anything that is beautiful >>. (BlB and BrB, p.520) Así es posible imaginar la 'muerte' o la 'belleza' en su estado puro. Expresiones como “expulsar a la 'Muerte' o matar a la 'Muerte'” tienden a reificar un concepto abstrayéndolo de los 'cotidianos' y naturales juegos de lenguaje a los que pertenecen.

Esta tendencia a reificar palabras y conceptos es característica típica de la magia. Fijémonos, por ejemplo, en la fiesta de la Santa Muerte que se celebra el 1 de noviembre en Oaxaca, México. La muerte tiene forma antropomórfica. Esto pasa también en la religión cristiana, donde es posible ver cómo el antiguo concepto del chivo expiatorio ha llegado hasta nosotros. Muchas culturas antiguas hablan de la eliminación del pecado por medio de la expulsión y el sacrificio de un 'scapegoat'. Pero, ¿cómo asociar la idea de que una criatura pueda llevar el peso de los pecados humanos? Para empezar, algo abstracto, el pecado, se carga físicamente en la espalda de un animal. Luego, por medio de su expulsión o sacrificio, el hombre se libera de su propia carga. Tanto el concepto de 'scapegoat', como el de 'llevar la Muerte', dibujan en nuestra mente imágenes engañosas: << a meaningless 'confusion which springs from a misunderstanding of the logic of our language' >>. ²⁹⁵ Son el fruto de la tendencia del ser humano a superar los límites de lo decible, y representan las típicas expresiones sinsentido (senseless) de la metafísica. (PI §116) Pero, aunque se base en una expresión tramposa o en un malentendido lingüístico, lo profundo de la magia no queda erosionado.

Como resumen de este capítulo podríamos decir que Winch rechaza la idea de que haya una concordancia entre razonamiento científico y *la* realidad objetiva, así como lo presenta Evans-Pritchard. Esta también se expresa a través de un lenguaje. Winch comparte con Wittgenstein la idea de que lo real y lo irreal se manifiestan dentro del lenguaje, que a su vez se apoya y es expresión de una *forma de vida* compartida por una comunidad de hablantes. Como la realidad se expresa a través de los *juegos de lenguaje*, es posible entender una sociedad humana solo a partir de 'inside', solo a partir de una forma de vida y de los conceptos expresados por sus miembros.

Así como no es posible referirse a *la* realidad, sino que es más correcto hablar de *una* realidad, no es posible considerar la existencia de un único concepto de

²⁹⁵ Phillips, D. Z., en Clack R. B., *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, p.125.

racionalidad. Aunque no exista un término que expresa lo que para nosotros significa racional, no estamos autorizados a pensar que una cultura esté desprovista de tal concepto. Esto es porque “racionalidad” no es un concepto cualquiera. En una forma de vida que se expresa a través del lenguaje, no es lícito pensar que falte por completo alguna forma de racionalidad, solo que su idea de racionalidad no coincide con la nuestra.

Las sugerencias y las reflexiones de Clack sobre la naturaleza de los rituales y de la religión llevan a concluir que los comentarios de Wittgenstein en los *Remarks on Frazer* no han llegado a dar cuenta completa del fenómeno mágico y religioso. Como se ha visto, 1) la interpretación expresivista de Wittgenstein, que rechaza toda consideración intelectualista/instrumental, no encaja con todo tipo de ritualidad. 2) La 'representación perspicua' para el análisis del fenómeno religioso es un método que, al par de la perspectiva evolucionista, presenta unos límites. 3) La crítica de Wittgenstein a Frazer no toma en consideración la diferencia en el planteamiento epistemológico del problema. Frazer busca por qué los primitivos se comprometen con un cierto ritual, Wittgenstein por qué ciertas descripciones nos procuran tanta emoción y fascinación.

Antes de pasar página y transitar al siguiente capítulo, me parece el momento adecuado para hacer un balance del camino y los pasos dados hasta ahora. En el primer capítulo expusimos los conceptos de Wittgenstein más útiles para nuestra investigación. Son aquellos conceptos cuya validez universal queremos poner a prueba, sometiéndolos al examen de casos concretos de la vida de otras culturas.

El segundo capítulo nos permitió reflexionar sobre los juegos de lenguaje que solemos utilizar en el ámbito religioso. Me refiero al lenguaje religioso más familiar para nosotros: el de una cultura occidental, judeocristiana y monoteísta.

En el tercer capítulo hemos extendido estas reflexiones al lenguaje de culturas más lejanas. El debate académico que vio a Wittgenstein y Frazer como protagonistas nos llevó a abordar conceptos vinculados no solo a la religión, sino también a la antropología. La investigación del ámbito mágico-religioso de las culturas "primitivas" representa ciertamente, para el hombre europeo, un lenguaje con un grado menor de inteligibilidad.

En este capítulo discutimos a qué se deben los aspectos engañosos del lenguaje mágico-religioso, y presentamos la perspectiva de dos autores, quienes

a partir de Wittgenstein contribuyeron a las ideas más significativas en la interpretación de los fenómenos sociales, confirmando el concepto de Wittgenstein de que un cambio en la *forma de vida* se acompaña de un cambio en los *juegos de lenguaje*.

A partir del próximo capítulo, dedicaremos nuestra atención al contexto sociohistórico en el que se desarrollan los juegos de lenguaje objeto de estudio. Los personajes reales que conocí viven en un contexto local y a menudo hablan su idioma nativo. Aunque se trata de pueblos pequeños, pertenecen a los que ahora llamamos México y Guatemala. Sin embargo, estos son conceptos modernos definidos por fronteras políticas. Ampliando la perspectiva, nos percatamos de que forman parte de un contexto más amplio y antiguo, representado por el espacio territorial y cultural mesoamericano. En otras palabras, nos será muy útil, a los efectos de una mayor comprensión, cambiar, como se hace con una lupa, de la dimensión macro a la micro y viceversa.

5 - CAPÍTULO QUINTO

EL TRONCO COMÚN MESOAMERICANO

“Esiste forse una storia imparziale? E cos'è la storia? La rappresentazione scritta di eventi passati. Ma cos'è un evento...? È un fatto degno di nota. Ora come può lo storico stabilire se un fatto è degno o no? Lo decide arbitrariamente, secondo il suo carattere e le sue idiosincrasie, secondo il suo gusto e la sua fantasia: in una parola, come artista.”

I giardini di Epicuro

En este capítulo vamos a introducir el contexto histórico, geográfico, político, social y espiritual, donde toma lugar la investigación objeto de este trabajo de tesis. Por supuesto, es un objetivo demasiado ambicioso pensar en concentrar siglos de historia en tan pocas páginas. Solo me propongo presentar los elementos que considero fundamentales, y que pueden ayudar al lector europeo que no tiene experiencias directas con esta área del mundo, a familiarizarse con ciertas dinámicas sociales. Un breve *excursus* a la historia de Mesoamérica antes de 1519, nos permitirá introducir los precedentes históricos que han contribuido a la creación del teatro donde se manifiestan las expresiones religiosas objeto de nuestra investigación.

Soy consciente de que Wittgenstein rechaza categóricamente la idea de que conocer la historia puede ayudarnos a comprender los rituales en la forma que han tomado hoy. Aclara esta idea a lo largo de las *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*, afirmando que << the historical explanation, the explanation as an hypothesis of development, is only *one* way of assembling the data >>, (RoF, I, p.131) en cuanto, pensar en lo que creían nuestros ancestros, por ejemplo buscando 'historical evidence about ancient practices', lleva a formular << a superfluous assumption that explains *nothing* >>. (RoF, I, p.139) Por otro lado, son las acciones o fenómenos despertados en un ritual hoy, lo que permite crear una conexión << with an instinct which I myself possess >>, (RoF, I, p.139) y << this is precisely the explanation wished for [...] And a further investigation about the history of my instinct moves on another track >>. (RoF, I, p.139)

A pesar de esto, he titulado el presente capítulo 'El Tronco Común' con el claro propósito de evidenciar, en lo posible, los patrones comunes tanto en sentido horizontal como en sentido vertical. Por un lado, manteniendo una 'bird's-eye view', (PhR, p.120) me propongo detectar los rasgos comunes de una cultura, lo que Wittgenstein define << a multiplicity of faces with common features >>, (RoF II, p.143) y buscar una semejanza de prácticas y de sentidos comunes, que dentro del área geográfica mesoamericana << continually emerges here and there >>. (RoF II, p.143) Por otro, en un sentido 'vertical', quisiera reconocer en las prácticas de la vida cotidiana, el reflejo de una realidad general que proviene de un macrocosmo, descrito en detalle en la literatura indígena que precede la conquista. En muchas costumbres actuales, aunque presenten diferencias y adaptaciones locales, es posible reconocer elementos mucho más antiguos, que son la emulación de actos o sucesos míticos, y que aparecen descritos en textos como el *Popol Vuh*, en los cantares nahuas, y en otros antiguos códices.

La lógica de este capítulo es, ante todo, presentar el concepto de Mesoamérica (5.1), y hablar de la concepción general del mundo y del hombre mesoamericano precedente la llegada de los europeos (5.2). Los primeros años de la conquista han fotografiado un mundo que a partir de aquel momento tuvo que adaptarse y transformarse en relación a las presiones de las nuevas fuerzas políticas, religiosas, y culturales (5.3). Aclarar los pasos de este largo proceso histórico, nos facilitará la comprensión de las reivindicaciones propugnadas por los movimientos sociales y religiosos contemporáneos (5.4).

5.1 El concepto de Mesoamérica

El concepto de 'Mesoamérica' no surge de la perspectiva de los habitantes de estas tierras, sino que fue introducido por la antropología. De igual manera el concepto 'maya'. Ambos son conceptos *etic*, y como tales representan un *juego de lenguaje* que no pertenece a los indígenas. Lo mismo pasa también con otros términos, conceptos y experiencias.²⁹⁶ Por ejemplo, 'cosmovisión' es una teoría científica que se refiere a la visión y al lenguaje religioso de un grupo étnico dado. Implica que no hay solo una cosmovisión, sino que existen diferentes cosmovisiones. Es decir que la cosmovisión que un hombre hereda, es reducible a una alternativa entre muchas. Expresa el punto de vista del extranjero, que hace uso de instrumentos metodológicos y clasifica por categorías: observa lo que dicen y lo que hacen, para llegar a lo que significa. En otras palabras, el término nace de una postura que permite la observación de los hechos en su conjunto. "Cosmovisión", "Maya", "Mesoamérica", son todos conceptos ajenos a los nativos de estas tierras, que en cambio se han siempre considerado a sí mismos como parte de una nación o un grupo definido, separado de los otros; y ven sus instrumentos conceptuales como el reflejo de una realidad universal.

López Austin, en *El Pasado Indígena*, presenta el debate que ha ido desarrollando el concepto de 'Mesoamérica', a partir de los autores que a comienzo del siglo XVI se percataron de la difusión de ciertos rasgos culturales:

Ya desde la Colonia temprana una mirada externa había percibido la unidad de las tradiciones de los conquistados. Fue fray Bartolomé de las Casas quien en aquel entonces hizo notar, en su *Apologética historia sumaria*, la semejanza entre las creencias de los guatemaltecos y las de otros pueblos que hoy denominamos mesoamericanos: "Toda esta tierra -dijo al referirse a Guatemala-, con la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendiase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán". Las sociedades indígenas de este vastísimo territorio integraban, evidentemente, una unidad.²⁹⁷

Las palabras de fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) se refieren a las

²⁹⁶ En antropología, los conceptos de *etic* y *emic* << represent opposite perspectives and take the point of view of either the insider or the outsider where, among other interpretations, the outsider may represent the position of a researcher (or the like) and the insider that of the people under investigation >>. (Xia Jinfeng, "An anthropological emic-etic perspective on open access practices", Journal of Documentation Vol. 67 No. 1, 2011 (pp.75-94), p.77).

²⁹⁷ López Austin A. y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, pp. 55-56.

creencias religiosas. Pero, hay que suponer que tales semejanzas, dentro del área mesoamericana, pudiesen extenderse a otros campos del pensamiento.

López Austin recoge la idea de que existan características propias de la tradición mesoamericana, afirmando que es posible evidenciar unos peculiares elementos que contribuyen a la composición del complejo cultural mesoamericano.

López Austin parte << de la idea de una relativa unidad de cosmovisiones mesoamericanas, emparentadas por comunidad de origen, por comunicación constante y por desarrollo paralelo >>. ²⁹⁸ El parentesco, que no se limita a los límites mesoamericano, sino se extiende a los vecinos del norte, es lo que representa tal unidad. ²⁹⁹ Y son las fuentes etnográficas del pasado, representadas por Bartolomé de Las Casas, Diego de Landa, Bernardino de Sahagún, Alonso de Molina, para decir algunos, los que proporcionan las informaciones historiográficas que apoyan la idea de esta unidad.

Su postura esencialista ³⁰⁰ le lleva a afirmar que no obstante la rica matización, la semejanza de conceptos centrales como: << estructuras del universo, cosmogonías, calendarios, rituales, mitos, leyendas, principios y prácticas mágicas, panteones >> ³⁰¹ van más allá de una coincidencia fortuita.

Tales semejanzas, proporcionadas por las fuentes informativas del pasado, son muy importantes para ayudarnos a comprender el presente. Las cosmovisiones y las prácticas mágicas del pasado << puede en muchos casos proyectarse a las sociedades indígenas del México contemporáneo >>. ³⁰² Por ejemplo, << la extensión del complejo nosológico del susto, que encuentra entre los popolucas, nahuas, zapotecos, tarahumares y otros pueblos contemporáneos, y lo enlaza en el tiempo con las descripciones que en el siglo XVII hiciera Jacinto de la Serna de la pérdida del *tonalli* >>. ³⁰³ Lo mismo se puede afirmar cerca de << las semejanzas que existen en muy amplio territorio acerca de las creencias en los seres sobrenaturales del agua y del viento, en los dueños del monte, en los protectores de los pueblos, en la oposición de naturaleza fría y

²⁹⁸ López Austin, A., *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ª edición, Instituto de Investigaciones Antropológicas - UNAM, México, 2004 (Serie Antropológica, 39), Introducción, p.32.

²⁹⁹ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología, Ibidem*, p.32.

³⁰⁰ En su trabajo, López Austin es partidario de la idea de Tronco Común y busca los rasgos esenciales.

³⁰¹ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología, Ibidem*, p.32. López Austin es partidario de la idea de Tronco Común y busca los rasgos esenciales compartidos por culturas diferentes.

³⁰² López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología, Ibidem*, p.32.

³⁰³ Foseter en López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología, Ibidem*, p.32.

(1) Mesoamérica



Foto: Google Imágenes.

Una vez aceptada la idea de antigua unidad, la persistencia de ciertos elementos, lleva a López Austin a afirmar que existe una continuidad de la ideología mesoamericana. Pero, esta persistencia presenta hoy matices diferentes por tener, entre otras causas, << cada forma de conciencia social >> tiempos evolutivos diferentes. En otras palabras, los mitos, la religión, la magia representan formas de conciencia social que tienen distintos tiempos de desarrollo. << Dogmas, rituales, oraciones, conjuros, esquemas geométricos del universo, moral religiosa, tabúes >>, ³⁰⁵ pero también plegarias, rituales, jerarquía eclesiástica y política, << tienen cada uno su propia dimensión temporal, su propio ritmo de cambio y su propia capacidad de resistencia ante las transformaciones sociales >>. ³⁰⁶ Algunos elementos funcionan como termómetros de las transformaciones sociales, otros por su resistencia al cambio perduran sin modificaciones durante el lapso de mil años. ³⁰⁷

Finalmente, el proceso de persistencia no se limita a expresarse en una sola dirección. Por un lado, las informaciones proporcionadas por historiadores y

³⁰⁴ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología*, *Ibidem*, p.32.

³⁰⁵ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología*, *Ibidem*, p.33.

³⁰⁶ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología*, *Ibidem*, p.34.

³⁰⁷ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología*, *Ibidem*, pp.33-34.

etnógrafos pueden ayudar a reconstruir el pasado. Por otro, el pasado puede ayudar a entender el presente. Y por otro, << las concepciones actuales pueden ayudarnos a delinear las antiguas >>. ³⁰⁸

Ahora bien, es importante traer a la memoria que tanto el término cuanto el concepto de 'Mesoamérica' fueron acuñados por el antropólogo Paul Kirchhoff, tan sólo en 1943. ³⁰⁹

López Austin expone las ideas de Kirchhoff y plantea la discusión y las críticas que se abrieron después de su relación. Mesoamérica se convierte en objeto de estudio solo en la primera mitad del siglo XX, << cuando pensadores de la talla de Miguel Othon de Mendizábal, Clark Wissler, Alfred L. Kroeber y Wigberto Jiménez Moreno >> ³¹⁰ se proponen trazar los límites de tal espacio cultural. En el campo antropológico se empezaba a hablar del << *horizonte cultural*, precisado por Herbert Spinden; el de *área cultural*, definido por Wissler: el de *rasgo cultural*, propuesto por Kroeber: el de *complejo cultural* y otros afines >>. ³¹¹

Durante el XXVII Congreso Internacional de Americanistas (1939), fue creado un Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América, que encomendó el antropólogo Paul Kirchhoff para que se ocupara del área sur occidental de México. Cumpliendo con su encargo de definir los límites espaciales de esta superárea cultural, Kirchhoff llega a acuñar el término 'Mesoamérica'.

Mesoamérica es una superárea que incluye la mitad meridional de México, Guatemala, Belice, El Salvador y parte de Honduras, Nicaragua, y Costa Rica. Está compuesta por sociedades lingüísticamente muy diversas y habitada por “cultivadores superiores”. Según Kirchhoff la unidad cultural se refleja en la presencia o ausencia de varios rasgos, ³¹² que dan origen al *complejo mesoamericano*:

las dividió en cinco grupos, uno de los cuales, por cierto, estaba integrado por las que hablaban lenguas hasta entonces no clasificadas. En cuanto al territorio que ocupaba la superárea a la llegada de los españoles,

³⁰⁸ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología, Ibidem*, p.32.

³⁰⁹ López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.59.

³¹⁰ López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *Ibidem*, pp.55-56.

³¹¹ López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *Ibidem*, pp.55-56.

³¹² Kirchhoff, Paul, citado por López Austin en López Austin A. y López Luján L., *El pasado indígena*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.59.

lo delimitó señalando la frontera norte como la formada por los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco, y la frontera sur como una franja que iba del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por el Lago de Nicaragua. Interpretada la realidad de Mesoamérica con base en la concepción histórica esbozada por Jiménez Moreno, Kirchhoff afirmó que era una superárea que había sido formada por inmigrantes diferentes entre sí que ingresaron en el territorio en diversas épocas, y que, al penetrar en la órbita estudiada, vivieron unidos por una historia común.

Con el fin de distinguir culturalmente a los pueblos de la superárea, Kirchhoff aplicó la técnica de caracterización por medio del señalamiento de rasgos presentes y ausentes, comparando Mesoamérica con los pueblos de otras superáreas americanas: sureste y suroeste de los Estados Unidos de América, Chibcha, Andes y Amazonia. El resultado fue una tabla en la que concentró los elementos exclusiva o al menos típicamente mesoamericanos: los elementos comunes a Mesoamérica y a otras superáreas culturales de América, y los elementos significativos por su ausencia en Mesoamérica. Entre los elementos exclusivos, por ejemplo, señaló el año de 18 meses de 20 días, más cinco días adicionales, y la combinación de 20 signos con 13 números para formar un periodo de 260 días. Con los elementos comunes a Mesoamérica y otras superáreas hizo subgrupos, y así el cultivo de maíz, el frijol y la calabaza integró a todas las superáreas en un conjunto, mientras que la organización por clanes tipo *calpulli-ayllu* sólo reunió a Mesoamérica y los Andes. Por último, entre los elementos no encontrados en Mesoamérica, pero sí en otras superáreas, señaló los clanes matrilineales y el uso de armas envenenadas.³¹³

En 1982 Eduardo Matos Moctezuma introduce la idea de que el concepto de Mesoamérica pueda caracterizarse por un modo de producción. Se trata de una organización social que va expandiéndose desde la cultura olmeca a la conquista, hasta llenar los límites espaciales indicados por Kirchhoff:

En dicho modo de producción, donde la agricultura y el tributo son básicos, se establecía una doble forma de explotación: la de una clase sobre otra de la misma sociedad, y la de la clase dirigente sobre pueblos tributarios. En aquellos años se intentó aplicar otros modelos, entre ellos el de “sistemamundo”, con la intención de comprender de mejor manera una realidad tan compleja. Otras propuestas interesantes [...] en 1985 en la ciudad de Querétaro, Anne Chapman consideró que el modelo de Mesoamérica debe construirse considerando la superárea como una alta cultura o civilización, con base en dos niveles: sociedad y cultura. Según esta autora, tal construcción debe empezarse con la información sobre las sociedades del siglo XVI, por ser la más abundante y compleja, y retrotraer el modelo a sus antecedentes, pueblos que llegaron a una identidad común a pesar de haber seguido diferentes trayectorias.³¹⁴

El trabajo de Kirchhoff no evita las críticas. Desde el principio abre a largas polémicas entre los investigadores, entre otros Eduardo Matos Moctezuma y

³¹³ López Austin A. y López Luján L., *El pasado indígena*, *Ibidem*, pp.55-56.

³¹⁴ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, pp.55-56.

Enrique Nalda:

Los puntos cuestionados son nodales. Se señala, por ejemplo, que el procedimiento mismo de clasificación a partir de rasgos culturales desnaturaliza la cultura, pues desmiembra sus elementos como si éstos no estuvieran estrechamente vinculados entre sí dentro de sistemas sociales. También se afirma que Kirchoff, al elegir los rasgos que le servirían de base en su definición, no los sistematizó ni los jerarquizó; que éstos son propios sólo de determinadas áreas, y que el resultado no es el reflejo de una superárea cultural dinámica, sino de un momento de la existencia de Mesoamérica, precisamente la víspera de la Conquista.

Mesoamérica fue una realidad histórica, producto de muy variadas interrelaciones (de intercambio, políticas, bélicas, religiosas, etc.) que integraron diversas clases de sistemas. El nuevo concepto deberá referirse, entre otras muchas cosas, a los nexos causales de la incorporación de sociedades al sistema; a los nexos cohesivos que permitieron que, una vez incorporadas, se mantuvieran permanentemente relacionadas entre sí, y a los nexos estructurales, que hicieron que cada una de ellas articulara su acción en la complejidad del sistema como uno de sus componentes.³¹⁵

En resumen, según Kirchoff las diferencias lingüísticas y culturales entre los pueblos mesoamericanos surgen del hecho que llegaron en tiempos diferentes. En pasar de la condición de nómadas a la de agricultores sedentarios, estos pueblos consiguieron llegar a una unidad cultural basada sobre la planta del maíz: la base de la alimentación de toda Mesoamérica. El sedentarismo de los agricultores primitivos, que empieza alrededor del 2500 a.C., favorece el desarrollo de una tradición común, y esta tradición se refleja en las comunes técnicas de cultivo del maíz. Este proceso se ha desarrollado sin alterar las tradiciones particulares, las heterogéneas organizaciones sociales y las relaciones a menudo asimétricas entre los grupos.

Según López Austin, para tener una visión unitaria del pasado indígena no es posible ignorar la existencia de tres grandes áreas con características peculiares; de tres superáreas colindantes, pero culturalmente autónomas: Aridamérica, Oasisamérica y Mesoamérica. Aridamérica comprende toda la zona desértica del norte de México y sur de Estados Unidos. Aquí la agricultura nunca alcanzó un gran desarrollo y por esta razón estaba habitada por poblaciones seminómadas.³¹⁶ Oasisamérica. Se extiende desde el territorio de Estados Unidos al norte de Chihuahua. La presencia de algunos ríos permitía

³¹⁵ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, pp.59-60.

³¹⁶ López Austin A. y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.27.

un mínimo de actividad agrícola. Es un área intermedia entre dos culturas: la de las poblaciones nómadas de cazadores-recolectores del desierto del norte, y la de las grandes civilizaciones mesoamericanas.³¹⁷ Mesoamérica, como se ha dicho, incluye la mitad meridional de México y llega hasta Costa Rica. El área que se extiende desde el río Pánuco, que desemboca en el Golfo de México a la altura de la ciudad de Tampico, hasta Costa Rica, vio el desarrollo de las grandes civilizaciones prehispánicas.³¹⁸

(2) Las tres superáreas



Foto: Google Imágenes.

Las diferencias entre las tres áreas culturales se esbozan con la domesticación del maíz, que en Mesoamérica empieza aproximadamente entre 8000 y 5000 años a.C. O sea, una época que corresponde a la domesticación del

³¹⁷ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.41.

³¹⁸ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.58.

trigo en Mesopotamia.³¹⁹

Los contactos entre estas grandes áreas, probablemente debidos a relaciones comerciales, se evidencian en los rasgos comunes que emergen en las tradiciones, las historias, los mitos y la Cosmovisión. Sin embargo, las enormes distancias y las diferencias climáticas que estas superáreas presentan, no permiten encontrar un sentido histórico general. Las diferencias geográficas y los contextos climáticos contribuyeron a la formación de identidades étnicas, culturales y lingüísticas particulares. La gran diferencia en los recursos ha llevado a cada una de estas áreas a desarrollarse de forma autónoma, con tiempos diferentes y creando unos estilos de vida diferentes.³²⁰

Más fácil es encontrar un sentido de continuidad histórica dentro de cada una de estas superáreas. Esto porque una superárea geográfico-cultural supone un conjunto de relaciones humanas complejas y heterogéneas propias.³²¹ El área del continente que nos interesa en este estudio es Mesoamérica. La fase de transición entre la vida nómada y el sedentarismo agrícola, basada en el cultivo del maíz, empieza en Mesoamérica hacia el 100 a. C. Aquí el maíz parece ser el origen de una forma de pensar común, de ideas y conductas de vida, que poco a poco se han difundido en todas las sociedades.³²²

Otra importante clasificación se expresa en una sumaria división temporal. La división cronológica de Mesoamérica ha sido descrita de formas diferentes, pero el criterio de desarrollo más aceptado es el que se basa en la línea temporal y en tres grandes segmentos de la historia: el Preclásico, el Clásico y el Posclásico. Esta clasificación es la que más se conoce por su simplicidad, pero presenta riesgos. De hecho, considera este vasto espacio como homogéneo, ignorando las diferentes características de cada área cultural y el desarrollo en fases diferentes que las distintas áreas tuvieron.³²³

El periodo Preclásico, con diferencias entre los autores, va del 2500 a. C. al 200 d.C.,³²⁴ y es el periodo donde se desarrollan nuevas formas de organización social. Esta nueva forma de vivir, más sedentaria, más vinculada al cultivo,

³¹⁹ Hamnett, Brian, *A concise history of Mexico*, Cambridge University Press, 2004, p.24.

³²⁰ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.24.

³²¹ López Austin A. y López Luján L., *El pasado indígena*, *Ibidem*, p.12.

³²² López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.66.

³²³ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, pp.68-69.

³²⁴ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.34.

comporta el desarrollo de una diferenciación social y una especialización en el trabajo. El sedentarismo agrícola se acompaña del desarrollo de las técnicas de cultivo y el desarrollo de nuevos sistemas de control del agua, basado en la construcción de represas, canales, terrazas, técnicas de riego, que permiten el aprovechamiento y el drenaje de las lluvias estacionales. El aumento de la cosecha agrícola se acompaña también a un cierto incremento demográfico.³²⁵ En el Preclásico Tardío empieza la arquitectura monumental, se desarrollan el Calendario y la escritura. Nacen los centros de poder político, económico y religioso.³²⁶

La civilización que caracterizó el Preclásico Medio es indudablemente la olmeca. No se tiene una idea clara de quién fuesen los olmecas, y es difícil dar una definición.³²⁷ Se sabe que la cultura olmeca sobresalía por su nivel de desarrollo técnico y artístico. Se han hecho diferentes hipótesis que les reconocen el estatus de pueblo, de un estilo artístico o de una cultura. La hipótesis más acreditada es que se trate de un grupo de habitantes originarios de la costa del Golfo. Desde el área de Veracruz,³²⁸ durante el Preclásico Medio (1200 – 400 a. C.) irradiaron su cultura en un área tan vasta cuanto todo Mesoamérica. No se ha aclarado si han llegado a imponerse como cultura dominante a través de una conquista (colonización), el comercio (expansión comercial), o la religión (adoctrinamiento),³²⁹ pero prácticamente en toda el área mesoamericana se encuentran las formas de este estilo. En los artefactos, en las cuevas y en las rocas se han quedado testigos de un mismo estilo, una misma calidad y sensibilidad artística, que demuestra la influencia global que las manifestaciones simbólicas y estilísticas olmecas llegaron a tener.³³⁰

En el periodo Clásico, 200 d.C. - 900 d.C. empieza el proceso de concentración de la población en las ciudades y el consecuente desarrollo de una estructura política. Artesanía, metalurgia, arquitectura, calendario, matemática, escritura y astronomía surgen de estas nuevas condiciones de vida. Es una época del gran esplendor, de paz y prosperidad, donde todos los procesos

³²⁵ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.69.

³²⁶ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.105.

³²⁷ Hamnett, Brian, *Ibidem*, pp.24-25.

³²⁸ López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.105.

³²⁹ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, pp.106-107.

³³⁰ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.105.

de la vida social, política y cultural, iniciados en la época anterior, llegan a su desarrollo. Hay avances en la matemática, el calendario y la astronomía.³³¹ La urbanización y el aumento demográfico llevan a la especialización en el trabajo, una jerarquización política y una profundización de las diferencias de clase.³³²

Entorno al 100 a.C. empieza a tomar importancia la ciudad de Teotihuacán, situada a 50 km de Tenochtitlán (Ciudad de México). Se ha calculado que Teotihuacán pudiese tener una población de doscientos mil habitantes³³³ distribuidos en diferentes barrios. La ciudad tenía imponentes edificios públicos como templos, pirámides y palacios. Su mercado tenía gran importancia por atraer mercantes y productos de todo Mesoamérica.

El mérito de Teotihuacán fue el de imponer una cultura unitaria, con tradiciones sociales y religiosas comunes. Con la influencia de Teotihuacán, y luego con las incursiones toltecas en el posclásico, las interrelaciones entre el mundo del norte y el mundo maya se hacen visibles. La característica de ciertos dioses, poderes cósmicos y fertilidad agrícola, revela los rasgos de origen olmeca.³³⁴ Los mayas adoptan al dios de la lluvia Tlaloc y más tarde Quetzalcoátl y el culto de la serpiente emplumada. Quetzalcoátl para los aztecas, que toma el nombre de Kukulcán entre los mayas, y la semejanza entre la arquitectura tolteca y la de las ciudades sagradas mayas como Chichén Itzá, confirman la llegada de los toltecas a Yucatán.³³⁵ Pero, se puede presumir que la influencia no fue solo unidireccional y procedente desde el norte, sino recíproca. No hay que olvidar que los mayas (1500 a.C. – 1537 d.C.) aparecen antes de los olmecas. Por ello, solo se puede acertar que estos dioses tenían una naturaleza genéricamente mesoamericana.

¿Es posible afirmar que mayas y aztecas compartían la misma cultura? Cuando hablamos de cultura todos dan una definición diferente y el concepto da origen a confusión conceptual. La cultura es algo que debe ser percibido por los individuos que forman parte de ella y contribuyen a animarla. No es una descripción. El concepto de cultura no puede ser localizado, es más bien una gran fábrica de producción de significados.³³⁶ Lo cierto es que las dos

³³¹ López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, pp.110-112.

³³² López Austin A. y López Luján L., *Ibidem*, p.70.

³³³ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.37.

³³⁴ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.28.

³³⁵ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.42.

³³⁶ Clifford Geertz en: <http://www.scuola.rai.it/articoli-programma-puntate/clifford-geertz-il-metodo-dellantropologia-aforismi/5184/default.aspx> .

civilizaciones comparten la misma Cosmovisión: un macro sistema de conocimientos y de valores que se refleja en toda actividad humana.

A nivel de estructura social se definen los regímenes señoriales basados en los linajes. El linaje es un concepto más amplio que el de familia, que no se ha perdido con la conquista y sigue siendo la base de la organización interna de las familias eminentes que todavía juegan un papel en la estructura social de las comunidades tzotzil de los altos de Chiapas.

El concepto de linaje tiene que ver con el de línea de descendencia. Quién es parte de un linaje hereda un rasgo o una condición. Se denomina linaje la ascendencia de un grupo familiar, típicamente ilustre o asociado a la nobleza, que lleva a un antepasado común. La ascendencia puede ser por vía paterna o materna. El linaje permite definir una estructura de parentesco que entre otras cosas regula la posibilidad de contraer matrimonio con otro miembro del clan. El apellido no es sinónimo de linaje. Todos los que pertenecen a un linaje, comparten con los otros miembros el antepasado mítico. En muchos casos dentro de un linaje se traspasan historias sobre el antepasado fundador. Tales historias permiten el recuerdo tanto de los hechos como de la identidad.

Las historias del origen mítico de los fundadores de cada linaje sirven también para explicar y confirmar la forma de vida del hombre y las desigualdades en las relaciones sociales.

A comienzos del siglo VII empieza la decadencia de aquella época de esplendor liderada por la ciudad de Teotihuacán y representada por ciudades como Monte Albán, Palenque y Tikal.³³⁷ Esta decadencia causa un vacío político que se acompaña de la pérdida de la hegemonía sobre los territorios controlados y de masivas emigraciones a nuevas áreas. Al despoblamiento de estas ciudades sigue un proceso de declive sociopolítico y la decadencia de las refinadas tradiciones culturales de este periodo. Cesa la construcción de los templos, empiezan desequilibrios en las relaciones políticas, se interrumpen las relaciones comerciales.

Hay muchas hipótesis y pocas certezas sobre las causas del declive de la civilización liderada por Teotihuacán.³³⁸ Algunos estudios atribuyen la pérdida progresiva de la fuerza de la civilización clásica a razones de desarrollo demográfico. Por ejemplo, la supra explotación de los suelos y de los bosques

³³⁷ León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos, Ibidem*, p.11.

³³⁸ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.11.

circunstantes la ciudad, de mano de una población en constante crecimiento. Otros a razones sociopolíticas.³³⁹ Desde el punto de vista arqueológico parece claro que las ciudades fueron abandonadas después de incendios y destrucción.³⁴⁰ La quema de la urbe podría explicarse con motivos internos (revueltas) o externos, conflictos bélicos con poblaciones vecinas.

El Posclásico va desde el 900 d. C. al 1520 d. C., año de la irrupción de los españoles. Los nuevos centros de poder en la península de Yucatán son Chichén Itzá hasta el siglo XIII, luego sustituida por Mayapán. Esta fase de la civilización maya está caracterizada por un aumento generalizado de la inestabilidad política, incremento de competencia, y conflictos bélicos. Hechos que parecen confirmados por el arte figurativo de la época, donde queda representado un aumento del militarismo.³⁴¹ El crecimiento de las actividades bélicas lleva al desplazamiento de poblaciones, y la movilidad de grupos humanos en busca de nuevos asentamientos y tierras más productivas, es causa de nuevos conflictos. Empieza así un proceso de fragmentación de un sistema político y económico centralizado.³⁴² Según López Austin, parte de la actividad bélica de este periodo tiene un fundamento cultural y religioso. Se debe al esfuerzo del hombre mexicano de cumplir con << su sagrada misión de perpetuar la existencia del mundo >>.³⁴³ Las artes también pierden refinamiento, y el desarrollo sigue solo en la metalurgia, que se expresa sobre todo en el trabajo del oro. Los conquistadores al llegar al nuevo mundo encontraron el producto de este arte metalúrgico.

La decadencia de Teotihuacán alrededor del siglo VIII y su despoblamiento, coincide con grandes migraciones y abre el paso a nuevas poblaciones que llegan a tener el poder. Los toltecas (900 – 1150 d.C.), pertenecen a la familia náhuatl.³⁴⁴ Sus sucesores los describieron como grandes arquitectos, agricultores y expertos en la joyería.³⁴⁵ Han dejado una huella como sabios administradores, al punto de que su dominio se recuerda como la edad del oro. En las posteriores

³³⁹ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.40.

³⁴⁰ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.40.

³⁴¹ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.41.

³⁴² López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, *Ibidem*, p.71.

³⁴³ López Austin, López Luján L., *El sacrificio humano entre los mexicas*, versión adaptada al español del capítulo “Aztec Human Sacrifice”, en *The Aztec World*, Elizabeth M. Brumfiel y Gary M. Feinman (eds.), Nueva York, Abrams/The Field Museum, 2008, (pp. 137-152), pp.31-32.

³⁴⁴ En uno de los próximos capítulos, hablaremos sobre los Rarámuri, una de las poblaciones cubiertas por este estudio, y que lingüísticamente pertenecen a la familia Yuto-Nahua.

³⁴⁵ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.74.

leyendas aztecas se describen como una super raza culta y genial. No fueron solo expertos en la metalurgia y en la herboristería, sino que sobresalían en todo.³⁴⁶

Tula fue edificada por los constructores toltecas.³⁴⁷ Fue su capital y cabecera de un vasto territorio, dividido en cuatro áreas sobre las cuales ejercía un poder tributario. Ubicada en el norte del valle de México, está organizada (como Teotihuacán) alrededor de una zona ceremonial y una pirámide dedicada a Quetzalcóatl,³⁴⁸ el culto a la serpiente emplumada (coátl = serpiente, quetzalli = pluma verde).

Quetzalcoátl es una figura misteriosa en todo México, considerado rey de los itzaes (toltecas). Los poemas³⁴⁹ hablan de un supremo sacerdote (o un soberano) de la serpiente emplumada: Topiltzin Quetzalcoátl.³⁵⁰ Su huida hacia las tierras de oriente se transformará en conquista, y él se volverá el héroe primordial de la leyenda azteca y maya. Fue demiurgo, sacerdote y jefe militar. Pero lo más importante es que su conquista trajo civilización y moral, enseñando el buen gobierno en los territorios ocupados. Siempre rechazó los sacrificios humanos. Acosado por sus enemigos durante una guerra civil, tuvo que marcharse de Tula. Se va hacia *Tlapalan*, 'la tierra del color rojo'.³⁵¹ El pueblo tolteca lo acompaña³⁵² estableciéndose y abriendo una nueva etapa cultural en el Valle de México.³⁵³ Pero, su ejército conquistador baja también más el sur, hacia el territorio maya, y funda Chichén Itzá alrededor del siglo XII.

El mito coincide con las crónicas antiguas. En el siglo XII Tula cae bajo los chichimecas,³⁵⁴ unas poblaciones bárbaras que proceden del norte invadiendo los dominios toltecas. Menos evolucionados que los toltecas, se fundieron con ellos adoptando idioma y cultura, y consiguiendo llevar adelante la sabiduría tolteca. Después de doscientos años de confusión política y militar emergerán los mexicas (aztecas), que no tendrán que empezar de cero, sino heredarán el patrimonio de creencias religiosas y sabiduría práctica de sus predecesores. Los mexicas parecen ser un pueblo heterogéneo, una población nómada del norte también de idioma náhuatl, que se convertirá en << los amos supremos del

³⁴⁶ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, pp.12-13.

³⁴⁷ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.12.

³⁴⁸ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.12.

³⁴⁹ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, pp.13-14.

³⁵⁰ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.41.

³⁵¹ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.14.

³⁵² *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.XLV.

³⁵³ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.14.

³⁵⁴ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.42.

México Antiguo >>. ³⁵⁵

Los aztecas (méxicas) aparecen en el Valle de México solo en el siglo XIII. En 1325 fundaron una villa cerca de Tenochtitlán. Con capital México-Teotihuacán representarían las culturas dominantes en Mesoamérica, durante el periodo Posclásico. La última parte del Posclásico es la mejor documentada en cuanto que cuenta con los documentos dejados por los conquistadores y los misioneros.

³⁵⁵ León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos, Ibidem*, p.15.

5.2 El tronco común

*Lo que a nuestro los indígenas nos duele más es que nuestro traje lo ven bonito pero la persona que lo lleva es como si fuera nada.*³⁵⁶

Rigoberta Menchú, Premio Nobel por la Paz 1992

En el año 1562 el padre franciscano Diego de Landa, responsable provincial de Yucatán con cargo de inquisidor, desesperado frente la persistencia de los antiguos hábitos religiosos entre los indígenas, toma una drástica decisión. Reúne todas las obras escritas que se pueden encontrar en la plaza de Maní, para luego darle fuego, frente la incredulidad del pueblo:

Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena.³⁵⁷

El *Popol Vuh*, *Los Anales de los Cakchiquéles* y los libros del *Chilám Balám* representan la parte más importante de la literatura prehispánica de Mesoamérica que ha conseguido sobrevivir. Muchos de estos libros fueron transcritos después de la gran quema de libros de Maní. Aristócratas y sacerdotes se afanaron para que no se perdiese memoria de su historia, de su sabiduría, de los linajes y de la organización social.³⁵⁸ Los elementos más importantes de la cultura prehispánica que nos han llegado, son en síntesis la Cosmovisión Quiché, el Calendario de los mayas de Yucatán y los Anales Cakchiquéles.

³⁵⁶ Burgos, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*, vigésima edición, Siglo XXI Editores, México, 2007, p.229.

En su biografía, Rigoberta Menchú cuenta historias de explotación y privación que no difieren mucho de las que relata John K. Turner en su ensayo sociopolítico *México Barbaro*. (Turner, Kenneth John, *México Barbaro*, Ediciones Leyenda, México, 2007).

Rigoberta Menchú, premio Nobel por la Paz 1992, relata sus experiencias de trabajo en las *fincas* de Guatemala durante los años '70 del siglo XX; donde se pueden encontrar las mismas condiciones de trabajo, opresión y esclavitud por deuda, típicas de los años del porfiriado. Condiciones que contribuirán al estallido de la Revolución mexicana de 1910.

³⁵⁷ De Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Dastin, Madrid p.92.

³⁵⁸ *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p. XLIII.

Se trata de textos escritos empleando lenguas diferentes, provenientes de áreas geográficas distintas y que relatan temáticas diversas.

El *Popol Vuh* fue escrito inmediatamente después de la conquista por un miembro del linaje Kavek,³⁵⁹ y describe los mitos concernientes a la creación del mundo. En particular el mito cosmogónico del pueblo Quiché (o *K'ichè*) de Guatemala. La idea de que exista una pluralidad de dioses insuficientes que hay que alimentar, adorar y sustentar es anterior a la conquista y viene aquí claramente expresada.³⁶⁰

El libro de *Chilam Balam* es la principal obra literaria de Yucatán (península de Yucatán, Quintana Roo, Belice). Ha llegado hasta nosotros en tres diferentes versiones que no difieren mucho entre sí. Contiene la sabiduría de los mayas de Yucatán y trata de religión, historia, medicina y astrología. El título de la obra parece derivar del nombre de uno de los últimos grandes sacerdotes, Chilam (= interprete) Balam. El *chilán* es el intérprete de la voluntad divina.³⁶¹

Todo empieza a partir de la creación del tiempo.³⁶² El texto expresa una idea de tiempo cíclico, donde los acontecimientos naturales e históricos siguen repitiéndose. Como veremos más adelante, a través del Calendario es posible entender cómo se formulaban los vaticinios. Esto se debe a que en cada ciclo vuelven a presentarse las mismas influencias divinas del ciclo anterior.³⁶³

Los *Anales Cakchiquéles* o *Memorial de Sololá* nos hablan del origen mítico del pueblo Cakchiquel de Guatemala, confirmando el proceso de creación del hombre descrito en el *Popol Vuh*. Pero, su importancia se debe también a las informaciones que nos proporciona sobre la llegada de los españoles a Guatemala. En 1524 el enviado de Cortés, << el llamado *Tunatiuh* Avilantaro, conquistó todos los pueblos >>.³⁶⁴ Se trata del Adelantado don Pedro de Alvarado, que derrota a los quichés, y gana el título de *Tunatiuh*: el Sol. Ofrece una perspectiva indígena de la conquista y describe cómo, después de esta primera aplastante derrota se organizó la resistencia, y se formaron las alianzas entre cakchiqueles, quiché y otros grupos nativos.³⁶⁵ También describe las

³⁵⁹ *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.xvi.

³⁶⁰ *Popol Vuh* en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.15.

³⁶¹ *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.xiii.

³⁶² *Libro de Chilam Balam de Chumayel* en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp.253-254.

³⁶³ *Libro de Chilam Balam*, *Ibidem*, pp.xxxiv-xxxv.

³⁶⁴ *Memorial de Sololá* en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, (II parte, p.161).

³⁶⁵ *Memorial de Sololá*, *Ibidem*, (II parte, p.161).

primeras actividades de evangelización por parte de los padres franciscanos.³⁶⁶

5.2.1 EL CALENDARIO

A través de su Calendario, que tiene elementos comunes de las civilizaciones tolteca, maya y en general mesoamericana, era posible seguir el camino del tiempo.³⁶⁷ La estructura de pensamiento maya entretiene el tiempo, el espacio, y las actividades de las deidades. En el cielo no solo era posible observar el curso del tiempo, sino escuchar la palabra de los dioses.

Igual que los nahuas del norte, también los mayas conciben un Cosmos estructurado en tres diferentes dimensiones. El mundo consta de tres diferentes planos de forma cuadrada. La tierra está concebida como un cuadrilátero rodeado por agua salada, origen de la vida, y vinculado indisolublemente al tiempo. Debajo está el Reino de *Xibalbá*.³⁶⁸ Es la región subterránea donde viven además de los muertos, murciélagos letales y otros animales que dan miedo, algunas deidades como *Bolontikú* y muchos nahuales.³⁶⁹ Este esquema general, puede presentar pequeñas variaciones locales. Por ejemplo, el Inframundo de San Juan de Chamula: << only earthlords, snakes (which are the familiars and alternate forms of the earthlords), and demons inhabit the internal cave networks of the earth. Hence, they are associated with dampness, darkness, and lowness >>.³⁷⁰ Finalmente, hay el plano celestial, que está más arriba del mundo terrenal, y está regido por el esfuerzo de cuatro divinidades. O una sola divinidad, entre los Chamulas.³⁷¹

Estas divinidades tienen la forma de troncos, y además de cargar el peso de la bóveda celeste, cargan el peso del tiempo. El tiempo maya surge de la unión de los elementos contrarios: el agua del inframundo y el fuego celeste. En medio está el plano de la Tierra. Son los cuatro troncos, los mismos cargadores del tiempo, ubicados en los puntos más extremos del mundo,³⁷² los que permiten

³⁶⁶ *Memorial de Sololá, Ibidem*, (II parte, p.170).

³⁶⁷ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.34.

³⁶⁸ *Popol Vuh en Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.30.

³⁶⁹ Véase más adelante, en el subapartado dedicado a ‘La naturaleza de los dioses mesoamericanos’.

³⁷⁰ Gossen, H. Gary, *Chamulas in the world of the Sun (Time and space in a Maya oral tradition)*, Waveland Press, Illinois, 1984, p.2

³⁷¹ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.22.

³⁷² Estrada, Canek, San Cristobal 2018 [Conferencia, Museo Na Bolom] estudiante de doctorado en Antropología (UNAM), tema: el calendario maya, San Cristobal, Chiapas, febrero 2018.

esta unión. Se trata de cuatro hermanos que en origen los dioses pusieron en su lugar para mantener el cielo, para que el universo no se caiga.³⁷³ Cada cargador (*Bacab*) se encuentra en un punto cardinal: Kan (sur), Muluc (oriente), Ix (norte), Cauac (poniente). Cada cargador tiene energías distintas,³⁷⁴ y se identifica con un color (*Likin-rojo-este*, *Chikin-negro-oeste*, *Xaman-blanco-norte*, *Nohol-sur-amarillo*). En cada rincón crece un árbol del color correspondiente. En el centro de los tres cuadrados superpuestos, crece el árbol del mundo (*Ceiba*), que une los tres planos cósmicos.³⁷⁵ Este árbol puede alcanzar los 13 niveles que componen el cielo con la corona, y los 9 niveles del inframundo (Xibalbá) con sus raíces. Los tres planos, el celeste, el terrenal, y el inframundo, están poblados por seres invisibles, y solo un pequeño porcentaje de la población, los sacerdotes y los miembros de la aristocracia más elevada, podían pasar de una región cósmica a otra.

³⁷³ *Libro de Chilam Balam de Chumayel en Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.243.

³⁷⁴ La Cosmovisión náhuatl habla de *Tlahuizcalpa* (Oriente) al "rumbo de la casa de la luz", *Mictlampa* (Norte) al "rumbo de los muertos", *Cihuatlampa* (Poniente) al "rumbo de las mujeres", *Huitztlampa* (Sur) al "rumbo de las espinas". (León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Autónoma de Nayarit (Para uso de los estudiantes, p.25)

³⁷⁵ *Libro de Chilam Balam de Chumayel, Ibidem*, p.243.

(3) El Cosmos Mesoamericano.



Foto: Google Imágenes.

Pues bien, Cosmos significa orden. La armonía que se manifiesta dentro del Cosmos se refleja en la vida del hombre, tanto a nivel de fenómenos naturales como a nivel social. El movimiento de los astros y los fenómenos meteorológicos influyen el ser humano, que es parte de este sistema. En una conferencia, Canek Estrada cuenta que las guerras y los desastres climáticos son fruto de la falta de armonía. La Cosmovisión maya se preocupa de buscar la ubicación del hombre dentro de esta realidad. Se preocupa de la relación entre el ser humano y la naturaleza: << la naturaleza no es un objeto de estudio lejano y desligado de nosotros, es un hermano mayor. La tierra es una madre, así como el agua, y el ser humano es un elemento integrante de la naturaleza >>.³⁷⁶

³⁷⁶ Estrada, Canek, San Cristobal 2018 [Conferencia, Museo Na Bolom] doctorando en Antropología (UNAM), tema: el calendario maya, San Cristobal, Chiapas, febrero 2018.

Excepto por pequeños detalles, la concepción del Cosmos y el Calendario maya e azteca se superponen. Ambos, mayas y nahuas, conocen el uso de dos calendarios, que sirven para diferenciar el tiempo sagrado (o cíclico), del tiempo solar.

El Calendario (*Cholq'ij*) es el ejemplo de los avances en la escritura y en el cómputo del tiempo de la civilización maya. Muestra al hombre que vive en la tierra la potencia y las indicaciones divinas. Tenía una utilidad en la práctica de la adivinación. << *Cholq'ij*, el calendario de 260 días, mide el tiempo sagrado que conecta simbólicamente todos los seres y todos los antepasados. Significa “acomodo de los días”. No tiene relación con el calendario gregoriano y no se ajusta, como se ha especulado por muchos, con el calendario solar de 365 días (*Haab*) >>.³⁷⁷ El segundo calendario,³⁷⁸ tenía en consideración siembra y cosecha y abrazaba el ciclo de las cuatro estaciones. El ciclo completo de un año solar era 20 días por 18 meses, 360, más cinco *aciagos* (los cinco días que no tenían un dios protector y por eso considerados infaustos). Este calendario tenía una utilidad agrícola.

Se han formulado muchas hipótesis sobre los valores del calendario sagrado. La más acreditada es la que le atribuye un valor antropométrico. Según esta interpretación el calendario se basa en los ciclos y los elementos del cuerpo humano. Canek Estrada lo explica así: << es el cuerpo del ser humano que le da sentido. Los 260 días no tienen que ver con el orbita de Venus o ciclos cósmicos. No tienen que ver con ciclos estelares o astronómicos. Los 260 días corresponden, más o menos, a los días de gestación: ocho meses y una fracción, y casi coinciden con un ciclo biológico.³⁷⁹ El *Cholq'ij* marca el ciclo de rotación del ser humano, utilizando números que se encuentran en el cuerpo humano: por ejemplo, 20 son los dedos, y 13 las articulaciones humanas >>.³⁸⁰

En el territorio *K'ichè*, alrededor de Quetzaltenango (Guatemala), el uso del Calendario sagrado sigue funcionando. Según Canek Estrada, es la única parte

³⁷⁷ Estrada, Canek, *Idem*.

³⁷⁸ Es fácil confundirse con los términos. También en el mundo náhuatl hay dos calendarios. León-Portilla habla de *Tonalpohualli* o 'cuenta de los destinos' como de un almanaque adivinatorio (el de 260 días), utilizado también en astronomía en los cálculos de eclipses y movimientos planetarios; y de *Xiuhpohualli*, o 'cuenta de los años', que está dividido en 18 meses de 20 días (18 X 20 = 360). A estos hay que añadir los 5 *nemontemi*. En determinados años hay 6 *nemontemi*, que como los bisiestos tienen la función de corregir el calendario. (León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Autónoma de Nayarit (Para uso de los estudiantes), p.25.

³⁷⁹ La medicina occidental habla de 273 días.

³⁸⁰ Estrada, Canek, *Idem*.

del territorio maya donde su empleo nunca ha cesado ni ha sufrido interrupción. En las tierras altas guatemaltecas, las cofradías secretas de los costumbristas,³⁸¹ los especialistas rituales calendáricos, consiguieron defender su sabiduría tanto de la inquisición como del olvido.³⁸²

Confirmando parcialmente lo dicho, relata Gossen que, en los altos de Chiapas, México, el calendario solar de 360 días (18 meses de 20 días) todavía se conoce. En el municipio de San Juan Chamula, cerca de San Cristóbal, se utiliza para designar los días de las actividades agrícolas. Y también para indicar las ceremonias que se celebran en correspondencia del inicio del mes de 20 días. Sin embargo, para todas las otras ceremonias, los chamulas hacen uso del calendario gregoriano.³⁸³

La Cosmovisión maya describe el mundo como un tejido de veinte hilos. Estos son los nahuales. Cada uno de estos hilos cristaliza en sí mismo diferentes significados, y está vinculado a elementos de la naturaleza (por ejemplo, *I'q* es el colibrí, el nahual del viento y la Lna, tiene la característica de la vibración, *Ajpu* es el ser humano, el nahual del Sol, conlleva la energía del guerrero espiritual, etc.). A cada uno de los 20 días del Calendario sagrado, le corresponde un *nahual* y el día de nacimiento conlleva el destino de una persona. El nahual de un hombre es conocido como *Uwach uq'ij*, su rostro, su día, su destino. Su carga sobre las personas es conocida como *Uik'*. *Uch'umila* significa tanto su luna, sus estrellas, como su destino. Los 7-9 días que preceden y siguen la fecha de nacimiento tienen influencia³⁸⁴ en la personalidad y el sino de un ser humano. Los nahuales que corresponden a estos días protegen y también influyen en el carácter haciendo a la persona única y original.

Una concepción de la realidad determinada lleva a una cierta forma de pensar; y la introducción de un elemento peculiar, como puede ser el concepto de 'nahual', causa la formación y el desarrollo de *juegos de lenguaje* propios de una cultura. Por ejemplo, el *Ch'obonik'* (que significa comprender) tiene que ver con la adivinación sobre un caso concreto. Este tipo de curandero saca conclusiones sobre lo

³⁸¹ Morales, J. Roberto, "Religión y Espiritualidad Maya", (pp.265-282) en *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Volumen 3: Análisis específicos / Basto Santiago y Aura Cumes (Coordinadores), Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj, 2007, pp.270-271.

³⁸² Estrada, Canek, *Idem*.

³⁸³ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, pp.26-27.

³⁸⁴ Tanto aquí como en la Europa medieval, se aplica el paradigma del Doctor de la Iglesia Tomás de Aquino: "*Astra inclinant, non necessitant*", ¡Las estrellas influyen, no fuerzan! Los astros y el conocimiento de sus misteriosos caminos, para el intelectual de la Edad Media sólo podía influir en la existencia humana al principio, pero no la determinaba; al contrario de lo que pensaba la cultura clásica.

que expresa el paciente, utilizando 260 semillas e otros elementos como piedras o cristales. Hay juegos de lenguaje relacionados con los días propicios. Por ejemplo, es aconsejable acercarse a la adivinación con un día de abstinencia sexual y es mejor elegir los días con numerales bajos porque los días con numerales 10, 11, 12 son muy “calientes” y la adivinación podría comprometerse.

Hay dos tipos de expertos rituales: el *Ajq'ijab'* y el *Ajq'ij*. El *Ajq'ijab'* o contador de los días, conoce cómo acercarse a las fuerzas sagradas de los días.³⁸⁵ Un experto calendárico alcanza su reconocimiento a través de un recorrido de aprendizaje. Tiene que pasar por una iniciación, y el periodo de su adiestramiento tiene una duración de... ¿adivina qué? 260 días. Su formación empieza y acaba el día 8 *B'atz*, simbolizando la gestación humana.

Otra categoría de experto ritual es el *Ajq'ij*. Dirige ceremonias sagradas de todo tipo. Este sacerdote es como un abogado ante un tribunal. Su principal oficio es llevar la ofrenda al nahual del día.

Finalmente, el Calendario sagrado permite hacer vaticinios. Estos derivan de las abstracciones de las regularidades, fruto de la acumulación del conocimiento que los especialistas hacen en cada unidad temporal. Las unidades del tiempo maya son 20 días (*kines*), 13 o 18 meses (*Uinales*), 260 días (*Tzolkin* o *Cholq'ij*), 1 año (*Tun* = año de 360 días), 20 años (*Katún*). Todas estas unidades dan origen a vaticinios, fruto de siglos de observación, medición, y abstracción, para adelantar el futuro. Los vaticinios tienen una carga predominantemente negativa.³⁸⁶ Sequías, carestías, migraciones, catástrofes naturales e acontecimientos afortunados, son recurrentes, y siguen ciclos de amplitud predefinida. Los sacerdotes, leyendo los códigos que registraban brevemente los hechos escritos por sus colegas de época anterior, podían formular las profecías.³⁸⁷ De hecho, el Calendario anuncia la llegada de los *dzules* (los españoles),³⁸⁸ de su nueva religión, y el inevitable derrumbamiento del mundo maya.

A este propósito es interesante añadir un comentario de padre Diego de Landa. La antigua migración de Quetzalcoátl a Yucatán había creado un

³⁸⁵ Morales, José Roberto, *Ibidem*, p.270.

³⁸⁶ Estrada, Canek, San Cristobal 2018 [Conferencia, Museo Na Bolom] doctorando en Antropología -UNAM, tema: el calendario maya, San Cristobal, Chiapas, febrero 2018.

³⁸⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, *Ibidem*, p.xxxv.

³⁸⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, *Ibidem*, p.226.

precedente en el ciclo de los eventos.³⁸⁹ Los europeos llegan 256 años después de los itzaes (toltecas). Un periodo que se aproxima a 260 años. Esta coincidencia con la serie completa de ciclos Katunes daba a la conquista española un carácter inexorable:

Que como la gente mexicana tuvo señales y profecías de la venida de los españoles y de la cesación de su mando y religión, también las tuvieron los de Yucatán algunos años antes que el adelantado Montejó los conquistase, y que en las sierras de *Maní*, que es en la provincia de *Tutu Xiu*, un indio llamado *Ah Cambal*, de oficio *Chilán*, que es el que tiene a su cargo dar las respuestas del demonio, les dijo públicamente que presto serían señoreados por gente extranjera, y les predicarían un Dios y la virtud de un palo que en su lengua llamó *Vahomché*, que quiere decir palo *enhiesto de gran virtud contra los demonios*.³⁹⁰

Para los mayas, el *tiempo* y el *espacio* son una unidad indisoluble. En el calendario maya y en la circularidad del tiempo se refleja la visión no evolutiva de la condición humana. Es el mundo, que siguiendo un movimiento cíclico ordenado avanza en el tiempo.

5.2.2 LA NATURALEZA DE LOS DIOSES MESOAMERICANOS.

Los aztecas que Cortés encontró, y los otros pueblos del Valle de México como Huexotzinco, Texcoco, Xochimilco, Cuitláhuac, Chalco, << todos eran partícipes de una misma cultura, en buena parte heredada de los toltecas. Formaban, como se ha dicho, el gran mundo náhuatl >>.³⁹¹

Ometeótl es el supremo Dios dual que vive más allá de los cielos. Origen y sustento de todo lo que existe, << los toltecas concebían a Dios *como* un principio ambivalente, dos rostros, uno masculino y otro femenino >>.³⁹² Se trata de un dios ambivalente que se autoinventa. Sin embargo, en cuanto *deus otiosus*, no interviene en la vida del hombre,³⁹³ y sus funciones han pasado a otras innumerables divinidades:

Existían así numerosas parejas de dioses, entre las que pueden mencionarse a *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, dios y diosa de las aguas; *Milantecuhtli* y *Mictlancihuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos;

³⁸⁹ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.42.

³⁹⁰ De Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Dastin Historia, Madrid, 2002. p.66.

³⁹¹ León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos*, *Ibidem*, p.53.

³⁹² León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.66.

³⁹³ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.55.

Tezcatlipoca y *Tezcatlanéxtia*, Espejo que por la noche ahúma y durante el día ilumina a las cosas; *Quetzalcóatl* y *Quilaztli*; *Coatlicue*, la madre de *Huitzilopochtli*; *Xipe Tótec*, Nuestro señor el desollado; *Xochipilli*, divinidad en cierto modo andrógina, Señor y Señora de las flores y las fiestas, etc.³⁹⁴

El Sol-*Huitzilopochtli* (el dios que requería los sacrificios humanos) que desbarata la noche, es solo una más de estas parejas. Describe la pugna entre los principios de la vida.³⁹⁵ La oscuridad era simbolizada por *Tezcatlipoca*. Juntos representan dualidad y antagonia.

Según esta representación común del Cosmos, el hombre vive en un mundo fragmentado y rico de presencias invisibles que entran y salen de su espacio vital.³⁹⁶ La vida del hombre se desarrolla en un espacio compartido con una multitud de seres sobrenaturales. Los nahuales son dioses castigados y expulsados de su morada. Exactamente como el hombre, quedaron condenados a poblar la tierra y la región opuesta al Cielo, el Inframundo:³⁹⁷

las criaturas eran concebidas por los mexicas y sus contemporáneos como entidades mixtas, compuestas por sustancias divinas (sutiles, eternas, anteriores a la formación del mundo) y por sustancias terrenales (duras, pesadas, perceptibles, destructibles, que cubrían la divinidad de lo existente).³⁹⁸

Hay diferentes tipos de nahuales. Hay el nahual de la persona, que corresponde a su día de nacimiento, y que como se ha dicho, lleva el nombre de la fuerza que gobierna ese día. Pero hay también la fuerza sagrada, invisible, que vive en un lugar, o que está contenida en un objeto: << la divinidad se infiltraba en todas las criaturas tanto para dotarlas de sus características esenciales, como para animarlas, dinamizarlas, transformarlas, deteriorarlas y destruirlas >>.³⁹⁹ Con este término es posible también referirse al santo patrono de un lugar o a los animales del monte, *alter ego* de los hombres. Cada uno de ellos tiene un carácter, una forma de actuar, y gobierna un lugar. Viven generalmente en los montes, las cuevas y los ríos, y su alcance espacial es limitado. Algunos están especializados en gobernar un área física, otros un aspecto mental del hombre.

³⁹⁴ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.68.

³⁹⁵ *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp.xxx-xxxí.

³⁹⁶ López Austin, López Lújan L., *El sacrificio humano*, *Ibidem*, (pp. 137-152), p.29.

³⁹⁷ López Austin, *El sacrificio humano*, *Ibidem*, p.29.

³⁹⁸ López Austin, *El sacrificio humano*, *Ibidem*, p.29.

³⁹⁹ López Austin, *El sacrificio humano*, *Ibidem*, p.29.

Esta fragmentación del mundo de los dioses se refleja en la vida del hombre. La fragmentación y dispersión de los diferentes grupos podría en parte explicar la facilidad de la conquista:

Los mexicas y sus contemporáneos imaginaban que la complejidad de su entorno se debía a la multiplicidad de los dioses, pues éstos eran la causa oculta de los fenómenos. Los procesos naturales, por tanto, se explicaban como sucesión de las fuerzas sobrenaturales que llegaban al mundo. El ser humano estaba obligado a recibir dignamente, con el ritual específico adecuado, a cada uno de los dioses que iban manifestando su poder sobre la tierra. Además, debía contribuir con su esfuerzo – y aun con su propia vida - a la continuidad de los ciclos y a la renovación de las criaturas. Era el colaborador de los dioses.⁴⁰⁰

Pues bien, no solo hay una multiplicidad de dioses, sino que tales dioses comparten las características de la ambigüedad y del proteísmo. Los seres divinos, que se presentan bajo la forma de fuerzas naturales como el agua, el viento, el fuego, o de grandes fuerzas del universo como los planetas y las estrellas, recorren el espacio. Un espacio que, siguiendo un movimiento cíclico ordenado avanza en el tiempo, y donde las fuerzas de la naturaleza concebidas como deidades pueden traer sobre el hombre tanto las influencias benéficas como las desgracias.

La dualidad es un concepto que tiene raíces muy profundas, probablemente demasiado profundas para que puedan descubrirse. Lo cierto es que, exactamente como en los textos nahaus, en el *Popol Vuh* las divinidades están ordenadas por parejas: *Tzacol* y *Bitol*, *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, etc. Los dioses no son ni buenos ni malos. Mejor sería decir que pueden dispensar al hombre éxito y desgracias. El aspecto de la ambigüedad, que desde los dioses se refleja en los seres humanos, sustituye y excluye las ideas extremas representadas en el cristianismo por los ángeles y los demonios. El nativo, impregnado de una cosmovisión originaria, no se inspira ni en un santo ni combate al diablo. No son parte de su vida psíquica.⁴⁰¹

También la capacidad que ciertos seres tienen de cambiar lugar y aspecto (proteísmo) es primero de los dioses y luego de los hombres. Exactamente como entre los dioses, cada persona tiene su doble, su nahual.⁴⁰² Es una creencia

⁴⁰⁰ López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, *Ibidem*, p.226.

⁴⁰¹ *Popol Vuh* en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp.10-11, p. 16, p. 65.

⁴⁰² León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos*, *Ibidem*, p.6.

generalizada que ciertos hombres, entre los más poderosos como en el caso de los hechiceros, pueden trascender las leyes de la naturaleza, transformándose en algo o alguien. Pueden recorrer largas distancias volando como las aves o corriendo como un tigre. Pueden aparecer, asustar o dañar a los demás durante el sueño.

5.2.3 RELACIÓN ASIMÉTRICA ENTRE DIOSES Y HOMBRES.

Es importante ubicarnos desde el punto de vista cosmogónico: << para el pensamiento indígena, el mundo había existido, no una, sino varias veces consecutivas >>. ⁴⁰³ Según los antiguos mexicanos, las edades llamadas 'Soles' que preceden nuestra época serían cuatro. Nosotros vivimos en la quinta edad, la del 'Sol de movimiento'. ⁴⁰⁴ La edad del 'Sol de movimiento' náhuatl, ⁴⁰⁵ que tiene una extensión incierta, ⁴⁰⁶ corresponde a la Cuarta Creación maya.

El legado mitológico de los pocos, pero fundamentales documentos, proporciona a un pueblo un contenido normativo. En la mitología azteca los mismos dioses habían dado origen al rito del sacrificio humano. Dos de ellos aceptaron la muerte arrojándose al fuego para que el Sol se moviera, y comenzara el ciclo de alternancia entre los días y las noches. ⁴⁰⁷ La creación del quinto Sol tuvo lugar en Teotihuacán:

Cuando aún era de noche,
cuando aún no había día,
cuando aún no había luz,
se reunieron,
se convocaron los dioses
allá en Teotihuacán.

¿Quién tomará sobre sí,
quién se hará cargo
de que haya días,
de que haya luz?" ⁴⁰⁸

⁴⁰³ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.41.

⁴⁰⁴ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.41.

⁴⁰⁵ *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp.xxxii-xxxiii.

⁴⁰⁶ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.24.

⁴⁰⁷ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.9.

⁴⁰⁸ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.8.

El arrogante *Tecuciztécatl* y el humilde *Nanahuatzin*, aceptaron la llamada para arrojarse al fuego y convertirse en el Sol. Sin embargo, *Tecuciztécatl* lo intentó cuatro veces sin conseguirlo. Le faltó el coraje. No era su destino. Fue el modesto *Nanahuatzin* que encerrando los ojos se arrojó a la hoguera, convirtiéndose en el Sol. *Tecuciztécatl* desalentado por su propio temor, consigue lanzarse al fuego de forma tardía, consiguiendo de esta manera transformarse en la Luna.

El hombre está en deuda perenne con los dioses, por haber sido creado y por los favores que recibe a diario. Por esta razón, dioses y hombres están en una relación asimétrica. Salud, lluvia, fertilidad de la tierra, del ser humano, y de los animales, crean en el hombre la obligación de obsequiar a los dioses con ofrendas y sacrificios.⁴⁰⁹

Complacer y nutrir a los dioses se acaba convirtiendo en un deber que toma la forma de los ritos de sacrificios humanos. Uno de los primeros cronistas en hablar de la práctica del sacrificio humano fue Bernal Díaz del Castillo. Este soldado de la expedición Cortés, en más de una ocasión en su narración de la conquista, describe episodios de sacrificios humanos. Durante la lucha de asedio a Tenochtitlán relata que:

vimos que a muchos de ellos les ponían plumajes en las cabezas y con unos como aventadores les hacían bailar delante del Huichilobos, y cuando habían bailado, luego les ponían de espaldas encima de unas piedras algo delgadas, que tenían hechas para sacrificar, y con unos navajones de pedernal los aserraban por los pechos y les sacaban los corazones bullendo y se los ofrecían a sus ídolos que allí presentes tenían. Los cuerpos dábanles por los pies por las gradas abajo, y estaban aguardando abajo otros indios carniceros.⁴¹⁰

La víctima, en cuanto enviado del pueblo del Sol, es también un mensajero encargado de comunicar con ellos. Sin embargo, el hombre tenía que sustentar su lucha. No con alimentos comunes, sino proporcionando el *chalchiuhatl*, la sangre humana.⁴¹¹ La salida diaria del Sol confirmaba la continuación de la vida y del orden, tanto cósmico como social:

Una parte de las occisiones rituales era el pago por los favores divinos recibidos, otra parte tenía la finalidad de preservar el movimiento cósmico. Para el efecto, muchas víctimas eran convertidas ritualmente en

⁴⁰⁹ López Austin, López Lújan L., *El sacrificio humano*, *Ibidem*, (pp. 137-152), p.30.

⁴¹⁰ Díaz del Castillo Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, (<http://biblioteca-electronica.blogspot.com>), p.85.

⁴¹¹ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.41.

receptáculos de las fuerzas divinas y, una vez transformadas en hombres, se les mataban durante las fiestas. Con su destrucción se provocaba el inmediato nacimiento cíclico de los dioses renovados por la muerte.⁴¹²

La búsqueda de un remedio lleva los aztecas seguidores de Tlacaélel a hacerse colaboradores del Sol y del Cosmos. Pero, los sabios de las ciudades cercanas demostraban no conformarse con el misticismo guerrero azteca, buscando un camino diferente.⁴¹³ Tales sabios nahuas o *tlamatinime*, se dedicaban a la relectura de los códices toltecas.⁴¹⁴ Los cantares y los poemas que compusieron desvelan un corazón y un pensamiento muy profundos, que iban más allá de los sacrificios humanos a *Huitzilopochtli*.

Mas en general, los temas que impelen a los sabios nahuas,⁴¹⁵ son la obsesión por el cambio, la propia muerte, y la del mundo. En el fondo siempre queda la idea de que varios mundos nos precedieron y desaparecieron por un cataclismo. La existencia del hombre en la vida terrenal es transitoria y efímera y el destino del hombre es la extinción. La muerte es ineludible.

En sus especulaciones sobre la divinidad, los sabios nahuas siguen dos caminos principales. Por un lado, hay el eterno enigma de la muerte: el término fatal de la experiencia humana. Por otro, la idea de que la existencia humana no solo es transitoria, sino sujeta a inestabilidad. Todo lleva a cuestionar la objetividad de las apariencias.

La indiferencia del dios supremo *Ometeótl* estimuló los *tlamatinime* a reflexionar sobre el enigma de la vida, y a preguntarse << ¿Qué somos para ti, oh Dios? >>, << ¿Qué es la divinidad para los hombres? >>⁴¹⁶ La fugacidad de la vida y su escaso valor son temas que se repiten en muchos cantares y revelan su afán en arrojar luz << acerca de la *verdad* de los hombres y de la posibilidad misma de decir *palabras verdaderas* en la tierra >>.⁴¹⁷ A orientar su pensamiento está el concepto de *neltiliztli*, "verdad", que en idioma náhuatl tiene que ver con la calidad de estar firme, enraizado.⁴¹⁸ Esta duda existencial se basa en la observación de que todo es perecedero. La fugacidad de todo lo que existe lleva a concebir el hombre y la vida del hombre nada más que como un sueño.⁴¹⁹

Pero, concebir la realidad de la vida como un sueño tiene obviamente

⁴¹² López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, *Ibidem*, p. 227.

⁴¹³ León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos*, *Ibidem*, p.33, p.53.

⁴¹⁴ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.3.

⁴¹⁵ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.82.

⁴¹⁶ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.65.

⁴¹⁷ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.58.

⁴¹⁸ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.56.

⁴¹⁹ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.56.

importantes implicaciones. La neta separación que el hombre europeo hace entre sueño y realidad juega un papel importante, entre otras situaciones, a la hora de participar en prácticas rituales y curativas. Como veremos en el capítulo dedicado a la curación, es natural preguntarse si para *ellos* valen los mismos criterios y las mismas distinciones.

Pues bien, el universo se rige por una ley cíclica. El mundo en que vivimos fue creado por los dioses que en más de una ocasión lo ordenaron, destruyeron y repusieron el orden.⁴²⁰ El mito de Quetzalcóatl representa el símbolo de la vida, tanto en el mundo náhuatl como en el mundo maya, porque contribuye a la creación de la humanidad. Este dios civilizador se atreve a bajar a *Mictlán*, la tierra de los muertos, donde encuentra el Señor del Inframundo.⁴²¹ En su aventurera catabasis, pide y obtiene de *Mictlantecuhтли* los huesos de los viejos hombres. Con los huesos molidos de las generaciones pasadas y su propia sangre, consigue dar origen a la actual generación de hombres.

Por esta razón, desde el principio se hace urgente la exigencia de agradecer y aplacar los poderes invisibles. En la antigüedad con sacrificios humanos, luego en tiempos más recientes con ofrendas de otro tipo.

Veamos ahora el mundo maya. El Cosmos descrito en el *Popol Vuh* de los mayas, aunque no tenga una representación clara, está bien ordenado; y su orden hace reflexionar sobre el valor de la vida humana. Aquí también, la relación entre hombres y dioses es asimétrica. No solo los dioses crean los hombres, no solo pretenden ser alimentados, sino definen la forma en que el hombre, a través de ofrendas y alabanzas, puede comunicar con ellos. En el *Popol Vuh*, leemos las primeras palabras que dan lugar a la Creación:

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: solo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Solo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

No había nada que estuviera en pie; solo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche.⁴²²

⁴²⁰ León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, p.41.

⁴²¹ Hamnett, Brian, *Ibidem*, p.42.

⁴²² *Popol Vuh*, *Ibidem*, pp.12-13.

Se crea el mundo al hablar, al cantar. A partir de un canto se desencadena el mundo. La narración mítica, dentro de una concepción no evolutiva del mundo, enuncia los procesos de la creación, del universo, del hombre y de toda criatura. La palabra es la fuerza creadora, engendradora, formadora:

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos *Tepeu* y *Gucumatz*, en la oscuridad, en la noche. [...] Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. (*Popol Vuh*, p.13)

El concepto de ofrenda, que puede encontrarse en el mito, tiene peculiar importancia, tanto en las prácticas religiosas como en las prácticas sociales. En principio, los dioses creadores toman la decisión de crear el Cosmos, para luego poblarlo de hombres. Sin embargo, no buscan crear un hombre perfecto y autosuficiente, sino carente, que requiera de ellos. Los dioses Progenitores,⁴²³ el dios Creador y el dios Formador (*Tepeu* y *Gucumatz*), tienen el declarado propósito de ser alabados y alimentados. Primero crearon los animales, << pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; solo chillaban, cacareaban y graznaban >>.⁴²⁴ Además, << los venados, los pajaros, leones, tigres y serpientes >>⁴²⁵ tampoco sabían obsequiar o nombrar a los dioses. << Así, pues, hubo que hacer una nueva tentativa de crear y formar al hombre por el Creador, el Formador y los Progenitores >>:⁴²⁶

hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron. (*Popol Vuh*, p.15)

Pues bien, los dioses creadores se mueven desde la creación de los animales, que no pueden hablar, hacia la creación de un ser consciente que los reconozca y los obsequie.

⁴²³ Indican genéricamente los primeros antepasados que << no nacieron de mujer, ni fueron engendrados [...] solo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados por el Creador, el Formador, los Progenitores, *Tepeu* y *Gucumatz* >> (*Popol Vuh* en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.63) *Gucumatz* entre los mayas quiché, se identifica también con Kukulcán-Quetzalcoátl entre los mayas de Yucatán (*Ibidem*, p.XLIV, p.74)

⁴²⁴ *Popol Vuh* en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.15.

⁴²⁵ *Popol Vuh*, *Ibidem*, p.15.

⁴²⁶ *Popol Vuh*, *Ibidem*, p.15.

Como el mundo náhuatl, el mundo maya es fruto de varios ensayos. El hombre hecho de lodo no se rige en pie, el de madera no es obediente y no alaba a los dioses. Finalmente, los intentos << de crear y formar al hombre por el Creador, el Formador y los Progenitores >>⁴²⁷ tienen éxito, con la creación de los 'hombres amarillos', los de la Cuarta Creación, los hombres hechos de maíz. Aquel maíz que está a la base de la nutrición humana.

Parece que entre los mayas los sacrificios humanos tuviesen menor frecuencia que entre los nahuas. Pero, el *Popol Vuh* también, << explica el sacrificio humano como una necesidad que fue instaurada en el momento de la creación >>.⁴²⁸ Las víctimas eran cautivos de guerra, infractores de la ley y voluntarios. Lo que importa subrayar es que la vida del hombre maya estaba orientada religiosamente. El momento propicio de la ceremonia, donde se recreaba la muerte del dios, era indicado por el *chilam* o el experto calendárico,⁴²⁹ y es muy probable que la clase sacerdotal pudiese, con su sabiduría, controlar todos los aspectos de la sociedad. La religión permeaba todo. El aspecto religioso influenciaba todos los ámbitos de su existencia: nacimiento, muerte, agricultura, astronomía y arquitectura.

Pues bien, los dioses buscan crear un hombre obediente para ser servidos y alabados, y porque están ávidos de ofrendas. Pero, decir que los dioses crearon al hombre para ser servidos e adorados,⁴³⁰ es decir que la vida humana está subordinada a poderes externos.

Esto explica el origen místico de muchas enfermedades. Mantener una buena relación con los dioses es importante tanto para conservar el orden en esta tierra como para preservar la salud del individuo. Entre las causas sobrenaturales de la enfermedad está la pérdida del alma, debida a la hechicería o a la espontánea intervención de los nahuales.

Existen unos patrones recurrentes que acompañan la manera de actuar ceremonial. La comunicación con los dioses parece inspirarse en modelos muy antiguos, que, a pesar del proceso sincrético de nuevas imposiciones, nunca se han perdido por completo.

⁴²⁷ *Popol Vuh en Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 1992, p.15.

⁴²⁸ Nájera, Martha Ilia, "El sacrificio humano: alimento de los dioses", (pp.24-28) en *Revista de la Universidad de México*, diciembre 1993, pp.24-25.

⁴²⁹ Nájera, Martha Ilia, *Ibidem*, pp.24-25.

⁴³⁰ *Popol Vuh, Ibidem*, p.15.

William Prescott, en *The History of the Conquest of México*, cita la plegaria azteca 'de la confesión'. Merece aquí ser mencionado porque describe un modelo estándar de expresar las súplicas todavía en uso hoy:

Oh misericordioso señor, tú que conoces los secretos del corazón haz descender tu perdón y tu indulgencia como agua pura celestial, para lavar las manchas del alma. Sabes que este pobre ha pecado no por su voluntad sino por la influencia del signo bajo el cual nació. (La traducción es mía)⁴³¹

Esta breve plegaria reúne dos importantes ideas: por un lado, la suposición de que el día de nacimiento define el *nahual*,⁴³² y por consiguiente el carácter y las debilidades de la persona; por otro, que no es el necesitado quien pronuncia la plegaria, sino el sacerdote, que como un abogado se dirige al tribunal de los dioses en nombre del enfermo o del penitente.

Es al tribunal de los dioses al que el sacerdote tiene que dirigirse para obtener la sanación. Entre los quiché, es el *Ajq'ij* el que va a ir al tribunal de los 20 nahuales y presenta la petición de su postulante. Como un abogado que en la corte toma la palabra en defensa de su cliente, el *Ajq'ij* se dirige a los nahuales en nombre del necesitado. Lo hace en una variedad de ocasiones: en caso de enfermedad, para que la esposa regrese, para reencontrar el ganado robado, para que el negocio salga bien, etc. La petición va acompañada de una ofrenda.⁴³³

Durante mi trabajo de campo he encontrado esta forma de dirigir las plegarias en lugares y contextos muy diferentes: en el culto a San Simón de Guatemala, cuyos devotos son ladinos, y en las ceremonias de curación con plantas sagradas entre los indios mazatecos. Hablaré detenidamente de estos casos más adelante. Aquí me limitaré a describir las sincréticas conductas ceremoniales de los indígenas tradicionalistas de Chamula.

En la iglesia de San Juan Chamula se han quedado los frescos, las cruces y el altar del templo cristiano, pero aquí la misa no es oficiada. Los *tzotziles* rezan, hacen ritos, y llevan ofrendas (¿a quién?). Observando las actividades rituales

⁴³¹ Prescott, H. William, *La conquista del Messico, traducción de Maria Pia Tosti Croce* Newton Compton Editori, Roma, 1977, nota pag. 39.

⁴³² Uno de los 20 nahuales que conlleva el destino de una persona. La fuerza que gobierna el día de nacimiento en el Calendario *Cholq'ij*. El nahual de un hombre es conocido como *Uwach uq'ij*, que significa su rostro, su día, su destino.

⁴³³ Un esquema clásico de curación es el siguiente: el curandero diagnostica la enfermedad a través de la adivinación o a través de un primer ritual exploratorio. Hay que aclarar quien ha causado el daño o, en los casos mas graves, quién es el responsable del agarrado del alma, y lo que pide para soltarla. Su secuestro por un nahual requiere un ritual peculiar que permita su liberación. El rescate del alma, es decir la sanación, cuando acaece, es a cambio de adulaciones, ofrendas y alabanzas.

hay alrededor de cuarenta estatuas de santos católicos, casi todos de tamaño natural. Estos reciben ofrendas en la forma tradicional, como acaece con los nahuales: fruta, tortillas, bananas, naranjas, cacao, huevos, entrañas de animales, pox,⁴³⁴ coca cola, etc. De vez en cuando es también posible asistir, al retorcer el cuello de una gallina frente el altar. El trueque dentro de la cultura indígena nunca ha perdido su importancia. Hasta hace pocas décadas, especialmente entre las poblaciones de las comunidades rurales más retiradas, no se hacía uso de dinero.

En más de una ocasión he estado observando el comportamiento de los devotos dentro del templo. Su actitud y conducta es diferente de la nuestra. Los niños juegan, mientras que los adultos rezan quedándose sentados o arrodillados en el piso, y las pausas pueden ser acompañadas por el consumo de comida y bebida. Es posible ver señoras que hacen la imposición de las manos, rituales de limpia o de curación. Hacen plegarias colectivas, donde el jefe de la familia o el hijo mayor, en nombre de todos los miembros de la familia, se encarga de recitar la oración. Las letras de tales himnos y oraciones se han traducido y estudiado largamente. Pero, creo que merecería la pena observar los gestos y las acciones, sean individuales o de grupo, que las acompañan, y cuyo valor simbólico no se conoce por completo.

El *Justo Juez* representa otro caso muy interesante. Se presenta como expresión del camuflaje de un culto más antiguo. Los indígenas solían representar el *Justo Juez* sentado en un trono, como si se tratara de un rey. Hoy este rey tiene gran semejanza física con Jesús. Espontáneo y persistente, su culto tiene muchos seguidores y ha sido recientemente reconocido, aunque no oficialmente, por la Iglesia de Roma. En San Cristóbal, en la iglesia ex Convento de la Merced en calle Diego de Mazariegos, hay una sala enteramente dedicada a la veneración del Justo Juez.

⁴³⁴ Ron hecho de caña de azúcar destilada.

(4) El Justo Juez



Iglesia ex Convento de la Merced, San Cristóbal - Foto: Gabriele Baroni.

Sin embargo, el *Justo Juez* se superpone a *Sloboval*, una figura precolombina objeto de culto, que tenía cualidades de juez.

Don Sebastián es de etnia tzotzil, y trabaja en el Museo de Medicina Maya de San Cristóbal.⁴³⁵ Durante un ritual de limpia, frente el altar de la Virgen de

⁴³⁵ En el Museo de Medicina Maya de San Cristobal de Las Casas hay una exposición de la medicina tradicional indígena *tzotzil-tzeltal*. Hay cinco especialidades médicas. A cada área médica corresponde un curandero diferente: el *rezador*, el *yerbero*, el *huesero*, el *pulsador* y la *partera*.

El *I'lol* o Pulsador, puede abrirse paso al mundo invisible para rescatar el alma del enfermo que se ha perdido o está prisionera. Realiza el diagnóstico por medio del pulso. Por lo que he podido entender, el *I'lol* utiliza los pulsos como usan hacer en el diagnóstico chino, pero en una forma menos sofisticada y diferenciada. La medicina tradicional china aprecia diferentes aspectos del pulso: vacío/plenitud, superficialidad/profundidad, lentitud/rapidez, etc. 'Tomando el pulso' del paciente en las arterias de la muñeca, del pie y del ingle es posible comprobar el estado de las vísceras. La sangre y la energía pasan a través de las arterias, reflejando en ciertos puntos, el estado de órganos y entrañas. El Pulsador no habla de 'escuchar' los órganos, sino de 'una corriente de sangre que va del corazón al pensamiento. Todo se sabe por la sangre, y yo oigo su voz, que me dice cuál es el mal del enfermo'.

La *Jve'tome* es la Partera indígena tradicional. Además de ayudar a la mujer durante el parto, se ocupa y cura una serie de enfermedades de la mujer como esterilidad, peligro de aborto o falta de bajada de la leche.

El *K'oponej witz* o Rezador de los Cerros. Puede escuchar y rezar al espíritu de la tierra en los cuatro puntos cardinales. El espíritu de los Cerros quiere ser alabado y recibir ofrendas. En cambio concede al hombre respetuoso lo que pide. Si no le rezan va a haber enfermedad y problemas.

El *Tzak' bak* o Huesero trata las fracturas y los males del esqueleto. Sabe manosear los huesos y cura con 'silbidos, yerbas, vendas y rezos'.

Guadalupe, saca una imagen del Justo Juez y me explica que los indígenas solían rezar << frente la imagen de Jesús sentado en el trono >> para mostrar un catolicismo en la superficie << pero para nosotros era Sloboval, [...] nosotros rezamos al Justo Juez, pero en realidad rezamos a Sloboval >>.⁴³⁶

Durante el ritual observo con atención todo lo que don Sebastián hace. Su comportamiento exterior es bastante simple: reproduce exactamente el mío. Copia mi actitud al explicar el asunto y mi forma de pedir ayuda. Con ello no quiero decir que copia solo mis ademanes y movimientos corporales, sino reproduce también mi tono, mis pausas, mis inflexiones vocales, etc. El resto no difiere en nada de un abogado que expone la causa de su cliente frente a un tribunal. El asistido podría equivocarse, mientras que el, como profesional, conoce las palabras y las fórmulas para dirigirse correctamente tanto a los nahuales como a los santos católicos.

5.2.4 EL FUEGO MAYA.

El fuego es al centro de toda la práctica y de todo pensamiento, de acciones, danzas, música, actos y rituales. La construcción del espacio sagrado permite entrar en el tiempo ritual. Podríamos llamar juegos ceremoniales, a las actividades que acompañan un ritual.⁴³⁷ Los rituales tienen la función de reactualizar la cosmogonía. Si, por un lado, cada ceremonia con fuego sagrado permite llevar al presente el tiempo primordial, por ser un un acto re-creativo cosmogónico (*ab origine*), por otro, apagar el fuego, volver a la vida de este mundo, significa regresar al caos, al precósmico y a la total oscuridad.

Cómo se prepara un fuego sagrado lo describe el *Popol Vuh*. La creación del orden (Cosmos) requiere en primer lugar que se dibuje una cruz en el terreno, siguiendo el camino del Sol desde oriente a occidente, y el camino del Viento que va desde norte a sur. La cruz marca el centro del fuego sagrado. Luego hay que separar el espacio sagrado del espacio profano.⁴³⁸ Esto se hace dibujando un círculo de azúcar alrededor de la cruz. Creando así un cosmograma que

El *Ac'vomol* o Hierbero conoce los *secretos* de las plantas medicinales y sabe como prepararlas. Distingue entre plantas frías y calientes, fuertes y débiles, de niños y mujeres.

⁴³⁶ Don Sebastian, San Cristobal de Las Casas 2017 [Conversación - GB] curandero, tema: el Justo Juez, 10 de diciembre, Museo de Medicina Maya, Chiapas, México.

⁴³⁷ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.19.

⁴³⁸ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.19.

evidencia los 4 cuadrantes, sede de los 4 troncos que sostienen la bóveda celeste, orientados hacia los 4 puntos cardinales. Estamos obviamente hablando de los 4 cargadores Kan (sur), Muluc (oriente), Ix (norte), Cauac (poniente). La circularidad remite a lo cíclico de los ritmos de la naturaleza. Se refuerza el círculo arrojando velas de color blanco y amarillo, que indicarían el concepto de dualidad:⁴³⁹

De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados. (*Popol Vuh*, Capítulo I, p.62)

La relectura del *Popol Vuh* en tiempos recientes ha reintroducido el uso de los cuatro colores⁴⁴⁰ (rojo, negro, blanco y amarillo).⁴⁴¹

Una vez arrojadas las velas, se echan al fuego romero y copal para perfumar el aire, y pétalos de rosas alrededor del círculo. Luego se echan puros. Me explican que el tabaco tiene la propiedad de alejar toda influencia negativa. El *Popol Vuh* se refiere al *copal* como a una sustancia aromática, y una ofrenda muy apreciada por los nahuales.⁴⁴² Se usa en muchas ocasiones: el día de los muertos, en los rituales de iniciación o curación, en los rezos a San Simón, también en las iglesias cristianas, etc. En las ceremonias y en los rezos se quema para que suba hasta el cielo, para expresar un sentimiento. Por ello, el uso del copal siempre se acompaña con una intención, una plegaria o un agradecimiento.

Más en general, el tabaco, el copal, el pox, las velas, las flores, el discurso ritual, son todos elementos que tienen la función de aumentar el principio masculino. Generan o liberan calor. Emitiendo humo, calor, aromas, sonidos, es posible ascender hasta la morada de los dioses. De esta forma es posible llevar mensajes a los dioses.⁴⁴³ Los sacrificios humanos tenían la misma función.

Era posible entender la voluntad de los dioses a través la lectura de signos de la naturaleza: los rayos, los augurios, el fuego sagrado. El *Ajq'ij* tiene la

⁴³⁹ Anónimo, *Popol Vuh (Las antiguas historias del Quiché)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp.10-11, p. 16, p. 65.

⁴⁴⁰ *Popol Vuh, Ibidem*, p.33.

⁴⁴¹ En las pinturas los colores tenían un peculiar simbolismo. 'Lo negro y lo rojo' representaban la sabiduría. El color amarillo, cuando se trataba de una figura humana, se refería al sexo femenino. (León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Autónoma de Nayarit (Para uso de los estudiantes), p.22, p.26)

⁴⁴² Se trata de una resina de pino de México, que se quemaba durante las ceremonias. Crece en las áreas más áridas como el desierto de Sonora. Es una resina que sale de la planta de forma natural o haciendo incisiones. Una vez recogido y calentado se separa en bolitas que finalmente se usan en las ceremonias. (Anónimo, *Popol Vuh (Las antiguas historias del Quiché)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p.60, p.85)

⁴⁴³ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.161

habilidad de interpretar el fuego. Todas sus manifestaciones a sus ojos adquieren un significado: si saltan chispas, si truena, si la llama se dobla, etc.

Las entidades incorpóreas se alimentan de aromas. Por ello los perfumes en las ceremonias revisten tanta importancia. Se dice que los nahuales se nutren de aromas y de todo lo que sube hacia su morada. Los especialistas rituales en trabajar con los perfumes, llevan comida a los dioses, y se transforman en 'el chef del otro mundo'. Esta lectura es confirmada por Jacinto Arias:

Las nubes de humo que brotan del brasero, los sones de la música, el aroma del incienso, las ramas de pino, las flamas de las velas, las súplicas del “kompixon”, el olor del aguardiente, los saludos respetuosos de la comitiva, el ayuno, el aroma y vapor de los alimentos son la comida de los señores del cielo y de la tierra, como galardón para que den oídos a las súplicas.⁴⁴⁴

5.2.5 LA RELACIÓN ENTRE LOS HUMANOS: JERARQUÍA Y RECIPROCIDAD.

La estratificación social del mundo maya parece tomar inspiración de la estructura jerárquica que encontramos en el mundo de los dioses. El plan mítico siempre viene primero y luego el humano. Como se ha dicho, una gran cantidad de entidades con diferentes poderes coexiste en un mundo estructurado en tres dimensiones diferentes. Una multitud de seres invisibles comparten el mundo de los hombres. Al lado de los dioses creadores como *Tepeu* y *Gucumatz*, o *Bolontikú* que reina en las regiones subterráneas de Xibalbá, y que gobiernan con funciones muy amplias, hay dioses que cargan el peso del tiempo y otros designados a controlar elementos o aspectos peculiares de la naturaleza. Algunas entidades gobiernan dentro de límites geográficos definidos, con la tarea de presidir un lugar u objeto. Pero también están las almas de los antepasados y los nahuales que acompañan a las personas. El mortal que mira al mundo de los dioses mantiene una relación vertical con un mundo perfecto.

Hoy en día los sacrificios humanos han desaparecido, pero se ha quedado la idea de que las fuerzas sobrenaturales, para otorgar su ayuda (*do ut facias*), exigen unas ofrendas. A nivel social, o de microcosmos, sigue fuerte entre los

⁴⁴⁴ Arias, Jacinto, *San Pedro Chenalho (Algo de su historia. Cuentos y costumbres)*, Talleres Gráficos del Estado, 1985, p.185.

hombres el hábito de intercambiar ofrendas (*do ut des*). A este propósito, Diego de Landa en el siglo XVI escribe << que los indios, en sus visitas, siempre llevan consigo don que dar según su calidad; y el visitado, con otro don, satisface al otro >>. ⁴⁴⁵ Durante el camino a Tenochtitlán los encuentros entre Cortés y los caciques siempre se acompañan de un intercambio de presentes. Se trata de ricas mantas, oro, joyas, comida, etc. ⁴⁴⁶ Pero la gente también intercambia puntualmente un regalo con otro tipo de atención:

Que los yucatanenses son muy partidos y hospitalarios porque no entra nadie en su casa a quién no den de la comida y bebida que tienen; de día de sus bebidas y de noche de sus comidas. Y si no tienen, búscanlo por la vecindad. ⁴⁴⁷

En mi experiencia personal, lo primero que me enseñaron es que para hacer visita a una familia conocida en las comunidades hay que traer algo como trajes nuevos o usados, comida, un pastel, refrescos, cerveza, etc.

El siguiente ejemplo es interesante. Un día me presentan a Edy. Es un chico que quiere practicar el inglés. A cambio me ofrece clases de idioma *tzotzil*. Estamos charlando en la plaza de Chenalhó y me invita a entrar en la Casa de la Cultura 'Manuel Arias Sohób' (*Sohób* es el nombre del linaje materno), donde hay también un museo de la música. Tres músicos se ofrecen a mostrarme cómo funcionan los antiguos instrumentos. Se trata de arpas y guitarras del siglo XVIII, de origen europeo. Antes de comenzar, sin que yo pudiese entender, preguntan a Edy si les trajimos algo. Luego, empiezan a tocar lentamente, con indiferencia y después a cantar una letanía que, aun incomprensible por ser en *tzotzil*, me hizo entender que había algo sospechoso. Pregunto: << ¿que están cantando? >> Edy tiene un momento de vacilación, luego repite sus palabras: << están diciendo: 'estoy tocando gratis, estoy tocando gratis', ... >>. ⁴⁴⁸ Dirigiéndome a los músicos, les respondo que no tenía nada conmigo porque no había planeado visitar el museo. Adjunto que saben tocar muy bien. Luego iré a la tienda, porque se merecen un refresco. Inmediatamente los tres vuelven a jugar, pero esta vez con mucha más ilusión.

⁴⁴⁵ De Landa, Diego, *Ibidem*, p.87.

⁴⁴⁶ Díaz del Castillo, Bernal, *Ibidem*, p.22, p.39, p.41, p.49.

⁴⁴⁷ De Landa, Diego, *Ibidem*, p.88.

⁴⁴⁸ Edy, Chenalhó 2019 [Comunicación Personal - GB] habitante indígena de Chenalhó, tema: el concepto de reciprocidad, 11 de febrero, Casa de la Cultura 'Manuel Arias Sohób', Chenalhó, Chiapas.

5.2.6 EDUCACIÓN MESOAMERICANA.

Se debe dedicar una última consideración final a la forma en que los niños son educados. Me limitaré a hablar de las comunidades que conocí: los municipios de Chamula y Chenalhó. Sin embargo, este tipo de educación puede extenderse a todas las familias indígenas de los Altos de Chiapas.

Entre las comunidades *tzotzil* el aprendizaje no es el que se obtiene de los libros. La forma de educar a los jóvenes se basa en la tradición oral, la enseñanza directa y la presencia física de los padres. Los niños lo aprenden todo por emulación. Por otro lado, quien pasa muchas horas en la escuela aprende a hacer las cosas primero de forma teórica.

No hay que olvidar que la forma de construir el mundo de un analfabeto es diferente de la forma de una persona urbanizada.⁴⁴⁹ También el concepto de propiocepción puede ser diferente. Quién vive en una casa sin sillas, una mesa o una cama, quién duerme acostando sobre un simple petate, tiene unas distintas referencias espaciales. Tiene otros puntos de referencia, quizás la tierra, un árbol, los puntos cardinales o uno mismo. Lo que importa es que cambia la experiencia corporal.

En las culturas ágrafas, que no hacen uso de la palabra escrita, la tradición oral no se limita a sustentar la educación formal, como puede pasar hoy en día en una familia tradicional italiana. Tampoco se limita a jugar el papel de almacén de informaciones. La educación es también el vector de conceptos y valores que indirectamente garantizan un orden social, en tanto, por un lado, definen la estructura de la organización social,⁴⁵⁰ y por otro, con su contenido normativo inculcan el respeto de tal organización.

Esta función normativa se debe a que la tradición oral sigue unos patrones lingüísticos, que, en la observación de normas y límites, no permiten variaciones. La tradición oral abarca y describe los múltiples aspectos relacionales de la vida: familiar, social, sentimental, ritual; confirmando los modelos de acción, de lenguaje y de pensamiento. A su vez, tales modelos son el reflejo de la estructura cosmológica << and make up a collective Chamula value judgment of what matters in their society and what must be taught,

⁴⁴⁹ Ong, J. Walter, *Oralidad y Escritura, Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1997, p.21.

⁴⁵⁰ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.viii.

preserved, defended, and maintained [...] if the community is to survive >>.451 La tradición oral, sigue Gossen, como el arte, el lenguaje, la religión, es un sistema simbólico que tiene una función expresiva y evaluativa, y que representa << the cultural guidelines of form, sense, and meaning >>.452

Como hemos visto más arriba en este capítulo, la relación del hombre con la vida y con dios llevó los sabios nahuas y mayas a formular lo que nosotros llamamos una 'teoría del conocimiento'.453 A cada cultura corresponde una forma de aprender, pensar y conocer.

Si el desarrollo cognitivo de un individuo está influenciado por la forma de pensar y actuar de los que le rodean, es innegable que un niño desarrolla procesos cognitivos peculiares que se despliegan en relación con una determinada imagen del mundo.

El Dr. Elías Pérez Pérez es indígena *tzotzil*, y me explica que << el ideal de la educación prehispánica anhela a la formación de una persona de valor >>.454 Se trata de una persona completa, equilibrada, confiable, que sabe manejar los 'instrumentos' que el ser humano tiene a su disposición.

Elías nació en *Ch'imtik*, una aislada comunidad *tzotzil* en el municipio de Chenalhó, a una hora y media de coche de San Cristóbal. Consiguió su doctorado en Antropología en España, luego enseñando durante años en el centro CIESAS-Sureste de San Cristóbal.

Los consejos que hoy en día los padres dan a sus hijos, son los mismos que se encuentran en los textos más antiguos,455 y nos consignan una notable forma de educación. Esta educación se apoya en pensamientos muy profundos. Exactamente como pasaba entre los nahuas, entre los mayas transpare la preocupación por temas como la fugacidad de la vida.

En la cultura de los indígenas *tzotzil* de los altos de Chiapas, el concepto de *snopvenal kuxlexal*, hace referencia a la concepción de la vida y recuerda al niño que somos simples pasajeros en el mundo. Elías añade que << vivimos en un

451 Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.244.

452 Gossen, H. Gary, *Ibidem*, preface p.x.

453 León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos*, *Ibidem*, p.83.

454 Para este párrafo dedicado a la visión del mundo del hombre *tzotzil* quisiera agradecer el Dr. Elías Pérez Pérez. Todos los detalles que relato son de primera mano, sacados en parte de una Conferencia que el Dr. Elías brindó en el centro CESMECA de San Cristóbal en el noviembre de 2017, y en parte de conversaciones privadas. Durante tales conversaciones contestó abiertamente a mis preguntas sobre varios aspectos de su cultura, dedicando mucho tiempo en contarme historias, leyendas y mitologías *tzotzil*.

455 León-Portilla, Manuel, *Ibidem*, pp.70-73.

territorio prestado y no somos dueños eternos >>. ⁴⁵⁶

La idea de que somos simples pasajeros en el mundo, influencia la forma de considerar la riqueza material. Está claro que una concepción de este tipo no encaja con el estilo de vida occidental, que tiende a crear la necesidad de acumular riqueza y aumentar los consumos. Los elementos principales de la educación son:

El concepto de *Xchanel* tiene que ver con la forma de construir la realidad. Indica las actividades de explorar, buscar, aprender. Pero, ¿donde y cómo debe explorar el niño?

Sba Banumil, en la superficie de la tierra, donde están las cosas y las criaturas (lombrices, lagartijas, hormigas, etc.)

Yut Banumil, en el interior de la tierra.

Xokon Osil, en el horizonte de la Tierra.

Ak'ol, en la superficie del cielo (el Sol, las estrellas, etc.).

Yut' Vinayel, en el interior del Cielo, donde Dios está sentado con los ángeles. (Elemento de clara derivación cristiana)

Los niños >>, dice Elias, << tienen que hacerse conscientes del hilo de la vida que conecta estos cinco espacios. A empezar de estos cinco espacios, el proceso de aprendizaje comporta el retener lo que es valioso, útil, atractivo, para luego integrarlo en su propia vida.

La verdadera educación indígena está en la familia. Con aprendizaje se entiende siempre la educación impartida por los miembros de la familia: padre, madre, hermanos, abuelos, tíos, etc. Pero, es sobre todo la madre la poseedora y la encargada de impartir los conocimientos: aquella educación informal que tiene siglos o milenios de historia. ⁴⁵⁷

El propósito de la educación tradicional << es formar a una persona completa: un verdadero hombre (*Iktse*) y una verdadera mujer (*Tsitesel*) >>. ⁴⁵⁸ Ser un verdadero hombre no tiene nada que ver con el concepto de virilidad. Significa más bien << convertirse en una persona completa, desarrollada en todos los aspectos >>. ⁴⁵⁹ Ser una verdadera mujer significa << ser alguien de la familia que está atento; *tsitesel* es alguien que ayuda y acompaña durante el proceso de aprendizaje >>. ⁴⁶⁰

La formación del verdadero hombre y de la verdadera mujer requiere el desarrollo de tres partes del cuerpo humano. Para ambos sexos, el proceso cuidadoso del crecimiento y del desarrollo de la sabiduría incluye la preparación

⁴⁵⁶ Perez Perez, Elias, San Cristobal 2017 [Entrevista. GB] Dr. en antropología, tema: el hombre *tzotzil*, noviembre de 2017, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México.

⁴⁵⁷ *Idem.*

⁴⁵⁸ *Idem.*

⁴⁵⁹ *Idem.*

⁴⁶⁰ *Idem.*

de la cabeza, del corazón y de las extremidades.

El desarrollo de la cabeza (*Jolil*) no se refiere al solo aspecto intelectual, sino a cada uno de los órganos de sentido que se encuentran en la cabeza del ser humano: el desarrollo de los ojos, nariz, boca, orejas, y el centro de pensamiento. Significa aprender a mirar más allá de lo visible. Ver las cosas materiales e inmateriales. Aprender a respirar bien, aprender a escuchar con atención sin interrumpir el camino de las pláticas, interiorizar la idea que hay siempre que pensar antes que soltar palabras, lleva un joven a hablar con juicio, y a no decir tonterías o palabras sin sentido. << Además, quién siempre dice verdades, se porta de forma leal y cumple con su palabra, es una persona recta, de corazón, y respetable. Reflexionar es importante como aprender a controlarse en la comida >>:⁴⁶¹

El corazón (*Y'ontonil*) es el centro de las emociones y refleja el gozo, la envidia y el coraje. El verdadero hombre, el que habla la palabra verdadera, tiene un corazón alegre y paciente.⁴⁶²

Finalmente, el saber de las extremidades. El desarrollo de las manos y de los pies es muy importante porque las extremidades nos ayudan a hacer las cosas. Manos y pies nos llevan a la sabiduría práctica, a la inteligencia práctica y al desarrollo de la coordinación del cuerpo. La sabiduría comprende el actuar con prudencia y con precaución.⁴⁶³

⁴⁶¹ *Idem.*

⁴⁶² Los nahuas hicieron un esfuerzo similar en la educación de los niños. Hombres y mujeres tenían que ser << dueños de un rostro, dueños de un corazón >>. Los textos describen el ideal de hombre que incluye << corazón resistente como el tronco de un árbol, rostro sabio, dueño de un rostro y un corazón, hábil y comprensivo >>. El ideal de mujer no puede prescindir de un rasgo mas: << la femineidad está en su rostro >> y en su corazón. (León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Autónoma de Nayarit (Para uso de los estudiantes), pp.69-70.)

⁴⁶³ *Idem.*

(5) Chamula.



El Dr. Elías Pérez Pérez – Foto: Gabriele Baroni.

El rechazo a la educación escolar se debe a que << la escuela solo hace inteligente en la cabeza, pero no en el corazón, ni a las manos, ni a los pies >>. ⁴⁶⁴ Muchas horas de escuela sustraen tiempo al niño. Tiempo que podría dedicar a aprender de sus padres y otros familiares.

Este tipo de educación incluye el desarrollo de un sentido de responsabilidad hacia la comunidad de pertenencia y el ser indígena. Permite también a las nuevas generaciones de recordar los antepasados. Por otro lado, << la escuela de los ladinos (*kaxlanetik*) favorece una independencia que lleva a olvidar las tradiciones >>. ⁴⁶⁵ Esto porque aprender a leer y escribir, se acompaña con la perspectiva de mejorar las condiciones materiales, y favorece la infiltración de las ideas de progreso, desarrollo y capitalismo.

Las palabras claves para un niño tzotzil en los años de desarrollo son: << Hazte Hombre! Hazte Mujer! >> ⁴⁶⁶

Pues bien, lo que acabamos de describir es el hombre de las indias 'descubierto' por Pedro de Alvarado.

⁴⁶⁴ *Idem.*

⁴⁶⁵ *Idem.*

⁴⁶⁶ Pérez Pérez, Elías, San Cristobal 2017 [Entrevista . GB] Dr. en antropología, tema: el hombre *tzotzil*, noviembre de 2017, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México.

5.3 Condiciones materiales y caos religioso

“Dicen los viejos tradicionalistas: << Ya no se adora el Sol y la Tierra. No hay lugar para hacerlo >>. Desplazan las creencias tzotziles, tzeltales y otros. Los cristianos << ellos solamente miran hacia arriba (hacia el Cielo), ya no miran hacia abajo, y se olvidan de la tierra, el río, la vida colectiva. Perdieron la mirada >>.”

Anónimo

El peso de una tan rica herencia histórica y mitológica conlleva indudablemente una mentalidad y una forma de pensar que condicionan la conducta de las poblaciones amerindias. En este subcapítulo quisiera introducir brevemente los lugares y los pueblos maya que personalmente he conocido, y hablar de dos aspectos que en la vida concreta de los nativos juegan, hoy en día, un papel importante. Quisiera describir las precarias condiciones económicas y la diversidad de oferta religiosa, que caracterizan la vida de los pueblos de los Altos.

En primer lugar, las condiciones materiales desde que los *dzules*, los hombres blancos que vinieron de Oriente,⁴⁶⁷ pisaron estas tierras, no han cambiado mucho, y siguen siendo miserables. En segundo lugar, la variedad religiosa está acompañada por una agresiva política proselitista de las iglesias evangélicas. La capilar penetración de las nuevas confesiones religiosas, que se presentan como una alternativa al monopolio católico, tiene hoy los rasgos de una forma de neo-colonización.

Considero importante hablar de las tensiones que se expresan en estos dos planes, el material y el espiritual, porque nos proporcionarán una clave de lectura para entender las reivindicaciones de los movimientos de protesta. Como veremos en el último subapartado de este capítulo, las actuales reivindicaciones políticas y sociales se manifiestan como una reacción tanto a la miseria como a las insistencias de las instituciones religiosas.

Pues bien, existe una línea que conecta el tiempo del mito al tiempo presente, y que ni la conquista, ni los esfuerzos religiosos, ni años de olvido, consiguieron interrumpir por completo. Por ello, el legado mitológico de los textos antiguos

⁴⁶⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel, Ibidem, p.226.*

tiene su contrapunto en las prácticas cotidianas y en las expresiones espirituales de hoy.

Pero, a diferencia del tiempo mítico, el tiempo lineal necesita de un referente geográfico. Cuando hablo de un tiempo presente me refiero a contextos espaciales específicos: los lugares que he encontrado durante mis nueve meses de investigación. El mundo maya que mejor he conocido es el de San Juan Chamula y Chenalhó,⁴⁶⁸ dos municipios indígenas ubicados en los Altos de Chiapas, México. Mientras que, en el mundo nahua, he conocido a los rarámuris de la Sierra tarahumara, en el estado de Chihuahua, y a los indígenas mazatecos que viven en una cordillera ubicada en el Estado de Oaxaca. Fuera de México, el trabajo de campo realizado para profundizar en uno de mis tres casos de estudio se llevó a cabo en San Lorenzo de Huehuetenango, a seis horas en auto desde San Cristóbal y dos horas en el territorio de Guatemala.

Chenalhó se ubica a 36 km al norte de San Cristóbal de Las Casas, a 1.500 msnm. La cabecera tiene una población de 2000 habitantes y su territorio cuenta aproximadamente con 35.000. Predomina un relieve montañoso cubierto de bosques. El territorio permite una economía de sustento que se basa principalmente en el cultivo de café, maíz, frijoles, patatas y ganado. Cada familia tiene unos borregos para la producción de lana que sirve a la manufactura de su propia ropa. Nunca los comen. En Chenalhó hay una presencia minoritaria de población ladina y aproximadamente el 84% habla una lengua nativa.⁴⁶⁹ El pluralismo étnico se debe a que, al tiempo de su municipalización en 1921, los legisladores integraron áreas ignorando la presencia de etnias distintas. Unas fincas contenían << peones y mozos de diverso origen étnico, y cuando las fincas fueron convertidas en ejidos, los trabajadores quedaron incorporados dentro de la jurisdicción del municipio de Chenalhó >>.⁴⁷⁰

Chamula, desde antes de la conquista es un centro de población *tzotzil*. Hoy es un municipio de los altos de Chiapas, ubicado a 2.260 msnm. Su cabecera municipal (*jteklum*, corazón del pueblo), San Juan, se encuentra a 11 km al norte

⁴⁶⁸ Para mas informaciones sobre Chenalhó: (<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07026a.html>) Fecha de consulta 25 de septiembre de 2021.

⁴⁶⁹ Burguete Cal y Mayor Araceli, "Microetnicidad en gramática autonómica en el Altiplano de Chiapas: municipios y gobiernos paralelos en Chenalhó" (pp.295-334) en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, Natividad Gutiérrez Chong (Coordinadora), México, Plaza y Valdés, 2008, p.298.

⁴⁷⁰ Burguete Cal y Mayor Araceli, *Ibidem*, p.316.

de San Cristóbal de Las Casas y cuenta con aproximadamente 2.800 habitantes. La población total del municipio es de 73.000 personas. Aquí también predomina una agricultura de sustento y la cría de ovejas. Su cercanía a la ciudad permite que la producción de artículos de cuero, madera, y tejidos de algodón, tenga un mercado en San Cristóbal. También la venta de artesanía a los turistas, que a diario visitan el pueblo, representa una fuente importante de ingresos.

Huehuetenango es un municipio, cabecera del departamento de Huehuetenango, ubicado en la parte nor-occidental de Guatemala, a dos horas de coche de la frontera con México. Como Chamula y Chenalhó en México, se encuentra en los territorios de los Altos, a una altitud de 1.900 msnm, y presenta un territorio con características similares. En San Lorenzo, a 5 kilómetros de Huehuetenango, la producción agropecuaria incluye la tala de madera. La producción agrícola se limita al autoconsumo: maíz, frijol, y la cría de pequeño ganado. Por su cercanía con la frontera, una parte de su economía está relacionada con el contrabando fronterizo y el tráfico de estupefacientes.

Algunos datos estadísticos pueden ayudarnos a enmarcar la situación. Las cifras sobre las condiciones económicas de las poblaciones nativas, no son reconfortantes. A nivel nacional, en México el “14.8% de las viviendas donde el jefe o jefa es hablante de lengua indígena el piso es de tierra en contraste con un 2.6% en donde el jefe o jefa no es hablante de lengua indígena alguna”, y “el porcentaje de viviendas sin agua es casi cuatro veces más” alto.⁴⁷¹ Las condiciones de la vivienda son muy similares a las anteriores a la conquista. Pero, antes de la conquista las poblaciones indígenas no tenían que vivir o sembrar en las montañas más aisladas, sino que disponían de tierra suficiente donde practicar la rotación de la milpa.⁴⁷² Esto les permitía evitar la sobre

⁴⁷¹ “Población indígena en cifras”, Boletín Conamed-Ops (Julio-Agosto 2017), p.12.
(www.conamed.gob.mx › *boletin* › *pdf* › *boletin13* › *poblacion_indigena*)

⁴⁷² El concepto de rotación de los cultivos permite el descanso de la tierra, evitando el agotamiento de un determinado nutriente y la difusión de enfermedades de las plantas. Aunque conocida en Europa desde el siglo X, se convierte en algo científico solo en el siglo XVIII. En Italia, en la segunda mitad de siglo XIX, el nuevo estado sabaudo había organizado “*le cattedre ambulanti*”. Grupos de académicos y estudiantes en ciencias agrarias viajaban por el país con el fin de educar las poblaciones rurales al racional uso de la rotación de los cultivos.

Hoy en las comunidades indígenas se utilizan los fertilizantes, pero en el pasado la tierra necesitaba entre los 15 y los 20 años de descanso para volver nuevamente a producir maíz por dos años. Al final del ciclo la quema de la vegetación que había crecido en la parcela, permitía la reintegración de los nutrientes. En ausencia de una rotación de los cultivos, se hacía necesaria la rotación de las parcelas que, en la práctica se traducían en

explotación del suelo. En Chamula la necesidad de tierra es apremiante. A la tala de los árboles con fines industriales sigue una intensa explotación que a la larga no es sostenible: << the slash-and-burn shifting agricultural cycle has been accelerated to such an extent that the land cannot recover >>. ⁴⁷³ Finalmente, en las parcelas de tierra agotada y que necesita descanso, los Chamulas dejan pastar a las ovejas. Actividad que contribuye a causar una ulterior erosión del terreno. ⁴⁷⁴ Lo mismo pasa en el territorio de Chenalhó. ⁴⁷⁵

En toda el área de Los Altos, tanto la migración interna hacia otros estados del país, como la migración internacional a Estados Unidos, ha aumentado notablemente en los últimos veinte años. Este fenómeno es consecuencia de diversos factores: la introducción de las políticas neoliberales, que han causado una fuerte crisis de los precios de los productos agrícolas principales (café), los efectos de los dos devastadores huracanes de 1998 y 2005, y la aparición del EZLN, que a empezar del 1994 ha desatado conflictos y disputas de tierras ocupadas en todo Chiapas. ⁴⁷⁶ Todos factores que han causado la caída de la demanda de mano de obra.

Como muestra de las condiciones materiales entre los indígenas, voy a relatar la historia de Magali. Magali vive en Chenalhó. Es esposa de Alberto. Tiene 30 años y cuatro hijos. En 2011 tenía dos hijos y ganaba 10 pesos por día, el equivalente a 50 centavos de dólar, trabajando como doméstica en casa de una vecina. Magali quería ganar algo más vendiendo atol y tamales en la plaza de su pueblo: << ¿Que voy hacer? No tengo ni olla. Nada. Le dije a mi suegra 'emprestame tu olla', le dije. No, me dice. Quiero hacer algo. Que vas hacer? Mi olla de atolito. Bueno, y luego dijo que si >>. ⁴⁷⁷

El siguiente problema a resolver fue el transporte del jarrón hasta la plaza, que se encuentra a 300 metros. Era necesario encontrar un pequeño triciclo.

una agricultura colectiva. Bracamonte y Sosa, *Tiempo cíclico y vaticinio. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, Colección Peninsular, 2010.

⁴⁷³ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.6.

⁴⁷⁴ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.6.

⁴⁷⁵ Ixtacuy López Octavio, Estrada Lugo Erin I.J, Parra Vázquez M.R., *Organización social en la apropiación del territorio: Santa Marta, Chenalhó, Chiapas*, Relaciones 106, Primavera 2006, Vol. XXVII, (pp.183-219) p.185.

⁴⁷⁶ Villafuerte Solís, D., García Aguilar M., “Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional”, *Migración y Desarrollo*, vol.12, núm.22, enero-junio 2014, pp.3-37. Red Internacional de Migración y Desarrollo Zacatecas, México, p.21, p.24.

⁴⁷⁷ Rocío Fuentes, Magali, Chenalho 2017 [Entrevista – GB] mujer indígena, tema: vida personal, 1 de diciembre de 2017, Chenalho, San Cristobal, Chiapas, México.

Algo con ruedas:

No tenía yo ni leña. Me voy a cargar dos o tres tercio de leña, y los cargo en mi espalda. Cargava yo.

Yo: << ¿Dónde fuiste a cargar, al monte? >>

Si, al monte. [...] Como un infierno es mi vida. El infierno es aquí (y empieza a reír).

Pero, le pedía yo a dios. A veces, cuando hago mi oración, llorava yo. ¿Qué hago dios mío? No tengo nada que comer con mis hijos. ¿Qué le doy a mis hijitos? Durante los primeros dos meses no conseguí vender nada: Dios mío ayudame, ¿cómo lo voy a vender mi atol? Y allí lloravo. Hasta aquí a mi casa. Hijole, no tenía yo nada. ⁴⁷⁸

Se ríe otra vez:

Tenía solo un pantalón con ollitos. ¿Qué hago?, dice yo. Ya no soportaba mi vida.

Yo: << ¿Y dios te escuchó? >>

Si me escuchó. Hasta soñé. Soñé de verdad. Le pedía todo pues. En medio de las milpas donde estaba sembrada. Allí me dijo: híncate!, me dijo. Y allí había caracoles.

Yo: << ¿Y qué significa? >>

Significa dinero, los caracoles. Ya no llores hija, ya te estoy dando lo que quieres. Cuando me fui yo la mañana, ya no podía atender todo mi cliente. No aguantaba yo. ⁴⁷⁹

Hoy Magali es presbiteriana.

⁴⁷⁸ *Idem.*

⁴⁷⁹ *Idem.*

(6) Chenalhó.



Magali y Daniel en su casa – Foto: Gabriele Baroni

Desde el principio las poblaciones indígenas se han quedado al margen de la economía del país y siempre en el ámbito de la subsistencia básica. No se beneficiaron de los excedentes económicos creados en los últimos años, y no hubo un crecimiento de la riqueza material como consecuencia del desarrollo del país. Siempre fueron culpados por su pobreza.⁴⁸⁰ Es cierto que la forma de pensar y el bagaje cultural tradicional no representan una ayuda: el pensamiento maya no encaja en la modernidad. Una planificación socioeconómica moderna es más bien soportada por una visión del tiempo lineal.

Muchos indican como causa de la exclusión sufrida por los indígenas, la falta de acceso a la educación. Es un hecho que su nivel de escolaridad es inferior al resto de la población mexicana. El grado promedio de escolaridad entre los amerindios es de 7.3 años (2015),⁴⁸¹ y el “43.2% de hablantes una lengua indígena no tiene escolaridad o cuentan con primaria incompleta, contra un 14.6% de no hablantes en esa condición”.⁴⁸² La carencia de instrucción representa un enorme obstáculo a la hora de orientarse en una sociedad compleja como la de hoy.⁴⁸³ La acusación que se hace a los nativos es de inercia e improductividad. Pero, las dificultades no se deben solo a la resistencia que los indígenas ponen. En muchos casos para acceder a la educación formal no solo hay que superar la barrera cultural, sino también y muy trivialmente, la distancia geográfica. En ciertas áreas, desprovistas de caminos y de servicios de transporte, los niños tienen dificultades incluso para acceder a la escuela primaria.

Por otro lado, es innegable que son las mismas poblaciones indígenas las que no buscan una verdadera integración en el sistema de los ladinos. Adquirir un pensamiento occidental << representa una ruptura >> que << dificulta o impide el retorno a la estructura del pensamiento antiguo >>.⁴⁸⁴ Lo que siempre es prioritario es la supervivencia de la identidad étnica. Por ejemplo, hay quienes siguen viviendo con sencillez, rechazando las comodidades de los europeos y

⁴⁸⁰ Green, Linda, *Fear as a Way of Life. Mayan Widows in rural Guatemala*, Columbia University Press, New York, 1999, p.27.

⁴⁸¹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI):
(<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=07>) Fecha de consulta 28 de octubre de 2019.

⁴⁸² “Población indígena en cifras”, Boletín Conamed-Ops (Julio-Agosto 2017), p.11.
(www.conamed.gob.mx > boletin > pdf > boletin13 > poblacion_indigena)

⁴⁸³ El 70% de los campesinos no acaba la primaria. Lo mismo vale para el 45% de los que se trasladan a la ciudad. (Bracamonte y Sosa, *Tiempo Cíclico y Vaticinio. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, Colección Peninsular, 2010, p.186)

⁴⁸⁴ Bracamonte y Sosa, Pedro, “Sistema de pensamiento maya y pobreza socioeconómica”, *Península*, vol. IV, núm. 2, otoño de 2009, p.123.

representadas por mesas, sillas y camas. A veces por falta de recursos y otras como forma de resistencia. La forma de vida tradicional se acompaña de un tipo de educación que quiere erigirse como última barrera en defensa de su propia cultura y hacia una conquista que los ha expoliado de todo. Esta resistencia también se expresa en el número medio de hijos generados: “La fecundidad de las adolescentes hablantes de lengua indígena es mayor a la que presentan las adolescentes no hablantes de lengua indígena”, y la edad media de la maternidad es más baja (Encuesta Intercensal 2015, INEGI).⁴⁸⁵

Del otro lado está el mundo de los ladinos. La política, la economía, los académicos y los gobernantes, siempre han insistido en que los mayas pueden desarrollarse solo adoptando los patrones socioeconómicos modernos: mejorando la escolaridad,⁴⁸⁶ aceptando un trabajo asalariado,⁴⁸⁷ haciéndose consumidores de bienes industriales, saliendo del aislamiento lingüístico, y aceptando la castellanización, pasando de una vida comunitaria a una individualista.⁴⁸⁸ Este camino parece ignorar que la transición de un mundo a otro puede crear más fragmentación, generar crisis de sentido, y ofrecer solo los aspectos más negativos del mundo occidental.⁴⁸⁹ Las poblaciones en transición, expuestas a una ruptura con el pasado y al abandono de la lengua madre, experimentan desorientación y incertidumbre.⁴⁹⁰

Debemos preguntarnos si realmente es posible tomar el bien que ofrece el otro sin modificar una *forma de vida*. Todo sugiere que un estilo de vida excluye al otro. En otras palabras, esta receta podría indicar el camino hacia el desarrollo. Pero, ¿a qué precio? El cultivo de la milpa, no solo sigue siendo muy presente en los municipios con alta concentración indígena, sino que sigue representando un concepto central en la Cosmovisión maya. Fuente de supervivencia, el cultivo de maíz comporta la escenificación del Cosmos, perpetuando y

⁴⁸⁵ “Población indígena en cifras”, Boletín Conamed-Ops (Julio-Agosto 2017), p.10. (www.conamed.gob.mx › [boletin](#) › [pdf](#) › [boletin13](#) › [poblacion_indigena](#))

⁴⁸⁶ “hoy en día una de cada cuatro personas hablantes de lengua indígena son analfabetas”. Mientras que entre “las personas no hablantes de alguna lengua indígena, una de cada 16 personas es analfabeta, lo que representa una brecha de 16.9 puntos porcentuales entre hablantes y no hablantes de lengua indígena”. “Población indígena en cifras”, Boletín Conamed-Ops (Julio-Agosto 2017), p.10 (www.conamed.gob.mx › [boletin](#) › [pdf](#) › [boletin13](#) › [poblacion_indigena](#)).

⁴⁸⁷ También en el pago, en el tipo de trabajo, y en la disponibilidad de pensión o jubilación, hay que “cerrar las brechas existentes en los indicadores de bienestar y desarrollo”. “Población indígena en cifras”, Boletín Conamed-Ops (Julio-Agosto 2017), p.13 (www.conamed.gob.mx › [boletin](#) › [pdf](#) › [boletin13](#) › [poblacion_indigena](#)).

⁴⁸⁸ Bracamonte y Sosa, Pedro, “Sistema de pensamiento maya”, *Ibidem*, p.123.

⁴⁸⁹ Green, Linda, *Ibidem*, p.26.

⁴⁹⁰ Bracamonte y Sosa, Pedro, *Ibidem*, p.123.

justificando una concepción politeísta. Para proteger la milpa de las plagas representadas por las sequías y las langostas, son las antiguas deidades locales, las entidades protectoras como los *chicones*, los señores dueños de la naturaleza.⁴⁹¹ Sin embargo, los recientes cambios en la estructura del empleo debidos a industria, comercio, turismo, etc., han causado el desplazamiento de muchos indígenas. Muchos dejan sus tierras en busca de un mejor salario. Pero, las poblaciones que se trasladan a la ciudad pierden con el tiempo su relación con la tierra.⁴⁹² Se asiste así a una reducción de la siembra de milpa y a un cambio de conducta que se acompaña de la reducción de todas las actividades rituales relacionadas.⁴⁹³ También el bilingüismo tiene un reverso de la moneda. Según Bracamonte y Sosa el bilingüismo impulsado en las últimas décadas, tuvo como efecto secundario lo de causar una << pérdida paulatina de los espacios sociales y de uso cotidiano de la lengua maya >>.⁴⁹⁴ En otras palabras, la occidentalización es proporcional al desplazamiento de la lengua y al olvido del pensamiento tradicional (vaticinios, calendario, rituales, etc.). En los espacios urbanos el pensamiento del pasado pierde su sentido: se reduce la vida comunitaria, así como el mundo de la milpa, que siempre ha apoyado este pensamiento. En la ciudad la familia ya no gira alrededor de la milpa, su temporada, sus tiempos, su siembra, su cosecha, etc., sino alrededor del mercado. Las exigencias y los ritmos de los que trabajan en la ciudad están dictados por otras fuentes de sustento, como podría ser la fábrica.

Otro punto importante es la estructura social basada en los linajes. Dentro de la familia, la producción de riqueza material es un concepto colectivo. Según uno de los principios fundamentales de su educación, el *Snopel Amtel*, traducible como ‘pensar en el trabajo’, lo que importa es el beneficio de la familia y de la comunidad. Las habilidades desarrolladas en usar las manos, los pies, los ojos y la cabeza, se usan para producir *nuestra* comida. Con eso se entiende la comida de la familia. Además, la capacidad de realizar actividades con el cuerpo y las manos, está vinculada directamente con el honor de la familia. Esto porque el niño y la niña que no aprecian el trabajo y que no tienen la voluntad de realizar algo concreto, se exponen a la condición de vergüenza,

⁴⁹¹ Bracamonte y Sosa, P., “Sistema de pensamiento maya y pobreza socioeconómica”, Península, vol. IV, núm. 2 otoño de 2009, (pp.103-133), p.125.

⁴⁹² Green, Linda, *Ibidem*, p.18.

⁴⁹³ Bracamonte y Sosa, P., *Ibidem*, p.126.

⁴⁹⁴ Bracamonte y Sosa, P., Lisama Quijano J., “Marginalidad indígena: la perspectiva histórica de Yucatán”, *Desacatos*, núm.13, invierno 2003, (pp.83,98), p.91.

<< porqué solo pensarán en agarrar las cosas ajenas (*Elek'*) >>. ⁴⁹⁵

Vergüenza para uno mismo que recae sobre su familia. ⁴⁹⁶

En otras palabras, el proceso de desarrollo económico, para ser equilibrado y duradero, tiene que beneficiar a toda la comunidad y no al individuo que emigra o que tiene el talento o los medios intelectuales para sobresalir. Según esta perspectiva, el avance de un solo individuo no tiene valor, son las condiciones de toda la comunidad las que tienen que mejorar. En una estructura social basada en la familia extensa o en los linajes, la riqueza material es un concepto social y << el crecimiento económico es una función de un objetivo distinto y no una meta por sí misma >>. ⁴⁹⁷ De lo contrario, se crean distorsiones que desencadenan sentimientos de envidia y animadversión, dentro de la familia, fuente de fracturas y conflictos.

El segundo aspecto importante después de las condiciones materiales consiste en la disponibilidad de una múltiple y caótica oferta religiosa, ⁴⁹⁸ que durante los últimos años ha sido la causa de una variedad de tensiones sociales. En Chiapas es posible acercarse a muchas religiones. La impresión es que en San Cristobal haya más oferta de confesiones religiosas que en Milán o en Madrid. Como consecuencia del pluralismo religioso, ⁴⁹⁹ hoy un indígena puede elegir entre la Iglesia católica (tradicional o carismática), la iglesia Protestante (Anabautista/Menonita, Bautista, Iglesia del Nazareno, Metodista, Presbiteriana, y otras), Pentecostal, varias Evangélicas (Iglesia del Dios Vivo, Columna y apoyo de la verdad, La luz del Mundo, entre otras), las bíblicas diferentes de las evangélicas (Adventistas del Séptimo día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones), Testigos de Jehová), de Origen Oriental, Judaica,

⁴⁹⁵ Dr. Elías Pérez Pérez, en una Conferencia sobre el hombre *tzotzil* impartida en el centro CESMECA de San Cristobal de Las Casas (Noviembre 2017).

⁴⁹⁶ Dr. Elías Pérez Pérez, *Idem*.

⁴⁹⁷ Bracamonte y Sosa, Pedro, "Sistema de pensamiento maya y pobreza socioeconómica", *Península*, vol. IV, núm. 2 otoño de 2009, (pp.103-133), pp.124-125.

⁴⁹⁸ A nivel nacional en 2010: católicos (89.3%), confesiones protestantes y evangélicas (8%), bíblicas diferentes de evangélicas (2.5%). Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI): <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/> Fecha de consulta 25 de septiembre de 2021.

⁴⁹⁹ << A partir de la reforma constitucional del 28 de enero de 1992 a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130, y el restablecimiento de las relaciones con el Estado Vaticano, México entró en una época con mayor apertura a los diferentes credos religioso (el Artículo 130 constitucional reformado en 1992 ahora establece la relación del Estado y las "iglesias", no así "iglesia", como estaba estipulado antes de la reforma) >>.

Farela Gutiérrez, (2014). "Iglesia evangelista en México: Expansión y lucha social (1992-2014)". *El Cotidiano*, 29 (185), 103-110. Fecha de consulta: 25/09/2021.

Enlace: (<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530725006>).

Islámica, etc.⁵⁰⁰

Me he puesto en contacto personalmente y he participado en las actividades de muchas de estas iglesias. ¿Quién sabe cuáles son los criterios que llevan a un indígena que no sabe leer, a elegir entre los Bautistas y los Adventistas del Séptimo día? Me dijeron que hay cuatro mezquitas en San Cristobal, que representan una corriente diferente del islam. Luego hay las actividades de los neocultuaristas: los seguidores de cultos sincréticos (como el culto a San Simón o Maximón, la Santa Muerte, etc.), los espiritualistas como los del Movimiento de Espiritualidad Maya (presente sobre todo en Guatemala y en el sur de México), los tradicionalistas vagamente católicos, y otros difíciles de clasificar.⁵⁰¹ Para Weber la religión no es solo una 'symbolic activity', sino es una fuente de sentido,⁵⁰² y su reducción a una oferta más entre otras, se acompaña de un aumento de inseguridad.

La penetración religiosa europea se ha presentado en diferentes oleadas: la primera tenía la cara del catolicismo, la de los últimos cincuenta años evangélica. El daño causado por la primera ola ha sido investigado durante mucho tiempo. Por ello, lo que nos interesa es la segunda ola. La acusación más frecuente que las iglesias protestantes evangélicas reciben es que, pretendiendo altruismo, desinteresada devoción, entusiasmo religioso, generosidad y compasión, practiquen una nueva forma de colonización.

Para entender ciertas dinámicas, es importante tener una visión conjunta del fenómeno, que abarca un área más vasta que México o Guatemala. La historia única y peculiar que el continente vivió, ha introducido elementos muy variados, y conseguir juntar todos los factores culturales en algo coherente y reconocible, es una exigencia propia del continente americano.

Veamos algunos ejemplos.

Los movimientos de reivindicación étnica de Guatemala quisieran rechazar todo tipo de influencia externa, catolicismo incluso, y volver a las antiguas costumbres. Pero tienen que enfrentarse con que la gente se opone a desecharlo por completo.

⁵⁰⁰ *Panorama de las religiones en México 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), México, 2010, p.59. Enlace: (<https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825003391>)

⁵⁰¹ *Idem.*

⁵⁰² Weber, Max, *Sociología de la Religión*, trad. y ed. Enrique Gavilán, Ediciones ISTMO, 1997, p.71.

Pues bien, es importante detenerse por un momento en la nueva tendencia de este siglo. A principios de los años '50, la Iglesia católica empezó a seguir un nuevo camino, más tolerante con las antiguas creencias y las expresiones de la sensibilidad religiosa. Más tarde, el Concilio Vaticano II, siguiendo una de sus líneas generales, “la empatía del mundo actual”, ha levantado formalmente las condenas del papa Pío IX, formalizadas en la encíclica *Quanta Cura* (1864) y el anexo *Syllabus*,⁵⁰³ donde se condenaban los errores de nuestro tiempo. El elenco de los principales errores incluía el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el indiferentismo, el relativismo, la libertad de opinión y de conciencia.

Las rectificaciones realizadas al *Syllabus*, afirman que: << è libero ciascun uomo di abbracciare e professare quella religione che, sulla scorta del lume della ragione, avrà reputato essere vera >>, (XV) de la misma manera << gli uomini nell’esercizio di qualsivoglia religione possono trovare la via della eterna salvezza, e conseguire l’eterna salvezza >>. (XVI) En otras palabras, la católica abandona la pretensión de ser la única y verdadera religión: << la Chiesa non ha potestà di definire dommaticamente che la religione della Chiesa cattolica sia l’única vera religione >>. (XXI)⁵⁰⁴ En el mismo tiempo, en los documentos del Concilio, se afirma que todo hombre << tiene la obligación y por consiguiente también el derecho de buscar la verdad en materia religiosa >>;⁵⁰⁵ que la libertad de expresión religiosa es un derecho inviolable;⁵⁰⁶ que << nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad >>⁵⁰⁷ y que los hombres pueden, dentro de cualquier culto religioso, encontrar el camino de salvación.⁵⁰⁸

Todo esto se traduce en una actitud de tolerancia y en la renuncia a “extirpar”

⁵⁰³ Enlace: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>

⁵⁰⁴ Enlace: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>

⁵⁰⁵ Concilio Vaticano II: Declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la libertad religiosa. Sección 3: La libertad religiosa y la vinculación del hombre con Dios.

Enlace: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html

⁵⁰⁶ Concilio Vaticano II: Declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la libertad religiosa. Sección n.2 y n.6.

Enlace: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html

⁵⁰⁷ Concilio Vaticano II: Declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la libertad religiosa. Capítulo II: La libertad religiosa a la luz de la revelación. Sección 10: La libertad del acto de fe.

Enlace: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html

⁵⁰⁸ Concilio Vaticano II: Declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la libertad religiosa. Capítulo I. Sección 3: La libertad religiosa y la vinculación del hombre con Dios.

Enlace: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html

las antiguas costumbres y las profundas creencias que las acompañan.

Los cambios internos en la Iglesia católica, coinciden con la difusión de una agresiva política de conversión adoptada por las “nuevas religiones”. Cada una de estas corrientes se siente el custodio de la verdad. Muchas manifiestan hostilidad tanto contra la Iglesia Católica, como entre sí. No quiero decir que estas organizaciones no hagan algo bueno. Lo que quiero decir es que en estas comuniones religiosas se juegan *juegos de lenguaje* diferentes, mucho más parecidos a los que utilizaba la Iglesia católica a principios de su evangelización del continente. Por ejemplo, Magali me contó que lo primero que tiene que hacer el nuevo adepto, es rechazar su *vaijel* (el *vaijel* puede ser descrito como un animal compañero), en cuanto << son enviados del diablo >>. ⁵⁰⁹ Magali frecuenta la iglesia presbiteriana de Chenalhó.

En otra ocasión, le dije a Magali que había participado en una función de la iglesia Torre Fuerte, otra confesión presente en Chenalhó. Le conté lo que había experimentado. Durante la función, la música y las palabras del pastor (que se presenta como padre Marroquí) contribuyen a despertar en los creyentes fuertes emociones. Es difícil permanecer inmune a la intensa implicación emocional. La bajada del 'espíritu santo' desencadena reacciones de todo tipo. Los creyentes caen al suelo, gritando, llorando y alabando a Dios. Una madre con su hijo colgado en la espalda estaba a punto de tumbarse sobre él. Los encargados con camisa blanca consiguieron quitarle el niño de encima, evitando que lo aplastara con el peso de su cuerpo. Podía percibir la actitud de los nombrados y del pastor. Esperaban que me cayera al suelo como los demás. Yo me quedé de pie porque no creía que fuera el espíritu santo. Pero, admito que fue un error. La próxima vez, en nombre de la 'etnografía participante' de Malinowski, cumpliré con sus expectativas. La función termina con la recolecta del óbolo. Los nombrados distribuyen sobres blancos, donde los fieles están invitados a dejar su oferta, especificando el nombre y la cantidad en la parte exterior. El que deja la oferta mas sustanciosa sube al escenario donde recibe un premio, un libro o un CD de música sagrada, entre los aplausos entusiastas de todos sus 'hermanos'.

Finalmente, pregunto a Magali porque eligió la presbiteriana y no la Iglesia

⁵⁰⁹ *Idem.*

Torre Fuerte.⁵¹⁰ Magali me contesta: << porque allá adoran al diablo >>.⁵¹¹

No es objeto de este trabajo profundizar más en el tema de la variedad religiosa en nombre de una supuesta libertad de culto. Lo cierto es que tal abundancia de oferta recuerda a un conjunto de comerciantes que hacen codo para aprovecharse de la más amplia porción del mercado: 'pescadores de hombres' que se enfrentan con fuerza para la contención de fieles.

El debate teológico siempre ha despertado mi interés. En América Latina, teología e ideología política nunca se han quedado en un plano de disputa teórica.

Un día Mónica y yo decidimos hacer una visita al encargado de la iglesia de Huehuetenango. Una monja nos recibe y pide nuestros documentos personales. Entregamos nuestros respectivos documentos universitarios: mi tarjeta de la Universidad de Valencia y su tarjeta de la UNAM y esperamos. Yo estoy preparado para una negativa. Sin embargo, padre Efraín nos recibe con cordialidad y acepta ser entrevistado. Estamos de acuerdo con una grabación de audio, sin video.

Empezamos preguntando qué piensa de las expresiones de religiosidad popular que se van difundiendo en Guatemala:

Yo: << ¿Qué opina de San Simón, Rilaj Mam y de la Espiritualidad Maya? >>

Padre Efraín: San Simón está a la par de la imagen de Jesús crucificado...

Es que la población guatemalteca tiene un sincretismo que es difícil entender. Para ellos San Simón es uno más de todos los santos del cielo. Es otro santo.

Yo: << Y la Teología de la liberación, ¿cómo ve a la Espiritualidad Maya? >>

Padre Efraín: La Iglesia católica quiso expresarse también en esta religiosidad popular. Hay una religiosidad popular que es netamente católica. Pero con los movimientos de los Maximón, de los San Simón hay separación. Con la Maya hay intento de diálogo. Aunque la postura de muchos movimientos maya es de rechazo a la Iglesia. Porque ven a la Iglesia como la conquistadora de quinientos años atrás.

Yo: << Hay una fuerte preferencia por el protestantismo >>.

Padre Efraín: Está creciendo. Se ve clara la decisión de Estados Unidos de invadir con... no con el protestantismo tradicional como el luterano. Sino con estos tipos de movimientos protestantes nacidos en Estados Unidos, con estas sectas que claramente vienen con la intención de dividir la creencia en el dios. Como los romanos: dividir para imperar.

Un lazo fuerte que unía los pueblos de América latina era la fe católica. Latino América nació católica y tiene raíces católicas [...] En un país como

⁵¹⁰ La Iglesia 'Torre Fuerte Chenalhó' tiene una página facebook. Hay aproximadamente 30 páginas facebook que llevan el nombre 'Torre Fuerte', cada una con un símbolo diferente. Es posible obtener informaciones sobre la 'familia' a la que pertenecen (protestante, evangélica, bíblica, etc.) solo contactando directamente un encargado.

⁵¹¹ *Idem.*

Guatemala, donde los indígenas que han abrazado la fe evangelico-cristiana superan el 35%, la prioridad es resistir a las presiones políticas

La guerra también, afectó fuertemente a la Iglesia católica. El Estado acusaba la Iglesia de haber promovido la guerrilla. El gobierno acusaba la Iglesia de ser comunista, promotora del comunismo. Atacaron la Iglesia sobre todo donde la Iglesia se hacía portavoz de promoción social: La Teología de la Liberación concienciaba al hombre de su dignidad... esto provocó la persecución contra la Iglesia. Allí está lo que más afectó a la Iglesia. Claro, tuvo que bajar la guardia en cuanto promover... allí se vio claramente. Durante la guerra convertirse era una forma para sobrevivir: El protestantismo fue como un lugar de refugio. Porque ser católico era peligroso... ser católico en el campo era peligroso.⁵¹² El plan que hicieron en los años sesenta es que Guatemala tenía que ser el primer país de América Latina que fuese protestante.⁵¹³

Mónica: << También hay gente que está en favor de Rios Montt >>.

Padre Efraín: << casi nadie quiere hablar de la guerra >>.⁵¹⁴

Moni empieza a hablar del dictador Rios Montt y de los años de la guerra.⁵¹⁵ Los gobiernos de los presidentes Kjell Laugerud elegido en el 1974, y sobre todo de Rios Montt 1982, tenían como enemigo declarado el comunismo, pero las comunidades indígenas son las que más sufrieron violaciones, torturas y secuestros. Entre 1978 y 1982, el 97% de todas las violaciones de derechos humanos entre las poblaciones indígenas fueron cometidas por el ejército del Estado guatemalteco.⁵¹⁶ Al mismo tiempo, toda reforma agraria declaraba el objetivo de repartir la tierra entre los campesinos. En realidad, la parcelación de la tierra, y la eliminación de los ejidos, tenían en la práctica el efecto de rendir cada propietario más vulnerable frente a las presiones y las vejaciones de los grandes terratenientes interesados en apoderarse de cada parcela.

En 1998 el Obispo Gerardi fue víctima de aquella misma violencia que quiso combatir.⁵¹⁷ Padre Efraín nos explica que:

El Obispo Gerardi hizo un esfuerzo para hacer un estudio sobre la realidad guatemalteca. A muchos guatemaltecos le molesta. Preguntan, ¿para qué estar haciendo investigación?

Y los guatemaltecos no se dan cuenta de que la problemática que provocó esa guerra está todavía.

Mónica: << Guatemala es un estado super neoliberal. ¿Cuáles son los servicios? Hay poca protección hacia el ciudadano. Hospitales hay pocos,

⁵¹² Green, Linda, *Ibidem*, p.153.

⁵¹³ Padre Efraín, Huehuetenango 2018 [Entrevista - GB] sacerdote católico, tema: la teología política y el genocidio en Guatemala, 9 de febrero, Iglesia de Huehuetenango, Guatemala.

⁵¹⁴ *Idem*.

⁵¹⁵ Green, Linda, *Ibidem*, p.187.

⁵¹⁶ Lemus, Leslie, "Guatemala: repensando el vínculo entre juventud y violencia en la posguerra", *LiminaR*, vol. XVI, núm. 2, Julio-Diciembre, 2018, pp.45-59. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, p.53.

⁵¹⁷ Green, Linda, *Ibidem*, p.172.

escuelas también... >>.

Padre Efraín: << Aquí en el departamento hay uno >>.

Mónica: << ¿Uno? >>.

Padre Efraín: << Un hospital público >>.

Yo: << ¿Uno en todo el departamento de Huehuetenango? >>.

Padre Efraín: << Hay puestos de salud. Unos con médico... Aquí el estado guatemalteco no garantiza la salud de nadie... hay que ir al privado. La salud está nada... nada.... La educación. Cada vez hay más colegios privados. La educación que da el estado... Aquí son famosos los maestros, suben el martes y ya el jueves vienen de regreso. Quieren regresar a su casa... hablo de la educación en las áreas rurales. Mucha gente hace el esfuerzo de que su hijo vaya a un privado >>.

Yo: << Usted habló de poderes ocultos. ¿Puede decir algo más? >>.

Padre Efraín: << Hay una cosa que llaman la cofradía. Compuesta por los militares de la dictadura... integran a gente de mucho poder económico y político. Son los que atrás de la silla... son los que... y si no, ... matan. Están desde el tiempo de la guerra... están tratando que salgan del ministerio público >>.⁵¹⁸

El Presidente Efraín Ríos Montt nació en Huehuetenango en 1926. Durante unos años concentró en sus manos tres poderes por ser un ex General del ejército,⁵¹⁹ Presidente del país y Pastor de la Iglesia del Verbo, una iglesia neopentecostal estadounidense,⁵²⁰ alineada con la derecha religiosa. Sus proyectos de “ayuda al pueblo indígena” y de “moralización” lo llevaron al juicio por genocidio.⁵²¹

Sin llegar a los extremos del genocidio, la evangelización de estas iglesias conlleva una mentalidad norte europea y por consiguiente propone una diferente concepción del dinero y de la individualidad. Una típica fuente de conflicto es la que deriva del cambio de actitud de los que se convierten. Por ejemplo, entre los nativos es costumbre participar conjuntamente a las actividades del pueblo, en ocasión de una fiesta religiosa tradicionalista o de trabajos colectivos. Sin embargo, el comportamiento típico de los neófitos es valorar el tiempo de otra manera, y pretenden ser pagados por trabajar para la comunidad.⁵²² Esto da lugar a conflictos dentro de las comunidades, que a menudo resultan en actos de violencia.

⁵¹⁸ *Idem.*

⁵¹⁹ Green, Linda, *Ibidem*, p.153.

⁵²⁰ Efraín Ríos Montt fue pastor de la Iglesia del Verbo, denominada Iglesia Gospel Outreach, con sede en Eureka, California. Animado por fanatismo religioso, declaró que entre los objetivos del golpe militar había lo de “rescatar los valores morales”. Fue juzgado y condenado por genocidio, pero nunca acabó en la prisión. Murió en el 2018. González Ruiz Edgar, “Ríos Montt, genocida en el nombre de Dios”, *Archivos, Ciudad de México* [en línea], 9 de junio de 2013. (Consulta: 9/11/2019) (<https://www.voltairenet.org/article178841.html>)

⁵²¹ Rodríguez Pellecer, Martín, “Ríos Montt fué, sobre todo, un mentiroso”. *Nomada.gr, Guatemala* [en línea], 2 de abril de 2018. (Consulta: 9/11/2019) (<https://nomada.gt/identidades/de-donde-venimos/rios-montt-fue-sobretodo-un-mentiroso/>)

⁵²² Ixtacuy López Octavio, Estrada Lugo Erin I.J, Parra Vázquez M.R., *Ibidem*, p.199.

Como conclusión de este subapartado, podríamos decir que el panorama religioso indígena no es homogéneo, y cada municipio presenta una situación diferente.

En el caso concreto de Chenalhó,⁵²³ donde parece prevalecer cierta tolerancia hacia las “nuevas religiones” y hacia la escasa población ladina, la actividad de las numerosas iglesias evangélicas, casi siempre lideradas por pastores mestizos, es descaradamente llamativa y molesta. Para promover la palabra de Dios, algunas eligen la plaza central. Lo hacen bailando, cantando o leyendo la Biblia. Lo hacen haciendo uso de altavoces y siempre a un volumen muy alto. Al mismo tiempo, en ocasión de las fiestas tradicionales, la comunidad se queda separada. Según lo que cuenta don Enrique, mestizo y dueño de un restaurante en el centro del pueblo: << ellos no nos invitan, pero si uno va, le ofrecen una copa de pox o un plato de comida >>.⁵²⁴ Nunca es posible hablar de una verdadera integración.

Por otro lado, en San Juan de Chamula,⁵²⁵ y también en ciertas áreas rurales de Chenalhó, la situación es muy diferente. La población indígena busca desde el principio una clara separación de los mexicanos no indígenas y a ningún ladino se le permite pernoctar en la ciudad. A su vez, los Chamulas se dividen en *tradicionalistas* y los *que tienen una religión*. Es aquí donde las “nuevas religiones” han causado profundas fracturas en la dinámica social y vecinal. El conflicto interno entre indígenas tradicionalistas y presbiterianos ha dado origen a un proceso de 'limpieza'. En un intento por defender una identidad más antigua, los tradicionalistas destierran a los que abrazan a otra religión. Los que se convierten a una iglesia evangélica están forzados a vender su tierra y a dejar la comunidad,⁵²⁶ y los que no aceptan, corren el riesgo de recibir una paliza y ver

⁵²³ << A lo largo de la dominación española los indios tuvieron que soportar el trato de niños que les daban los “kexlanetik” (ladinos). La imagen del ladino patrón quedó entronizado en la persona de San Pedro Apóstol que es un gran “kaxlan” padre de los pedranos: San Pedro no es dios nativo sino ladino. La relación entre el Santo Patrono y sus hijos cristaliza la que existió entre ladinos y nativos en los tiempos más difíciles cuando éstos se sintieron como pollos, puercos o perros, frente a aquéllos >>. (Arias Jacinto, *San Pedro Chenalho (Algo de su historia. Cuentos y costumbres)*, Talleres Graficos del Estado, 1985, p.76.)

⁵²⁴ Don Enrique, Chenalho 2018 [Comunicación personal - GB] dueño de un restaurante, tema: relación entre indígenas y mestizos, febrero, Chenalho, Chiapas.

⁵²⁵ Para mas informaciones sobre San Juan Chamula: (<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07023a.html>) Fecha de consulta 26 de septiembre de 2021.

⁵²⁶ Como se ha dicho, en San Cristobal hoy viven muchos indígenas que practican, en la mayoría de los casos, la religión presbiteriana. Hablando con unos niños que venden artesanías en la calle, me he dado cuenta de que habían perdido todo contacto con la cultura madre. Al preguntarles sobre los rituales o divinidades calendáricas estos niños demuestran total extrañez con la cultura de sus antepasados. Nunca la habían conocido. Al crecer en la ciudad y frecuentando el catequismo cristiano-evangelico, habían “instalado” las *bisagras* modernas (cristianas). Es un ejemplo exitoso de cómo eliminando la práctica es posible eliminar la creencia.

su choza prendida en llamas.⁵²⁷ Muchos de ellos se reubican en la ciudad de San Cristóbal, donde se ha construido un nuevo barrio, llamado 'hormiga', enteramente poblado por indígenas.

Entre los *tradicionalistas*, la Iglesia católica sigue jugando un papel, aunque secundario: << catholic ritual is required for baptism and optional for marriage, but birth and burial do not involve the official church at all >>.⁵²⁸

⁵²⁷ Ixtacuy López, Octavio, Estrada Lugo Erin I.J, Parra Vázquez M.R., *Ibidem*, p.187.

⁵²⁸ Gossen, H. Gary, *Ibidem*, p.12.

5.4 Reivindicaciones indigenistas de América en la actualidad

“A nosotros nos gusta del dios de ustedes.... porque dice que lleva la liberación. ¿Pero, a liberar solo el alma o el cuerpo también? Porque son como quinientos años que nuestro cuerpo sufre hambre, enfermedad, ignorancia”.

Anónimo

En cinco siglos de evangelización la postura de la Iglesia católica hacia las poblaciones indígenas ha cambiado mucho. Sin embargo, en el siglo XX hubo un cambio que hace época. En la segunda mitad de los años '60, se desarrollan las 'Teologías Políticas y de la Liberación'. Su irrupción en el debate interno del cristianismo afecta la vida de los más pobres, y entre ellos a las poblaciones amerindias. Se trata de una radical modificación de la postura doctrinal tradicional de la Iglesia de Roma y una transición en su forma de pensar y actuar. La nueva teología deja de ser algo meramente abstracto, en cuanto << theology is the reflection of reality >>. ⁵²⁹ La nueva perspectiva, rechaza la idea que hay que aceptar la pobreza como algo *natural*, y contesta la actual estructura social y política, ⁵³⁰ verdadera causa de las inequidades y las discriminaciones. Estas últimas, no hay que considerarlas como algo dado e inmutable, sino son el fruto de las acciones humanas. Merece la pena enumerar aquí los puntos focales y las etapas más importantes de este largo proceso:

- El primer papa que habla sobre el tema de los indígenas fue Alejandro VI Borja, que con su bula *Inter Coetera* (4 de mayo de 1493) justifica la sumisión de aquellas islas y tierras habitadas por << gente que según se afirma van desnudos y no comen carne >>. ⁵³¹ Recomienda a los reyes Fernando de Aragón e Isabela de Castilla: << queráis y debáis persuadir al pueblo que habita en dichas islas a abrazar la profesión cristiana sin que os espanten en ningún tiempo ni los trabajos ni los peligros, con la firme esperanza y con la confianza de que Dios

⁵²⁹ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, Edited by Eduardo Mendieta, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, UK, 2003, p.33.

⁵³⁰ Dussel, D. Enrique, *Idem*, p.91.

⁵³¹ Bula *Inter Coetera* (04/05/1493), papa Alejandro VI, p.2.

Enlace: (<https://www.biblioteca.org.ar/libros/158131.pdf>). Fecha de consulta: 20/09/2021.

omnipotente acompañará felizmente vuestro intento >>. ⁵³²

- En el año 1537, papa Paolo III Farnese emite la bula “*Veritas Ipsa*” (o “*Sublimis Deus*”), donde afirma: “*Indios veros homines esse*“. Frente a las dudas de que los indios pudieran ser considerados personas, se declaró que los indios son seres humanos y tienen derecho a la libertad.

En breve, se afirma que no pueden considerarse culpables por no conocer la palabra de Dios. Los musulmanes tuvieron la oportunidad de convertirse y rehusaron, los indígenas no. Por ello, no merecen ser esclavizados. En la disputa entre quién quería deshumanizarlos para poderlos esclavizar y los que los consideraban seres humanos, el papa afirmaba que antes de conocer a Cristo, los españoles también eran paganos. El criterio adoptado para considerarlos hombres fue el siguiente: “*es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe* “. Entonces no había que someterlos a la esclavitud, sino que debían recibir la enseñanza cristiana: “*indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma*”. ⁵³³

¿Era este amor genuino y desinteresado hacia el género humano, o un medio para aumentar el número de los fieles? Sea lo que sea, produjo ciertas consecuencias.

Pero, para asistir a un verdadero cambio hay que esperar hasta el siglo XX. No se trata de un cambio repentino, *ex nihilo*, sino del desarrollo de un largo trayecto, que empieza con las advertencias de papa Juan XXIII. Palabras que en sesenta años no han perdido actualidad.

- Un año antes de la apertura del Concilio Vaticano II, papa Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961) hablaba de 'la importancia de la cuestión social'. La emergencia estaba adquiriendo una dimensión mundial. Ya no se trataba de la pobreza de un individuo solo, mas bien del desequilibrio << entre las zonas de diverso nivel de riqueza en el interior de cada nación y, dentro del plano mundial, entre los países que se encuentran en diferente grado de desarrollo económico y social >>. ⁵³⁴ Evidenciaba la necesidad de reducir el

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ Bula *Sublimis Deus* (09/06/1537), papa Paolo III.

Enlace: (<https://pueblosoriginarios.com/primeros/biblica.html>) Fecha de consulta: 26/09/2021.

⁵³⁴ Encíclica *Mater et Magistra* (15/03/1961), papa Juan XXIII, Parte III. Los aspectos recientes más importantes de la cuestión social, Sección 122.

gran desequilibrio que hay entre la calidad de vida de trabajadores de sectores diferentes. En un lado está la industria de los países más avanzados. En el otro, las economías relacionadas con la producción de productos agrícolas y la extracción de materias primas, de los países menos desarrollados.

Advirtió también del peligro representado por el surgir de 'una nueva forma de colonialismo', << aunque cubierto con honesto nombre >>. El nuevo colonialismo se disfraza de solidaridad. Es necesario << que los Estados que prestan ayuda técnica y financiera a las naciones poco desarrolladas lo hagan sin intención alguna de dominio >>, y eviten la << tentación de prestar su ayuda a los países pobres con el propósito de orientar en su propio provecho la situación política >>.⁵³⁵

- En 1963, con la encíclica *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963), Juan XXIII hace una reflexión sobre las condiciones necesarias para construir una verdadera paz dentro de la familia humana. En el pleno de los trabajos conciliares, dirigiéndose a 'todos los hombres de buena voluntad', subraya que esta no puede prescindir del amor, pero tampoco de la justicia ni de la libertad. Pero, lo que más importa para nuestra narración es indicar las observaciones que introduce sobre la dignidad natural, los derechos y los deberes del hombre. 'Todo hombre es persona' y esta condición es universal, irrenunciable e inviolable.⁵³⁶ Entre los derechos del hombre, hay un << derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida, cuales son, principalmente, el alimento, el vestido, la vivienda, el descanso, la asistencia médica >>,⁵³⁷ y a otros servicios procurados por el Estado, como la educación o cierta seguridad en caso de vejez y enfermedad. Pero, hay << una conexión necesaria entre derechos y deberes [...] al derecho del hombre a la existencia corresponde el deber de conservarla >>.⁵³⁸ Este y otros puntos serán tratados en el Concilio, donde se reafirma la idea que el hombre posee 'una intrínseca dignidad', que tiene que aflorar tanto en su relación con los gobernantes, como en la relación entre los países de desigual desarrollo económico.

- El Concilio Vaticano II (1962-1965). El Concilio introduce nuevos conceptos que han liberado expectativas e inquietudes. La Iglesia renuncia a un

⁵³⁵ Encíclica *Mater et Magistra* (15/03/1961), papa Juan XXIII, Relaciones entre los países de desigual desarrollo económico, Sección 172, Sección 173.

⁵³⁶ Encíclica *Pacem in Terris* (11/04/1963), papa Juan XXIII, La persona humana, sujeto de derechos y deberes, Sección 9.

⁵³⁷ Encíclica *Pacem in Terris* (11/04/1963), papa Juan XXIII, Los derechos del hombre, Sección 11.

⁵³⁸ Encíclica *Pacem in Terris* (11/04/1963), papa Juan XXIII, Los deberes del hombre, Sección 29.

cristianismo de tipo medieval y da un paso hacia una mejor comprensión del mundo moderno. En particular, en el *Gaudium et Spes*, la Iglesia se expresa sobre la política e introduce unos conceptos que serán el punto de partida de las nuevas teologías.⁵³⁹ Subraya que en el orden político debe fundarse en la participación al gobierno de los gobernados⁵⁴⁰ e introduce el concepto de 'responsabilidad individual'⁵⁴¹ del creyente ante la pobreza y las injusticias sociales.

- La encíclica *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967) de Pablo VI, promulgada unos años después de la clausura del Concilio Vaticano, hace un repaso de las llagas del mundo, apelando a la solidaridad de los países económicamente más fuertes.

Pone de nuevo en releve la 'cuestión social', subrayando el desequilibrio entre países ricos y pobres. Afirma que la exigencia de un desarrollo de los pueblos << que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia >>,⁵⁴² no puede ser ignorado, y tiene que ser apoyado por los otros países con espíritu de cooperación.

Hace también una denuncia del racismo que acompaña el colonialismo y que << durante la era colonial ha creado a menudo un muro de separación entre colonizadores e indígenas, poniendo obstáculos a una fecunda inteligencia recíproca y provocando muchos rencores como consecuencia de verdaderas injusticias >>.⁵⁴³ Augura que sea posible superar << las relaciones de dependencia y las amarguras surgidas en la era colonial >>,⁵⁴⁴ y un desarrollo solidario de la humanidad.

Presenta una crítica a un cierto capitalismo << sin límites ni obligaciones sociales correspondientes [...] que ha sido la causa de muchos sufrimientos >>.⁵⁴⁵

- La Conferencia de Medellín (26 agosto – 8 septiembre, 1968). La reunión

⁵³⁹ Rowland, Christopher (Editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, UK, 1999, preface, p.5.

⁵⁴⁰ Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Capítulo IV: La vida en la comunidad política. Sección 75: Colaboración de todos en la vida pública. Enlace: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

⁵⁴¹ Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Capítulo III: La actividad humana en el mundo. Sección 34. Enlace: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

⁵⁴² Encíclica *Populorum Progressio* (26/03/1967), Papa Paolo VI, Preámbulo: Desarrollo de los pueblos.

⁵⁴³ Encíclica *Populorum Progressio* (26/03/1967), Papa Paolo VI, Segunda parte: El desarrollo solidario de la humanidad, Sección 63: El racismo.

⁵⁴⁴ Encíclica *Populorum Progressio* (26/03/1967), Paolo VI, Segunda parte: El desarrollo solidario de la humanidad, Sección 52.

⁵⁴⁵ Encíclica *Populorum Progressio* (26/03/1967), Papa Paolo VI, Sección 26: Capitalismo liberal.

de los obispos latinoamericanos en Medellín, Colombia, en 1968, se considera convencionalmente la fecha de nacimiento de la Teología de la Liberación.⁵⁴⁶ Los documentos generados se editaron bajo el título "Paz y Justicia", donde se publicaron los primeros temas de la Teología de la Liberación. La Conferencia CELAM (II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano),⁵⁴⁷ finalmente había entendido que había llegado el momento de pensar de manera diferente. Se habla de dependencia, dominación, imperialismo económico internacional, como causa de miseria y opresión. Adopta un lenguaje de liberación. En el medio de un contexto internacional muy complejo la Iglesia no podía ignorar "los signos de los tiempos". Era necesario varar reformas para que la Iglesia se adaptase a las nuevas condiciones, caracterizadas por una profunda transformación social. Es un primer acto "para adaptar la realidad de la Iglesia latinoamericana a las transformaciones que provocó el Concilio Vaticano II".

- La encíclica *Laudato Si* (18 de junio, 2015) de papa Francisco, reconoce por primera vez la importancia de la Madre Tierra. No habla solo de ecología, sino adopta la terminología cara a los movimientos de defensa de las culturas amerindias.

Quizá la pertenencia a la Compañía de Jesús, hace al papa Francisco más sensible a las problemáticas indígenas. Subraya la necesidad de cuidar "*a la casa común*" y defiende la naturaleza y la vida animal. Utiliza el lenguaje de los indígenas hablando de educación y espiritualidad ecológica: "*Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expropiarla*". "*Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que «gime y sufre dolores de parto» Olvidamos que nosotros mismos somos tierra*".⁵⁴⁸

Utiliza un lenguaje que incluye: "*También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con*

⁵⁴⁶ Hebblethwaite, Peter, "Liberation theology and the Roman Catholic Church", en Rowland Christopher (Editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, UK, 1999, (179-198), p.179.

⁵⁴⁷ Artículo sobre *Religiosidad popular en los documentos de CELAM* (www.celam.org), en *Religiosidad popular salvadoreña*, Antonio García Espada (copilador), Secretaría de Cultura de la Presidencia. Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte, 2015 (pp.49 – 67).

⁵⁴⁸ Muy parecido a las palabras de Leonardo Boff: "Somos tierra, que nos guste o no".

su propio lenguaje".⁵⁴⁹

Invoca la adopción de una nueva forma de pensar y vivir, que coincide o se parece mucho a la que propone el mundo indígena: *"La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales" ... "Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático"*.

Hoy la iglesia católica parece haber cambiado orientación y tomado conciencia de la necesidad de crear un verdadero diálogo con las corrientes de pensamiento de marco amerindio. Esta apertura hacia la Otridad se integra, más en general, con la nueva lucha << from the point of view of the poor >>.⁵⁵⁰ Las nuevas teologías, inspiradas en el Concilio Vaticano II, se propone la liberación de todo tipo de esclavitud.⁵⁵¹ Pobreza, analfabetismo, exclusión política, represión, se presentan como forma de pecado. El Concilio Vaticano II, declarando la 'responsabilidad individual del creyente' ante las injusticias y la pobreza, abre la puerta a nuevas y revolucionaria consideraciones.

Durante dos mil años, la responsabilidad solo recaía sobre las instituciones como la Iglesia, el sistema de poderes civiles y la voluntad de Dios. Pero, hoy se habla de que << está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia >>.⁵⁵² Además, declarar 'la responsabilidad del individuo'⁵⁵³ significa reflexionar sobre cómo el individuo puede o tiene que intervenir: ¿Ayudando directamente al necesitado? ¿Defendiendo al desamparado frente las injusticias? ¿Pero, cómo y hasta donde es lícito llegar? ¿Aun cuando requiera el uso de la violencia? ¿Y en el caso en que el opresor esté armado, es lícito abrazar las armas? Y el aprovechado, en cuanto "individuo", "creyente" y por consiguiente "responsable", ¿puede defenderse, incluso cuando *su* propia defensa requiera el

⁵⁴⁹ "Es necesario hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos". (Subcomandante Marcos)

⁵⁵⁰ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy, Ibidem*, p.34.

⁵⁵¹ Gutierrez, Gustavo, "The task and content of liberation theology", *Ibidem*, p.26.

⁵⁵² Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Capítulo II: El sano fomento del progreso cultural. Sección 55: El hombre, autor de la cultura. Enlace:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

⁵⁵³ Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Capítulo II: La comunidad humana. Sección 31: Responsabilidad y participación. Capítulo III: La actividad humana en el mundo. Sección 34: Valor de la actividad humana. Enlace:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

uso de la violencia?

Se reafirma el concepto del carácter sagrado de la vida humana en cuanto don divino.⁵⁵⁴ Cuando la autoridad política no se ejerce para asegurar el bien común y los ciudadanos están oprimidos, << les es lícito, [...] defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad >>.⁵⁵⁵

Se enfatiza la importancia del concepto de redistribución de la riqueza. En condiciones particulares, la rebelión del acosado deja de llevar culpa: << Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí >>.⁵⁵⁶ Eso quiere decir que el oprimido que está en peligro de perder su vida, rebelándose no ejerce un derecho, sino cumple un deber. Es el deber de defender y conservar aquel don sagrado que es la vida humana.⁵⁵⁷ La vida es un don otorgado directamente por Dios. Incluso el último de esta tierra, el más ignorante de los desposeídos, recibió ese regalo sin intermediarios. Ni el papa, ni una institución religiosa, ni ninguna otra autoridad pueden reclamar un derecho sobre la relación directa que existe entre un individuo y su Hacedor.

Este largo camino teológico ha llevado al desarrollo de instrumentos jurídicos que justifican acciones que en un tiempo fueron objeto de sanción y condena. Hoy, el catolicismo ofrece los instrumentos morales y conceptuales en apoyo a reclamaciones sociales concretas, que luchan contra los intentos negacionistas, tanto políticos como teológicos.⁵⁵⁸ Y la biblia, con sus personajes, figuras y sucesos, << offers a means by which the present difficulties can be shown to be surmountable >>.⁵⁵⁹ Por ejemplo, las reivindicaciones políticas de los sandinistas, encuentran un apoyo en las imágenes de las sagradas escrituras: << the violent persecution by Pharaoh's armies, could be compared with the

⁵⁵⁴ Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Parte I, Capítulo I: La dignità della persona umana. Sección 12: L'uomo ad immagine di Dio. Sección 22: Cristo, el Hombre nuevo.

Enlace:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

⁵⁵⁵ Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Capítulo IV: La vida en la comunidad política. Sección 74: Naturaleza y fin de la comunidad política.

Enlace:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

⁵⁵⁶ Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Capítulo III: La vida económico-social. Sección 69: Los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres.

Enlace:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

⁵⁵⁷ Gutierrez, Gustavo, "The task and content of liberation theology", *Ibidem*, p.24.

⁵⁵⁸ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy*, *Ibidem*, p.91.

⁵⁵⁹ Rowland Christopher (Editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, UK, 1999, preface, p.7.

“contras” in Nicaragua >>. ⁵⁶⁰ Hay una identificación del pueblo con el Evangelio, porque las escrituras parecen hablar a ellos y a la situación.

En la selva de Nicaragua el poeta y sacerdote Ernesto Cardenal (SJ), pregunta a un grupo de guerrilleros:

<< Si ¿tienen algo que comentar? Que aquí se presenta Cristo como el proletario, se presenta al mismo tiempo como Dios y como juez de las naciones >>. Hay que contestar a la pregunta: ¿en que el guerrillero semeja a Jesús? Los demás contestan que << se presenta como hambriento como nosotros... se presenta como preso por ser metido en la cárcel >>. Otro joven contesta: << según lo entiendo se presenta como la primera persona revolucionaria al mundo >>. Otro compañero habla de oprimidos y opresores y de que el evangelio se refiere al aquí y ahora: << nosotros tenemos identificados a los malos, que son aquellos que están dándole hambre [a Jesús] desnudez, falta de educación, represión al pueblo >>. Se identifica Jesús con el pueblo: << Cristo entregó su sangre por la liberación de su pueblo y nosotros estamos entregando la nuestra por la liberación del nuestro >>. Otro guerrillero toma la palabra: << El dictador Somoza habla de dios e habla de justicia. Parece que estuviésemos hablando de dos dioses diferentes >>. Queremos un dios en nuestra choza, no el dios de los templos ricos.⁵⁶¹

En el ámbito católico los últimos cincuenta años han sido prolíficos de teologías. Empezando por la Teología de la Revolución, han surgido la Teología de la Esperanza y la Teología política.⁵⁶² Pero también la Teología de la Liberación, la Teología India, la Teología del Pueblo Creyente, la Teología de la Redención. Todas tratan de resaltar un peculiar aspecto de la sociedad o del ser humano, a la luz de la vida de Cristo. Por ejemplo, la “Teología del Pueblo Creyente” nace en 1991 dentro de un marco católico y reúne “creyentes” tanto indígenas como ladinos. La organización de pacíficas manifestaciones es la ocasión para pedir el respeto de la tierra, apuntando el dedo contra los programas neoliberales y los proyectos de explotación minera. Protesta contra la agricultura transgénica. Pide cambios políticos y sociales a la luz de la palabra de dios. Es un movimiento social que se manifiesta en la peregrinación religiosa.

Todas ellas se proponen como una forma de lucha contra la opresión perpetrada por las más variadas fuerzas sociales, a partir de la dura realidad del sufrimiento de los pobres. La liberación encuentra inspiración a empezar del éxodo del pueblo judío liberado por Dios de la esclavitud de Egipto.⁵⁶³ Pasando por la crítica de la colonización de Bartolomé de las Casas (teología práctica),

⁵⁶⁰ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy, Ibidem*, p.120.

⁵⁶¹ Padre Ernesto Cardenal (SJ), Misa guerrillera, Nicaragua, 1978: (<https://youtu.be/StnBGHMoqZU>).
Fecha de consulta: 19/09/2021.

⁵⁶² Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy, Ibidem*, p.34, pp.150-151.

⁵⁶³ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy, Ibidem*, p.27, p.30, p.50, p.106.

el nuevo evangelizador promueve la concientización sobre las causas de la miseria y la injusticia social. Después de cinco siglos, se hace todavía necesario afirmar una dignidad humana negada y el estatus de hijos e hijas de Dios.⁵⁶⁴

Pues bien, las otras doctrinas cristianas, para contrarrestar la difusión de estas ideas e iniciativas, sin perder tiempo se activaron, desarrollado sus propias teologías. Se oye hablar de “Teología del Progreso” y de “Teología del Desarrollo”. Hay también la “Teología de la Prosperidad”. Todas parten de una perspectiva socio-política y económica que no detecta conflicto o contradicción ni con las injusticias sociales ni con la represión. Todas son teologías evangélicas y filocapitalistas, que se dirigen a << las clases burguesas y pequeña burguesía >>.⁵⁶⁵ Según Dussel, el enfrentamiento no es entre teología tradicional y teología de la liberación, sino entre teología progresista desarrollista y teología de la liberación.⁵⁶⁶ Todas despiertan interés en una parte de la población, cultivando un suelo fértil y sediento de agua: << theological doctrines are not developed independently of their possibilities of application in the worship and religious lives of believers >>.⁵⁶⁷ Todas apelan a los muchos que anhelan salir de una pobreza atávica y a gozar de los beneficios materiales que el mundo de los *kaxlanetik* puede ofrecer.

La “Teología de la Prosperidad” se opone a la “Teología de la Liberación”, no solo por razones doctrinales. Las iglesias evangélicas como la pentecostal (o pentecostés, como le llaman aquí) y la presbiteriana, difunden una mentalidad norte europea, y hablan de la riqueza material como de una bendición de dios. El mensaje, en su forma más escueta, es que ciertos individuos tienen riqueza porque dios está a su lado. De ello descende que toda actividad de protesta contra las minerías, las actividades que causan contaminación del medio ambiente, deforestación u otras explotaciones del territorio por parte de las 'foreign corporations', se dirige contra de una riqueza otorgada y avalada por Dios. De esta forma, la protesta contra las actividades de las grandes multinacionales, se traduce en una protesta contra la voluntad de Dios.⁵⁶⁸ Por esta razón, el trabajo de muchas organizaciones cristiano-evangélicas, acaba siendo generador de elementos no liberadores, sino controladores y opresores.

⁵⁶⁴ Gutierrez, Gustavo, “The task and content of liberation theology”, *Ibidem*, p.28.

⁵⁶⁵ Dussel, D. Enrique, *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación*, Ediciones Sígueme, España, Salamanca, 1978, p.126.

⁵⁶⁶ Dussel, D. Enrique *Ibidem*, p.126.

⁵⁶⁷ Winch, Peter, *Trying to make sense*, Basil Blackwell, 1987, p.115.

⁵⁶⁸ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy*, *Ibidem*, p.94.

Desde el siglo XIX, las iglesias evangélicas operan para << difundir una intensa fe individualista, el anti intelectualismo y la negación de la inequidad estructural en favor de la responsabilidad individual, como en la economía liberal y neoliberal >>. ⁵⁶⁹ Introduciendo una nueva forma de pensar y jugando *juegos de lenguaje* diferentes, promueven la independencia, ⁵⁷⁰ y favorecen la difusión de una diversa relación con el dinero. Esto acaba desquiciando la estructura social tradicional indígena, porque afecta la forma de relacionarse de los miembros de una comunidad. De esta manera, el esfuerzo derechista de combatir la “Teología de la Liberación” y otros movimientos progresistas, se presenta como una nueva forma de colonización.

Pues bien, la discusión en el ámbito cristiano necesita de mucho tiempo, y la urgente necesidad de cambio no puede esperar. Otra original respuesta a la contingencia, viene de la religiosidad popular. La religión popular tiene el vigor típico de lo que es joven y nuevo. Es origen de nuevos símbolos y nuevas creencias, que se transmiten de una generación a otra de forma oral. En cuanto mas flexible que cualquier religión institucionalizada, crea 'identidades colectivas locales'.

Estas expresiones de religiosidad tienen la característica de ser autóctonas y dirigidas a solucionar problemas concretos. Pueden considerarse un hecho integrador en cuanto incluyen diferentes estratos de la población: mestizos, blancos e indígenas. Se trata de los cultos a figuras o entidades metafísicas con características mixtas: prehispánicas y cristianas, mágicas y espirituales. Entre otros hay San Simon de Guatemala, Rilaj Mam, la Santa Muerte, Macario Canizales, Jesús Malverde, Diego Duende, el Niño Doctor, etc. En el norte de México, en el estado de Chihuahua, empieza a difundirse una nueva devoción. El santo se llama San Francisco Villa (Pancho Villa).

Estos cultos carecen de templos o lugares consagrados. Los lugares de

⁵⁶⁹ Moyssen, Gabriel, “¿Que hay detrás del creciente poder de las iglesias evangélicas en México?”, El Universal (02/08/2019), Editado por Sofia Danis, México. Fecha de consulta: 26/09/2021: (<https://www.eluniversal.com.mx/english/que-hay-detras-del-creciente-poder-de-las-iglesias-evangelicas-en-mexico>)

⁵⁷⁰ El 1 de noviembre de 2017 nos fuimos a visitar el panteón de Zinacantán, un poblado *tzotzil* a media hora de San Cristobal. El día de Todos los santos, solo en Zinacantán, se celebraba la segunda parte de la 'Comida con los muertos'. Conmigo estaba Rosalva, una estudiante mexicana. Al regreso pedimos un 'aventón' para evitar de agarrar un taxi. El chico que nos dejó subir en la parte trasera y abierta de la camioneta, nos pidió diez pesos. El comentario de mi compañera Rosalva fue: << pero nosotros le pedimos un 'aventón'... Tiene que ser un evangélico >>.

Esta nueva actitud distancia los 'tradicionalistas' de 'quien tiene una religión' y crea tensiones dentro de las comunidades. Hasta hace poco tiempo todos los miembros de la comunidad usaban contribuir gratuitamente a la organización de las fiestas locales. Hoy muchos de ellos, por efecto de la religión, rehúsan trabajar gratis, y piden un dinero en cambio de su tiempo y de su trabajo.

veneración son los altares familiares. Aquí los símbolos y los signos religiosos tradicionales van perdiendo relevancia, dejando espacio a los nuevos. Reaparecen las antiguas creencias, de la dualidad, y del proteísmo (capacidad de metamorfosis en animales u otros seres). A causa de este proceso, también la capacidad normativa e interpretativa de los símbolos se ha ido perdiendo. Pero al perder peso social se invisibiliza y se refugia en el individuo.

Ante una tan amplia variedad de caminos espirituales, surgen unas preguntas. Primero, ¿es posible encontrar una política común, útil y eficaz, que satisfaga a todos? Segundo, se ha interpelado todo tipo de experto como antropólogos, arqueólogos, historiadores, políticos; pero, ¿se ha preguntado a los indígenas lo que ellos quieren para los indígenas? A causa de las diferencias lingüísticas y locales, se hace necesario construir un proyecto de unificación cultural que los incluya a todos. ¿Qué cosa o que elementos podrían en este sentido, considerarse común denominador?

A comienzos de los años ochenta, se va abriendo camino la idea de que el común denominador es el que toma una señal de la tradición ancestral maya y de la Teología de la Liberación. Hoy en Mesoamérica la mayoría de la población se considera de alguna forma cristiana. No hay dudas de que el cristianismo es un elemento externo, introducido en su cultura milenaria solo después de la conquista. Pero, es innegable que se haya convertido en un elemento de identidad al que es difícil renunciar. Estas dos fuerzas, aunque tan diferentes y que no tengan fronteras conceptuales bien definidas, pueden ser consideradas elementos identitarios. Otras banderas reconocidas son las eco teologías, que se organizan en una lucha contra la minería y las actividades que implican la destrucción del territorio y la explotación de los recursos naturales.

El enemigo común siempre ha sido un elemento unificador, y desde hace cincuenta años, el reto común es contrastar la aplastante fuerza de las corporaciones extranjeras que desafían la soberanía nacional del Estado. No es un caso que la atención a la ecología y al territorio sean parte del programa de reivindicaciones de movimientos tan diversos como la 'Espiritualidad Maya' y el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional).

5.4.1 EL MOVIMIENTO ZAPATISTA.

“<< Comandante, van a ganar? >>... << No merecemos perder >>.”

Subcomandante Marcos

Entre las organizaciones político-militares mexicanas que mas han tenido resonancia a nivel mundial, está el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Este movimiento armado se presenta como una lucha *contra el olvido*, y contiene elementos propios que lo diferencian de otros movimientos marcadamente políticos. Aunque su acción está circunscrita a Chiapas, sus reivindicaciones van en beneficio de toda la población indígena y mestiza más explotada. Pero, hay también quien atribuye al zapatismo características aún más amplias, considerando tal movimiento el precursor de la lucha global contra los programas de economía neocolonial.⁵⁷¹

No se trata solo de reivindicaciones de justicia económica y social. El aspecto étnico, y el aspecto ecológico son preponderantes, y junto con una idea de organización social interna basada en las antiguas costumbres y los valores sociales indígenas, propugna un estilo de vida propio. O, mejor dicho, un reencontrar el estilo de vida de antaño. Un estilo de vida más consciente con la colectividad y el medio ambiente, que toma distancia de la expresión más radical del capitalismo (neoliberalismo), sin por ello tomar partido con las ideas más radicales del comunismo.

Evidenciar algunos puntos nos puede ayudar. El indígena no es un buen capitalista, en cuanto que con su estilo de vida no impulsa el consumismo.⁵⁷² Al mismo tiempo no es un buen comunista, porque su concepto de compartir y de trabajo colectivo es antiguo de milenios, y solo en mínima parte coincide con las ideas marxistas. Por ejemplo, la estructura y la organización interna de la sociedad indígena nunca fue paritaria, siempre fue jerárquica y basada en los linajes. Históricamente, el concepto zapatista de 'mandar obedeciendo'

⁵⁷¹ << Expanding beyond its own territorial and political boundaries [...] the Zapatista rebellion marked the beginning of, and inspired a wave of protest which [...] came to be known as the anti-capitalist movement (ACM), or the 'movement of movements' >>. Muchos fueron los estudiantes galvanizados por el entusiasmo. A finales de los años noventa, en todo el mundo hubo muchos incidentes en ocasión de manifestaciones contra los órganos representantes del neoliberalismo: WTO, IMF, WORLD BANK, G8: << it is now widely recognised that the hallmark event of this new cycle of struggle was the Zapatista rebellion of 1994 >>. (Mentinis, Mihalis, *Zapatistas - The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics*, Pluto Press, London, 2006, p.23, p.136)

⁵⁷² En muchas áreas rurales de los Altos, a los 14 años las chicas *tzotzil* reciben una falda hecha con la piel de borrego. La utilizan todos los días durante dos años. Luego reciben otra.

representa una forma de democracia maya, pero muy diferente de la nuestra;⁵⁷³ y en Chiapas la mujer siempre ha sufrido una vida difícil y nunca ha tenido una posición paritaria con el hombre. En suma, el ideal democrático, la emancipación de la mujer, y el lenguaje de derivación marxista son todos elementos novedosos introducidos por los ideólogos del EZLN.

Describiendo la visión del mundo que el movimiento tiene, ⁵⁷⁴ el subcomandante Marcos utiliza un lenguaje inspirado por una << mixture of Marxist ideology, Poor's theology, a subaltern's and feminist ideology >>.⁵⁷⁵ La necesidad de adaptación lleva a un esfuerzo para la búsqueda de una alternativa. Y en un mundo que cambia, estos elementos representan: ‘a sophisticated attempt by the campesinos to start solving their own problems’.⁵⁷⁶

Toda política indigenista del gobierno ve la solución en su completa integración. Pero, no hay política de integración que no esté libre de implicaciones. La relación de fuerzas no puede ser ignorada. El concepto de integración conlleva la idea de que el grupo minoritario confluya en un sistema más amplio adoptando conductas y costumbres nuevas. Tampoco la idea de 'melting pot', teorizada en los Estados Unidos hasta los años ochenta, y que propugnaba la idea de que diferentes elementos heterogéneos puedan fundirse dando origen a una sociedad homogénea, ha tenido el éxito esperado. La asimilación por medio de la fusión de culturas, nacionalidades y etnias, ha encontrado obstáculos en el mismo individuo, que prefiere sentirse parte de algo, y reconocerse en un grupo. La gente, me cuenta una amiga de Nueva York, prefiere la idea de la ‘chunky soup’. Gente de todo el mundo vive en la misma ciudad, pero en realidad no hacen muchos esfuerzos por "fundirse" en nada.

En la perspectiva indígena, todas estas políticas les piden alejarse de aquellas tradiciones que les permitieron no perder su identidad. De hecho, el riesgo que acompaña cualquier proceso de integración es la supervivencia de una sola cultura. En palabras de Dussel, << si realmente se unifica toda cultura en una cultura universal, en torno a una sola experiencia cultural, y las demás no son

⁵⁷³ Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy, Ibidem*, p.175.

⁵⁷⁴ Sexta Declaración de la Selva Lacandona, (junio de 2005).

Enlace: (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>). Fecha de consulta: 25 de septiembre de 2021.

⁵⁷⁵ Jacórzynski, Witold “Liberalism, Neo-Liberalism and the Zapatista movement”, en Krzysztof Wojciechowski y Jan C. Joerden (eds.), *Ethical Liberalism in Contemporary Societies*, Peter Lang, Frankfurt, 2009, (pp.137-157), p.150.

⁵⁷⁶ Aufheben citado en Mentinis Mihalis, *Zapatistas (The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics)*, Pluto Press, London, 2006, pp.53-54.

capaces de agregar algo nuevo a ella, todo lo que han hecho los otros pueblos que no sea única cultura se va a perder absolutamente >>. ⁵⁷⁷ Cuando se pierde una cultura, se pierden para siempre unas manifestaciones de la mente y del espíritu humano.

El pluralismo étnico y de las tradiciones culturales, sugerido por el multiculturalismo, parece ser más respetuoso de las diferencias individuales y locales. Un diálogo entre los diferentes grupos, y que no requiere el sacrificio de las identidades particulares, se acerca más a la idea de convivencia a la que tiende el movimiento zapatista:

En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanezcan todos. (Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, 1· de enero de 1996)

Pues bien, el modelo del cual inspirarse no puede ser el de la integración, porque compartir espacios y relaciones, implica uniformarse con una cierta forma de pensar y actuar. No es lo que ellos buscan. Pero tampoco la perspectiva del multiculturalismo está libre de defectos, sobre todo si se acompaña de otros aspectos de una sociedad mundial que cambia. Según Díaz-Polanco << el multiculturalismo es la ideología que la globalización necesitaba para poner en práctica a fondo la etnofagia universal >>. ⁵⁷⁸ Se trata de un proceso que abusa de términos como 'universalismo' y 'universalidad', y que en realidad apunta a << imponer una visión particular como universal >>, ⁵⁷⁹ introduciendo planetariamente tanto principios (justicia, libertad, igualdad de género, derechos humanos), como reglas del juego particulares (libre mercado, reducción de la soberanía de los Estados individuales). En otras palabras, la << “inclusión” de la diferencia >> tiene que ser o hacerse << compatible con el capitalismo globalizado >>. ⁵⁸⁰

Sin perdernos en definiciones y etiquetas, al comienzo del primer documento

⁵⁷⁷ Dussel, D. Enrique, *Desintegración de la cristianidad colonial*, *Ibidem*, p.69.

⁵⁷⁸ Díaz-Polanco, Héctor, en Jacórzynski Witold, “Ética y liberalismo”, *Desacatos*, núm. 43, septiembrediciembre 2013, (pp.189-196), p.190.

⁵⁷⁹ Díaz-Polanco, Héctor, en Jacórzynski Witold, *Ibidem*, p.191.

⁵⁸⁰ Díaz-Polanco, Héctor, en Jacórzynski Witold, *Ibidem*, p.190.

redactado conjuntamente entre Zapatistas y Gobierno Federal, se evidencia que << esta nueva relación debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico >>. ⁵⁸¹ Es decir, que se hace necesario enunciar con claridad una nueva postura del gobierno y de la sociedad mexicana, que tienen que asumir la tarea de superar ciertas actitudes y mentalidades discriminatorias hacia los indígenas. Las tradiciones milenarias, las instituciones y organizaciones sociales indígenas tienen que ser reconocidas y respetadas, garantizado constitucionalmente la libre determinación de los que << "descienden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" >>. ⁵⁸²

Las condiciones que han llevado al levantamiento indígena de 1994, se han ido desarrollando durante siglos. La marginación socioeconómica acompañada por la pobreza empieza con el periodo colonial, ⁵⁸³ pero sigue después de la independencia del país. La secular condición de exclusión del mercado tanto como consumidores como vendedores, la perpetuidad de desigualdad e imposibilidad de ascenso social, pone a los indígenas al margen del monopolio de los recursos principales. Chiapas sobresale por su densidad de población, por ser segunda solo tras Oaxaca en cuanto a población indígena, por su nivel de marginación social, por su tasa de mortalidad infantil, por su capacidad de proporcionar mano de obra barata (peones asalariados) y por su pobreza, todos fenómenos que están por encima de la media nacional. ⁵⁸⁴

Empujados durante siglos a alejarse cada vez más de los centros urbanos y de las tierras más productivas, han conseguido resistir a toda costa, haciendo un arte de su capacidad de aguante. Las condiciones materiales de las comunidades más aisladas recuerdan las de las poblaciones europeas en la edad media.

La pobreza y la exclusión, la necesidad de resistir a las formas más extremas de capitalismo representadas por la aplicación de las teorías neoliberales; la

⁵⁸¹ Documento 1. Pronunciamento Conjunto del Gobierno Federal y del EZLN (16 de enero de 1996): <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=358&cat=6> .

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ Bracamonte y Sosa, Pedro, "Sistema de pensamiento maya y pobreza socioeconómica", *Península*, vol. IV, núm. 2, otoño de 2009, p.103.

⁵⁸⁴ Villafuerte Solís D., García Aguilar M., "Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional", *Migración y Desarrollo*, vol.12, núm.22, enero-junio 2014, pp.3-37. Red Internacional de Migración y Desarrollo Zacatecas, México, pp.5-6, p.8.

oposición a la pérdida de soberanía del Estado frente las presiones de las 'international corporations'; el rechazo de la manipulación genética, de los productos agrícolas y en particular del maíz, llevada a cabo por la multinacional Monsanto; la sensibilidad a los temas ecológicos sublevados por las políticas de intensa explotación del territorio – han contribuido a la creación de aquellas condiciones que han llevado al alzamiento de millares de indígenas. Organizados en un ejército de liberación nacional (EZLN),⁵⁸⁵ el 1 de enero 1994 han tomado control de unas de las principales ciudades de Chiapas y declarado la guerra al gobierno mexicano⁵⁸⁶ y al capitalismo global.⁵⁸⁷ Entre las ciudades ocupadas San Cristóbal (*Jobel*), Ocosingo,⁵⁸⁸ Altamirano y las Margaritas.

Desde el principio el movimiento zapatista recibió el apoyo de una parte de la Iglesia católica. La Iglesia de los pobres,⁵⁸⁹ fuerte de los instrumentos teológicos proporcionados por el Concilio Vaticano II, apoya o por lo menos justifica abiertamente al movimiento zapatista. El Obispo de San Cristóbal, Samuel Ruíz García incitaba a los indígenas a salir de sus casas y unirse a la lucha. En los años más difíciles *Tajtic* (padre) Samuel jugó un papel importante como intermediario en el diálogo entre el ejército zapatista y el Gobierno mexicano. En concreto el primer diálogo entre los representantes del Gobierno y la Comandancia tuvo lugar en la catedral de San Cristóbal, bajo la égida del Obispo.

Particular atención merece la multinacional estadounidense Monsanto, por su perniciosa actividad investigadora. Desde los ochenta, el gigante agroquímico especializado en la ingeniería genética de semillas, con su actividad está creando muchas controversias.⁵⁹⁰ Entre otras cosas, sus criterios de selección

⁵⁸⁵ Enlace zapatista: (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>)

⁵⁸⁶ La forma mejor de entender los motivos que llevaron al alzamiento del 1er de enero 1994 y las reivindicaciones del movimiento, es leer las “Declaraciones de la Selva Lacandona”. La primera fue emitida el mismo día de la rebelión con el título: 'Hoy decimos Basta!', Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, abril de 1997. Se trata de un pamphlet que el Frente Zapatista publicó durante los años noventa. Hoy es posible encontrar el texto en internet.

⁵⁸⁷ Jacórzynski, Witold “Liberalism, Neo-Liberalism and the Zapatista movement”, en Krzysztof Wojciechowski y Jan C. Joerden (eds.), *Ethical Liberalism in Contemporary Societies*, Peter Lang, Frankfurt, 2009a, (pp.137-157), p.147.

⁵⁸⁸ Mentinis, Mihalis, *Zapatistas (The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics)*, Pluto Press, London, 2006, pp.xi-xii.

⁵⁸⁹ Mentinis, Mihalis, *Ibidem*, p.24.

⁵⁹⁰ Luna Mena, Bethel Marina y Altamirano Cardenas, J. Reyes. “Maíz transgénico: ¿Beneficio para quién?.”

tienden a apartar del mercado las variedades menos productivas. Enfocándose solo en las semillas más resistentes o que al mismo costo producen más calorías, el riesgo es que muchas variedades se vayan a perder, destruyendo así la biodiversidad. Pero, la cuestión va más allá de la ética ambiental y de los peligros relacionados con la manipulación transgénica. El aspecto más profundo y perturbador estriba en que modificando genéticamente el maíz la Monsanto entra en directo conflicto con la Cosmovisión de las poblaciones indígenas. Como recordamos, fueron los dioses los que crearon los hombres de la Cuarta Creación. El hombre de la *Biblia* está hecho de lodo. El hombre del *Popol Vuh* está hecho de maíz.⁵⁹¹ y parte de la lucha del movimiento zapatista tiene el objetivo de evitar el olvido de los valores tradicionales.

El movimiento elige el día 1^{er} de enero de 1994 para su entrada en escena: el día en el que el NAFTA (North American Free Trade Agreement) entró en vigor.⁵⁹² Rodeado por el ejército federal en la selva lacandona, en el diciembre de 1994, con el intento de ampliar la base de su resistencia y salir del cerco militar, el EZLN ha declarado 38 pueblos, esparcidos en el sur de México, 'pueblos autónomos zapatistas'.⁵⁹³ Unos años más tarde, en 2003, serán renombrados 'Municipios Autonomos Rebeldes Zapatistas' (MAREZ).⁵⁹⁴

Estud. soc [online]. 2015, vol.23, n.45, (pp.141-161), pp.142-143.

⁵⁹¹ << Se considera, según los antepasados, que nosotros los indígenas estamos hechos de maíz. Estamos hechos del maíz blanco y del maíz amarillo, según nuestros antepasados. Entonces, eso se toma en cuenta >>. (Burgos Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*, Vigésima edición, Siglo XXI Editores, México, 2007, p.81)

⁵⁹² Mentinis, Mihalis, *Ibidem*, pp.49-50.

⁵⁹³ Mentinis, Mihalis, *Ibidem*, p.15.

⁵⁹⁴ Burguete Cal y Mayor Araceli, "Microetnicidad en gramática autonómica en el Altiplano de Chiapas: municipios y gobiernos paralelos en Chenalhó", *Ibidem*, p.295.

(7) Los municipios autónomos.



Municipio Autónomo de Oventic, Chiapas - Foto: Gabriele Baroni.

Algunos municipios aceptan visitas y reciben a los turistas. Oventic y Pol'ho⁵⁹⁵ son los más cercanos a San Cristóbal. En Oventic, los guardias toman nota de los documentos de los visitantes y no permiten filmar o fotografiar a las personas, ni que los turistas vayan solos curioseando por el pueblo. Un guía, llevando el clásico pasamontaña, acompaña amablemente los visitantes, mostrando las reivindicaciones de su lucha a través de dibujos hechos por los niños. Mi guía casi no habla castellano, pero con orgullo me muestra los logros de la lucha zapatista: la enfermería y la escuela secundaria. No acepta propinas.

El turismo mantiene alta la atención internacional y continúa desempeñando un papel importante para disuadir al gobierno central de intentar nuevamente derrotar militarmente al movimiento.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Burguete Cal y Mayor Araceli, *Ibidem*, p.299.

⁵⁹⁶ El 22 de diciembre de 1997, después de la firma de los acuerdos de paz, en Acteal, un pueblo simpatizante zapatista ubicado en el municipio de Chenalhó, grupos paramilitares masacraron a 46 personas, casi todas ellas niños y mujeres. La masacre tenía el objetivo de debilitar el apoyo al EZLN por parte de la población civil. (Mentinis, Mihalís, *Zapatistas (The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics)*, Pluto Press, London, 2006, p.20)

(8) Municipio autónomo de Oventic.



Rogelio y yo – Foto: Gabriele Baroni.

Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, en busca de una “Nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado” incluyen la discusión de la “Iniciativa de Reformas Constitucionales en materia de Derechos y Cultura Indígena”. Con los acuerdos de San Andrés, el gobierno central se comprometió a reconocer expresamente unos derechos a las culturas indígenas, y a introducir en la Constitución Nacional las reivindicaciones del movimiento zapatista en materia de autonomía, administración de la justicia, participación política e igualdad.⁵⁹⁷ Desde el 16 de febrero de 1996, el EZLN está esperando que el gobierno federal cumpla con los compromisos y las propuestas pactadas.⁵⁹⁸ Una espera pacífica y armada.

⁵⁹⁷ Centro de documentación sobre zapatismo: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=402&cat=6> .

⁵⁹⁸ Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas (México), abren el 17 de octubre de 1995 y se concluyen el 16 de febrero de 1996.

(9) Municipio autónomo de Oventic.



Murales zapatistas – Foto: Gabriele Baroni.

5.4.2 EL MOVIMIENTO MAYA DE GUATEMALA Y LA ESPIRITUALIDAD.

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. [...] hablaron entre si Tepeu y Gucumatz [...] se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre.

Popol Vuh

En medio de una caótica situación política, étnica y religiosa, desde Guatemala, en los años '80 se va difundiendo una nueva tendencia en busca de una identidad indígena.⁵⁹⁹ Con el 'Movimiento Maya' se abre el camino una nueva idea, la de mirar atrás, hacia lo que indiscutiblemente es patrimonio común del pueblo originario amerindio. Por primera vez, prescindiendo de todas las diferencias étnicas y lingüísticas, se ha empezado a mirar hacia los factores comunes presentes en las culturas amerindias. Estos son la Cosmovisión y el Calendario. El Calendario maya contiene todos los elementos que explican la espiritualidad maya y es el que rige todo el sistema “maya”.⁶⁰⁰

Podríamos definir el 'Movimiento maya guatemalteco', como un movimiento social y cultural que promueve el redescubrimiento de las raíces del pueblo amerindio y que es portador de un principio de auto-afirmación.⁶⁰¹

Sus finalidades son varias. En el área política tiene un propósito descolonizador y trabaja para que la voz del pueblo indígena se escuche. En ámbito religioso indica el sistema de saberes etnomédicos y denota la cosmovisión maya como el punto de referencia del movimiento.⁶⁰² Si el *Popol Vuh* es el libro fundacional del movimiento y la plataforma común de reivindicación, el Calendario maya se presenta como elemento integrante de la Cosmovisión. Conjuntamente, representan un eje alrededor del cual se reconstruye un camino común y un sentido de vida.

⁵⁹⁹ Morales, J. Roberto, “Religión y Espiritualidad Maya”, *Ibidem*, p.265, p.267.

⁶⁰⁰ Estrada, Canek, San Cristobal 2018 [Conferencia, Museo Na Bolom] doctorando en Antropología (UNAM), tema: el calendario maya, San Cristobal, Chiapas, febrero 2018.

⁶⁰¹ Morales, J. Roberto, “Religión y Espiritualidad Maya”, *Ibidem*, p.266.

⁶⁰² Morales, J. Roberto, “Religión y Espiritualidad Maya”, *Ibidem*, p.267.

(10) San Cristóbal.



Mujer vendiendo artesanías - Foto: Gabriele Baroni.

La identidad indígena es un concepto complejo. Históricamente, no hay una perfecta superposición entre el concepto político “maya” y el concepto lingüístico. No se trataba de una unidad política ni de compartir una misma lengua. No todas las etnias que formaban parte del imperio maya hablaban una lengua atribuible a la raíz maya, y no todas las etnias que hablaban una lengua maya eran parte del imperio. Por ejemplo, los mazatecos y los mixtecos hablan una lengua náhuatl (como los aztecas de Tenochtitlán y los tarahumaras de Chihuahua), pero eran parte del imperio maya: vivían, comerciaban, pagaban impuestos y llevaban relaciones pacíficas con sus vecinos. Tampoco el hecho de compartir el mismo idioma, el *tzotzil*, es un criterio suficiente de adscripción a un grupo determinado. Por ejemplo, en los Altos de Chiapas, de acuerdo con una lógica de microetnicidad, los originarios de Zinacantán se sienten 'zinacantecos', los de San Pedro Chenalho 'pedranos', los de Chamula 'chamulas' y los de Santa Marta 'marteños'. Según un enfoque general, la identidad surge de la superposición de una lengua, un territorio ancestral, un cuerpo de

instituciones de autogobierno, y tener “un modo específico de ser”.⁶⁰³ El territorio sagrado heredado de los padres (*banamil*), no es un mero espacio geográfico. A cada territorio le corresponde un santo patrón y unos ancestros fundadores. También, una regulación y unos derechos de pertenencia y unas instituciones de gobierno local dentro de una configuración municipal. Finalmente, la narrativa contiene la etnogénesis de los miembros del grupo, asociada al *lumaltik* (nuestro pueblo). El conjunto de estos elementos marca las diferencias significativas reconocidas por sus pares.⁶⁰⁴ Barth responde a este enfoque con el concepto de “ethnic interdependence”. El enfoque tradicional ha producido un mundo de personas separadas cultural y socialmente, que se puede describir fácilmente. Esto pone énfasis en << the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses >>.⁶⁰⁵ Pero, si nos centramos en el contenido y la interacción entre grupos, la definición de grupo surge y las diferencias étnicas se mantienen gracias a las relaciones externas. Estas relaciones se basan en diferencias culturales complementarias. Una vez estandarizadas, las características culturales diferencian a un grupo étnico de otros y aseguran la persistencia del sistema.⁶⁰⁶

(11) Chenalhó.



Mujeres tzotziles en traje tradicional – Foto: Gabriele Baroni.

⁶⁰³ Burguete Cal y Mayor Araceli, *Ibidem*, p.303.

⁶⁰⁴ Burguete Cal y Mayor Araceli, *Ibidem*, p.302.

⁶⁰⁵ Barth, Fredrik (Editor), *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 1998, Introducción, p.15.

⁶⁰⁶ Barth, Fredrik, *Ibidem*, p.19.

Sin embargo, hoy el Movimiento Maya, bajo la necesidad de evaluar lo propio, adopta el término “maya” y lo aplica a todos los herederos de una cultura milenaria, independientemente de la identidad cakchiquel, sutuhíl, k'iché, etc. Sentirse indígena maya ha adquirido significado, también entre *ellos*. Conlleva una ideología de identidad, una política y una posición frente el Estado. Tanto el “Movimiento de Espiritualidad Maya” en Guatemala como el EZLN en México, han asumido recientemente este concepto para reforzar la unidad y la cohesión entre los pueblos amerindios.

A diferencia de los *costumbristas*, que, durante su camino espiritual, frente la necesidad de evitar o desviar las acciones de la inquisición, habían integrado en sus rituales elementos católicos, ser 'maya' hoy significa erradicar todos los elementos católicos y evangélicos,⁶⁰⁷ y rehusar todo sincretismo.

(12) Chenalhó.



Niña tzotzil en traje tradicional – Foto: Gabriele Baroni.

⁶⁰⁷ Morales, J. Roberto, “Religión y Espiritualidad Maya”, *Ibidem*, p.279.

El movimiento ‘Maya’ es muchas cosas diferentes a la vez, y su toma de conciencia involucra aspectos diferentes de la sociedad. Hay que recordar que la autodenominación de “pueblo maya”, quiere reforzar el proceso identitario de las 22 nacionalidades indígenas existentes en Guatemala.⁶⁰⁸ Tiene su origen en la época de la violencia en Guatemala de los años ochenta, y se ha ido difundiendo tanto en Guatemala como en el sur de México. Es un movimiento que une a los indígenas e intenta salir de una guerra genocida, que, por lo menos bajo el aspecto psicológico, todavía no ha acabado.⁶⁰⁹ En este sentido es un movimiento de memoria, resistencia y de reapropiación identitaria. Uniéndose en un compacto movimiento de reivindicación cultural y política frente el gobierno central, las naciones indígenas tienen más posibilidades de ser escuchadas.

(13) Chenalhó



Foto: Gabriele Baroni.

En el campo estrictamente espiritual el movimiento propone una espiritualidad de marco neo-indio, donde se evidencian dos elementos fundamentales: el carácter ritual y el carácter agnóstico divinadorio, dentro de

⁶⁰⁸ Rucal Yol M. Angélica, *La Espiritualidad Maya, su contexto en el municipio de Sumpango Sacatepéquez y su aval en el sistema jurídico estatal*, Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 2011, p.9.

⁶⁰⁹ Green, Linda, *Ibidem*, pp.67-68.

un imaginario simbólico sugerido por el *Popol Vuh*.⁶¹⁰

El movimiento no es dogmático ni ortodoxo, es más bien una búsqueda de sentido. Acepta múltiples prácticas y diversas expresiones de espiritualidad. Se basa en agrupaciones y en colectivos donde es central la idea de un trabajo consciente. Pone énfasis en lo individual, en la corporalidad y en la unión con la tierra. La adoración de la madre tierra (este, oeste, el tiempo de la siembra, equinoccios y solsticios) se presenta como un *juego de lenguaje* simple, directo; al mismo tiempo contiene todos los elementos de la espiritualidad del pasado.⁶¹¹

En el campo ritual y religioso el movimiento trata de estandarizar las muchas prácticas que no son homogéneas, intentando definir cómo se tienen que hacer las cosas. Intenta definir un reglamento para que los rituales tengan efectividad, y para seleccionar a los individuos que pueden acceder al estatus de 'especialista ritual'.

Esta política es válida para crear un frente común hacia las “incursiones” de otras religiones.⁶¹² Pero, el otro lado de la moneda es que, en el afán de delinear principios generales, homologando y estandarizando la ritualidad, corre el riesgo de desechar tradiciones locales y familiares muy antiguas y parte de la creatividad individual. Es una crítica que crece desde dentro. De hecho, hay un grande número de especialistas rituales que rechazan las enseñanzas que vienen de la escuela. Doña Ana, una señora de la que hablaremos en el próximo capítulo, se declara ‘curandera y bruja’. Ella, como otros, no ha abrazado el movimiento maya. Los practicantes como doña Ana, dicen que << el *jackel* (el don) no se aprende, sino se hereda. O se recibe en el sueño, y a darlo es el mismo dios >>. ⁶¹³ Pero, esto le imposibilita la facultad de conducir ceremonias y encender fuegos sagrados en los templos y los lugares ceremoniales públicos.

Hoy que el movimiento maya ha tomado fuerza, no limita su acción al área espiritual buscando la libertad ritual. Quiere alcanzar una posición políticamente más influyente, entrar en los consejos de arqueología a nivel nacional,⁶¹⁴ y en todo lo que está relacionado con la cultura prehispánica. Todo lo que considera *su* cultura.

⁶¹⁰ Morales, J. Roberto, “Religión y Espiritualidad Maya”, *Ibidem*, p.278.

⁶¹¹ Rucal Yol, M. Angélica, *Ibidem*, p.46.

⁶¹² Morales, José Roberto, “Religión y Espiritualidad Maya”, *Ibidem*, p.273.

⁶¹³ Linares, Bonilla, Ana San Lorenzo 2017 [Entrevista- GB], curandera, tema: trabajo con San Simon, 27 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶¹⁴ Morales, José Roberto, *Ibidem*, p.272, pp.274-275.

En resumen, podríamos considerar la simbología maya unificadora, transformadora y esperanzadora. Es al mismo tiempo memoria de conocimientos y forma de construir socialmente la realidad. El fin es la supervivencia de un orden mental y material ante un sistema de pensamiento diferente que presiona con todo medio la forma de pensar y vivir tradicionales.

En conclusión, desde la conquista dos sistemas de pensamiento marcadamente diferenciados han coexistido. El tradicional (o mesoamericano) con su visión cíclica del tiempo y el occidental, que se sustenta en el racionalismo y la ciencia moderna. Estas dos formas de pensamiento crean dos sistemas cognitivos diferentes en conflicto entre sí. Mitología, cosmovisión, religión, siguen un camino diferente del enfoque científicista occidental.

Tanto los Nuevos Movimientos Sociales, que protestan contra las contradicciones de esta sociedad, como el movimiento zapatista, manifiestan el deseo de regresar a las antiguas costumbres y a la antigua (real o idealizada) forma de vivir. No reivindican solo aspectos económicos o de justicia distributiva, sino un estilo y una forma de vida centradas más en el ser.

ESTUDIO DE CASOS

5.5 - CAPÍTULO QUINTO

San Simon de Guatemala

El capítulo anterior, titulado ‘El Tronco Común’, estaba dedicado a la introducción del contexto histórico y cultural, y a los mitos y a las creencias más difundidos en el área mesoamericana. En términos generales, podría decirse que se ocupaba de describir el teatro de nuestra investigación. Pues bien, ha llegado el momento de dejar de lado todo tipo de abstracción teórica y dar un paso hacia la vida real, hablando de experiencias y personas concretas. Este capítulo está dedicado a mi primer caso de estudio: San Simon de Guatemala.

Después de enmarcar el estado de la cuestión haciendo una panorámica de la principal literatura sobre el tema, presentaré a San Simon, un santo que se venera entre México y Guatemala. San Simon tiene diferentes caras y su veneración puede tomar múltiples formas, según la manera de concebir la relación entre el común de los mortales y los seres de naturaleza sobrenatural. Exponiendo mi relato de viaje, presentaré a sus devotos, los verdaderos protagonistas de nuestra historia. Mostraré dos caras diferentes del culto y dos formas de acercarse al santo. De una manera cruda podríamos decir que el primer grupo de devotos está formado por narcotraficantes (5.5.1), el segundo por prostitutas (5.5.2). Finalmente, en la subsección de comentarios destacaré los objetivos de este trabajo. Es decir, testar el valor universal de los conceptos que Ludwig Wittgenstein expresó sobre el lenguaje religioso.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

El culto a San Simón se ha estudiado desde marcos teóricos diferentes. Muchos textos, a partir de una perspectiva religiosa, ofrecen una descripción de las características fundamentales de esta figura, que puede situarse en el segmento de la religiosidad popular.

San Simón es un santo ladino, pero se considera indígena entre los creyentes nativos. Es conocido en una vasta área de Guatemala, parte de México y El Salvador. En los últimos años, a través de la migración guatemalteca a Estados Unidos, se ha ido difundiendo también en ciudades como Nueva York, Los Ángeles y Chicago. Ya que toma prestados rasgos de diferentes culturas y religiones, el principal objeto de análisis de la mayoría de los estudios es el sincretismo, fruto de las influencias de origen mesoamericana y europea.

Trabajos como “Creencias divergentes en territorios comunes” de Rivera Farfán, enmarcan este culto en el fenómeno de la pluralidad religiosa, típico del territorio fronterizo entre México y Guatemala, y se fijan en la dialéctica entre las muchas religiones presentes en el área (entre las institucionalizadas están los protestantes históricos: presbiterianos y bautistas; los evangélicos como los pentecostales; y los bíblicos no evangélicos como los testigos de Jehová; entre los usos costumbristas tradicionales hay una miríada de formas de hacer ofrendas, peregrinajes, oraciones), evidenciando como la profunda reconfiguración en el campo religioso ha marcado la vida sociocultural de muchas áreas rurales y urbanas.⁶¹⁵ Objeto de análisis es la fragmentación de la geografía religiosa, que se debe a << aspectos ordinarios de la vida cotidiana como la del desempeño laboral, la condición nacional (mexicano-guatemalteco), la condición migratoria >>,⁶¹⁶ a motivos étnicos (nativos y mestizos),⁶¹⁷ de ubicación, y finalmente de fronteras nacionales (México-Guatemala). En otras palabras, la situación actual se debe a que estamos en presencia de un paisaje humano móvil y en expansión, y las << prácticas rituales flexibles son un medio de reubicación social en términos horizontales y verticales >>,⁶¹⁸ que han contribuido a crear un << complejo campo religioso transfronterizo >>, donde

⁶¹⁵ Rivera Farfán, Carolina, “Creencias divergentes en territorios comunes”, *Boletín Americanista*, año lxiv. 2, n.º 69, Barcelona, 2014, pp. 97-108.

⁶¹⁶ Rivera Farfán, Carolina, *Ibidem*, p.106.

⁶¹⁷ Pédrón-Colombani, Sylvie, «El culto de Maximón en Guatemala», *Trace*, 54 | 2008, pp. 31-44.

⁶¹⁸ Rivera Farfán, Carolina, *Ibidem*, p.106.

<< los íconos, como marcadores, son los que simbolizan al sujeto colectivo y no los límites fronterizos de los estados-nacionales >>. ⁶¹⁹

Un trabajo colectivo recientemente editado, *Religiosidad Popular Salvadoreña*, ⁶²⁰ intenta enmarcar la figura de San Simón dentro de un juego más amplio. San Simón formaría parte de un espectro de expresiones culturales fruto de la religiosidad espontánea. Como otras figuras que tienen características similares (Macario Canizales, Maximón, Jesús Malverde, etc.), es el resultado de un gran proceso de sincretismo religioso, sobre todo entre imágenes y valores católicos y precolombinos, que es un fenómeno típico del área mesoamericana durante los años de posguerra. Pero, resulta difícil elaborar 'una definición unívoca' de este fenómeno. Por ejemplo, hay que preguntarse: ¿En qué medida la religiosidad popular tiene que ver << con la virtud de la religión, que forma parte de la moral cristiana >>, o << con la virtud de la fe, en cuanto don de Dios, como parte de la teología? >>. ⁶²¹ La religiosidad popular está en el ámbito de la antropología cultural y solo puede estudiarse << tomando en cuenta el horizonte interdisciplinar en que se mueve: [...] la psicología, la filosofía, la teología, la sociología, la etnografía, la historia, el psicoanálisis >>. ⁶²²

El trabajo de Witold Jacórzynski se desarrolla entre la filosofía y la antropología. De acuerdo con Jacórzynski, el estudio de casos etnográficos concretos puede ser << el punto de partida para la construcción de una nueva disciplina: la ética antropológica >>. ⁶²³ En su texto, *Del salvaje exótico al otro cultural. Conflictos éticos en la antropología social*, ⁶²⁴ pone en evidencia cómo la perspectiva antropológica, << en las relaciones con los Otros que no comparten su moral con la nuestra >>, ⁶²⁵ siempre pase por nuestros prejuicios y por cómo pensamos el mundo. Pero, << aprehender, analizar y solucionar los

⁶¹⁹ Rivera Farfán, Carolina, *Ibidem*, p.106.

⁶²⁰ García Espada, Antonio (Compilador), "San Simón de Mesoamérica" (pp.189-222) en *Religiosidad Popular Salvadoreña*. Secretaría de la Cultura de la Presidencia. Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte, El Salvador, 2015.

⁶²¹ Chopin Portillo, Juan Vicente, "La religiosidad popular en los documentos de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)", en García Espada, Antonio (Compilador), *Religiosidad Popular Salvadoreña*. Secretaría de la Cultura de la Presidencia. Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte, El Salvador, 2015, (pp.51-67), p.50.

⁶²² Chopin Portillo, Juan Vicente, *Ibidem*, p.50.

⁶²³ Jacórzynski, Witold, *La maldición de Judas Iscariote*, *Ibidem*, p.13.

⁶²⁴ Jacórzynski, Witold, *Del salvaje exótico al otro cultural. Conflictos éticos en la antropología social*. Publicaciones de la Casa Chata, Ciudad de México, México, 2015.

⁶²⁵ Jacórzynski, Witold, *La maldición de Judas Iscariote*, *Ibidem*, pp.13-14.

dilemas morales >>⁶²⁶ de casos etnográficos concretos, nos puede ayudar en el proceso de acercarnos al punto de vista ajeno.

En otro de sus textos, *La maldición de Judas Iscariote*, el autor analiza y describe las imágenes y las proposiciones gramaticales religiosas, que con el tiempo han sufrido un desliz sincrético, y desde la perspectiva de Ludwig Wittgenstein: << describir algo es siempre describir algo *como* algo, captar algo bajo un cierto aspecto >>. ⁶²⁷ Jacórzynski investiga la yuxtaposición que a menudo la tradición popular hace entre San Simón de Guatemala y Judas Iscariote o el mismo diablo.

Otros estudios, a partir del contexto social donde el culto se desarrolla, se centran en peculiares facetas del fenómeno. Por ejemplo, en los devotos y sus *juegos de lenguaje*. Mónica Valadez, en su valiente trabajo de campo, investiga las dinámicas y los hábitos que se han desarrollado dentro de un peculiar grupo de devotos, representado por las prostitutas. Su tesis de maestría, titulada *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México - Guatemala*, pone en evidencia la relación entre un aspecto de la personalidad del santo, lo de ser mujeriego, y la mezcla de sexualidad y devoción que las prostitutas expresan. Analizando los juegos de lenguaje, llega a la conclusión que << en el lenguaje religioso podemos distinguir: a) perspectiva religiosa (junto con sus experiencias y sentimientos correspondientes); b) prácticas o actividades; c) forma de vida en la cual están ancladas las prácticas religiosas; d) creencias religiosas profundas o el Weltbild religioso >>. ⁶²⁸

El grupo de devotos a partir del cual se desarrolla un estudio, siempre representa un factor importante, porque está íntimamente ligado a una peculiar ‘visión del mundo’. M. E. Mendelson, en *Los Escándalos de Maximón*, (otro nombre por San Simón) exponiendo las características principales y la compleja naturaleza del Maximón de Santiago Atitlán, describe las creencias asociadas a su culto, y trata de presentar la visión del mundo de los Atitlenses. Santiago se encuentra en la orilla suroeste del lago Atitlán, Guatemala, y es un pueblo indígena de etnia *sutuhil*. De acuerdo con Mendelson, Maximón << es en parte pagano y

⁶²⁶ Jacórzynski, Witold, *La maldición de Judas Iscariote*, *Ibidem*, p.13.

⁶²⁷ Jacórzynski, Witold, *La maldición de Judas Iscariote: aportación de L. Wittgenstein a la Teología, la Filosofía y la Antropología de la Religión*. Publicaciones de la casa Chata (CIESAS), México, 2010, p.72.

⁶²⁸ Marin Valadez, Blanca Monica, *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México - Guatemala*. Directores: Dr. Witold Jacórzynski, Dra Gabriela Robledo Hernández, Tesis de maestría, CIESAS – Sureste, Chiapas, México, Dec. 2014, pp.44-45.

en parte cristiano >>. ⁶²⁹ Su figura nace de << una necesidad, en razón de que sin ella o algo similar dos religiones podían no haber sido capaces de mezclarse, mientras que, a la vez, es una maldición en razón de que con ella permanecen ligadas insatisfactoriamente >>. ⁶³⁰

Maximón no es solo cristiano y pagano, sino también ladino y maya al mismo tiempo. Está hecho de madera blanca (un tipo de madera que tiene nombres diferentes según la lengua: *tzajtel* en lengua sutuhil, *tzite* en quiché, *tzompantli* en nahuátl), y por eso se le llama el muchacho blanco, y por ello se considera ladino. En la película documental “El Gran Abuelo Rilaj Mam – Maximon”, ⁶³¹ rodada en Santiago Atitlán en 2002, es posible ver que << Maximón lleva una máscara ladina, pero por dentro lleva su verdadera cara. Una cara indígena >>. ⁶³² Para ocultar su identidad sería la máscara ladina de San Pedro apóstol por algunos, y don Pedro de Alvarado, adelantado de Hernán Cortés, por otros.

Mendelson relaciona Maximón con la figura de Rilaj Mam, y también con la de Judas traidor. Esto es porque en Santiago, a Maximón le llaman ‘el Señor de la obscuridad’. Esta doble superposición está confirmada tanto en la película “El Gran Abuelo Rilaj Mam – Maximon”, como por Marco, un miembro de la cofradía de la Santa Cruz. Durante mi viaje a Santiago, Marco me explica que hoy en día todos pueden acceder al altar del Rilaj Mam, pero en el pasado los adeptos tenían miedo a la Inquisición: << querían agarrarlo, y por ello no tiene lugar fijo. Cada año Rilaj Mam cambia de lugar >>. ⁶³³

Tomando ejemplo de las órdenes religiosas, los indígenas crearon unas cofradías que, turnándose de año en año, se encargan de ocultar y cuidar del altar de Rilaj Mam – Maximón. Estamos en enero, mi informante me explica que << el 10 de mayo la 'cofradía de la Santa Cruz' pasará el encargo a la 'cofradía de San Francisco' >>. ⁶³⁴

Entre los peculiares rasgos, el Rilaj Mam no tiene piernas. Mi informante me confirma lo que muestra la película: Maximón << es un nahual, creado por los antiguos nahuales para ayudar a los habitantes del pueblo de Santiago

⁶²⁹ Mendelson, E. M., *Los Escándalos de Maximón*. (J. Vielman, Trad.), Instituto Indigenista de Guatemala, Guatemala, 1965, p.139, p.143.

⁶³⁰ Mendelson, E. M., *Ibidem*.

⁶³¹ “El Gran Abuelo Rilaj Mam – Maximon” (https://youtu.be/ALH1_ioZ8jY), Audiovisual Kinoki-Lumal, Guatemala 2002. Fecha de consulta: 25/09/2021.

⁶³² Marco, Santiago Atitlán, 2018 [Entrevista- GB] Cofrade, tema: Cofradía de la Santa Cruz, 13 de febrero de 2018, Santiago Atitlán, Guatemala.

⁶³³ Marco, *Idem*.

⁶³⁴ *Idem*.

Atilán >>. ⁶³⁵ Algunos dicen que sus mismos creadores en algún momento se encargaron de cortar sus piernas. Otros cuentan que fue la gente del pueblo. Todos concuerdan en que se le cortaron las piernas porque solía transformarse en hombre, niño o mujer y luego irse por la calle haciendo travesuras y asustando a la gente.

Siempre a partir del contexto social, otro enfoque de investigación se centra en el análisis de las oraciones que se utilizan en el culto a San Simón. Una idea del tipo de oración comúnmente utilizada, se encuentra en los libros de oraciones dedicadas al 'moncho', como por ejemplo *El Gran Libro de San Simón*, ⁶³⁶ en venta en México y en Guatemala. Los autores de tales oraciones siguen siendo desconocidos, pero lo que se destaca es una preocupación por el aquí y el ahora, para la vida terrenal: << haga que mi trabajo tenga éxito que mis hijos tengan salud y que nunca nos falte nada >>. ⁶³⁷ Lo que siempre emerge es la preocupación por el presente: << Si es en amor tu detendrás al hombre que quiero, si es en el negocio que jamás caiga [...], si es un enemigo, [...] haz que se vallan en cuanto te nombre... >>. ⁶³⁸

San Simón no es un santo reconocido por la Iglesia católica, y sus devotos lo veneran principalmente en los altares domésticos, pero en los pocos templos que se le han dedicado, como en San Andrés Itzapa y Zacatecoluca en Guatemala, o en Soyapango en El Salvador, es posible detectar una forma de vida. El templo de San Andrés Itzapa, ⁶³⁹ Guatemala, ofrece un buen ejemplo. Lo que más caracteriza la expresión de devoción son los testimonios de *ex-voto donata*. Las paredes del templo están cubiertas de placas de agradecimiento por las gracias recibidas. ⁶⁴⁰

En general, se trata de necesidades materiales, relacionadas con el dinero, el amor y la protección física. En algunas de las placas es posible leer que el devoto

⁶³⁵ *Idem.*

⁶³⁶ Galindo Rayo, Antonio (Recopilación), *El Gran Libro de San Simón*, Ediciones Mitlantecutli, Ciudad de México, México.

⁶³⁷ Galindo Rayo, Antonio, *Ibidem*, p.24.

⁶³⁸ Galindo Rayo, Antonio, *Ibidem*, p.26.

⁶³⁹ El templo se ubica al ingreso del pueblo de San Andrés Itzapa, Chimaltenango, Guatemala. Según lo que escuché, un devoto por voluntad dejó la tierra para la ciudad, con la condición de que se erigiera un templo a San Simón. El templo no tiene bancos, solo mesas donde encender velas. Dos escalones llevan al altar. Los creyentes forman una cola por un lado, y una vez dejado una ofrenda bajan por la segunda. Aquí, como en otros lugares que visitamos, no existe una liturgia estructurada, ni es posible hablar de religiosidad colectiva. Las expresiones de devoción de todo creyente se limitan a rituales privados que no incluyen más que unos familiares. Pero, el creyente tiene a disposición varias opciones. Puede rezar y encender velas en propio o pedir la intercesión de "sacerdotes" que se encuentran merodeando por el templo. Otros sacerdotes encienden fuegos mayas en la plaza que conduce al templo y a petición del creyente, hacen rituales con limpias y rezos. Otra opción es la de contratar unos músicos para acompañar las peticiones.

⁶⁴⁰ Sanchiz Ochoa, Pilar, "Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala", en *Mesoamérica* 26, 1993, (pp. 253-266), p.262.

está agradecido por haber conseguido salir vivo de un asalto, por haber conseguido los documentos de entrada a los Estados Unidos o por haber entrado ilegalmente evitando la deportación.

Amor, abundancia, salud, protección: al devoto no le importa la vida después de la muerte, ni ningún problema de orden escatológico o soteriológico.

Pues bien, San Simón tiene también una cara y una personalidad. Una foto de finales de siglo XIX lo caracteriza como un elegante señor en traje negro, con bigotes y sombrero, sentado en un sillón, y fumando su indefectible cigarro. Lleva una vara del mando en su mano derecha y desde su sillón hace milagros y concede deseos a quien se los pide: hace que las mujeres se enamoren, garantiza protección a quienes llevan vidas peligrosas y derrota a los enemigos del devoto.

(1) San Simon de Guatemala.



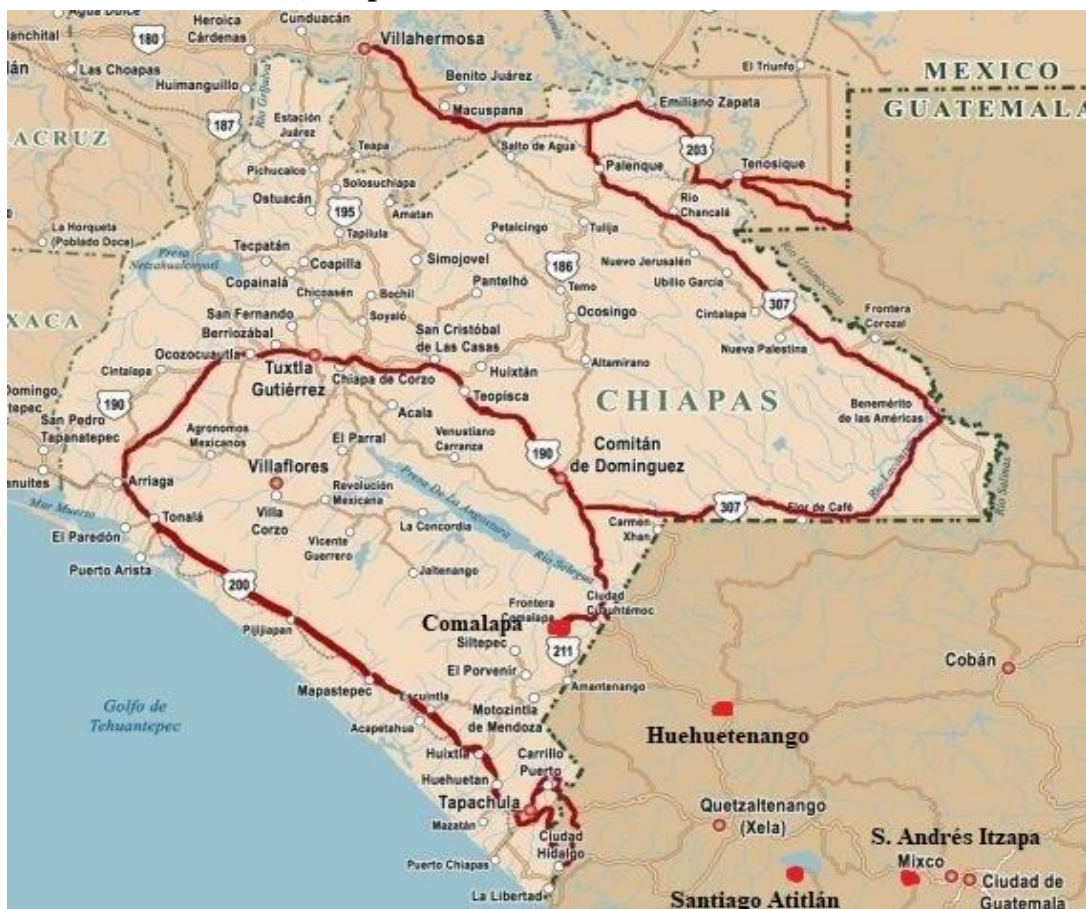
San Simon de Guatemala en una foto de finales de siglo XIX.

RELATO DE VIAJE

Mi investigación se llevó a cabo en cuatro localidades, concentradas en un área que va desde el sur de México hasta la mitad de Guatemala:

- San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala. Aquí los devotos se dedican principalmente al tráfico de drogas y al contrabando fronterizo.
- San Andrés Itzapa, Guatemala, donde hay uno de los raros templos dedicado a San Simón.
- Santiago Atitlán, Guatemala, entre los creyentes indígenas de etnia *sutuhil*, donde las cofradías secretas se encargan de cuidar el altar.
- Comalapa, una ciudad ubicada en el lado mexicano de la frontera, donde el culto es muy sentido y celebrado entre las prostitutas.

(2) Mapa frontera México – Guatemala.



Las 4 localidades en las que tuvo lugar la investigación – Foto: Gabriele Baroni.

5.5.1 Doña Ana y la fiesta de cumpleaños de San Simon

El primer grupo de devotos, está formado por traficantes y contrabandistas. Lo encontramos en un pequeño pueblo en las afueras de Huehuetenango, en ocasión del cumpleaños de San Simon que se celebra el 28 de octubre. Un par de días antes, luego de haber cambiado unos pocos pesos en quetzales, Mónica y yo dejamos San Cristóbal de Las Casas, para viajar a Guatemala. Nuestro viaje dura aproximadamente ocho horas siguiendo tres etapas: primero, de San Cristóbal a Comitán, de allí a Ciudad Cuauhtemoc. Luego hay que pasar a la Mesilla, al otro lado de la frontera, y de la Mesilla a Huehuetenango (Guatemala). Nuestro destino final es el pueblo de San Lorenzo, a diez kilómetros, donde llegamos hacia el mediodía de la víspera. Es viernes 27 de octubre de 2017.

La familia de doña Ana nos recibe al completo. En la puerta nos esperan sus cinco hijos: Duncan, Kelly, Mateo, Walter, Héctor; su esposo don Ignacio, y Sandra, una chica que vive con doña Ana sin ser de la familia. Doña Ana es una mujer muy fuerte, no solo a nivel físico, sino temperamentalmente. Aparenta más de sus 39 años.

Para cubrir los gastos de la fiesta, doña Ana tuvo que pedir un préstamo a una empresa financiera. Consigo entender que tenía que estar respaldado por una garantía, y doña Ana no tenía otra cosa que la casa y los cerdos. Hay que comprar flores, comida y bebida para los invitados, pagar los orquestales, y todo el material necesario para la construcción y la cobertura de un palenque donde tendrá lugar la pelea de gallos. Desafortunadamente, el día de nuestra llegada el sistema informático del banco no funcionaba y como no tenía otra alternativa, doña Ana nos pidió un pequeño préstamo. Mónica y yo le prestamos 650 quetzales, aproximadamente 90 dólares americanos, para las compras más urgentes y el material para la construcción del palenque. La pequeña ayuda recibida por nosotros fue inmediatamente atribuida a la intervención de San Simon. Mónica me comenta que el juego de lenguaje del milagro es algo al día y muy cercano a la vida de la gente que vive en estas comunidades. La gente cuenta mucho en una ayuda que puede llegar inesperada o de otras personas.

Hay mucho trabajo que hacer, y me ofrezco voluntario para ayudar a don

Ignacio, Adonis y Mateo. Nos turnamos para esparcir un montículo de arena, y llenar con la pala los profundos charcos a lo largo del terreno que rodea la casa.

Doña Ana nos ha preparado una habitación. Está amueblada con un armario y una cama matrimonial. Perros, gatos y gallinas tienen total libertad de entrada. Tan pronto como ingresamos, Mónica comienza a rascarse los tobillos y a quejarse por las muchas picaduras de pulgas. Le propongo usar mi saco de dormir para cubrir la cama, solo quitarnos los zapatos y dormir vestidos. Como siempre, mi mochila actuará como almohada.

Son las 6 de la tarde. Durante una pausa del trabajo me siento al lado del altar, para hacer una charla con Duncan. Tiene solo 16 años, y se encarga de cuidar el altar del Monchito. Según doña Ana: << es el que va a heredar el don >>. ⁶⁴¹ Su tarea es vestir el Hermano San Simón con su mejor traje para los días de fiesta, como en ocasión de su cumpleaños, el día de los muertos, y de las ceremonias a pedido. De acuerdo con Duncan, << San Simón es muy vanidoso. Le gusta vestir elegante >>. ⁶⁴²

San Simón es un maniquí de tamaño humano. Está hecho en madera y es muy pesado, y para esta operación suelen llevarlo a otra habitación. Cuando Mónica le ofrece su ayuda, para asistir al vendaje del moncho, Duncan le contesta que << esa parte de la ceremonia no es accesible >>. ⁶⁴³

Yo: << ¿y qué más? >>

Duncan: << además de ser muy vanidoso, es mujeriego, tiene muchos vicios, le gustan los puros, le gusta tomar... >>.

Yo: << ¿y qué le gusta tomar? >>

Duncan: << le gusta el tequila, la cerveza, el ron... >>

Yo: << ¿por qué su cumpleaños se celebra el 28 de octubre? >>

Duncan: << porque apareció por primera vez en Guatemala el 28 de octubre >>.

Yo: << ¿de qué año? >>

Duncan: << no sé, pero hace mucho tiempo >>.

Yo: << has dicho que tiene muchas mujeres. ¿Quiénes son sus mujeres? >>

Duncan: << si muchas. También está casado con *María Batz-bal* >>. ⁶⁴⁴

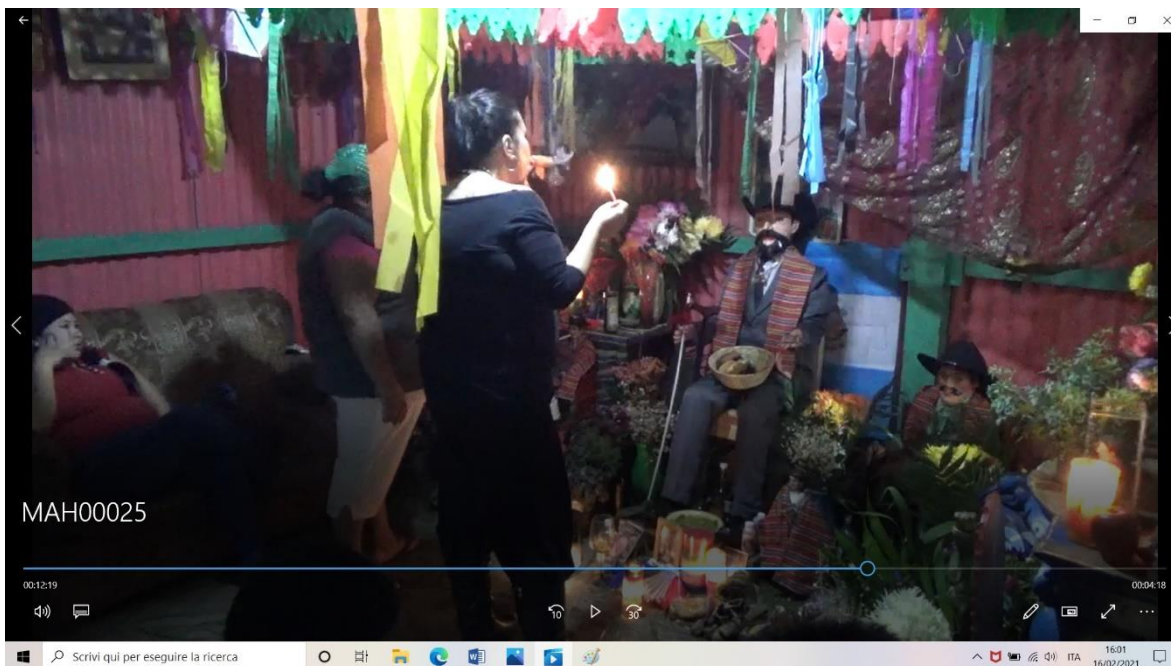
⁶⁴¹ Linares, Bonilla, Ana, San Lorenzo 2018 [Entrevista- GB], curandera, tema: vida personal y trabajo con San Simón, 7 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁴² Linares, Bonilla, Duncan, San Lorenzo 2017 [Entrevista- GB], aspirante curandero *Ajq'ij*, tema: San Simón de Guatemala, 27 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁴³ Linares, Bonilla, Duncan, *Idem*.

⁶⁴⁴ Linares, Bonilla, Duncan, *Idem*.

(3) San Simon.



Mónica. Fiesta de Cumpleaños de San Simon. Foto: Gabriele Baroni.

A pesar de que el culto a San Simon es un culto independiente, su altar está poblado por una multitud de entidades metafísicas y símbolos religiosos, prestados tanto de la religión católica como de la religión maya. Hay varias estatuas e imágenes de San Judas Iscariote (Judas Iscariote nunca fue elevado a santo por la Iglesia católica) que se confunde con San Judas Tadeo (Judas Tadeo lleva una escuadra en su mano izquierda y está reconocido por la Iglesia). Allí están varias estatuas coloradas de la Santa Muerte. Hay Rey San Pascual, una divinidad precolombina asociada con el culto a la muerte y la curación de las enfermedades. Pero, cuando le pregunto a Duncan cuál es su nombre maya, dice que no lo recuerda. Hay una imagen de Jesús Malverde, el santo de los narcotraficantes de Sinaloa. Una gran fotografía de la Virgen de Guadalupe. Una estatua de Jesús, una de Diego Duende y la de dos búhos con tamaño real. Hay también algunos dioses de la India. Reconozco a Shri Ganesh por su cara de elefante y a la diosa Kalí, por sus muchos brazos.

Pregunto a doña Ana que hace una estatuilla de búho en el altar de San Simon. Doña Ana me contesta que el búho da buena suerte. Sin embargo, cuando poco más tarde hago la misma pregunta a Duncan, me contesta de otra manera: <<

está aquí porque es mi nahual >>. ⁶⁴⁵

Duncan estudia 'Espiritualidad Maya' y tiene familiaridad con conceptos más estructurados que su mamá. Como se ha dicho en el capítulo dedicado al Tronco Común, la Espiritualidad Maya es un movimiento que intenta recrear lo que se ha quedado interrumpido durante siglos y solo ha podido llegar hasta nosotros por tradición oral, perdiéndose, diluyéndose con otras tradiciones, diferenciándose de un lugar a otro, y finalmente integrando elementos de otras religiones.

Doña Ana, como muchos otros curanderos tradicionalistas, rechaza la idea de afiliarse, de seguir cursos, y de cambiar su forma de operar. Esto le impide officiar rituales en los sitios sagrados, ⁶⁴⁶ pero ella sigue por su camino motivando su posición:

Doña Ana: << el don lo tienes o lo heredas: no se aprende a ser curanderos en las escuelas >>.

Yo: << Doña Ana, ¿San Simón puede hacer el bien y el mal?

Doña Ana: << Pues, se entiende tanto con los de arriba como con los de abajo... según lo que le piden. Yo soy bruja, hago magia blanca y magia negra >>. ⁶⁴⁷

Mónica: << oye hermana, ¿porque entonces mucha gente piensa que San Simón es malo? >>.

Doña Ana: << fíjate que están confundidos... lo que pasa es que se encargan de ponerlo en el mal. No es que él sea el malo, nosotros le ponemos los trabajos a él; y obviamente él lo tiene que sacar bien para que los hermanos sigan con uno. Uno está para trabajar, ¿verdad? Si me piden mal trabajamos el mal, si me piden bien trabajamos el bien. Pero no es que él sea malo. Allí se confunden porque los que pedimos somos nosotros. Si a mí me dicen haga esto y esto, digo sí, a excepción de no matar... >>

Mónica: << pero San Simón tiene una relación con el de arriba y una buena relación con el de abajo [...] he visto que hay muchos narcos... y cuáles son los principales trabajos que tiene... >>.

Doña Ana: << protección, protección. Más es protección de vida >>. ⁶⁴⁸

Pregunto a Duncan sobre el significado de los diferentes colores que las velas y las estatuillas tienen:

Duncan: << el blanco, por San Simón, es el color para pedir ayuda de salud para uno mismo o para los niños. También la Santa Muerte tiene colores, pero no siempre se corresponden >>.

Yo: << ¿cuál es el significado del búho sentado en el altar? >>

Duncan: << es uno de los 20 nahuales. Es mi nahual. Corresponden a nuestros signos zodiacales. Los 20 nahuales son las fuerzas espirituales

⁶⁴⁵ *Idem.*

⁶⁴⁶ Morales, J. Roberto, "Religión y Espiritualidad Maya", pp.274-275.

⁶⁴⁷ Linares, Bonilla, Ana, San Lorenzo 2018 [Entrevista- GB], curandera, tema: vida personal y trabajo con San Simón, 7 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁴⁸ Linares, Bonilla, Ana, *Idem.*

maya >>.
 Yo: << ¿San Simon nunca rechaza a nadie?
 Duncan: << solo quien viene con mala intención o falta de sinceridad... como si de otra fiesta mandan alguien a ver cómo lo cuidamos nosotros. No sería por devoción >>.
 Yo: << ¿qué piensa la Iglesia católica? >>
 Duncan: << la Iglesia católica no lo reconoce >>.
 Yo: << ¿hace algo para contrastar la difusión de su culto? >>
 Duncan: << no, no hace nada contra >>.
 Yo: << ¿por qué la gente prefiere San Simon a otros santos? >>
 Duncan: << San Simon tiene mucho atractivo. Hace muchos milagros y siempre concede cuando se le pide ayuda >>.
 Yo: << Escuché sobre la música de San Simon... >>
 Duncan: << hay “la cumbia de San Simon”, llamada también “la cumbia del Monchito”.⁶⁴⁹ “El Rey Quiché”,⁶⁵⁰ y diferentes sonos guatemaltecos >>.
 Yo: << una última pregunta: ¿cuáles son las oraciones que los devotos hacen a San Simon? ¿Qué palabras usan para solicitar ayuda? >>
 Duncan: << hay también un libro de oraciones. Te lo voy a traer >>.⁶⁵¹

Curiosamente el libro de Duncan se había impreso en los Estados Unidos. En San Cristóbal lo he ido buscando en varias tiendas de productos esotéricos. Encontré otro, titulado *El Gran Libro de San Simon*, donde se pueden leer varias oraciones, que responden a diferentes exigencias:

- *Oración para pagar deudas y atraer el dinero.*
- *Oración a San Simon para el amor.*
- *Oración para el trabajo.*
- *Oración para el estudio.*
- *Oración para hechizos y conjuros.*
- *Oración para atraer el ser amado.*
- *Oración para encontrar el amor.*
- *Oración del puro con San Simon.*

Dos de estas oraciones evidencian un aspecto peculiar: su superposición con Judas Iscariote. Voy a transcribir una de estas súplicas: la *Oración para hechizos y conjuros*, intentando respetar todos los errores gramaticales que el texto presenta:

Oracion para echizos y conjuros.

Oh, poderoso San Simon, yo humilde creatura desechada de todo vengo a postrarme ante voz para que tu espíritu me ayude en todos mis actos y en

⁶⁴⁹ Enlace: 'La cumbia del Monchito': (<https://youtu.be/S91xLD75yCY>) Fecha de consulta: 25/09/2021.

⁶⁵⁰ Enlace: 'El rey quiché': (<https://youtu.be/xjACwwBeocM>) Fecha de consulta: 25/09/2021.

⁶⁵¹ Linares, Bonilla, Duncan, *Idem*.

*cada peligro que sea necesario. Si es en amor tu detendrás al hombre que quiero, si es en el negocio que jamás caiga porque tu espíritu no dejara que los brujos tengan más poder que voz, si es un enemigo, sos voz quien tiene que vencer, si son enemigos ocultos haz que se vallan en cuanto te nombre... Oh poderoso San Simon, te ofrezco tu puro, tus tortillas, y tu licor y candelas si me sacas de cualquier peligro que me encuentre, ya que sea que me demanden por deudas, que por el tiempo no lo pueda pagar, te pido que el juez quede vencido y de lado mío, por tu nombre que todo quede en el olvido, **te lo pido en nombre de aquel que vendiste por treinta monedas y fueron dadas a los más necesitados** te pido pues que cumplas todos los milagros que te pido.*

*Oh Judas Simon, te llamo hermano en todo momento porque si estas en la tierra, en las montañas, en los llanos, bosques, ciudades aldeas, y campos también siempre estas conmigo. Amen.*⁶⁵²

Toda persona que haga uso de esta oración tiene que cumplir con verdadera devoción ante todo con fe, poner un vaso de agua con agua ardiente, un puro, un pan y un pañuelo, todo junto pero no en el suelo, si no lo hace así, no da resultado deseado.

Para llamar a San Simon se toca tres veces el vaso de agua, conjure todo antes de empezar y si quiere vengarse, basta con esta oración lo que usted dese bueno o malo.

A mi pregunta << ¿porque su cumpleaños se celebra el 28 de octubre? >>, Duncan me había contestado: << porqué apareció por primera vez en Guatemala el 28 de octubre >>. Sin embargo, no existen datos ciertos sobre su fecha de nacimiento, ni su relación con un personaje histórico. Al preguntar sobre el origen del culto y sobre la persona física de la que derivaría el santo, cada informante ha dado respuestas diferentes.

Duncan, me cuenta la historia del *Rijlaj Mam*, un poderoso sacerdote maya del siglo XVII, que durante su vida luchó en defensa de los nativos. Fue capturado y posteriormente ejecutado por los españoles: << fue amarrado por las manos y los pies a cuatro caballos y descuartizado en la plaza de Zunil >>.⁶⁵³

En esta versión la figura de San Simon se superpone a la de *Maximón*, que a su vez se superpone a la del *Rijlaj Mam*.⁶⁵⁴ Chimam (Mam = abuelo) o Ximon (= amarrado). San Simon = Maximón = El Gran Abuelo o Rilaj Mam = Abuelo Amarrado.⁶⁵⁵

⁶⁵² Galindo Rayo, Antonio, *Ibidem*, p.26.

⁶⁵³ *Idem*.

⁶⁵⁴ “El Gran Abuelo Rilaj Mam – Maximón” (https://youtu.be/ALH1_ioZ8jY), es una interesante película documental rodada en Santiago Atitlán. Audiovisual Kinoki-Lumal, Guatemala 2002. Fecha de consulta: 25/09/2021.

⁶⁵⁵ Estos rasgos del santo, son bien visibles en Santiago Atitlán, un pueblo de etnia *sutuhil*, donde las figuras

Dos siglos después, siempre en Zunil, aparece un personaje curioso, un abogado de origen ladino que termina siendo alcalde de la ciudad y que utiliza su oficio para tomar la defensa de los estratos más pobres de la población: la población indígena. Maximón presenta en su carácter y en su vida una cierta ambivalencia, típica característica mesoamericana, y alterna la virtud a los muchos vicios. Como alcalde de la ciudad ayuda y protege a los más necesitados, pero en su vida privada no puede controlarse. Le gusta disfrutar de la vida: le encantan las fiestas, las mujeres, los puros, y el guaro (aguardiente). De acuerdo con Duncan: << hay quien dice que es una reencarnación del gran Sacerdote maya y hay quién lo considera su directo descendiente >>. ⁶⁵⁶ Finalmente, hay quién se conforma con la idea de una superposición posterior. Maximón se remonta a mediados del siglo XIX, pero, exactamente como en el caso de San Simon, falta todo tipo de documentación como el acta de nacimiento, o documentos relativos a su actividad de alcalde. A mi pregunta: ¿era un indígena o un ladino? Duncan (que es ladino) me contesta que << San Simon era ladino >>. ⁶⁵⁷

Unos meses más tardes hago las mismas preguntas a Canek Estrada, un etnólogo de la UNAM que trabaja en una tesis doctoral sobre el calendario maya. Canek sugiere la teoría de los arquetipos, es decir que << todas estas entidades que llevan traje, sombrero, vara, podrían venir de otra figura mítica: el Nahual o Rajahual Juhub >>, ⁶⁵⁸ el Señor del Monte.

de Maximón y del Rilaj Mam se sobreponen. El pueblo de Santiago se encuentra en la orilla suroeste del lago Atitlán, y es accesible solo en lancha.

Aquí como en San Lorenzo, la veracidad de la historia se basa en la supuesta antigüedad de los hechos. En la habitación hay una caja en madera. Se utiliza como silla de manos para transportar el Abuelo Amarrado. Según mi informante es muy vieja: << es muy antigua, de muchos siglos. Rilaj Mam es muy antiguo. De antes que los españoles >>. (Marco, Santiago Atitlán, 2018 [Entrevista- GB] Cofrade, tema: Cofradía de la Santa Cruz, 13 de febrero de 2018, Santiago Atitlán, Guatemala).

⁶⁵⁶ Linares, Bonilla, Duncan, *Idem*.

⁶⁵⁷ Linares, Bonilla, Duncan, *Idem*.

⁶⁵⁸ Estrada, Canek, San Cristobal de Las Casas, 2017 [Comunicación personal- GB] Antropólogo, tema: el origen de San Simon, 17 de noviembre de 2017, San Cristobal, Chiapas.

4) Sacerdote *sutuhil* en Santiago Atitlán, Guatemala.



Ceremonia de curación con el Rilaj Mam - Foto: Gabriele Baroni.

Poco a poco la casa de doña Ana se va llenando de personas. Diez o quince devotos han venido para rendir homenaje al Hermano San Simon. En la dimensión privada, la petición de un deseo puede empezar encendiendo un cigarro o una vela. Los devotos dejan las ofrendas en su mano izquierda o debajo de su corbata, porque en su mano derecha lleva una vara. Su cigarrillo se ha apagado, y Duncan le enciende otro, fijándolo en el orificio que lleva en la boca. Me dice que << el Moncho es parte de la fiesta, de la familia >>. ⁶⁵⁹ El moncho toma parte de todo lo que la gente hace: come la misma comida, fuma los mismos cigarrillos, toma las mismas bebidas. Acepta con gusto botellas o vasos de pox, tequila, cerveza, comida, flores o cigarrillos. En su presencia no hace falta callar, agacharse, bajar la cabeza o la voz. Requiere el respeto debido a una persona de autoridad. Lo importante es incluirlo en las actividades corrientes de la vida diaria. ¿Tomo una cerveza? Otra es para él. ⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ *Idem.*

⁶⁶⁰ Todas las citas proceden de la misma conversación que tuvo lugar en la casa de doña Ana a lo largo de la tarde del 27 de octubre de 2017, en San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

(5) El Rilaj Mam.



El Maximón / Rilaj Mam en Santiago Atitlán, Guatemala - Foto: Gabriele Baroni.

Mis expectativas de asistir a una ceremonia, un discurso, una misa, como suele pasar en otros contextos cristianos, se han visto frustradas. En estos cultos la dimensión pública y visible es algo muy limitado, así como todo tipo de expresión de devoción organizada. Sin embargo, de repente e inesperadamente algo se concretiza. Doña Ana, enciende un puro para hacer una *limpia*. Frota copal y otras hierbas en el altar, al santo y lo esparce por el ambiente.

(6) El Maximón.



Templo de Maximón, San Andrés Itzapa, Guatemala – Foto: Gabriele Baroni.

Agarro mi videocámara y empiezo a grabar. La música parte. Doña Ana, con la ayuda de Duncan levanta el moncho de su sillón, lo abraza y empieza a bailar una cumbia. En seguida los niños se unen al baile. Todo parece espontáneo y fruto de la improvisación. San Simon baila con todas las mujeres de la fiesta, incluso Mónica. La participación ritual colectiva es muy informal, pero el baile con el moncho parecía tener algo codificado y ser parte de una tradición.

(7) El Maximón.



Altar de San Simón/Maximón. Templo de San Andrés Itzapa – Foto: anónimo turista.

Me fijo en el concepto de *ver* algo *cómo*. Asistiendo a una escena de este tipo, ¿qué podemos ver? Lo que ve un hombre depende del acceso que tiene al mundo observado. Es función por un lado de lo que está mirando, por otro de su experiencia previa, de la memoria visual y conceptual que lo ha preparado para *ver* las cosas de una forma determinada.

San Simón es un muñeco de madera para el ateo, es un ídolo para el creyente de otra religión, y es un santo, aunque pecador, para todos sus devotos.⁶⁶¹

⁶⁶¹ Monica trajo un regalo para doña Ana: una copia de un libro escrito por nuestro común maestro, el Dr. Witold Jacórzynski: *Del salvaje exótico al otro cultural: conflictos éticos en la antropología*. El libro habla de doña Ana y de su familia. Doña Ana y Duncan lo muestran con orgullo a todos los invitados. Kelly, Mateo, y Walter, se quedan a mirar el volumen como si fuera una reliquia. Duncan me pregunta: << ¿lo conoces? >> Yo: << si, lo he leído >>. Doña Ana ensancha los ojos: << ¿todo!?! >>. Finalmente, el libro acaba cuidadosamente apoyado en el altar de San Simón, bien guardado y protegido por la envoltura de plástico.

(8) El baile.



Sandra baila con San Simón – Foto: Gabriele Baroni.

El día siguiente (28 de octubre), a las 6 de la mañana, los ocho orquestales que se habían quedado a dormir en la casa de doña Ana, empezaron a tocar. Los demás se habían ido de nuevo a Huehuetenango para solucionar el tema del préstamo, y hacia las 8, para gozar de la música estábamos don Ignacio y yo, los perros, los cerdos, y el Hermano San Simón. De hecho, la *marimba*⁶⁶² estaba contratada especialmente para el monchito. Los músicos permanecieron tocando todo el tiempo cara al santo, dedicándole una y otra vez sus sones preferidos: *La cumbia del Mochito* (o Monchito), y *El rey quiché*.

⁶⁶² El término *marimba* se refiere tanto a los orquestales como al instrumento que tocan: un instrumento tradicional a percusión de origen africana.

(9) La marimba.



Los orquestales tocan la marimba – Foto: Gabriele Baroni.

No todos se habían ido al banco. Duncan, Mateo y Walter habían subido al monte y regresaron con unos cuantos sacos llenos de agujas de pino. Agujas frescas y perfumadas para la fiesta. También tenían noticias. En el monte toparon con algo gordo: en un terreno de don Ignacio encontraron los restos de una hoguera ritual. Tenían que haberla encendido esa misma noche, porque la ceniza aún estaba tibia. El lugar y los colores de los residuos no dejaban dudas. En otras palabras, se trataba expresamente de un trabajo negro con el fin de causar algún prejuicio a doña Ana:

Mónica: << y hermana... Usted me platicaba de los tres entierros que le hicieron a Usted >>.

Doña Ana se pone a reír: << estoy enterrada en el cementerio. Si me hicieron trabajos... pues la verdad es que igual por envidias.⁶⁶³ Otras de las personas fue una que le pegó a Duncan. Para un 28 de octubre. Y una señora que vive aquí en frente mío. Pero yo sé que el que me protege es él (San Simón) y no va a permitir. [...] Sé que me han querido ver tumbar. Me han querido ver sin que yo no tenga ni para comer. Lo único que yo digo es que yo... tal vez tengo un carácter fuerte pero no tengo corazón para hacer un trabajo y dejar

⁶⁶³ Este es un claro ejemplo de como funciona la ley de la semejanza (magia homeopática), donde << lo semejante produce lo semejante >>. Esto marca un punto en favor de Frazer. El mago puede << producir el efecto que desee sin más que imitarlo [...] Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas >>. (Frazer, G. James, *La Rama Dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp.33-34).

sin comer a alguien. Y a mi si me lo han hecho. Que he pasado días que no tengo que comer, cuando al ratito viene un trabajo, una pregunta.⁶⁶⁴

En San Lorenzo hay tres altares dedicados a San Simon. Las familias que lo guardan no se llevan bien entre sí, y compiten por los devotos. El 28 de octubre, todas organizan una fiesta y abren las puertas a los creyentes. Pero con diferencias. Según lo que cuenta Duncan, << la mujer al otro lado de la carretera organiza una comida, otra señora pone música, pero solo nosotros preparamos comida, contratamos a la marimba, organizamos el palenque de gallos y el lanzo de cohetes >>.^{665 666}

Finalmente, acabamos con el trabajo y puedo sentarme y descansar. Las agujas de pino, esparcidas por el piso de la casa y el patio, emanaban un intenso y agradable aroma. Unos niños me persiguen. Diana tiene diez años y tanto a ella como a su prima les gusta hablar conmigo porque me ven diferente. Me hacen muchas preguntas y quieren saber de Italia. Diana es hija de doña Inés, una de las señoras que ayudan a doña Ana a preparar comida. De repente mirando hacia el altar Diana me hace una pregunta:

Diana: << ¿pero está vivo o muerto? >>.⁶⁶⁷

Yo: << pregunta inteligente, vamos a pedirlo a Duncan >>.

Diana: << ¿era vivo y ahora está muerto?... ¿Y esa es su comida? ¿Y se la come? >>

Yo: << esta mañana no había nada >>.

Diana: << se la ha comido el gato >>.

Yo: << supuestamente >>.

Me daba vergüenza contarle algo que no acababa de convencerme. En ese momento entra Duncan, y le preguntamos lo mismo: << ¿está vivo o muerto? >>. Duncan contesta que << está vivo, pero este es un muñeco que representa su espíritu >>.⁶⁶⁸ Muy buena respuesta para dejar dudas.

La de San Simon es una figura grotesca, así como las dinámicas que lo

⁶⁶⁴ Linares Bonilla Ana, San Lorenzo 2018 [Entrevista- GB], curandera, tema: vida personal y trabajo con San Simon, 7 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁶⁵ Organizar una gran fiesta otorga prestigio y consideración. Pero, para obtener la admiración de los aldeanos hay que gastar mucho dinero. Lo que doña Ana saca del precio de la entrada y de la venta de cerveza, no siempre es suficiente para cubrir todos los gastos. El gasto principal es lo da la *marimba*. Este año, los gastos totales amontan aproximadamente a 2700 euros, y el saldo total neto acabará siendo -6000 quetzales, o sea un saldo negativo de 850 euros. Mucho dinero si tomamos en consideración las condiciones económicas de la familia.

⁶⁶⁶ Linares Bonilla, Duncan, San Lorenzo 2017 [Entrevista- GB], aspirante curandero *Ajq'ij*, tema: el cumpleaños de San Simon, 28 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁶⁷ Diana, San Lorenzo, 2017 [Conversación personal- GB] niña de 10 años, tema: ¿es San Simon vivo?, 28 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁶⁸ *Idem*.

rodean. Las flores y las veladoras recuerdan a un funeral. Un muñeco de madera, tiene los colores y la rigidez que no pertenecen a un ser vivo. El Monchito está evidentemente inanimado, pero la gente sigue entretrejiendo palabras y acciones que dan por sentado su ser de carne y hueso. Se trata del seguimiento de una regla dentro de un *juego de lenguaje* que lo considera como si fuera vivo, como si tuviese los impulsos, los sentimientos, los deseos y las necesidades de los seres humanos, y como si se tratara de una persona importante, mayor, de respeto. Yo también he aprendido la regla, tratando de ignorar que es un títere, como Pinocho. Sin embargo, es algo que una niña como Diana, instintivamente, utilizando el sentido común de una niña de diez años, no puede aceptar. Diana no sigue la regla porque todavía no ha interiorizado por completo y aceptado esta *forma de vida*.

Doña Ana y yo tenemos un acuerdo. Puedo hacerle preguntas libremente, y en un momento de calma empezamos una pequeña entrevista, a la que se sumó Mónica. La entrevista tomó un camino inesperado, pero también muy interesante, porque nos ofrece una idea del tipo de problemas y contingencias que acompañan a los devotos de San Simón:

Yo: << doña Ana, ¿Cuáles son las enfermedades que cura San Simón? >>
Doña Ana: << hay el 'mal de ojo'. Una persona se siente mal porque le han echado una mala mirada. Hay también el 'empacho', la pérdida del alma,⁶⁶⁹ el 'susto'. El dolor del 'menal'. Para eso hay que hacer una ceremonia. Para olvidar el duelo >>.⁶⁷⁰
Mónica: << ¿su devoción a San Simón cómo comenzó? >>
Doña Ana: << desde que yo estaba pequeña, desde ya como 6 años ya empezaba mi.... Mi Hermano verdad. Es un don de nacimiento. Pues mi abuelita trabajaba con el tata (el tata, el moncho, San Simón). Yo ahora yo y mi hijo >>.
Mónica: << ¿su abuela de quién heredó el don? >>
Doña Ana: << de la mamá de su mamá. La abuela de la abuela empezó a trabajar a la edad de 11 años con el tata. Pero ella trabajó más con María... María Batz-bal, la esposa del tata. Ya de allí fue mi abuela, mi bisabuela, y así. Duncan es el primer hombre de cinco generaciones >>.
Mónica: << ¿y Usted cómo dio a darse cuenta de que tenía el don? >>
Doña Ana: << Yo me ponía mala. Como que me quedaba desmayada... Cuando iba póngale... cuando alguien fallecía entonces el espíritu quería hablar >>.
Mónica: << ¿y Usted empezó a trabajar a los 14 entonces. Ya tiene muchos años con el tata. Y tiene mucha gente que la sigue >>.
Doña Ana: << bastante. Yo le doy las gracias a él porque no es solo gente

⁶⁶⁹ Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp.162-163.

⁶⁷⁰ El empacho es un dolor físico de la barriga. 'La pérdida del alma', que aquí, en un contexto ladino y no indígena, parece indicar un genérico malestar emocional. Luego hay enfermedades que se deben a los efectos de una *brujería*.

de Guatemala. Es gente de España, de Colombia, ahora pues tengo un hermano de Italia, y de Estados Unidos... Tengo muchos buenos clientes, pero algunos se murieron... Como Keice. Me da mucha tristeza y todo el recordar porque él era tan devoto del tata. El si no podía venir me decía: Anita llevo una encomienda, lleva una botella de whisky, allí van unas botanitas... para él. Lo mataron en la Mesilla >>.

Mónica: << oiga hermana y Ud. cómo quedó con el padre de sus hijos >>.

Doña Ana: << El papa de Mateo me pegaba mucho. Yo sé que es él que no me deja [San Simon]. Porque yo me quise ir y él se me cayó de la silla. Yo ya había salido... >>

Mónica: << ¿y qué tal eso de su esposo? ¿Porque lo mataron? >>

Doña Ana: << estaba trabajando, y habían extorsionado lo de la empresa. Los de la empresa no pagaron y a él lo mataron... falleció instantáneamente... tiene años. [...] En la misma empresa conocí a Ignacio. Y de allí, de esa fecha para acá >>.

Mónica: << ¿y cómo fue que se vinieron para acá? >>

Doña Ana: << cuando la hermana de él la mató el esposo. La hermana tenía miedo de estar aquí porque el marido de la [otra] hermana la podía venir a matar. Y por eso que nos venimos por acá. Pero un corto circuito y se quemó todo, nos quedamos sin nada. Sin nada nada. [...] Traía yo a mi tata. Y empezamos a negociar con animalitos, con cochecitos (cerdos), con vacas. Y ahora empezamos a criar gallos >>.

Mónica: << Sé que San Simon es mujeriego. Le gusta el sexo >>.

Doña Ana: << bastante >>.

Mónica: << ¿cómo es que San Simon tiene sexo? >>

Doña Ana: << depende la mujer que le gusta. Porque él también tiene sus preferencias, sus gustos... Él monta, como le vuelvo a repetir la palabra: monta. Entonces, vino alguien y me decía mire... se ponía colorada... Yo sé lo que me va a decir. ¿Qué le voy a decir? Que él tuvo que ver con Usted. Usted tiene sueños con él, ya amanece que es muy húmeda. Y él monta como él quiera >>.

Mónica: << o sea no pide permiso >>.

Doña Ana: << si lo que pasa es que hay muchas hermanas, muchas que lo tienen a él, pero ellas se le ofrecen a él. Para que funcione el trabajo >>. ⁶⁷¹

En la fiesta hay tres escenarios diferentes: el fuego maya, la pelea de gallos y el altar de San Simon. Solo Mónica y yo estamos interesados en asistir a la ceremonia maya de Duncan, los demás en la pelea de gallos, bebiendo, comiendo, y apostando alrededor del palenque. Dentro de la casa, los invitados hablan, beben, duermen, a lado de San Simon. Los gatos y los perros siguen con su vida jugando y trepando al altar.

Toda ceremonia maya empieza con la definición del espacio sagrado. Duncan empieza marcando el terreno con una cruz, para luego encender el fuego justo en el centro (centro del mundo y sede del árbol cósmico). Me explica que las dos líneas definen el camino del sol oriente-occidente y el camino del

⁶⁷¹ Linares Bonilla, Ana, San Lorenzo 2017 [Entrevista semiestructurada- GB], curandera, tema: las enfermedades, 28 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

viento norte-sur.⁶⁷²

Luego haber separado el espacio sagrado del espacio profano esparce azúcar alrededor de la cruz, dibujando así un círculo de un metro de diámetro aproximadamente.⁶⁷³ El cosmograma que resulta divide el círculo en cuatro cuadrantes. En el centro de cada uno ha marcado el punto que indica los cuatro (dioses) cargadores. Dispone el copal dentro del círculo. Las dos semicircunferencias que se oponen llevan velas de colores diferentes, amarillo y blanco. Tira romero a lo largo de la circunferencia del fuego para perfumar. Echa candelas coloradas en el círculo y alrededor del círculo. Luego echa puros al fuego. Le pregunto para que sirve el tabaco y él me contesta que: << el tabaco tiene el poder de alejar las influencias negativas >>.^{674 675}

⁶⁷² En las palabras de Mircea Eliade el espacio sagrado es << cualquier espacio sometido a una hierofanía y que manifiesta realidades (o fuerzas, figuras, etc.) que no pertenecen a este mundo >>. Lleva el hombre a salir de su dimensión terrenal, caracterizada por el tiempo histórico-lineal, y a entrar en el tiempo mítico-ritual. (Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Écstasis*, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.126, p.191)

⁶⁷³ Eliade, Mircea, *Ibidem*, p.126, p.191.

⁶⁷⁴ *Idem*.

⁶⁷⁵ A lado de la hoguera estába el cuerpecito de un cachorro muerto. Se había muerto bajo mis ojos durante la mañana. Uno de sus hermanitos había intentado ayudarle a despertar, sin éxito. Alguien lo había sacado de su jaula y allí dejado. De repente se acerca don Ignacio riñando a Duncan. Don Ignacio: << Se corta! Se corta! >>. Según Doña Ana, don Ignacio también tiene el don. Yo lo vi como un interesante *juego de lenguaje*. Un cuerpo sin vida representa o manifiesta la presencia de la muerte. No recuerdo otras palabras porque se trató principalmente de una comunicación no verbal.

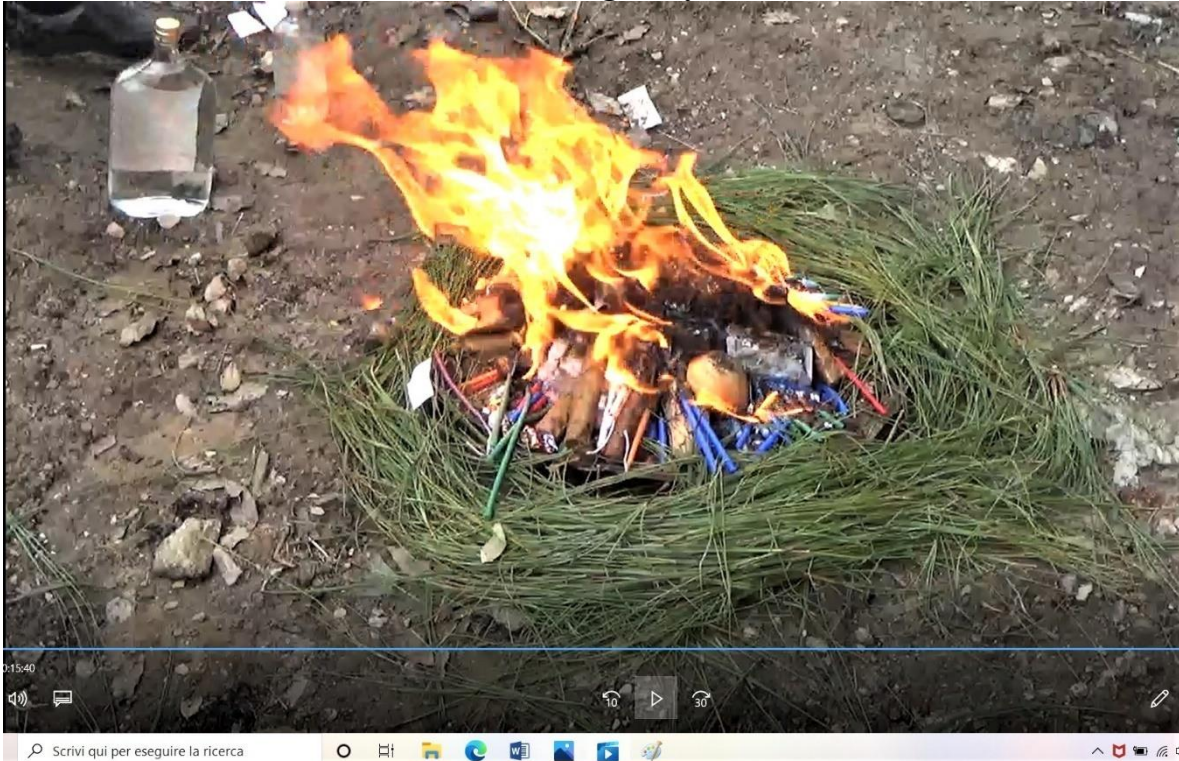
(10) El fuego maya.



Duncan enciende ‘el fuego maya’ – Foto: Gabriele Baroni.

Duncan ha empezado a estudiar Espiritualidad Maya a los quince. Conoce la visión que los mayas tienen del Cosmos, pero Duncan no es indígena. No puedo evitar pensar: ¿en qué medida comparte la *weltbild* con los nativos mayas? ¿Qué bisagras operan en su vida, las de origen mágico-cristiana aprendidas de su familia o las mayas?

(11) El fuego maya.



Cumpleaños de San Simón. El fuego maya – Foto: Gabriele Baroni.

Hacia las tres de la tarde, durante la ejecución del fuego maya, la gente empieza a acudir en gran número a la fiesta. Los primeros son los galleros con sus gallos de combate. Gracias a Duncan, no me ha costado mucho entender las dinámicas ocultas que en principio iban más allá de mi comprensión. Mónica también me había avisado. Muchos de los invitados eran narcotraficantes o estaban relacionados con este tipo de negocio. La mayoría de ellos eran rancheros o caporales que supervisan el trabajo de los campesinos, y al mismo tiempo proveen la red de información y protección contra policías y clanes rivales. Duncan, me presentó a varias personas, luego indicándolos como transportadores, contrabandistas, sicarios, etc. En Guatemala la venta de armas es libre y más de un invitado llevaba una. Adonis también tenía una pistola:

Yo: ¿es fácil tener armas en Guatemala? >>

Adonis: << si. Todos pueden llevar armas. Solo necesitas mostrar un documento y pasar la visita médica. Muy simple >>.

Yo: << ¿y tú en que trabajas? >>

Adonis, desprevenido a mi pregunta: << si. Yo trabajo >>.

Kelly: << te ha preguntado en que trabajas >>.

Adonis: << en una finca.... trabajo en una finca con ganado y animales >>.
Yo: << ¿y a que te sirve una pistola? >>
Adonis titubeante: << me sirve para... si vienen unos cuatreros [ladrones de ganado] >>.
Yo: << ah entiendo >>. ⁶⁷⁶

Tenía el permiso de doña Ana para hacer grabaciones con mi videocámara. Sin embargo, me di cuenta de que algunos de los invitados me estaban mirado bastante mal. Otros se acercaron para conocerme y entender mejor lo que estaba haciendo. Las palabras confortantes de Mónica fueron: << no te preocupes Gabriel, San Simon te va a proteger >>.

Desde el principio, dos policías armados de fusiles estacionan en la entrada de la propiedad, encargados de una genérica vigilancia. Doña Ana no estaba contenta, y me dice que << son los dos que pegaron a Duncan. Hace dos meses pararon Duncan por la noche y sin razón le pegaron y golpearon >>. ⁶⁷⁷

En un momento dado, justo antes de que un grupo específico de personas llegara, los policías se fueron. En medio del grupo, rodeado por jóvenes, estaba un señor mayor que llevaba al cuello una pequeña medalla en forma de ametralladora. El comentario de Duncan fue: << él es pesado >>. ⁶⁷⁸ Se trataba del personaje más importante de la fiesta. Había ayudado a cubrir los gastos del evento, dejando una generosa ofrenda a San Simon.

Durante la tarde se llevaron a cabo al menos doce peleas de gallos. A media tarde, durante una pausa entre dos combates, un brusco movimiento de la multitud llama mi atención. Acababa de estallar un furioso pleito entre dos chicos. De inmediato, muchos intervinieron con la misma violencia para sofocar la pelea. No fue nada fácil, pero finalmente consiguieron inmovilizarlos, calmarlos y acompañarlos a la entrada, para ser expulsados de la fiesta. La pronta intervención de sus compañeros tenía el fin de evitar que pudiese degenerar en algo más serio. Los dos estaban armados. Pregunto a Duncan si los conoce. Si, << trabajan de sicarios, los dos >>. ⁶⁷⁹ Unos minutos después, también el grupo con el señor 'pesado' se ha marchado, y como por arte de magia reaparecieron los dos policías.

⁶⁷⁶ Kelly (hermana de Duncan) y Adonis, San Lorenzo, 2017 [Conversación- GB], tema: las armas en Guatemala, 29 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁷⁷ Linares Bonilla Ana, San Lorenzo 2018 [Entrevista- GB], curandera, tema: vida personal y trabajo con San Simon, 27 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁶⁷⁸ *Idem.*

⁶⁷⁹ *Idem.*

(12) El palenque.



Cumpleaños de San Simon. La pelea de gallos. – Foto: Gabriele Baroni.

Vuelvo a la sala del altar y encuentro a un chico de 25 años que me cuenta haber perdido su i-phone en el sofá. Está borracho. Busca bajo de las almohadas (un móvil de 700 euros demuestra un poder adquisitivo superior al promedio). Estaba armado. Poco antes, había intentado hacer un trueque con Mateo, que estaba encargado de la venta de cerveza. No tenía dinero y quería cambiar su móvil con cuatro cervezas, pero Mateo no aceptó. Entonces engulló toda la escudilla de chili, y acabó vomitando justo frente del altar del moncho. Doña Ana empieza a gritar y lo reprocha: << no puedes vomitar aquí, no es respetuoso para San Simon >>. ⁶⁸⁰ Luego lo echa de la habitación (pero no de la fiesta) y limpia el piso. ¿Y San Simon, de verdad se habrá ofendido? Al fin y al cabo, estamos en una fiesta con mucho alcohol, de las que le gustan.

Hacia las diez de la noche la fiesta estaba en su apogeo. Según mis cálculos, había aproximadamente doscientos personas, que podían contar con un único aseo. El aseo está a 30 metros de la casa de don Ignacio, justo a lado de la pocilga. Consiste en un cubículo de 1 metro cuadrado, que contiene un vaso

⁶⁸⁰ *Idem.*

ocultado por unos trapos. Para alcanzarlo hay que subir la colina y cruzar un bosque. No hay luz, ni dentro ni fuera del cubículo, la primera preocupación son las serpientes. La taza de inodoro no está conectada a agua corriente. Pero, hay desagües. El usuario del baño tiene que llenar un cubo de agua y llevarlo hasta la colina. Siempre hay un cubo a lado del baño, sin embargo, en tres días nunca lo vi lleno de agua y una vez sola vi a alguien llevarse un cubo de agua para arriba. Desde el principio el atasco se hizo evidente.

Cuento estos detalles para que el lector pueda tener una idea de las condiciones de vida material donde se desarrolla el fenómeno religioso. El constante peligro, la falta de un verdadero baño o el hecho de compartir todas las noches la cama con las pulgas, define un cierto contexto material. Aquel contexto y aquellas dificultades personales, que contribuyen al desarrollo de la forma de pensar, los sentimientos y las emociones hacia la vida. En otras palabras y en mi opinión, que sustentan una *forma de vida* en sentido wittgensteiniano.

Doña Ana acababa de limpiar el piso, y yo volví a sentarme en el sofá a lado del altar de San Simon. Una joven pareja se acerca para hablar con Duncan. Pide un diagnóstico para su hijo de dos años. El hijo está inquieto. Cuando lo ve Duncan les dice que su hijo presenta “claramente” los síntomas del mal de ojo. Mi opinión era diferente. La mujer tenía una mirada desesperada, como de quien está al borde de un ataque de nervios. Su rostro se parecía ‘El Grito’, el famoso cuadro del pintor noruego Edvard Munch. Así que a mí me llevó a pensar en un problema de ansiedad padecido por su mamá. Pero no me atreví comentarlo.

La fiesta acaba hacia las 5 de la mañana, con Adonis que explota dos golpes de pistola en el aire. La mañana siguiente Doña Ana nos agradece por la ayuda y cumpliendo con su palabra nos restituye el dinero que Mónica y yo le habíamos prestado dos días antes. Salimos con la promesa de reencontrarnos pronto en San Cristóbal. Nos saluda con un último comentario: << la fiesta no solo salió bien y mucha gente participó, sino que ha sido internacional. Una mexicana y un italiano vinieron para escribir sobre San Simon >>. ⁶⁸¹

⁶⁸¹ Todas las citas sin referencias proceden de las comunicaciones con doña Ana y su hijo Duncan, que tuvieron lugar durante los días 27-28-29 de octubre de 2017, en San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

(13) La casa de doña Ana.



Walter, hijo de doña Ana – Foto: Gabriele Baroni.

5.5.2 Las prostitutas del Kumbala bar

De regreso a San Cristóbal, una vez cruzada la frontera en Ciudad Cuauhtemoc, tomamos un colectivo haciendo un desvío a Comalapa. Comalapa es una ciudad en el lado mexicano. Su proximidad a la frontera la convierte en un destino de fácil acceso para los emigrantes de Centro y Sudamérica. Pero, la mayoría de los que lo consiguen, allí se quedan. Hoy la línea fronteriza entre México y Guatemala no representa un obstáculo en sí, porque << la frontera internacional se materializa en territorio mexicano a más de cuarenta kilómetros >>. ⁶⁸² Pero, es todo el territorio el que se ha convertido en una extensa frontera. ⁶⁸³ México es un país de tránsito y la política migratoria ha transformado todo el país en una amplia “frontera vertical”.

Lo de la política migratoria es importante, porque la condición legal está intrínsecamente asociada no solo a las necesidades materiales, sino también espirituales, de quienes acuden a San Simón. Las expectativas existenciales están estrechamente relacionadas con las condiciones de explotación, peligro e inseguridad en las que una persona vive.

El aumento del flujo migratorio a Estados Unidos a comienzos de los años noventa, ha llevado a la institución de centros de inspección a lo largo de la carretera, y a sistemáticos controles de migración, ⁶⁸⁴ como parte de un programa general de control de la migración llamado *Programa Frontera Sur* o *Plan Sur*. ^{685 686}

⁶⁸² Chavarochette, Carine, “Identificaciones regionales entre las zonas fronterizas de Comitán, México, y Huehuetenango, Guatemala. 1824-2001” (pp.181-194), *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, núm. 2, julio-diciembre, 2014, p.186.

⁶⁸³ Torre-Cantalapiedra, Eduardo; Yee-Quintero, José Carlos “México ¿una frontera vertical? Políticas de control del tránsito migratorio irregular y sus resultados, 2007-2016” (pp. 87-104), *LiminaR*, vol. XVI, núm. 2, Julio-Diciembre, 2018, p.95.

⁶⁸⁴ Torre-Cantalapiedra, Eduardo, *Ibidem*, p.90.

⁶⁸⁵ Casillas R. Rodolfo, “El Plan Sur de México y sus efectos sobre la migración internacional”. *Ecuador Debate*, 56 199-210, 2002.

⁶⁸⁶ A partir de este primer proyecto, se desarrollaron otros enfocados en incrementar el número de las estaciones migratorias y en reforzar los instrumentos y las prerrogativas de los cuerpos policiales. (Casillas R. Rodolfo, “Entre la política deseada, la practicada y los flujos migratorios emergentes: respuestas en construcción y desafíos duraderos”. Documento de trabajo 4. Migración en tránsito - ITAM, 2016)

A partir del 2001 los gobiernos se han enfocado en la lógica de la defensa de la soberanía y la seguridad nacional, y en la exigencia de alinearse a los intereses y a la política inmigratoria de los Estados Unidos. (Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar. “Crisis del sistema migratorio y seguridad en las fronteras norte y sur de México” (pp.83-98). En *REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 2015, 23(44)) Hoy las medidas para frenar el flujo de emigrantes, se extienden desde la frontera sur a la frontera norte.

Esta noche no hace falta que el autobús entre en las instalaciones gubernamentales. En la calle hay una patrulla de migración. Un policía abre la puerta del colectivo. Sube el oficial, y pide los documentos personales a los quince pasajeros. A mí me habla en inglés. Le contesto en castellano. El sigue con el inglés. Una chica atrás mía parece no tener la documentación requerida. Es una chica de más o menos treinta años. Le piden bajar del colectivo y ella intenta convencer al oficial de que su documentación está en regla. Sabe perfectamente que una vez baje del colectivo todo se complicará. Había escuchado muchos relatos sobre los abusos que los indocumentados sufren por los mismos policías. El miedo que la chica está viviendo es palpable. Yo me siento incómodo. No sé qué piensan los demás. La policía no le pone las manos encima, simplemente le pide que se baje. Sin embargo, los demás pueden marcharse solo después de que la persona detenida haya abandonado el bus. Finalmente, después de unos minutos, no tiene otra opción que bajar del colectivo y seguir a los agentes.⁶⁸⁷ La puerta se cierra y nosotros, los legales, retomamos el camino hacia San Cristóbal.⁶⁸⁸ Nadie habla, nadie comenta, todo vuelve a la normalidad.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Solo con la Ley de Migración del 2012 las instituciones empezaron a reconocer los derechos de los emigrantes y de sus familias. Sin embargo, a pesar de esta toma de consciencia, los actos de violencia sufridos por los emigrantes han permanecido. Según varios informes los abusos y la violencia hacia los emigrantes parecen haber aumentado. (CNDH (2009). *Informe especial sobre los casos de secuestro en contra de migrantes*. México: CNDH. Disponible en: <https://bit.ly/2oh9FTu> . Fecha de consulta: 26/09/2021) - (WOLA (2014). *La otra frontera de México. Seguridad, migración y la crisis humanitaria en la línea con Centroamérica*. Disponible en: <https://www.wola.org/sites/default/files/La%20otra%20frontera.pdf>. Fecha de consulta: 26/09/2021).

Acosos, abusos sexuales, extorsiones, amenazas por parte de los mismos cuerpos policiales encargados de atender, prevenir y investigar, están largamente documentados. (Evangelista-García, Angélica Aremy; Tinoco-Ojanguren, Rolando; Tuñón-Pablos, Esperanza, “Violencia institucional hacia las mujeres en la región sur de México” (pp.57-69), *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIV, núm. 2, julio-diciembre, 2016, p.64)

⁶⁸⁸ La defensa de la soberanía y de la seguridad nacional es importante. Pero, el verdadero papel de la frontera sur es << servir de muro de contención para los transmigrantes centroamericanos >> (González Chávez, *Ibidem*, p.101) a Estados Unidos. Muchos emigrantes irregulares se conformarían con un permiso de tránsito. Pero tampoco es fácil obtener una visa de turista: << México es sumamente estricto al otorgar la visa a ciudadanos de países latinoamericanos; basta entrar en las páginas oficiales de las embajadas mexicanas en países de América Latina para verificar los requisitos que deben cumplir >>. (González Chávez, *Ibidem*, p.101)

A partir del 2001 los gobiernos se han enfocado en la lógica de la defensa de la soberanía y la seguridad nacional, y en la exigencia de alinearse con los intereses y la política inmigratoria de los Estados Unidos. (Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar. “Crisis del sistema migratorio y seguridad en las fronteras norte y sur de México”(pp.83-98). En REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana, 2015, 23(44)) Hoy las medidas para frenar el flujo de emigrantes, se extienden desde la frontera sur a la frontera norte.

⁶⁸⁹ El número de detenciones que cada año ocurren en Chiapas es mucho más alto que lo de las que ocurren en el territorio de Estados Unidos: << mientras la patrulla fronteriza de Estados Unidos detiene a un promedio de 50.000 emigrantes centroamericanos, en 2005 las autoridades mexicanas detuvieron a más de 240.000 personas provenientes de Centroamérica. De estos emigrantes, 225.000 eran de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua >>. (Villafuerte Solís en González Chávez, María de Lourdes; González Gómez, Gabriela Beatriz, “El trabajo migratorio de indocumentados en México Migraciones Internacionales” (pp. 97-122), vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, 2009, p.104)

Por estas razones muchos terminan su viaje en ciudades fronterizas como Comalapa, donde no hay trabajo ni oportunidades para quien no tiene papeles.⁶⁹⁰ Desde un punto de vista sociológico estos lugares se definen como *espacios de sacrificio*. Son lugares con alta concentración de armas, narcóticos, y prostitución. Estos espacios funcionan como catalizadores de inmigrantes y, como son más fáciles de controlar, permiten evitar el desborde de los fenómenos mencionados y dejar en un estado seguro a otras áreas del país. En este caso, San Cristóbal de las Casas. Como falta todo tipo de política pública y social o inversión estatal, falta todo tipo de servicio: agua, servicio sanitario, educación. Faltan también los *espacios de esperanza*, generalmente creados por las iglesias *liberadoras* inspiradas en las teologías políticas.

Los hombres no tienen la oportunidad de encontrar un verdadero trabajo. La explotación reina y acompaña al fenómeno del *tráfico de personas*, con el fin de contratar mano de obra barata. No hay derechos para el inmigrado. En el caso de que el patrón no cumpla con las prestaciones, el ilegal no tiene medios para defenderse.⁶⁹¹

En tales circunstancias solo las mujeres encuentran trabajo, pero como prostitutas. Además, las chicas sin papeles, provenientes de América central y de paso a los Estados Unidos se vuelven el objetivo preferido de quien las quiere secuestrar, violar o incluso matar.⁶⁹² Según unos estudios sobre la violencia de género las mujeres procedentes del sur del continente encuentran desde el principio << un ambiente social, político y económico adverso, en el cual conflictos de distinta índole se entrecruzan hasta alcanzar altos niveles de violencia social que se agudizan por la pobreza y que presentan su rostro más

⁶⁹⁰ Las autoridades mexicanas imponen rígidos requisitos para otorgar una visa de trabajo. Para todo tipo de actividad lucrativa << se debe tramitar un permiso de internación y la autorización respectiva ante el Instituto Nacional de Migración, pero para obtenerlos se debe acreditar que se cuenta con una oferta de trabajo por parte de una empresa o institución mexicana >>. (González Chávez, María de Lourdes; González Gómez, Gabriela Beatriz “El trabajo migratorio de indocumentados en México Migraciones Internacionales” (pp. 97-122), vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, 2009, p.103).

⁶⁹¹ Aunque la situación jurídica migratoria del trabajador no afecta su derecho de demandar las prestaciones laborales adquiridas, intentar un caso judicial significa salir al descubierto. Lo mismo pasa en el caso de necesidades médicas. En México es posible << reclamar prestaciones médicas y hospitalarias al sistema de seguridad social tratándose de accidentes de trabajo >>, pero << en tanto se consuma su deportación >>. (González Chávez, María de Lourdes; González Gómez, Gabriela Beatriz “El trabajo migratorio de indocumentados en México Migraciones Internacionales” (pp. 97-122), vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp.113-114)

⁶⁹² La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) a través de un Comunicado de Prensa del 18 de marzo de 2019 (DGC/096/19), << observa que los esfuerzos de autoridades para incidir en las conductas delictivas no han sido eficaces ni hay coordinación entre las dependencias federales y estatales para frenar el elevado número de secuestros de personas migrantes >>. Añadiendo que << la gravedad y frecuencia del delito que se ha incrementado como resultado, entre otros factores, de la impunidad >>. La emergencia secuestros no se limita a la zona fronteriza sino a lo largo de toda la ruta de migración. El secuestro finalizado a la extorsión concierne << no solo a las personas extranjeras en contexto de movilidad, sino a la comunidad en su conjunto >>.

crudo en la población en condiciones de vulnerabilidad >>. ⁶⁹³ ⁶⁹⁴

En resumen, la condición de ilegalidad crea una categoría de personas que no tiene acceso a la justicia; seres vulnerables, que cuando desaparecen nadie se preocupa de buscar.⁶⁹⁵ La vida humana aquí tiene poco valor.

Mónica Marín relata el caso (frecuente) de una chica que quedándose embarazada y no pudiendo sustentar a un hijo, sofoca al niño inmediatamente después de su nacimiento.⁶⁹⁶ Este gesto tan abominable se justificaría con el fin de evitar al infante peores sufrimientos. De hecho, los niños abandonados que sobreviven corren el riesgo de caer en las manos de traficantes de órganos o acabar en la trata de prostitución de menores.⁶⁹⁷ Es importante notar que en México una mujer solo puede abortar legalmente en el Distrito Federal. Pero, aun suponiendo que pueda llegar a la clínica evitando los puntos de control, una mujer sin papeles que pide prestaciones hospitalarias está en riesgo de deportación.

Pues bien, a unos kilómetros de la ciudad de Comalapa, apartados, pero a lo largo de una grande carretera, están cuatro de los llamados “bares de putas”. Cada uno cuida un altar dedicado a San Simón.

⁶⁹³ Evangelista-García, Angélica Aremy; Tinoco-Ojanguren, Rolando; Tuñón-Pablos, Esperanza, “Violencia institucional hacia las mujeres en la región sur de México” (pp.57-69), *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIV, núm. 2, julio-diciembre, 2016, p.58.

⁶⁹⁴ Este trasfondo de desigualdad social, discriminación, exclusión y falta de acceso a oportunidades de vida mejor, afecta también a ciertas categorías de personas legalmente residentes en el territorio. Se trata de las mujeres, en particular pobres y en particular indígenas. En este caso la violencia se expresa en actos y omisiones de personas que, a cualquier nivel, ocupan cargos públicos. Omisiones y negligencia por parte de los encargados por las instituciones, por un lado, y falta de voluntad política, por otro, impiden, obstaculizan o dilatan el ejercicio de ciertos derechos. Esto representa una forma de violencia y discriminación. (Evangelista-García, Angélica Aremy; Tinoco-Ojanguren, Rolando; Tuñón-Pablos, Esperanza, “Violencia institucional hacia las mujeres en la región sur de México” (pp.57-69), *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIV, núm. 2, julio-diciembre, 2016, p.61)

⁶⁹⁵ Solo a título de ejemplo menciono un comunicado de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2019). El Comunicado de Prensa DGC/087/19 del 12 de marzo 2019, señala el secuestro y el desaparecimiento de 22 personas cuya nacionalidad es desconocida: << quienes están desaparecidos probablemente sean personas migrantes que abandonaron su lugar de origen y están en nuestro país de manera irregular y sin registro alguno, las mismas se encuentran en situación de vulnerabilidad >>. La Comisión solicita las autoridades federales y estatales mexicanas a la implementación de medidas cautelares para evitar daños de imposible reparación a su integridad física o a su vida.

⁶⁹⁶ Marín Valadez Blanca Mónica, tesis de maestría: “Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México - Guatemala”. CIESAS – Sureste, Dic. 2014, Chiapas, México, p.106.

⁶⁹⁷ Tuve la oportunidad de conocer personalmente a uno de estos niños, quien tuvo un destino mejor, en cuanto fue rescatado por una señora cuando acababa de nacer. Ahora es un chico de 9 años y vive en una familia numerosa. La señora no lo ha criado como un sirviente, sino como los demás hijos, dándole un estatus y sustento de todo tipo.

Mi compañera Mónica conoce a la dueña del Kumbala bar. Nos vamos inmediatamente en busca de doña Jusy, para pedir su apoyo. Unos años antes, durante su trabajo de campo y para preparar su tesis de maestría, Mónica había trabajado como barman y camarera en el bar de doña Jusy. La cercanía con las prostitutas le permitió estudiar las dinámicas sociales y religiosas de este mundo.

Antes de entrar Mónica confiesa estar un poco nerviosa, pero una vez que el show ha empezado, ha actuado de forma impecable. Nos presentamos como pareja. Yo soy el marido francés. Doña Jusy no estaba, sin embargo, la mujer que gestionaba el Kumbala nos permitió tomar fotos del altar, a condición de no fotografiar ni a las chicas ni a los clientes.

La comunidad de creyentes en San Lorenzo y las prostitutas de Comalapa, por un lado, comparten una *forma de vida* similar, por otro, juegan *juegos de lenguaje* específicos. Por ejemplo, comparado con San Lorenzo, en lugar de la protección contra las balas de los enemigos o de la policía, aquí en Comalapa predomina el aspecto sexual.

Mónica y la encargada de doña Jusy están hablando en la entrada del Kumbala. Son solo las nueve de la tarde y todavía no hay clientes. En el salón puedo contar ocho chicas. De repente, una de ellas se levanta enciende un cigarro y me sonríe. Empieza a bailar la tubo dance, lenta y sensualmente, justo en frente del altar. No tengo nada mejor que hacer que disfrutar del espectáculo (con fines etnográficos). Agarra la estatuilla y empieza a frotar el Moncho por su cuerpo, llevándolo primero a su pecho y luego a los muslos. Entre las chicas del bar, desnudarse y jugar de esta manera es práctica común. Pueden llegar hasta a masturbarse con la estatuilla del santo.⁶⁹⁸

En cuanto mujeriego, << los afectos y el sexo constituyen el terreno indiscutido de San Simon.⁶⁹⁹ La profusión de fórmulas, ritos y trucos para atraer el sexo opuesto, conservarlo o castigarlo [...] para fortalecer, embellecer y proteger el propio atractivo >>,⁷⁰⁰ constituyen sus especialidades. Pero, cuando

⁶⁹⁸ Marin Valadez, Blanca Monica, tesis de maestría: "Prostitucion y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simon en un lugar llamado Macondo de la frontera México - Guatemala". CIESAS – Sureste, Chiapas, México, Dic. 2014. pag.103.

⁶⁹⁹ El aspecto amoroso y sentimental no es prerrogativa de San Simon. Quiero citar algunas líneas de una oración dedicada a la Santa Muerte: << Que su blanca y cálida simiente termine siempre sobre mi cuerpo, haciéndome gozar y vibrar de placer y de amor. Y que se embriague de lujuria con en néctar de mi sexo, que sus labios deseen profundamente lamer la miel de mis senos y solo a mi me haga gemir de éxtasis y placer >>. (García Espada, Antonio (Compilador), "San Simon de Mesoamérica" (pp.189-222) en *Religiosidad Popular Salvadoreña*. Secretaria de la Cultura de la Presidencia. Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte, El Salvador, 2015, p.201)

⁷⁰⁰ García Espada, Antonio (Compilador), "San Simon de Mesoamérica" (pp.189-222) en *Religiosidad Popular Salvadoreña*. Secretaria de la Cultura de la Presidencia. Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte, El Salvador, 2015, p.201.

no cumple con sus promesas, las chicas lo suelen castigar, y como San Simón es vanidoso, ama vestir bien y cuidar de su persona, hay chicas que para mortificarlo << no le dan cerveza, ni cigarros, ni flores, ni velas >>. ⁷⁰¹ Otras lo meten boca abajo o lo encierran en el refrigerador, ⁷⁰² dejándolo sin perfume y sin bañar, ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ y negándole obviamente cualquier atención sexual. ⁷⁰⁵

Otra práctica común es la de contar los sueños donde fueron arrebatadas por San Simón a sus compañeras y a los clientes del bar que comparten la misma forma de vida. Aquí el sueño de una chica, relatado por Mónica en su tesis de maestría:

Mire Mónica, un día ya habían cerrado, ese día me sentía muy prendida, estaba pensando en hablarle a Bárbara para pasar la noche con ella. No sé en qué momento pasó, pero estaba acostada y me sentía muy caliente, de pronto viera usted, comencé a sentir algo que recorría mi cuerpo, como unos labios que caminaban por mis piernas y sentí unas manos fuertes que me apretaban acá, la cadera, supe en ese momento que era *Moncho*, sólo me relajé y me dejé ¡que él hiciera lo suyo pue! –Sé que te gusta–, me dijo *Moncho*, luego me bajó el short, no me quitó la tanga. Ahí mismo comenzó a besarme, tiene una lengua bien sabrosa y ahí estaba con su sombrero, sobre mí. ¡Ay, si viera que rico *coge* ese *Moncho*! Por eso es mi esposo. Después de haberme besado toda la *cuca*, comenzó a morder mis pezones y ¡zuaz! Me penetró, es tan grande, tan fuerte y tan aguantador... me cogió maravilloso, de perrito, de muchas formas, viera que no me cansé. Y *usté* ya sabe, bueno no sé si le ha tocado uno como *Moncho* (se ríe) pero viera, es un dulce, y ya estaba a punto de *correrme*, él sabía y más duro me cogía hasta que por fin pegué un grito que desperté a Perla. Estaba toda mojada y él seguía cogiendo tenía que acabar, claro. Y cuando terminó, también sentí como se corría por dentro. Luego se fue. Viera qué bien dormí, se me quitaron las ganas. Al día siguiente, desde antes de que me levantara ya tenía servicios. *Moncho* también nos paga, después de que se *ocupa* con nosotras nos manda al día siguiente muchos clientes. Ese día hice de paga como dos mil trescientos pesos. (E.D., Sofía, 15 de octubre del 2013) ⁷⁰⁶

⁷⁰¹ Marin Valadez, Blanca Monica, *Ibidem*, pp.181-182.

⁷⁰² Marin Valadez, Blanca Monica, *Ibidem*, p.142, p.182.

⁷⁰³ Garcia Espada, Antonio, *Ibidem*, p.206.

⁷⁰⁴ Marin Valadez, Blanca Monica, *Ibidem*, p.105.

⁷⁰⁵ Bernardino de Sahagún, que a su vez recoge los cuentos de otros frailes, relata la relación que los indígenas tienen con sus dioses. Cuando el dios no cumple los indígenas se expresaban así: << Oh gran putón, oh vieja llena de arrugas, tu que eres enemigo de uno y otro lado, que obras con maña, te has estado burlando, has estado obrando a tu antojo >>. (Sahagún Bernardino, *Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indigenas*, Mexico, 1524, Editorial Jus, 2006, p.80).

⁷⁰⁶ Marin Valadez, Blanca Monica, *Ibidem*, pp.103-104.

5.5.3 La ceremonia negra y la ceremonia de los 7 puros.

Unos meses después, en el febrero de 2018, Mónica y yo regresamos a San Lorenzo. Doña Ana está organizando la boda de su hija Kelly, y conseguimos hacer un trato. En lugar de pagar un dinero para celebrar una ceremonia negra, aceptamos el papel de padrinos en el casamiento de la joven pareja. Ser padrinos conlleva una responsabilidad moral, pero también la obligación de participar económicamente en la organización de la boda. Doña Ana me pregunta para qué es, y yo le contesto que necesito de protección:⁷⁰⁷

Yo: << Contra los ataques de Constantina Ramoloni, una mujer muy agresiva. A causa de un negocio ella ha empezado con demandas y creándome muchos problemas y muchos gastos. Creo que me haya hecho también trabajos de algún tipo... No estoy seguro, pero... >>.

Doña Ana: << lo que podemos hacer, si Usted quiere, antes de hacer un trabajo negro, podemos pasar a hacer unos 7 puros. [...] Se mira a si es trabajo negro o qué clase de trabajo hay que hacer. Hay que ver que le han hecho. De una vez lo hacemos y a ver que indica el tata >>.⁷⁰⁸

Me pide de pronunciar mi nombre por entero, y ella lo repite levantando los 7 puros al cielo. Emite palabras incomprensibles. Enciende y empieza a fumar. De repente me indica la punta del primer puro: << esto no es bueno, mira! Esto no es bueno. Esto sale cuando a uno le han hecho un daño grande >>.⁷⁰⁹

Por un lado, la penumbra, por el otro los rápidos cambios a los que está sujeta la ceniza. Es imposible ver exactamente lo que me está indicando. Además, con poca luz, cambiando la perspectiva de unos grados, lo que yo veo en la punta del puro es algo del todo diferente de lo que ella ve. Por supuesto que guardé mis comentarios para mí.

Doña Ana fuma, chasquea los dedos, y de vez en cuando escupe al suelo: << ¿Muy conflictiva verdad? No sé si Usted lo logra ver de allí. Aquí abajo hay una cara pequeña y arriba una cara grande. Acá abajo y acá arriba. Acá es el puro diablo. Es un trabajo feo. Hizo un trabajo feísimo... ¿A veces le hace sentir como

⁷⁰⁷ De acuerdo con doña Ana, San Simón puede hacer magia blanca con el ayuda de Jesús, y magia negra con el ayuda del diablo. Esta ambivalencia se debe a que el ser humano tiene sentimientos y deseos malos e inconfesables. Como no necesitaba de un verdadero trabajo negro, le conté de tener un problema con una persona y pedí por un trabajo de protección. La historia que más convence es la que mezcla fantasía y realidad. Me enfoqué en una persona y en una situación.

⁷⁰⁸ Linares Bonilla Ana, San Lorenzo 2018 [Conversación personal- GB], curandera, tema: ceremonia negra, 7 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁷⁰⁹ *Idem.*

desesperado? ¿Muy desesperado? ¿Como enfermo también? >>.710

Enciende el segundo puro. Chasqueando los dedos sopla en la punta, para que queme más rápido. Fuera de la casa, al otro lado de la pared y a no más de tres metros de distancia, están los búhos encerrados en una grande jaula. Ululan y hacen ruido. Doña Ana me los señala con su dedo índice y me dice: << ¿Ve? Está bajando >>.711 Con su canto suelen anunciar la hierofanía. La bajada de San Simon suele también provocar un trance en doña Ana, pero esta vez solo le habla, sin entrar en su cuerpo.

(14) Doña Ana



Doña Ana – Ceremonia de los 7 puros. Foto: Gabriele Baroni.

Doña Ana vuelve a chasquear con los dedos, visualiza a Constantina Ramoloni y me la describe como una mujer mayor (en realidad tiene tan solo 58 años), y con pelo blanco (tiene pelo negro corvino): << es muy malvada... Es muy envidiosa... Tiene mucho dinero para gastar en juicios. Es una mujer muy fuerte >>.712 Finalmente llega el responso del ritual de los 7 puros: la

⁷¹⁰ *Idem.*

⁷¹¹ *Idem.*

⁷¹² *Idem.*

malvada mujer quiere mi muerte, y lo ha pedido haciendo varios rituales de magia negra contra mí. Pero no es todo: << además, también, le preguntó a la *Anima sola*.⁷¹³ Quiere que se quede soltero >>.⁷¹⁴

Constantina Ramoloni me hizo un trabajo feo, un trabajo negro. Era necesario proceder con una ceremonia de protección para devolver toda la maldad al remitente. Para que toda la maldad, los accidentes, las malas intenciones, etc., caigan aun con más fuerza sobre la persona que agrede. En estos casos, parece también que la fuerza relativa de los dos brujos (como la de dos abogados) pueda jugar un papel importante en el éxito de la contienda.

Ya no había marcha atrás. La ceremonia negra era la única forma de salir de esa situación. Doña Ana me dictó la lista del material que tenía que comprar para la ceremonia negra: copal (copal del guajarito que es copal especial con agujeritos), velas, velas negras, sándalo, carbón, puros, una lata de azufre, yerbas (ruda y romero), azúcar, miel, cinco latas de chili, y una gallina.

Dos días después se lleva a cabo la ceremonia. La noche del 9 de febrero, doña Ana empieza la ceremonia negra encendiendo una hoguera en la habitación de San Simon, en frente del altar. Enciende también trece velas de color azul, y diez de colores varios, esparciéndolas por el altar, frente a San Simon, Diego Duende, la Virgen de Guadalupe, Jesús Malverde, etc.

Luego, se levanta y todos pasamos al exterior, para encender otro fuego. Doña Ana amontona decenas de puros y velas de color verde y azul, justo en el medio entre la jaula de los búhos y la habitación de San Simon, para luego prenderles fuego. En el ambiente circundante se propaga un olor desagradable. Finalmente, echa las cinco latas de chili en el fuego.

Las primeras tres latas explotan al cabo de veinte minutos. Es una sucesión de actos mecánicos. Me quedo un poco decepcionado. Falta por completo el pathos, el miedo y la emoción por lo que se está llevando a cabo. ¡¡¡Vamos, es una ceremonia negra!!! Pido a Mónica una opinión. No sabe qué decir.

Todas las latas de chili tienen que explotar, y las últimas dos requieren mucho tiempo. Doña Ana: << porqué es mujer muy dura y muy mala >>.⁷¹⁵

Al lado de la hoguera principal hay otra más pequeña donde se está

⁷¹³ *Anima Sola* es otra entidad metafísica, como *Diego Duende* o el *Niño Doctor*, que se ocupa de asuntos sentimentales.

⁷¹⁴ Todas las citas sin referencia proceden de la misma ceremonia: La ceremonia de los 7 puros, realizada el 7 de febrero de 2018 en la casa de doña Ana, en San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁷¹⁵ Linares Bonilla, Ana, *Idem*.

calentando una olla de agua. Sin velas ni puros, nada más que agua. Doña Ana no me dio explicaciones y yo sigo pensando para qué puede servir. Estalla la cuarta lata después de una larga pausa, acompañada por un brote mucho más fuerte que los anteriores. Doña Ana: << ¿lo ves? Así se va toda la maldad >>. ⁷¹⁶

(15) Ceremonia negra



Fuego para la ceremonia negra – Foto: Gabriele Baroni

Intento comprender el sentido de las palabras utilizadas en este juego de lenguaje. Como en el caso del 'scapegoat' comentado por Clack, se trata de una 'imagen engañosa': << a meaningless 'confusion which springs from a misunderstanding of the logic of our language' >>. ⁷¹⁷ Me imagino que el ruido está proporcionado a la carga emocional invertida por Constantina Ramoloni y que se ha ido acumulando. Pero, ¿acumulando dónde? ¿En las latas de chili que acabo de comprar la mañana en el supermercado? ⁷¹⁸

El agua de la olla está hirviendo. Finalmente, todo se aclara: don Ignacio tiene que salir. Está calentando el agua para el baño. La ceremonia se interrumpe con la explosión de la quinta y última lata de chili y con el comentario de doña Ana: << fue un buen trabajo. La mujer ya no puede hacer nada. Todo el mal que

⁷¹⁶ *Idem.*

⁷¹⁷ Phillips en Clack R. B., *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, p.125.

⁷¹⁸ “Rituals do what words cannot say: in act black and white can be mixed; the young man is made an adult; spirit and man can be combined or separated at will. Indeed actions speak louder than words”. Mauss Marcel, *A General Theory of Magic*, Routledge Classics, London and New York, 2001, Prefacio, p.6.

ha hecho y sigue haciendo le regresará en contra >>. ⁷¹⁹

El último acto de la ceremonia consiste en sacrificar una gallina y esparcir su sangre alrededor del fuego. Esta parte del ceremonial se hará dentro de dos días. Realizar el ritual en dos momentos diferentes parece no presentar contraindicaciones. Doña Ana nos promete que hará todo el necesario. Mi presencia no es esencial. Doña Ana y yo estamos todavía en contacto, pero nunca volvió a hablarme de la gallina, ni yo a preguntar.

⁷¹⁹ Todas las citas sin referencia proceden de la ceremonia negra con San Simón, realizada el 9 de febrero de 2018 en San Lorenzo.

5.6 CAPÍTULO QUINTO

Rituales de curación en la alta mazateca

El segundo relato se propone examinar las ceremonias mágico-curativas basadas en el consumo de plantas sagradas. En nuestro caso particular se trata de setas enteogénicas. Tales prácticas de sanación consiguieron sobrevivir a lo largo de siglos, pero siempre permaneciendo ocultas a la vista del hombre occidental.

Hablaré de una mujer, una indígena mazateca que vivió en el estado de Oaxaca y cuya figura fue en su momento de fundamental importancia. María Sabina por primera vez permitió quitar el velo sobre aquel tema tan celosamente guardado. A partir de la vida de esta famosa *sabia* revisaremos los textos fundamentales sobre el asunto.

En segundo lugar, haré un relato de mi experiencia personal, presentaré a los curanderos que he conocido, y hablaré de las tres ceremonias de sanación en las que participé. En tercer lugar, en el capítulo final, intentaré mostrar cómo la *forma mentis* occidental representa un verdadero obstáculo a una profunda comprensión, destacando el hiato conceptual engendrado por las influencias de una diferente cosmovisión. Por último, dedicaré espacio a las reflexiones y a los comentarios.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Mucho de lo que sabemos sobre este asunto se debe a que María Sabina, la renombrada curandera de etnia mazateca, se hizo famosa. En los años cincuenta fue contactada por Gordon R. Wasson, un banquero y periodista norteamericano interesado en investigar las tradiciones ceremoniales de la Sierra mazateca. A final de los años '50, Gordon Wasson y su esposa Valentina Pavlovna, publican un artículo en la revista *Life* (1957) dedicado al trabajo de la anciana curandera, y destinado a influir fuertemente en la cultura y la sociedad de los años siguientes. Por medio de “Seeking the Magic Mushroom”,⁷²⁰ hacen conocer al público mundial que una antigua tradición curativa había sobrevivido, y que el uso de hongos alucinógenos se practicaba todavía en México entre los indígenas oaxaqueños.

Wasson despierta gran atención de público, describiendo a los curiosos lectores las visiones y los otros efectos causados por la ingestión de *los niños sagrados*. Busca los patrones recurrentes: << I was seeing the archetypes, the Platonic ideas, that underlie the imperfect images of everyday life. The thought crossed my mind: could the divine mushrooms be the secret that lay behind the ancient Mysteries >>.⁷²¹ Sin embargo, a diferencia de otros autores posteriores que se fijan en las experiencias personales, Wasson tuvo una mayor claridad de visión sobre el tema. Se da cuenta de que las plantas del yerbero pueden curar el cuerpo, pero las plantas sagradas trabajan a un nivel más alto, donde la medicina es casi enteramente una cuestión religiosa. Finalmente, aclara cuál es el particular uso curativo de los *ndi-naxó* (la pequeña flor): << the mushrooms are not used as therapeutic agents: they themselves do not effect cures. The Indians "consult" the mushrooms when distraught with grave problems. If someone is ill, the mushroom will say what led to the illness and whether the patient will live or die, and what should be done to hasten recovery >>.⁷²²

La contribución de Gordon Wasson al tema no termina con “Seeking the Magic Mushroom”. Gracias a la notoriedad lograda con su primer artículo, sus

⁷²⁰ Wasson, R. Gordon: “Seeking the magic mushroom”, *Life Magazine*, series: “Great Adventures”, n°3, N.Y., 13 de mayo, 1957, (pp.100-120).

⁷²¹ Wasson, R. Gordon, *Ibidem*, p.109.

⁷²² Wasson, R. Gordon, *Ibidem*, p.118.

posteriores escritos atraen la atención tanto del público como del mundo académico. En su libro *The Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*, plantea una ambiciosa hipótesis. La cercanía que hay entre la intoxicación religioso-chamanística de Siberia, inducida por la *Amanita Muscaria* y el más reciente uso ceremonial de hongos de la familia *Psilocybe* o *Stropharia* en México, induce Wasson a pensar que la << *Amanita muscaria* was the entheogen of the ancient world >>. ⁷²³

El *soma* celebrado en los himnos védicos, << the plant-god [...] that the Aryans were worshipping until shortly after BC 1000 [...] seems to have been in prehistory the focus for the awe and reverence of our ancestors for countless millennia >>. ⁷²⁴ Conocida entre los << Algonkians in North America, the ancient Paleosiberian tribesmen in Siberia, and the Ob Ugrian and Samoyed, and some of the Finnic peoples, the Lapps too and probably many many other >>, ⁷²⁵ esta sería también la planta nombrada en el *Popol Vuh* de los mayas, y no sería otra cosa que la *Amanita muscaria*. ⁷²⁶

María Sabina Magdalena García nació en Huautla de Jiménez, en el estado de Oaxaca, en el año 1894 y murió con 91 años en 1985. La biografía escrita por Álvaro Estrada en 1977, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, ⁷²⁷ representa un documento único por al menos dos razones. Estrada entrevista a la 'sabia de los hongos' al final de su larga vida, y lo hace sin necesidad de intérpretes, ya que pertenece a la etnia mazateca. La facilidad en la comunicación permite a Estrada documentar su trabajo y su forma de pensar: << aunque para llegar a donde debo paso por los dominios de la muerte. Me sumerjo y camino por abajo. Puedo buscar en las sombras y el silencio. Así llego donde las enfermedades están agazapadas. Muy abajo. Abajo de las raíces y del agua, del barro y de las piedras >>. ⁷²⁸ La confianza que proviene de pertenecer a una misma comunidad, permite al autor documentar también la condición de una campesina pobre que no sabe escribir ni hablar español, y con una vida

⁷²³ Wasson, R. Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *The Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven and London, 1976, p.33.

⁷²⁴ Wasson, R. Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *Ibidem*, p.32.

⁷²⁵ Wasson, R. Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *Ibidem*, p.32.

⁷²⁶ No se han encontrado evidencias de que en Mesoamérica el género *Amanita* se haya utilizado en los rituales religioso-chamanísticos. Durante un Congreso de antropología, unos investigadores que estudian los hongos enteogénicos de Chiapas, y que a fines académicos han personalmente experimentado su ingestión, afirman que la *Amanita Muscaria* en Chiapas es tóxica. Esta sería la razón por la que habría sido excluida del contexto ceremonial.

⁷²⁷ Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, 2ª edición, Siglo XXI, México, 1989.

⁷²⁸ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.90.

difícil a sus espaldas. En sus palabras: << siempre he sido pobre, pobre he vivido y pobre moriré. He padecido. Mis dos maridos murieron. Varios de mis hijos murieron, por enfermedad o en tragedia. Unos hijos fallecieron cuando eran muy pequeños; otros, nacieron sin vida >>. ⁷²⁹ La publicación de su nombre y del lugar donde vivía, la hizo conocer al mundo, convirtiéndola en una celebridad, y obligándola a manejar la compleja situación que se había presentado: << vinieron muchas personas extranjeras a pedirme que hiciera *veladas* para ellos. Yo les preguntaba si estaban enfermos, pero ellos decían que no. Que solamente venían a “conocer a Dios” >>. ⁷³⁰ Más que beneficiarla, la notoriedad hizo de ella una víctima de la antropología y de la atención mediática.

En los mismos años, inmediatamente después de la publicación de *Vida de María Sabina*, Nicolás Hecheverría le dedica un largo documental. En *María Sabina Mujer Espiritu*, ⁷³¹ el director de cine mexicano entrevista a la renombrada curandera y consigue grabar por completo una de sus *veladas*, las ceremonias de curación descritas por Gordon Wasson y Álvaro Estrada.

En *Alucinógenos y Cultura*, Peter T. Furst explora el mundo de la etnobotánica, investigando el uso que, entre las culturas tradicionales, se hace de los alucinógenos naturales. Los hallazgos arqueológicos indican el ancestral uso, en todo el continente, de alucinógenos botánicos, y << que la mayoría de indígenas del norte al sur, y a través de toda la prehistoria, parece haber valorado sobre todas las cosas la libertad individual de cada persona para determinar su propia relación con las fuerzas invisibles del universo >>. ⁷³²

Desde México a Guatemala a El Salvador, la investigación arqueológica ha permitido encontrar muchos ídolos y representaciones de hongos, en piedras esculpidas o estatuillas en terracota, datables hasta hace tres mil años. ⁷³³ La tradición sólo aparentemente se habría interrumpido con la conquista. En otras palabras, Wasson consiguió dar un nuevo impulso a la investigación, aunque el suyo fue en realidad un redescubrimiento, porque desde el principio de la conquista, los primeros cronistas, entre otros Fray Bernardino de Sahagún, dieron noticia de estas prácticas místico-religiosas.

⁷²⁹ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.72.

⁷³⁰ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.67.

⁷³¹ *María Sabina Mujer Espiritu* (1978) es un documental de Nicolás Hecheverría.

Enlace: (<https://youtu.be/Z90zBw2H1tc>). Fecha de consulta: 26/09/2021.

⁷³² Furst, T. Peter, *Alucinógenos y Cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p.8.

⁷³³ Furst, T. Peter, *Ibidem*, p.76.

Sahagún, un franciscano del siglo XVI con un gran conocimiento herbolario, presenta una larga serie de plantas medicinales descubiertas en el Nuevo Mundo:

Tenían así mismo gran conocimiento de yerbas y raíces, y conocían sus calidades y virtudes; ellos mismos descubrieron, y usaron primero la raíz que llaman peiotl, y los que la comían y tomaban, la usaban en lugar de vino, y lo mismo hacían de los que llaman nanacatl que son los hongos malos que emborrachan también como el vino; y se juntaban en un llano después de haberlo bebido, donde bailaban y cantaban de noche y de día a su placer, y esto el primer día, porque el siguiente, lloraban todos mucho, y decían que se limpiaban y lavaban los ojos y caras con sus lágrimas.⁷³⁴

Por primera vez habla de *teonanácatl*, que, entre los aztecas de lengua náhuatl, significa ‘carne de los dioses’:

hay unos honguillos en esta tierra que se llaman teonanácatl. Críanse debajo del heno en los campos o páramos. Son redondos, y tiene el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor; daña la garganta y emborracha. Son medicinales contra las calenturas y la gota. Hanse de comer dos o tres, no más. Los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón, a los que comen muchos de ellos provocan a lujuria, y aunque sean pocos.⁷³⁵

esto comían antes de amanecer, y también bebían cacao antes del alba. Aquellos honguillos los comían con miel, y cuando ya se comenzaban a escalar con ellos, comenzaban a bailar, algunos cantaban, otros lloraban porque ya estaban borrachos con los honguillos.⁷³⁶

Y a los mozos traviesos y locos les dicen que han comido nanácatl. Estas noticias, presentes en las crónicas del siglo XVI, desaparecieron por completo durante los siglos siguientes de la literatura antropológica.⁷³⁷

Tanto Wasson como Sahagún, se dan cuenta de que nos haría falta un vocabulario más amplio. Nos encontramos desarmados ante la tarea de describir sutilmente los muchos aspectos de nuestra vivencia. Las palabras que conocemos representan una herramienta limitada. Nuestro vocabulario no nos permite diferenciar entre las experiencias. Solo conseguimos describir lo que nuestra cultura conoce: la intoxicación de una droga o la borrachera inducida por el alcohol. Pero aquí es diferente y es difícil transferir con precisión el significado de lo que captamos, perdiendo muchos matices de los pensamientos y las sensaciones que *los niños santos* inducen:

⁷³⁴ Sahagún, Bernardino, *História General de las Cosas de Nueva España*, Valdés, México, 1830, Tomo III, p.118. (www.HistoriaDelNuevoMundo.com)

⁷³⁵ Sahagún, Bernardino, *Ibidem*, p.242.

⁷³⁶ Sahagún, Bernardino, *Ibidem*, Tomo II, p.366.

⁷³⁷ Furst, T. Peter, *Ibidem*, p.82.

Here let me say a word about the nature of the psychic disturbance that the eating of the mushroom causes. This disturbance is wholly different from the effect of alcohol, as different as night from day. We are entering upon a discussion in which the vocabulary of the English language, of any European language, is seriously deficient. There are no apt words in it to characterize one's state when one is, shall we say, 'bemushroomed.' For hundreds, even thousands, of years, we have thought about these things in terms of alcohol, and we now have to break the bounds imposed on us by our alcoholic obsession. We are all, willy-nilly, confined within the prison walls of our everyday vocabulary.⁷³⁸

Pero, la comprensión de ciertos fenómenos está todavía lejos de ser alcanzada: << con la excepción del peyote, sólo recientemente las plantas alucinógenas se han convertido en foco de investigación antropológica >>.⁷³⁹ Hoy sabemos que los *alucinógenos botánicos* << están relacionados en su estructura con los componentes biológicamente activos que se dan naturalmente en el cerebro >>.⁷⁴⁰ En el caso de los hongos, *psilocibina* y *psilocina* se relacionan << química-estructuralmente con la serotonina, una sustancia que existe en el cerebro >>.⁷⁴¹ Esto << provee una explicación de sus efectos psíquicos, [...] explicables en términos de una excitación central del sistema nervioso simpático [...] y ofrece descubrimientos de la bioquímica del cerebro mismo >>.⁷⁴²

⁷³⁸ Wasson, Robert Gordon, "The Hallucinogenic Fungi Of Mexico An Inquiry Into The Origins of The Religious Idea Among Primitive Peoples", Botanical Museum Leaflets, Harvard University, 1961, 19(7).

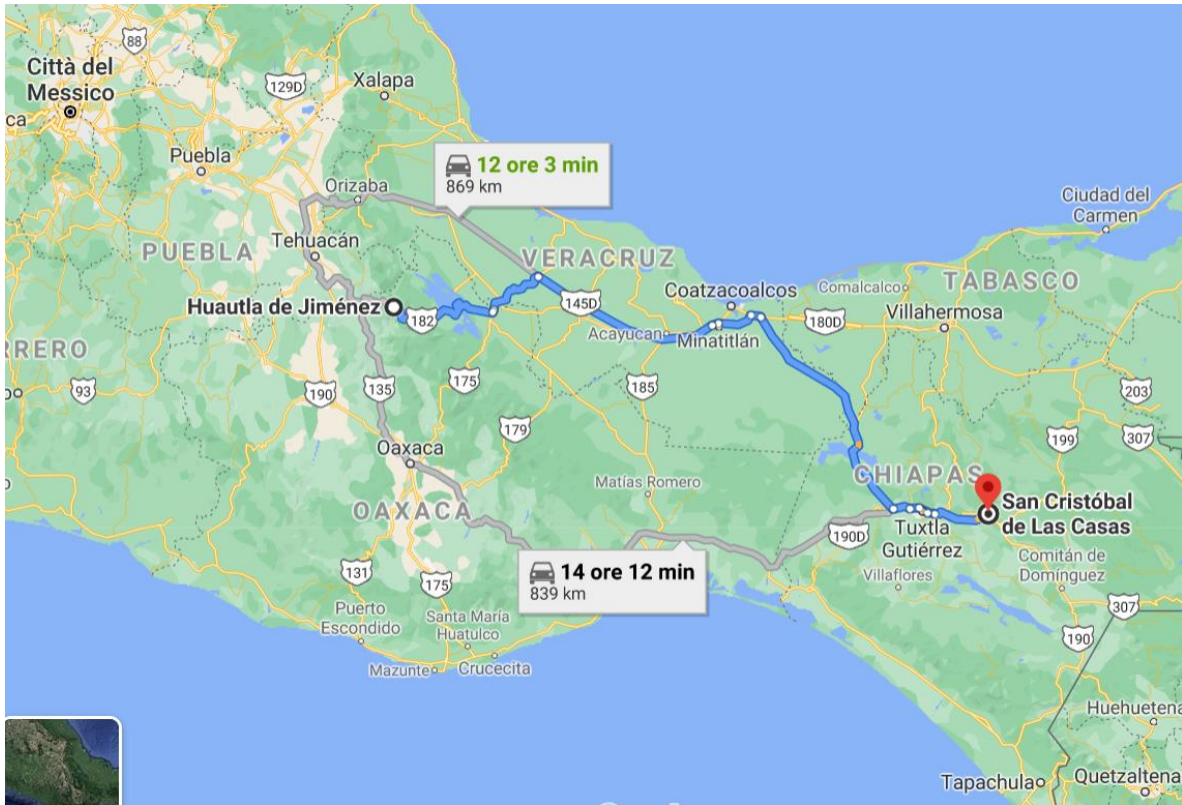
⁷³⁹ Furst, T. Peter, *Ibidem*, p.76.

⁷⁴⁰ Furst, T. Peter, *Ibidem*, p.3.

⁷⁴¹ Furst, T. Peter, *Ibidem*, p.87.

⁷⁴² Furst, T. Peter, *Ibidem*, p.87.

(1) Huautla de Jiménez



Viaje a la sierra mazateca – Foto: Google Maps.

(2) María Sabina



Lugar de nacimiento de María Sabina, Huautla de Jiménez, Oaxaca – Foto: Gabriele Baroni.

RELATO DE VIAJE

La etnobotánica y la ingestión ritual de plantas sagradas representa un área importante de la medicina maya. El uso de plantas maestras con fines mágico-religiosos estaba muy extendido no solo en Mesoamérica, sino en todo el continente americano. El Nuevo Mundo, con su flora tan rica y tan variada, ofrece una notable farmacopea psicoactiva. Esta incluye una vasta gama de yerbas, plantas u otros organismos vegetales que se prestan a esta función.

Entre muchas, un hongo alucinógeno permitía al hombre conseguir unos estados extáticos u oníricos, vividos por los indígenas como una profunda experiencia religiosa. Quedarían rasgos de estas prácticas religiosas tanto en algunos pasajes del *Popol Vuh*, como en la terminología de diferentes pueblos mesoamericanos, donde el hongo sagrado se asocia con el rayo, que golpeando la tierra reblandecida por la lluvia, la engendra.⁷⁴³

Es inapropiado considerar ciertas setas al par de un alimento ordinario (o como drogas recreativas). La especie alucinógena ocupa un lugar a parte, en cuanto sus propiedades psicodinámicas permitían al hombre comunicar con el mundo de los espíritus. La enervación agárica permitía a una reducida categoría de personas, intraver la verdad eterna detrás de la cortina, permitía a los *chjota chjiné* trasladarse a planos existenciales distintos del ordinario, trascender los niveles cósmicos, alcanzar la morada de los dioses y solicitar audiencia con fuerzas superiores.

Es lícito preguntar si el mágico *soma* de los antiguos indo-europeos, el hongo alucinógeno de los chamanes siberianos, y los hongos de México, han tenido la misma función. También es lícito imaginar que al cruzar el estrecho de Bering, y al llegar desde Siberia al continente americano, los cazadores recolectores trajeron su acervo intelectual y material norasiático. Y por último es plausible concluir que la mente humana, siguiendo procesos mentales similares, ante ciertas indicaciones acaba adoptando las mismas sugerencias. ¿Podría el punto de contacto entre pueblos tan distantes ser el horizonte simbólico? Lo cierto es que, no obstante, la distancia entre Siberia y Mesoamérica, las similares características y necesidades de la psique humana, al encontrar las mismas oportunidades ambientales, han acabado por inducir al hombre a hacer del

⁷⁴³ Wasson Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *Ibidem*, pp.53-57.

hongo un uso similar, dentro de ritos fungómanos de carácter religioso, divinadorio, y curativo.

Durante unos siglos, las costumbres rituales de tales tradiciones quedaron relegadas a la remota historia del hombre. Sin embargo, entre los pueblos de las montañas de Oaxaca sobrevive una antigua práctica microlítica, donde continúa el empleo ceremonial del *ndi'-x'i-tjo'*. Huautla de Jiménez, Oaxaca, se considera el corazón de la tradición.

I. Primera Ceremonia. Doña Inés

El viaje a la mazateca requiere muchas horas de camino, pero con el coche planeamos llegar antes del anochecer. El Dr. Jacórzynski, su hijo Kacper y yo, dejamos San Cristóbal la mañana del 16 de diciembre de 2017. Inmediatamente queda claro que ninguno de nuestros cálculos resulta válido. Para empezar, me entero de que mi pasaporte se ha quedado en la maleta en San Cristóbal. Luego, de que, sin cobertura de internet, mapas e señales viales confiables, es imposible no perder el camino. No me desanimo, de una forma u otra llegaremos a nuestro destino. Lo que importa es que tenemos un buen contacto. El Dr. Jacórzynski conoce a doña Inés, una señora indígena de 70 años, que según lo que dicen habría sido alumna de la misma María Sabina.

Conseguimos llegar a nuestro destino solo a las tres de la tarde del día 18. Hace fresco, porque Huautla de Jiménez se encuentra en la alta mazateca, y se ubica a 1700 msnm. Pasamos por la casa de doña Inés.⁷⁴⁴ Esa misma noche era posible tener una *velada*, una ceremonia con hongos sagrados:

Doña Inés: << ¿vienen para una ceremonia? >>

Dr. Jacórzynski: << Si. ¿tiene planeada una ceremonia estos días? >>.

Doña Inés: << mañana no puedo. Mejor esta noche >>.

Yo: << doña Inés, pero no hemos ayunado >>.

Doña Inés: << no es necesario >>.⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ En principio, nadie abre la puerta y decidimos buscarla en la tienda de vestidos de una amiga suya. La señora no hace preguntas, pero inmediatamente nos dice que << doña Inés ha dejado de hacer ceremonias >>. No era verdad, y más tarde tuvimos la oportunidad de averiguarlo. Pero, pasamos unos días preguntándonos porque la señora nos dijo eso. ¿Era envidia personal? ¿Quería llevarnos a otra curandera? ¿Se trataba de un asunto de religión? Las nuevas religiones rechazan las prácticas tradicionalistas.

⁷⁴⁵ Doña Inés, Huautla de Jiménez 2017 [Comunicación personal – GB], sabía de los hongos (*chjota chjiné*), 18 de diciembre, Huautla de Jiménez, Oaxaca.

La gran casa de doña Inés se distribuye en varios niveles. Encaramada en la colina, todas las ventanas dan al pueblo. Más abajo se ve el museo dedicado a la famosa curandera María Sabina. Hoy está cerrado y en mal estado. Las marcas dejadas por el último terremoto son claramente visibles. No ha sido renovado. Pero, desde la terraza es posible ver los coloridos dibujos que cubren por completo las paredes del museo que la ciudad le ha dedicado.

Doña Inés: << yo aprendí con ella >>. ⁷⁴⁶ De acuerdo con la versión de otras personas, durante algunos años doña Inés fue asistente de María Sabina. Doña Inés aclara que fue << entre los 10 y los 15 años, hasta el año de su muerte >>, que se produjo en 1985. ⁷⁴⁷

(3) María Sabina



Museo de María Sabina, Huautla de Jiménez, Oaxaca – Foto: Gabriele Baroni

Me fijo en el lenguaje de doña Inés. Habla español bastante bien, está acostumbrada a trabajar con los extranjeros y utiliza palabras y expresiones aprendidas de los *devotos* no-indígenas: << no te preocupes >> le dice a Kacper, << alucinaras bonito >>, << tendrás un buen viaje >>, << la medicina te

⁷⁴⁶ *Idem.*

⁷⁴⁷ *Idem.*

cura >>. ⁷⁴⁸ Sin embargo, “viaje”, “verás bonito”, “experiencia”, “alucinar bien”, son todas expresiones que no existen en su idioma y no forman parte de su vocabulario.

En un mundo sin escritura, en un idioma como el mazateco, no existe una palabra equivalente a la de “libro”. De la misma manera, no existe el término “alucinar”, ni el concepto que describe. Tampoco existen las palabras que definen “viaje” o “experiencia” o “psicodélico” o “droga”. Ni tiene sentido la expresión “tendrás un viaje bonito”.

Según mi tutor, doña Inés lo aprendió de los hongoturistas.

Bajamos unas escaleras. La ceremonia tendrá lugar en un amplio salón creado en el sótano, donde hay un altar de tres metros de largo, riquísimo de fotos y estatuillas de santos católicos. Observo cada movimiento de doña Inés, buscando << entender la conducta dirigida a cada símbolo, porque esa conducta es un importante componente de su significado total >>. ⁷⁴⁹ En el sótano hay también unos colchones en el suelo, donde podemos tirar el saco de dormir y encontrar un lugar cómodo para quedar durante la ceremonia.

Es muy temprano, son solo las ocho de la tarde y doña Inés nos dice que hay tiempo para descansar un rato. La ceremonia empezará en un par de horas.

Doña Inés regresa al sótano hacia las 22.30, llevando consigo unos honguitos conservados en un tarro de miel. ⁷⁵⁰ Contrariamente a la tradición, tiene en su casa unos hongos para las ceremonias. Por otro lado, de acuerdo con la tradición, es la persona que pide una ceremonia de ayuda la que se encarga de la recolección de *las cositas*. Además, en el pasado lo tenía que hacer, o pedir a alguien que lo hiciera, en el respeto de estrictos tabú relacionados con el mantenimiento de su pureza. Para excluir toda contaminación hay que evitar el contacto visual, por ello hay que cubrirlos con una servilleta. Una vez recogidos hay que tener la previsión de no pasar por los panteones para evadir que algún espíritu interviniera. Finalmente, su ingestión siempre se hace en pares. Toda esta práctica sirve para cargar la experiencia de peso emocional y de expectativa: << and how he ‘takes’ the explanation shows itself in how he uses the word

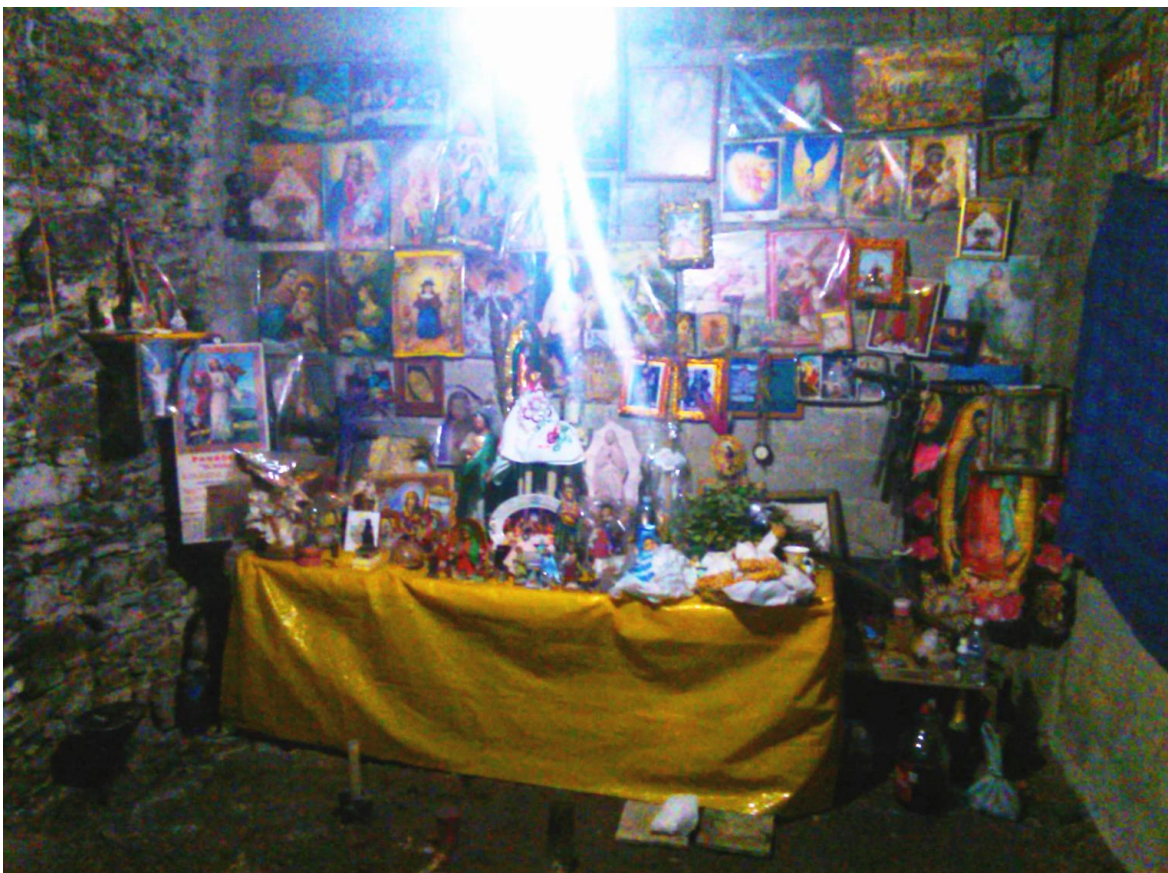
⁷⁴⁸ *Idem.*

⁷⁴⁹ Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, traducción de Ramón Veldés del Toro, Siglo XXI de España, Madrid, 1980, p.50.

⁷⁵⁰ La temporada de hongos va de mayo a noviembre. Dejadas al aire libre, las setas pierden su fuerza en unas semanas. La miel permite que se mantengan durante dos o tres meses.

explained >>. (PI §29)

4) El altar.



El altar doméstico de doña Inés – Foto: Gabriele Baroni

Es la hora de empezar. Puedo grabar sus cantos. Doña Inés distribuye a cada uno unos champiñones (*pajaritos*), dulces por la miel. A la toma de los hongos sigue una pausa de silencio de media hora.

La primera media hora es muy importante. Es cuando emergen los pensamientos más profundos. No se trata solo de pensamientos, sino de recuerdos, emociones, imágenes y sensaciones. No sé si les pasa lo mismo a los demás, pero son muchas las cosas de mi pasado que se hacen presentes. Me parece que es la mejor película que he visto en toda mi vida: porque es la película de *mi* vida.

Luego me fijo en lo que acabamos de ingerir. Una planta sagrada. Pero la misma sustancia en muchos países europeos está clasificada entre las sustancias

ilegales, está clasificada como una droga, y su uso es sancionado por la ley.⁷⁵¹ Comprar o consumir hongos en Italia es ilegal y quién lleva hongos consigo puede acabar preso y en teoría llevado a la cárcel. Al mismo tiempo, al cruzar la frontera con Suiza, el hongo se convierte en algo legal. Pero, el hongofilo que se atreve a recoger unas setas, puede incurrir en un apuro. En Suiza podrían bien detenerte por pisar la cama de flores.

En cierto punto doña Inés, que está sentada en una silla al pie de nuestro colchón, empieza a cantar sus tradicionales melodías. No hay música ni instrumentos, se oye solo su voz. Me dejo llevar por las vibraciones que sabe crear. Me siento muy receptivo. Las canciones requieren un esfuerzo que su voz no permite. Cuando canta termina fuera de tono, especialmente con ocasión de los agudos. Pero su voz no pierde el poder de guiar.

La ingesta de setas se acompaña de una agudización de los sentidos y a la creación de fantásticas imágenes de color. El estímulo de la imaginación, del sentimiento, la amplificación de las emociones, están a la base del trabajo con plantas maestras. Llego hasta a pensar que lo hace a propósito: canta fuera de tono para mantener mi atención. O, mejor dicho, la extensión de su voz, aun fuera de tono y desagradable, consigue mantenerme enfocado en mis pensamientos, aumentando aquellas visiones o sensaciones que estoy experimentando cuando llega el agudo.⁷⁵² No entiendo nada de lo que dice, en su cantar mazateco, salvo algunas palabras, como *cuerpecito*, *sana*, *Gabriel*, *Kacper*, *honguito*. La ceremonia termina hacia las cuatro de la mañana, cuando los efectos del hongo poco a poco desvanecen.

Antes de terminar este subcapítulo, me gustaría hacer algunas consideraciones sobre el lenguaje imaginativo y las canciones de María Sabina. En sus cantos, grabados, traducidos y largamente estudiados, María Sabina se presenta de forma humilde, pero proclamando sus poderes y capacidades de

⁷⁵¹ Gordon Wasson describe con detalles la vivacidad de los colores que sus visiones tienen, y las menos frecuentes alucinaciones auditivas que las acompañan. Explica como la intoxicación inducida por el hongo no tiene nada que ver con la del alcohol y que no causa ni tolerancia, ni adicción: << No genuine entheogen is, so far as I know, an addictive under any circumstances. All entheogens inspire awe and reverence and possess power for good >>. (Wasson Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *The Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven and London, 1976, p.30.)

⁷⁵² Averiguar lo que nos contó doña Inés sobre su aprendizaje con María Sabina no es posible, pero sus cantos ceremoniales son los mismos que los de María Sabina. Cantos que se pueden encontrar en las grabaciones que Gordon Wasson y su equipo hicieron en una velada de 1958, y luego publicadas en 1974. (*Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, recorded by Valentina Pavlovna e R.G. Wasson, a Huautla di Jiménez, Oax., Folkways Records and service corporation, NYC. FR 8975). Enlace: (<https://youtu.be/KF94Hkl3tSc>). Fecha de consulta: 26/09/2021.

curación:

Soy mujer que mira hacia dentro, dice
Soy mujer luz del día, dice
Soy mujer luna, dice
Soy mujer estrella de la mañana
Soy mujer estrella Dios
Soy mujer constelación huarache, dice
Soy mujer constelación bastón, dice

Aquí traigo mi rocío
Mi rocío fresco, dice
Aquí traigo mi rocío
Mi rocío fresco, dice
Porque soy mujer rocío fresco, dice
Soy mujer rocío húmedo, dice
*Soy mujer del alba, dice*⁷⁵³

Porque podemos subir al cielo
Soy la mujer que ve a Benito Juárez
Porque soy la mujer licenciada
Porque soy la mujer pura
Soy la mujer del bien
Porque puedo entrar y puedo salir
en el reino de la muerte
Porque vengo buscando por debajo del agua
desde la riva opuesta
Porque soy la mujer que brota
Soy la mujer que puede ser arrancada, dice
*Soy la mujer doctora, dice.*⁷⁵⁴

Como se ha dicho, doña Inés utiliza los mismos cánticos, las mismas melodías, ¿pero también las mismas letras? Ambas cantan en su idioma. Entonces, ¿cómo debemos tomar las palabras de María Sabina?:

Mi lenguaje me lo enseñó el honguito [...] Un "Sabio" no aprende de memoria lo que debe decir en sus ceremonias. El sagrado hongo es quien habla, el sabio simplemente da la voz.⁷⁵⁵

María Sabina describe como en su combate contra la enfermedad, solicita y recibe la ayuda de Jesús y de Benito Juárez. Los niños sagrados se convierten en los Seres Principales (o autoridades)⁷⁵⁶ que un día le ofrecieron la sabiduría: << Uno de los Seres Principales me habló y dijo: «María Sabina, éste es el Libro

⁷⁵³ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, pp.59-60.

⁷⁵⁴ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.60.

⁷⁵⁵ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.87.

⁷⁵⁶ Los Principales representan las autoridades, son los viejos y los sabios de la comunidad. El mismo término, traducido al castellano, se utiliza en Chiapas entre los tzotzil: << los principales son los encargados de recaudar contribuciones, de convocar a la gente para asambleas, trabajos comunitarios, etc., funciones que van siendo recientemente absorbidas por los agentes municipales de cada paraje>> (Arias Jacinto, *San Pedro Chenalho (Algo de su historia. Cuentos y costumbres)*, Talleres Gráficos del Estado, México, 1985, p.183).

Usa el término castellano 'Libro', porque no hay correspondiente en idioma mazateco. ⁷⁵⁸ El Libro Blanco contiene el procedimiento que lleva al conocimiento secreto, y ella lo puede leer a pesar de que es ágrafa. ⁷⁵⁹

(5) María Sabina



El Dr. Jacórzynski y Bernardino García, bisnieto de María Sabina– Foto: Gabriele Baroni.

El suyo es un lenguaje de representaciones, metáforas y símbolos. No es un lenguaje fácilmente traducible al hablar común. Pero ese formato, esa lengua, ese código, tiene un significado abierto, típico de los símbolos y las imágenes. Sabemos que las imágenes pueden ser la lógica de la religión. En el ritual de curación es justamente la comprensión subjetiva lo que importa. Para que una

⁷⁵⁷ Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.42.

⁷⁵⁸ Según Wasson el libro blanco es parte de su mundo místico. La Biblia y otros libros han reemplazado los códices nahuas (*amoxtli*) tenidos en grande consideración y reverencia en el tiempo de la conquista. En la consciencia de María Sabina hay una síntesis de conceptos cristianos y precolombinos fruto de su peculiar educación. Las representaciones de los hongos en los antiguos códices, dibujan un Nobilísimo Infante (*Piltzintecuhtli*) que recibe la sabiduría directamente de las manos de Quetzalcoátl. Es como decir que el don de los hongos sagrados llega al hombre por mano de las divinidades. (Gordon Wasson en: Estrada Álvaro, *Vida de María Sabina*, Presentación, p.13)

⁷⁵⁹ María Sabina no es analfabeta, sino ágrafa. La diferencia está en que su lengua no tiene escritura. Un analfabeto es alguien que dentro de un mundo de alfabetizados no se preocupa o no consigue aprender a leer y escribir. Un ágrafa es alguien que nunca ha encontrado la palabra escrita. También el Homero de la Iliada y la Odisea, y los poetas de los himnos védicos eran ágrafos. (Gordon Wasson en: Estrada Álvaro, *Vida de María Sabina*, Presentación, p.11)

interacción sea posible hace falta comunicar en el mismo código o lengua. Comunicar en otro lenguaje, por ejemplo, el lenguaje racional, es como intentar hablar en alemán con quien solo habla y comprende el español. Hay que derribar los presupuestos de la enfermedad en ese código. La solución, la medicina, el cambio de bisagra, tiene que ser en alemán. Los dos, el curandero y el paciente, tienen que comunicar en ese lenguaje. Por ejemplo: si la presencia de un tigre es lo que causa una enfermedad, la cura puede consistir en conseguir alejar o alejarse del tigre, matar o amansar el tigre.

Wittgenstein nunca se refirió a este tipo de lenguaje curativo. Pero aclara que en nuestra vida diaria no podemos dar a nuestras palabras significados fundados en estados interiores, en vivencias o procesos psíquico privados. Esto crearía confusión. (PI, §275) Al mismo tiempo afirma que las imágenes, una vez creadas, nos vinculan: << *A picture held us captive. And we couldn't get outside it, for it lay in our language, and language seemed only to repeat it to us inexorably* >>. (PI §115)

El Libro Sagrado, Los Principales, etc., son parte de su *forma de vida*. Una forma de vida que se ha desarrollado en un contexto donde fue educada en el respeto a Los Principales y a tener reverencia, aún sin saber leerlo, por el contenido de los antiguos códices nahuas.

Añadir algo sobre cómo una curación pueda ocurrir es otra cosa. La verdad sigue quedándose atrás del velo.⁷⁶⁰ Solo nos está permitido investigar lo que es observable: su conducta durante la ceremonia y su lenguaje “público” expresado en los cantos. En todo caso este lenguaje se apoya en algo más amplio y más profundo, como puede ser una Cosmovisión. María Sabina habla de la existencia de una diferente dimensión, esta recuerda la realidad descrita por la cosmovisión náhuatl. ¿Dónde está la dimensión por la que se mueve?:

There is a world beyond ours, a world that is far away, nearby, and invisible. And there is where God lives, where the dead live, the spirits and the saints, a world where everything has already happened and everything is known. That world talks. It has a language of its own. I report what it says. The sacred mushroom takes me by the hand and brings me to the world where everything is known. It is they, the sacred mushrooms, that speak in a way I can understand. I ask them and they answer me. When I return from the trip that I have taken with them, I tell what they have told me and what they have shown me.⁷⁶¹

⁷⁶⁰ Turner habla de 'niveles de interpretación' de un ritual: << los simples creyentes facilitarían al investigador significados simples y exotéricos, mientras que los especialistas le proporcionarían explicaciones esotéricas y textos más elaborados >>. (Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, traducción de Ramón Veldés del Toro, Siglo XXI de España, Madrid, 1980, p.50.)

⁷⁶¹ Schultes & Hofmann en Conklin Edward, *Getting back into the Garden of Eden*, University Press of

II. Segunda Ceremonia. Don Félix.

La mañana siguiente nos levantamos hacia las 7.30. Es tiempo de despedirnos, pero sin prisa. Doña Inés nos prepara un buen café y hay espacio para una larga charla. Tenemos planeado visitar a otro curandero: don Gabriel Carrera García. Vive en una localidad llamada Aguaverde, en el municipio de San José Tenango. Treinta minutos de coche son suficientes para bajar a 1000 metros de altitud, y pasar al clima tropical de la media mazateca.

Es el día 19 de diciembre. Cuando llegamos, su esposa Rosy nos explica que don Gabriel no está, tuvo que viajar a Oaxaca por asuntos de trabajo, pero regresará pronto. Igual en dos días. Lo podemos esperar y quedar a dormir allí por la noche.

La casa tiene un área central, que consiste en una gran habitación abierta, por un lado, o más simplemente una gran terraza cerrada por tres lados, que recuerda a un mirador. Es posible ver la ciudad, y dos de los cuatro *chicones*: las montañas sagradas que rodean el pueblo.

Me hago un nuevo amigo. Cepe, el hijo de don Gabriel, es un niño muy listo y simpático. Abandonó la escuela y se niega a volver. Como solo tiene 8 años, hago lo posible para motivarlo a regresar a las clases. Poco a poco me entero de que soy el único que ve este hecho con preocupación. Doña Rosy parece aceptarlo con tranquilidad. Solo se encoge de hombros y repite lacónicamente: << no quiere ir a la escuela porque no le gusta >>. ⁷⁶² El tiempo parece correr con otro ritmo y las interacciones me parecen en cámara lenta.

Cepe tiene un gato. Jugando con él, le tiro ligeramente de la cola, pero me doy cuenta de que debo haber hecho algo mal. Cepe me mira sorprendido y suelta: << no te va a dar lo que siembras >>. ⁷⁶³ Entiendo que tiene que ver con la tierra y la buena cosecha.

Por la tarde llega Federico, un estudiante de antropología que vive en

America, Lenham, Maryland, 1998, p.78.

⁷⁶² Doña Rosy, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], informante indígena, 19 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

⁷⁶³ Cepe, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], niño informante indígena, 19 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

Tenango desde hace seis años. Vive en alquiler en una dependencia de la casa de don Gabriel. Federico Vázquez es chileno y habla muy lento. Ha tomado el ritmo de aquí. En todo el pueblo el tiempo corre lento. Mucho más que en Huautla. Esto me incomoda un poco. Hablo de manera normal, pero tengo la impresión de estar acelerado. Me costará varios días conseguir sintonizarme con ellos, reduciendo la velocidad tanto de mis pensamientos como de mi elocuencia

Federico propone ir al centro, donde hay el mercado y una Iglesia dedicada a la Virgen de la Pastora. La Virgen, representada por una muñeca en traje tradicional mazateco de color blanco (*huipil*), está encerrada en una urna de cristal. Doña Rosy también nos acompaña y me explica el motivo: << para evitar que se vaya por la noche haciendo travesuras. Solía asustar a la gente >>. ^{764 765}

De camino al mercado, alguien nos saluda gritando: << Hola güero! >>. En Tenango la población es casi completamente de origen indígena. Federico sonrío: << estoy acostumbrado, pero también estoy un poco cansado de ser el único güero en esta ciudad, desde hace seis años. Como podemos hacerlo todo, a veces a los blancos nos llaman *chicones*... No les falta la ironía >>. ⁷⁶⁶

Como se ha dicho más arriba, Federico es antropólogo. Me explica que en un mundo animista un espíritu puede tomar muchas formas, y puede habitar objetos y lugares. En la mazateca, a lado del Señor del Monte, están los *chicones*, los antiguos habitantes que precedieron a los aztecas. Continúan viviendo dentro de la montaña. Porque dentro de la montaña hay una ciudad como fuera. Tanto a los *chicones* como al dueño del monte, hay que pedirles permiso para toda actividad a realizar en su territorio. Cada montaña, cueva, y río tiene su *chicón* y cada uno tiene su jurisdicción territorial y funcional. A los *chicones* de ríos y manantiales, se les pide protección y en lo particular de alejar a las víboras. A otros, de conceder una buena cosecha. Pero, la sanación se le pide a Dios.

⁷⁶⁴ Doña Rosy, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], informante indígena, tema: la Virgen de la Pastora, 19 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

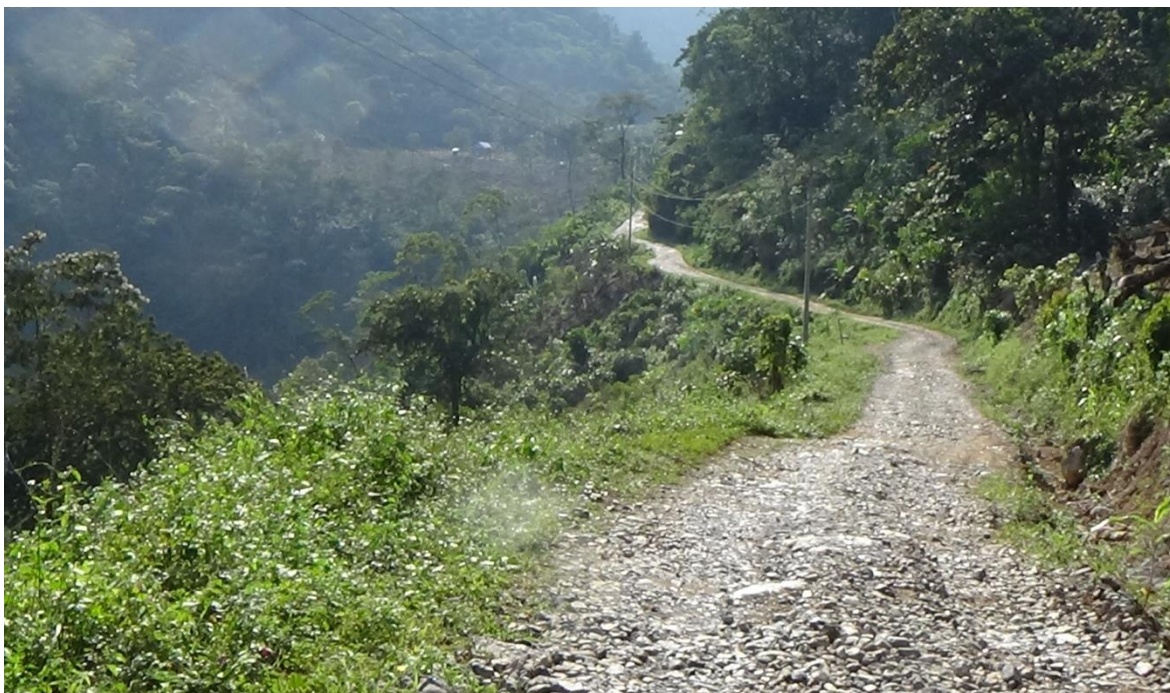
⁷⁶⁵ Qué raro, pienso. No es la primera vez que escucho historias similares. Aquí, como entre los *sutuhiles* de Santiago Atitlán en Guatemala, el mundo está poblado de nahuales. Es el mismo juego de lenguaje. Otro detalle interesante es que la Virgen de la Pastora lleva el mismo nombre de una planta, endémica en esta zona y que crece en todas partes. La planta de la Pastora es la *Salvia Divinorum*, que algunos curanderos suelen usar con fines rituales y curativos.

⁷⁶⁶ Vázquez, Federico, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], estudiante de antropología, 19 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

Comento a Federico que nos gustaría encontrar un curandero serio y posiblemente lo más cercano a lo auténtico. Federico hace una larga pausa y luego, lentamente me contesta: << conozco a un señor mayor que vive en Agua Camarón. En las afueras de San José >>. ⁷⁶⁷ Kacper también quiere ir, y Federico se ofrece a acompañarnos a su casa esa misma tarde. No es posible avisarle, porque donde vive no hay cobertura telefónica.

Don Félix vive en el medio de la selva, a lo largo de la única carretera que hay. Hace falta media hora de coche, y una hora más de marcha. Los taxis del pueblo solo te llevan hasta cierto punto, donde termina la pavimentación. Luego, el camino primitivo es rocoso y es fácil lastimar llantas, neumáticos y amortiguadores. Finalmente decidimos ir con nuestro jeep, pero la carretera es tan accidentada que no es posible viajar a una velocidad superior a la del paso de un hombre. Finalmente, alcanzamos Agua Camarón cuando ya no hay sol. La localidad no es un pueblo. Solo hay unas chozas muy distanciadas entre sí, y una carretera que separa la selva en dos.

(6) Agua Camarón



Camino a la casa de don Félix – Foto: Gabriele Baroni

Don Félix parece feliz de recibir visitas. Conoce a Federico y en seguida nos

⁷⁶⁷ *Idem.*

invita a entrar a su choza. No hay chimenea y el humo de la hoguera se dispersa por toda la cabaña. La única salida para el humo es entre las tablas de madera de las paredes y en la grieta que queda justo debajo del techo. Una mujer, quizás su hermana, nos prepara un café. Cuando le explicamos el motivo de nuestra visita, empieza a hablar de los honguitos sagrados. Se define como un guía espiritual y no un curandero. Un guía que reza e intercede para el paciente: un *chjota chjiné* o hombre (gente) *sabio*. Habla de curación corporal a través de una curación espiritual.⁷⁶⁸

Como es muy religioso, lleva toda discusión a ese plano. Por ejemplo, habla de la existencia de solo tres tipos de hongos sagrados, y proclama que << el 3 es un número muy significativo: Padre, Hijo y Espíritu santo: la Trinidad >>.⁷⁶⁹ Sin embargo, los demás, incluso doña Inés y María Sabina, hablaban de cuatro variedades.⁷⁷⁰

Entra en la descripción de las especies, explicando que *los honguitos* descienden directamente de la sangre de Dios:

El *Derrumbe*⁷⁷¹ es el más fuerte, así se llama porque nace en los deslizamientos de tierra, crece cuando la tierra se mueve. Cuando Jesús murió hubo un Terremoto o Derrumbe.

El *San Isidro*⁷⁷² nace del estiércol de los caballos, burros y venado. Los soldados romanos tenían caballos, y al sufrir el calvario cayeron gotas de su sangre sobre el estiércol de los caballos. No se ha gastado ni una gota.

También hay los *Pajaritos*,⁷⁷³ que brotan de la madera. La cruz de Jesús estaba hecha de madera y se mojó de la sangre de Cristo. [...] No se ha echado a perder ni una gota.⁷⁷⁴

El cuarto tipo, es el que crece de la caña de azúcar.

⁷⁶⁸ Don Félix Ramirez desempeña algún papel importante como representante de su comunidad. Tiene un cierto grado de instrucción, regularmente lee la Biblia y se ocupa del catequismo de todos los niños que viven a su alcance. Justo a lado de su casa cuida un altar en el abierto, dedicado a la Virgen de Guadalupe y a Juan Diego, el indio chichimeca que según la tradición, el 9 de diciembre 1531, asistió a su primera aparición en el cerro de Tepeyac, al norte de Ciudad de México.

⁷⁶⁹ Ramirez Félix, Tenango 2017 [Comunicación personal-GB], curandero (*chjota chjiné*), tema: el origen de los hongos sagrados (*ndi'-x'i-tjó*), 19 de diciembre, Aguacamarón de Tenango, Oaxaca.

⁷⁷⁰ << Hay diferentes clases de *niños*, los que brotan en el bagazo de caña, los que brotan en el excremento del ganado (también llamados San Isidro), los que brotan en los árboles enmohecidos (también llamados “pajaritos”) y los que nacen en la tierra húmeda (también llamados “derrumbe”). Los de caña y los “derrumbe” tienen *mayor fuerza* en comparación con los “pajaritos” y San Isidro >>. (María Sabina en Estrada Álvaro, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, 2ª edición, Siglo XXI Editores, México, 1989, p.85)

⁷⁷¹ *Psilocybe Caerulescens* var. *Mazatecorum*. (Estrada, Álvaro, *Ibidem*, p.41)

⁷⁷² San Isidro o *Stropharia cubensis*. (Wasson Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *The Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven and London, 1976, p.41.)

⁷⁷³ Pajarito o *Psilocybe mexicana*.

⁷⁷⁴ *Idem*.

Don Félix dice que << los *niños que brotan* no están para ser vendidos, son algo sagrado [...] son para todos >>. ⁷⁷⁵ De acuerdo con la antigua tradición no suele cobrar, pero no tiene los honguitos en su casa y no es posible organizar una ceremonia para esa misma noche. Según esta perspectiva << cuando alguien está interesado los lleva, se interesa en buscarlos >>. ⁷⁷⁶ Además de los honguitos hay que traer velas, copal, otro tipo de incienso, y San Pedro, una pomada de hierbas perfumadas. Quedamos para la noche siguiente.

Nuestro anfitrión se disculpa por tener un compromiso. A las 7 empieza la ceremonia de la Posada y tiene que acompañar el canto de los niños con su guitarra. Nos invita a ir con él. Nos pusimos en marcha en la completa oscuridad, por la sola carretera. Don Félix tiene una lámpara eléctrica. En la oscuridad de la noche en la selva, pasa una camioneta pick-up de la policía. << Se fueron en busca de nosotros >>, ⁷⁷⁷ comenta Federico. ⁷⁷⁸ Afortunadamente, estamos con don Félix. Es un hombre conocido y respetado, y poco a poco el avance amenazador del jefe de la patrulla se va atenuando, y finalmente nos dejan proseguir.

El día siguiente nos vamos todos a Huautla de Jiménez. El Dr. Jacórzynski y Kacper siguen rumbo a San Cristóbal, para pasar Navidad en familia. Federico y yo, paramos al mercado de Huautla en busca de los honguitos para la ceremonia, y por la tarde nos encaminamos de nuevo hacia casa de don Félix.

⁷⁷⁹

Llegamos a Agua Camarón sobre las cinco de la tarde del miércoles 20 de diciembre. Tenemos los honguitos y don Félix está contento, pero yo no conseguí convencer a Federico para que se quedara. Estaremos solo don Félix y yo. Pues bien, hay que esperar: << la ceremonia tiene que empezar a

⁷⁷⁵ *Idem.*

⁷⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷⁷ Vazquez, Federico, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], estudiante de antropología, 19 de diciembre, Agua Camarón de Tenango, Oaxaca.

⁷⁷⁸ Nos paran para pedirnos nuestras generalidades. Los policías son cinco. Llevan ametralladoras y pasamontañas. Sin bajar de la camioneta, el jefe de la patrulla nos apunta con natural indiferencia una pistola. No nos pide el pasaporte, pero quiere saber de dónde venimos y lo que estamos haciendo en Tenango. El mío lo había olvidado a más de mil kilómetros, en San Cristóbal. Alguien nos había visto pasar por el camino y había señalado nuestra posición. Tres *güeros* en un coche llaman la atención.

⁷⁷⁹ En realidad, Federico está un poco preocupado por lo que había pasado la noche anterior, y antes de encaminarnos me aconseja presentarme a las autoridades para notificar mi presencia en la zona. Nos dirigimos al ayuntamiento donde pedimos audiencia con un encargado. Solo conseguimos hablar con un asesor de la cultura. Presentarme al ayuntamiento ha tenido su efecto: nunca más volví a encontrar un policía.

medianoche, con el nuevo día >>. ⁷⁸⁰

Ayudo a don Félix en su trabajo. Tiene que llevar agua a un invernadero colocado al otro lado de la carretera. Comparado con Aguaverde, aquí en Aguacamarón el ritmo se vuelve aún más lento. No hay mucho que hacer, sobre todo después de la puesta del sol. A las 19 lo acompaño de nuevo a la Posada, ⁷⁸¹ y regresamos a su casa hacia las nueve. Quedan todavía tres horas. Don Félix quiere descansar en su choza y me deja en la cabaña con el altar, a lado de la leñera. Señalando con el dedo me dice que: << aquí puede quedar. Dormir si quiere... en el banco >>. ⁷⁸²

Las paredes eran tablas de madera y desde las grietas entraban y salían enormes ratones, que caminaban sobre mi cabeza a lo largo de bastones horizontales a no más de dos metros y medio de altura. Me sentía como un intruso. No eran los ratones en sí los que me molestaban, pero donde hay ratones hay serpientes. Me cierro bien. Presiono la gorra en mi cabeza. Manos en el bolsillo. Solo quedan fuera los ojos y la nariz, y tomo una siesta tumbado en el banco de madera.

A medianoche escucho los pasos de don Félix que camina hacia la choza. Entra con su guitarra agarrándola con su mano derecha:

Yo: << don Félix, ¿Usted cómo *sabe* de la otra persona? ¿Lo ve? ¿Lo siente? ¿Dónde y cómo lo siente lo que ve o vive una persona? ¿Es una sensación interior o a nivel de piel? ¿Es un dialogo interior? >>

Don Félix: << el honguito te habla >>.

Yo: << los honguitos ¿hacen solo el bien? O, ¿es posible hacer el bien y el mal? ¿Pueden dañar a alguien? ¿Hay ceremonias para atacar o dañar a alguien? >>

Don Félix: << quién lo hace es para ganar más dinero. El camino del mal es muy ancho y el del bien es muy angosto. El del mal está lleno de comodidades, lisonjas, riqueza, etc. >>. ⁷⁸³

⁷⁸⁰ Ramirez, Felix, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], curandero (*chjota chjiné*), tema: los hongos sagrados (*ndi'-x'i-tjó*), 20 y 21 de diciembre, Aguacamarón de Tenango, Oaxaca.

⁷⁸¹ La ceremonia de la Posada representa la re-actuación de las dificultades que José y María tuvieron que superar para encontrar un albergue. Empieza nueve días antes que María diera a la luz. La última noche es el 24 de diciembre. Los protagonistas son los niños y don Félix acompaña su canto con la guitarra.

La procesión llega en frente de una casa donde la sagrada familia busca tomar lugar. Un grupo de niños se queda dentro y el otro fuera de la puerta. Los de afuera cantan, en mazateco, pidiendo poder entrar. El grupo del interior contesta que por la noche no van a abrir a desconocidos. Es una ceremonia muy tocante por la inocencia que los niños indígenas tienen.

Solo al tercer intento, la puerta se abre y José y María pueden finalmente descansar. Se recita un rosario, guiado por el mismo don Félix. Finalmente, la dama de casa distribuye cuencos con *atole* a todos los participantes. El *atole* es una bebida caliente y densa. Se prepara a partir de la *masa* del maíz, que una vez disuelta en agua y hervida, puede prepararse de diferentes maneras. Probé dos: el de arroz y el de cacao.

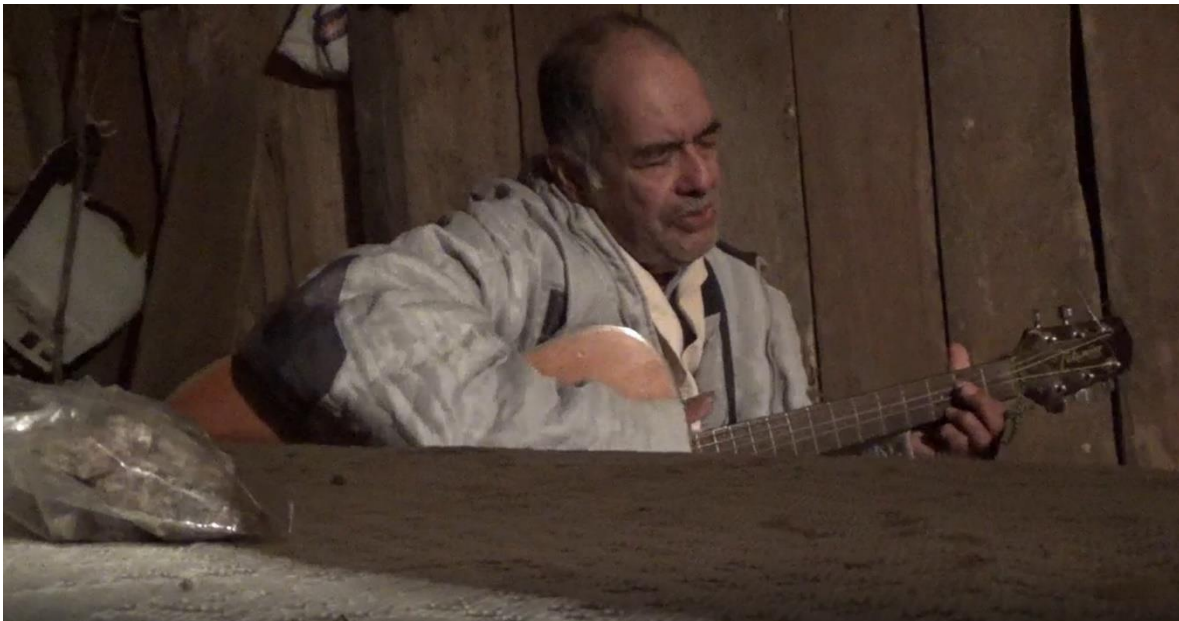
⁷⁸² *Idem.*

⁷⁸³ *Idem.*

Así, hablando, empezamos nuestra velada. Tomamos siete pares cada uno, de la variedad San Isidro (*Stropharia Cubensis*). Don Félix empieza a tocar su guitarra entonando dos o tres cantos. Luego agrega una serie de conceptos bíblicos y citas de San Agustín. De repente me pregunta si me encuentro bien: << ¿prefiere que apagamos la luz o así aprendido? >>⁷⁸⁴ A mí me daba igual, pero según don Félix la luz apagada es mejor, << para que empiece a trabajar >>⁷⁸⁵ y nos quedamos en la completa oscuridad.

¿Qué lugar podría ser más perfecto?, ¿Cuántos años me había costado llegar hasta allí, en la selva mazateca? Mi voz interior me recuerda que debo buscar lo 'auténtico'. ¿Era don Félix “auténtico”? En don Félix el componente cristiano es muy fuerte. Las primeras dos o tres canciones son suficientes para entenderlo. Pienso que no ha quedado nada de la antigua tradición. Luego comento lo que acabo de pensar: ¿era correcto pensar así? Sus cantos hablan del dios cristiano. ¿Dónde están los nahuales?

(7) Don Félix



La ceremonia – Foto: Gabriele Baroni.

Don Félix enciende unas velas. Mi mente racional sigue haciendo preguntas y comentarios interiores. ¿Corresponde este acto a la definición de un espacio

⁷⁸⁴ *Idem.*

⁷⁸⁵ *Idem.*

sagrado? ¿Es una forma de trascender el espacio profano y entrar en contacto con el mundo espiritual? Su altar solo contiene imágenes religiosas. No hay rastro de entidades paganas. Don Félix está quemando el copal que yo le he traído, pero no hace ofrendas a los nahuales, sino sigue alabando a Dios. En un momento me pide que me levante para rezar el Padre Nuestro.

Empieza a tocar su guitarra. Tiene unas canciones muy bonitas, aunque sean diferentes a las de doña Inés. Me gusta cuando canta canciones en mazateco, pero incluso esas son sobre el dios cristiano.

Los hongos comienzan a tener efecto y yo empiezo a reflexionar. ¿Qué puede pedirle un hombre a Dios? La relación que un hombre tiene con la divinidad cambia según las características atribuidas al ser objeto de adoración. El Dios cristiano es todo amor, es solo bondad. Puede conceder o rehusarse a otorgar su ayuda, según nuestra conducta, nuestra fe, méritos, etc. El aspecto moral ocupa un lugar central. Por otro lado, el nahual es bueno y malo a la vez. Su dualidad está siempre presente y su intervención está motivada por razones diferentes. Pide ofertas a cambio de escuchar y ayudar. También hay unas diferencias con el caso de San Simón. San Simón quiere respeto, no alabanza. Los nahuales quieren respeto, pero también postración. Cambia el juego de lenguaje.

Escucho la voz de Don Félix, que me pregunta: << ¿cómo se siente? >>,⁷⁸⁶ sacándome de mis pensamientos. La noche es larga pero bonita. Estamos todavía charlando cuando empieza a madrugar. El sol filtra por las fisuras, entre una tabla y otra de las paredes de la leñera, iluminando suavemente la mesa y los otros objetos en la habitación. No son todavía las seis de la mañana. Pasamos de una charla a una canción, o nos quedamos a escuchar el ruido de la guitarra que don Félix toca libremente, improvisando:

¿Le gusta la música? La música inyecta ánimo, inyecta energía... inyecta sabiduría. ¿Cómo lo hizo dios... para hacer tantas maravillas? [...] El me dio estos dedos, el me dio estos otros. Los ocupo para alabarlo, pero también me sirven para trabajar, también me sirven para hacer daño. Pero, no me dio para eso, me dio para curar.⁷⁸⁷

Sigue tocando y cansados como estamos, el tiempo parece no existir. Le pido si quiere volver a cantar unas canciones en mazateco y le digo también que me

⁷⁸⁶ *Idem.*

⁷⁸⁷ *Idem.*

gustaría saber las letras:

Esto es lo que hacen los santos niños. Tocar, deleitar, expresar, por medio del sonido. Por eso es el poder del padre, el poder del hijo y el poder del espíritu santo.

Voy a cantar una que dice: yo estaba primero, yo ya existía, yo ya vivía, yo era el tiempo, yo ya existía al principio del tiempo. Antes del tiempo yo ya existía. Por eso el que me busca, llega a encontrar la luz de la misericordia. Porque yo soy el camino, porque yo soy la verdad. Yo estaba primero. El principio del tiempo. Y me vine como dios, pero los míos no me reconocieron, no me reconocieron. ¿Allí donde estaban los parrados? Ellos si me creyeron. ¿Allí donde estaban las prostitutas? Ellas dejaron todo... y siguió mi palabra. [...] El que me busca nunca va estar en la oscuridad - dice este canto - el que me busca me encuentra. Yo era el principio y yo voy ser el fin.⁷⁸⁸

Don Félix bosteza y sigue repitiendo: << esto es lo que hace el santo niño >>, y yo le pregunto cómo se dice *niño santo* en su idioma:

Ndi'-x'i-tjo': el niño que nace, el niño que brota. El bebé que nace. El bebé que brota. ¿A quién se lo confió el poder el Padre? A nadie. Se lo confió a la humildad. Se lo encargó al estiércol del ganado. Allí depositó sus benditas palabras. Lo que tomamos es parte de orine, parte de estiércol, convertido en el poder del padre, en el poder del hijo y en el poder del espíritu santo. ¿Qué significa humildad? Significa poder, significa gloria... Es lo que nosotros sabemos, nos da a entender nuestro padre dios. No somos nada. Yo no soy nada. A lado de él yo no soy nada. Pero por el camino. Hay un canto que dice... que limpio es el santo dios.

Pues este canto habla del Creador, del Salvador. De dios infinitamente... adorable. Esa adoración... al padre dios se le adora toda la vida. Y a los santos no. A los santos se le venera. Porqué dios padre es el único. No puede haber dos dioses... no se puede adorar a dos dioses. Por esto hay un solo dios, en tres distintas personas: que es el padre, el hijo, el espíritu santo, en un solo dios.⁷⁸⁹

Se oye un ruido en el techo:

Yo: ¿don Félix, que ruido es este? >>

Don Félix: << Martita. Martita la que anda allí >>.

Yo: << ¿Y quién es Martita? >>

Don Félix: << Está buscando su alimentación. Un monito, un monito. [...] ¿Qué le gustó a Usted de esta velada? >>

Yo: << sus canciones en mazateco. ¿Usted tuvo un maestro? >>

Don Félix: << mi padre >>.

Yo: << ¿entonces ha empezado de pequeño? >>

Don Félix: << de pequeño. Me enseñó hacer el parto y la ceremonia. Pero no me enseñó, sino yo miraba. No me dejaba... como lo hacía. Y nunca pensé realizarlo. Ya lo vine a realizar con una edad de sesenta años. Ahorita tengo setenta y dos >>.⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ *Idem.*

⁷⁸⁹ *Idem.*

⁷⁹⁰ *Idem.*

Cuando salimos de la choza, nos encontramos con una joven india y su hijo esperando, y con mucha prisa por hablar con Don Félix. Había llegado antes de las cinco. Es el típico horario indígena: ciertos asuntos hay que arreglarlos antes de comenzar la jornada. Yo salgo y dejo que la señora pase a la habitación. A los pocos minutos sale don Félix de la leñera, con un huevo en la mano. Me hace una limpia, luego lo rompe y lo arroja a una jarra de agua. Me enseña con un dedo las burbujas de albúmina que suben hacia el alto: << ¿Ves? son las ataduras >>. ⁷⁹¹ Mientras que las imperfecciones de la yema son las enfermedades (una sola y grande en mi caso), que se han sacado del cuerpo. Lo tira todo al río.

(8) Don Félix Ramírez



Don Félix. Agua Camarón – Foto: Gabriele Baroni.

⁷⁹¹ *Idem.*

III. Tercera Ceremonia. Don Gabriel.

Me despido de don Félix. Aún no son las ocho de la mañana, el aire es fresco y las rocas del pavimento están mojadas por el rocío de la noche. Con frío y humedad, las serpientes no están muy activas, pero, yo me quedo en el centro de la carretera y pienso: << ¿y si ahora no estuviese aquí y pudiese elegir, donde me gustaría estar? ¡Pues, aquí! >>

Llego a Aguaverde alrededor de las 11 de la mañana. Don Gabriel había regresado de Oaxaca la noche anterior, y me estaba esperando. Me invita a almorzar un poco, estaba curioso de conocerme. Gabriel es una persona inteligente, carismática, que da mucha confianza. No sé si tiene cultura, pero está bien informado sobre muchos temas. Me explica cuál es su forma de trabajar con los honguitos: << yo uso un lenguaje verbal >>. ⁷⁹²

Le pregunto si tiene algo que ver con el lenguaje del Dr. Milton Erickson. ⁷⁹³ Yo lo había estudiado hace mucho tiempo. Es un lenguaje hipnótico que apunta a inducir una hipnosis superficial. Don Gabriel cambia de asunto y empieza a hablar de su casa y de cómo la había construido. Me cuenta que hasta hace unos años era alcalde de Tenango. Luego me indica el barrio prohibido visible desde su terraza y me aconseja no ir nunca. ¿Pero, por qué?: << ¿Es una favela? ¿Un barrio pobre? >> Me contesta que no: << pero quién se atreva a entrar sale sin nada. Los de allí te asaltan y te roban lo que llevas. Nadie sabe qué hacer. Así es >>. ⁷⁹⁴

Propone tomar hongos esa misma noche. Le cuento que acabo de salir de una ceremonia con don Félix, y él me contesta que no es un problema. Le pregunto si acaso, a la hora de cenar, puedo comer o mejor sería ayunar. Lo importante, dice don Gabriel, << es comer ligero para tener fuerza durante el trabajo >>. ⁷⁹⁵ Luego me aconseja tomar un descanso, y añade que << para hacer un buen trabajo, durante la ceremonia lo mejor es no estar cansados ni con

⁷⁹² Carrera García, Gabriel, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], curandero y alcalde, tema: preparación a la ceremonia, 21 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

⁷⁹³ El Dr. Milton Erickson (1901-1980), se hizo famoso en el campo de la psicoterapia y del hipnosis. En su enfoque terapéutico, nuestro inconsciente contiene los recursos para la curación. El lenguaje, como forma de hipnosis superficial, puede estimular la movilización de tales recursos. En particular, su trabajo sobre el lenguaje hipnótico influyó el desarrollo de la Programación Neurolingüística (PNL). Véase, por ejemplo: Erickson, H. Milton, *My voice will go with you. The teaching tales of Milton H. Erickson*, edited by Sidney Rosen, W. W. Norton & Company, New York, London, 1982.

⁷⁹⁴ *Idem.*

⁷⁹⁵ *Idem.*

Ha tocado la medianoche. Don Gabriel me invita a entrar en una sala contigua a las habitaciones, donde su mamá, su esposa, y Cepe, están durmiendo. En su altar, hay varios santos católicos, otros no reconocidos por la Iglesia, y un enorme cuadro de María Sabina.

Le pregunto, ¿por qué juntar cosas tan diferentes? Don Gabriel: << entonces, todo lo que es bueno no se rechaza >>. ⁷⁹⁷

Nos sentamos. Enciende el copal y unta mis manos con pomada San Pedro. Estamos en la completa oscuridad, o casi. De afuera filtra un poco de luz. Tomamos los honguitos bajo miel que doña Inés me había dejado. Don Gabriel solo ingiere un par de ellos: << estos son suficientes para ver >>. ⁷⁹⁸ Yo le pregunto: << ¿cómo ve? ¿Cómo sabe? >> Y él: << Puedo ver lo que tu ves >>. ⁷⁹⁹

Su respuesta me intriga. Durante la primera media hora, habla, silba, se acerca y se aleja, sin involucrarse demasiado en la interacción.

Están empezando a salir las primeras visiones y de repente me interrumpe. Me pide levantarme para rezar el Padre Nuestro. Luego pasa otra vez a silbar y a actuar según mis reacciones. Don Gabriel ha aprendido mucho de don Félix. Sin embargo, me pidió que don Félix no supiera nada de su interés para las veladas.

Se sienta a mi lado y durante un largo tiempo me hace preguntas, hablando de forma racional, como si fuéramos en una junta directiva, y forzándome a dejar lo que mi cerebro está pensando, para organizar una respuesta coherente. Intenta usar palabras con efecto sugestivo sobre la sanación, pero no tiene mucho que ver con el lenguaje hipnótico utilizado por el Dr. Milton Erickson en sus charlas curativas. Para empezar, no había coincidencia. Nunca entra de forma apropiada. Siempre estoy pensando en otra cosa. Me parece que tiene buena intuición, pero el efecto no es nada bueno. ⁸⁰⁰ Molesta porque interrumpe de continuo el flujo de mis pensamientos, obstaculizando las actividades que de forma natural se producen en mi mente.

Tengo que levantarme una segunda vez para volver a rezar el Padre Nuestro.

⁷⁹⁶ *Idem.*

⁷⁹⁷ Carrera García, Gabriel, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], curandero y alcalde, tema: preparación a la ceremonia, 22 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

⁷⁹⁸ *Idem.*

⁷⁹⁹ *Idem.*

⁸⁰⁰ En el documental de Hecheverría, *María Sabina Mujer Espíritu*, María Sabina casi no habla. Guía la paciente de forma no verbal, chocando las manos, chasqueando los dedos o haciendo ruidos con la voz. Choca las manos para que la persona enferma se aleje de un cierto pensamiento o una cierta sensación. Cantaba para acompañarla hacia algo o alejar un pensamiento de su mente.

La inyección del aspecto religioso está completamente fuera de tiempo y de lugar. No tiene nada que ver con mis visiones. Al final un pequeño gesto de impaciencia le deja entender que está molestando. Al darse cuenta se aleja y empieza a silbar de nuevo. Es la sola cosa que me gusta. Cuando silba, las visiones se amplifican y los colores toman la composición de palitos, como en un cuadro de Van Gogh. Pero ahora ha conseguido ponerme nervioso, y la idea de que tarde o temprano volverá a hablar conmigo, me causa intranquilidad.

Una cosa es cierta, los rituales de curación de don Gabriel recuerdan a sesiones de psicoanálisis que ayudan a reconocer y elaborar la causa del malestar. Creo que don Gabriel empujaba para que la ceremonia se volviera en un psicodrama donde una persona llega a vocalizar sus dificultades, actuando en un espacio ritual. En mi caso no fue así.

Quisiera aclarar que, dada la naturaleza de la experiencia, en este capítulo no siempre he logrado mantener una distancia entre el etnógrafo y el sujeto observado. El observador participa y al mismo tiempo se observa a sí mismo. Tengo la impresión de que solo después de un tiempo, tal vez una vez que regrese a mi casa, podré describir lo que estoy viviendo por medio de un lenguaje objetivo (*etic*). Quizás la forma más apropiada de mirar a las cosas sea la sugerida por Geertz, quien recomienda fijar la atención en el lenguaje intermedio. En este caso, mis comentarios, cuando no son abiertamente *emic*, revelan al menos la intensidad de una vivencia cercana (*experience-near*).

La mañana siguiente comentamos a la ceremonia, y don Gabriel me muestra algo de la mántica precolombina. Primero lee tres velas. Luego, arroja 34 granos de maíz sobre la mesa e interpreta su disposición. Mira a los granos, hace una pausa y dice que << saldrá todo bien... >>. ⁸⁰¹ Luego me pregunta si tengo esposa. Le digo que no, no estoy casado. Don Gabriel: << es bueno tener hijos antes de los 40 años >>. ⁸⁰²

⁸⁰¹ *Idem.*

⁸⁰² *Idem.*

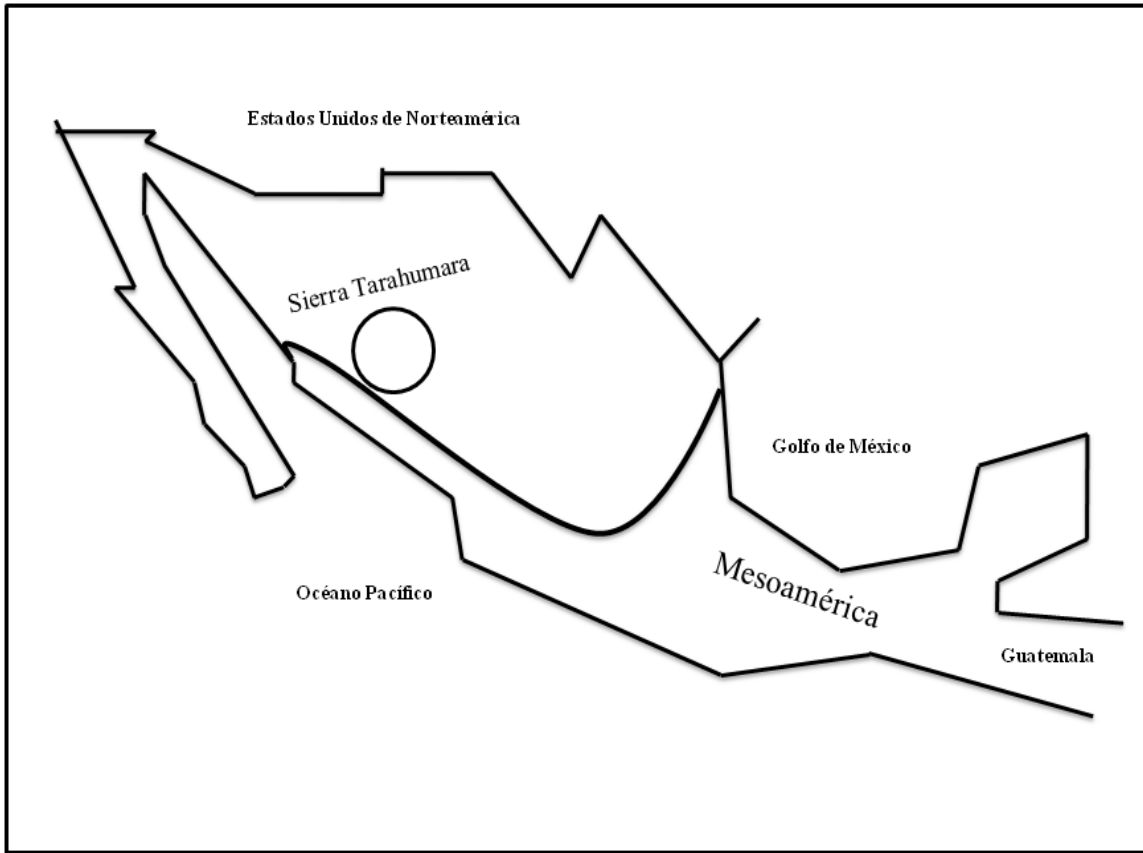
5.7 CAPÍTULO QUINTO

Los Rarámuri y el ritual de *jícuri*

Este capítulo será dedicado al uso del Peyote y a las costumbres rituales de los Tarahumaras o como ellos se auto dominan- los *rarámuri* (Pies Ligeros), un peculiar grupo étnico asentado en último tramo de la Sierra Madre Occidental, ubicada en el norte de México. Como en los otros estudios de caso previamente relatados, lo que a mí me interesa en este capítulo es, en primer lugar, presentar al lector el estado de la cuestión en el que mencionaré algunos de los libros más importantes acerca del tema, es decir- la visión del mundo y los rituales de los rarámuri. En segundo lugar, me abocaré a describir brevemente su ubicación geográfica y el territorio que han facilitado su aislamiento relativo y ha hecho posible la conservación de las antiguas tradiciones. En tercer lugar, narraré uno de los rituales actuales de los rarámuri más importantes, a saber, la raspa del *jícuri* o peyote. Finalmente, en cuarto lugar, aplazaré las postreras reflexiones al sexto y último capítulo, donde intentaré resumir dicho ritual en términos de Ludwig Wittgenstein.

Veamos según el orden mencionado. Pero, no sin antes haber recordado algunos conceptos. La narrativa etnográfica presentada cumple en menor o mayor grado con los criterios que se mencionaron al inicio de esta tesis: es aspectual (versa sobre el uso ritual del peyote), contextual (muestra los imponderables de nuestros viajes y estancias entre los rarámuri), es perspectivista (invoca las perspectivas de los actores primarios y secundarios), es dialógica (representa las interacciones entre los etnógrafos y los nativos) se enfoca en lo emic en detrimento a lo etic y es densa (incluye la descripción comprensiva en términos nativos y sus traducciones directas). Claro está que, por cuestiones pragmáticas, sobre todo a causa de los límites relacionados con la estancia corta en la sierra, la narrativa proporcionada es tan solo una aproximación al aspecto ritual de la vida nativa. Pero, a pesar de ello, empero, es posible ver los hechos descritos desde la óptica wittgensteiniana.

(1) Aridamerica



Ubicación de la Sierra tarahumara – Imagen: INEGI 2009.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

En enero de 2019, durante mi segunda estancia de investigación en San Cristóbal de Las Casas, me había planteado el objetivo de investigar el uso ceremonial de otra planta sagrada. Además de los hongos de la mazateca, quería profundizar mis conocimientos sobre un cactus, el peyote (*Lophophora Williamsii*). De acuerdo con los datos arqueológicos, la ceremonia con Peyote es algo muy antiguo,⁸⁰³ y << a pesar de su hábitat desértico relativamente limitado [...] el peyote tuvo mucha estimación en gran parte de la antigua Mesoamérica >>.⁸⁰⁴ En el Museo de Arte Prehistórico de México Rufino Tamayo de Oaxaca, vi una estatua de *raspador* (curandero que utiliza el peyote) que data del período preclásico tardío de Nayarit (1250 a.C. – 200 d.C.), catalogada como 'hombre cantando y tocando un raspador'.

La palabra 'peyote' << se deriva del náhuatl *peyótl*, pero ese término no solo ha sido aplicado al *Lophophora Williamsii* sino también a varias otras plantas no relacionadas que tienen propiedades medicinales >>.⁸⁰⁵

Diferentes autores, al empezar el siglo XVI, mencionan el uso ritual de este tipo de cactus: << Several seventeenth-century Spanish Jesuits testified that the Mexican Indians used Peyote medicinally and ceremonially for many ills and that when intoxicated with the cactus they saw "horrible visions" >>.⁸⁰⁶ De acuerdo con Padre Andréa Pérez de Ribas, un Jesuita del siglo XVIII, el uso medicinal del peyote fue << forbidden and punished, since it was connected with "heathen rituals and superstitions" to contact evil spirits through" diabolic fantasies" >>.⁸⁰⁷ El culto del cactus sagrado sobrevivió a la represión Colonial y hoy << más de diez mil huicholes y muchos otros indígenas mexicanos continúan considerando que el peyote es sagrado y que posee grandes poderes terapéuticos para el cuerpo y la mente >>.⁸⁰⁸

El antiguo interés y curiosidad por esta planta se había reavivado durante mi

⁸⁰³ Irigoyen-Rascón Fructuoso, Paredes Alfonso, *Tarahumara Medicine. Ethnobotany and Healing among the Rarámuri of México*, University of Oklahoma Press, 2015, p.141.

⁸⁰⁴ Furst, T. Peter, *Op. Cit.*, p.198.

⁸⁰⁵ Furst, T. Peter, *Op. Cit.*, p.203.

⁸⁰⁶ Schultes R. E., Hofmann A., Ratsch C., *Plants of the Gods. Their Sacred Healing, and Allucinogenic Powers*, 2nd edition, Healing Arts Press, Rochester, Vermont, 2001, p.145.

⁸⁰⁷ Schultes R. E., Hofmann A., Ratsch C., *Ibidem*, pp.145-146.

⁸⁰⁸ Furst, T. Peter, *Op. Cit.*, p.10.

primera estancia el año anterior. Acababa de llegar en San Cristóbal, a finales de 2017, y mi tutor, el Dr. Jacórzynski, me invitó a participar en una ceremonia con peyote. Otro compañero, Alberto Vallejo Reyna, etnólogo y profesor universitario, tenía un contacto con un grupo de peyotistas que se habrían reunido en Teopisca, a una hora de coche. En realidad, se trataba de una comunidad de 'elfos', un grupo New Age que vive en una retirada propiedad, cultivando su propia hortaliza y vendiendo collares y otras artesanías.

Cuando llegamos, era el atardecer, encontramos un grupo de veinte personas sentadas alrededor de una hoguera. A conducir la ceremonia fue don Rogelio, indígena Huichol. Pasamos la noche tomando peyote, bebiendo vino y otros licores, y contando historias. Todo fue muy divertido, pero no se trataba de una ceremonia de peyote. En breve, todo en esa ceremonia me dejó disgustado. Aquella noche yo tomé rapé, pero rehusé tomar peyote. Don Rogelio conocía su trabajo, pero en aquel contexto todo había perdido su sentido tradicional. Rogelio se había adaptado a la demanda de su público New Age. Yo no podía evitar comparar esta ceremonia, con otra experiencia previa. Muchos años antes, en el desierto de Arizona, había conocido a Mana, un apache de la tribu lipán. No era curandero, pero me hizo tomar peyote de manera tradicional. Allí no había espacio para los chistes, alcohol u otras cosas. Todo fue muy intenso: me obligó a tomar la correcta cantidad con botones y un té amargo muy difícil de tragar, y la experiencia fue estrictamente interior y personal.

Decepcionado por cómo se habían manipulado las antiguas tradiciones, decidí realizar una estancia corta en un lugar donde el peyote- la planta sagrada- se utiliza en los rituales tradicionales. En México, las poblaciones mas famosas por el uso ritual de tal cactus son los Huicholes, que viven en la Sierra Madre Occidental, entre el estado de Durango y el de Nayarit, y los Rarámuri de la Sierra Tarahumara. Hablando, el Dr. Jacorzynski me contó de que hacía años había conocido a un español que vive en Norogachi, un pueblo de la Tarahumara. Y así nos organizamos para subir a la sierra.

Los rarámuri han sido un pueblo en boga en los relatos de los viajeros y etnógrafos a partir del siglo XIX por un par de razones: en primer lugar, en esa época se buscaba el exotismo y este pueblo, por su aislamiento y por la falta de atención misionera (desde la expulsión de los Jesuitas en 1767 de los territorios de la Corona, hasta finales de 1800, durante más de 100 años, los tarahumaras se quedaron sin doctrina cristiana) permaneció exótico. En segundo lugar, en contraposición a los indomables apaches, los rarámuri eran domables y

pacíficos. Despertaban lástima y no miedo. Y en nuestra época aún más. Hoy, por ejemplo, son víctimas impotentes del fenómeno del narcotráfico.⁸⁰⁹ Salazar Holguín Héctor, en su artículo “Mortalidad y narcotráfico en la Sierra de Chihuahua” de 1990, admite que, entre las consecuencias de esta situación, está el gran aumento << de los homicidios entre todas las causas de muerte >>, estimado en más del veinte por ciento de las muertes, aunque << deviene una tarea prácticamente imposible precisar su cuantía, circunstancias y características >>.⁸¹⁰ A pesar de eso, de los relatos de los primeros viajes etnográficos, sale el perfil de un pueblo capaz de sorprender.

Por ejemplo, en *El México Desconocido*, publicado en 1902, el antropólogo noruego Carl Lumholtz relata su viaje etnográfico entre diferentes pueblos indígenas, entre ellos los Tarahumara. En la sierra toma peyote. Cansado por una larga marcha, << me comí un jícuri. El efecto fue casi instantáneo y pude ascender el cerro con toda facilidad, deteniéndome sólo de trecho en trecho para aspirar una bocanada de aire >>.⁸¹¹

En su relato, proporciona informaciones y anécdotas al estilo de los exploradores europeos del siglo XIX: << Vi á los mexicanos tratar a los naturales con la altanería con que habían sido tratados por los americanos, [...] en la barranca [...] el perro se hubiera muerto de hambre con lo que los indios le hubieran dado. Tuve, por lo tanto, que proteger al perro de los indios; á los indios, de los mexicanos; a los mexicanos de los americanos >>.⁸¹² En otro lugar agrega: << Reprochaba una vez cierto señor a su portero que golpease a su mujer, y ésta que lo oía, volvió se hacia su defensor diciéndole con altivez que su marido tenía perfecto derecho para pegarle >>.⁸¹³ O bien, en otro fragmento dice: << Un sacerdote que estaba confesando a un indio, le preguntó: "¿Crees que Nuestro Señor Jesucristo vendrá a juzgar al mundo?" El indio repuso: "Sí creo, padrecito; pero ya verá usted como nunca viene." Sorprendido el confesor,

⁸⁰⁹ Durante una fiesta, don Eulogio me cuenta cuál es el problema en el área de su pueblo. Bajando la voz afirma que los narcotraficantes están penetrando la sierra. Me confiesa que muchos aceptan trabajar con ellos, porque puede suceder que ofrezcan una buena compensación a quienes los apoyan. Sin embargo, los que se niegan pueden perder la vida. Ellos tienen miedo. También afirma que bajo la presión de estos *chabochi* (mestizo, no rarámuri), en muchas áreas la organización de los *rarájipari* (carreras de bolas) se ha detenido: << porque las carreras atraen a turistas >>. (Comunicación personal con Eulogio, *siríame* (Gobernador) de Guachochi, 28/03/2019, Sisoguichi.).

⁸¹⁰ Salazar Holguín, Héctor, “Mortalidad y narcotráfico en la Sierra de Chihuahua” (pp.9-14), en Cuadernos del Norte, ICHSAL, Chih., Chihuahua, 1990, p.11.

⁸¹¹ Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, trad. Balbino Dávalos, Charles Scribner’s Sons, Nueva York, 1904, Tomo II, p.177.

⁸¹² Lumholtz, Carl, *Ibidem*, p.458.

⁸¹³ Lumholtz, Carl, *Ibidem*, p.333.

exclamó: "Pero ¿por qué, hijo?" "Porque no le fue nada bien la primera vez que vino" >>.⁸¹⁴

Algunos años más tarde, Antonin Artaud, ensayista francés, relata en varios escritos su experiencia en la Sierra. En 1936 fue uno de los primeros en viajar a la tierra rarámuri para tomar parte de sus prácticas rituales. Aunque su real participación en los rituales que describe es tema de debate, una vez regresado a Francia, dedicó varios escritos sobre su experiencia que tuvieron una fuerte influencia sobre sus contemporáneos. En *México y viaje al país de los tarahumaras* escribe:

Nuestro mundo ha perdido su magia. Si la magia es una comunicación constante del interior al exterior, del acto al pensamiento, de la cosa a la palabra, de la materia al espíritu, se puede decir que hemos perdido desde hace mucho esa forma de inspiración fulminante, de iluminación nerviosa, y que tenemos la necesidad de sumergirnos en fuentes vivas y no alteradas.⁸¹⁵

Artaud hizo conocer los tarahumaras en Europa. Sacó ideas de los rituales de la Sierra para enriquecer su teatro. En particular para construir su visión del 'Teatro de la Crueldad'. A partir de la idea de que la gente piensa primero con sus sentidos, -<< words have little to say to the mind; space arrangements and objects do speak >>⁸¹⁶- el Teatro de la Crueldad propone recurrir a efectos chocantes: << all action is cruelty. It is with this idea of action pushed to its extreme limit that the theater will renew itself >>.⁸¹⁷ Alimentar el convulsivo comportamiento de grandes agrupaciones de personas, puede producir un potente efecto. Esto es posible aumentando emociones y sentimientos apasionados. Por ejemplo, una buena representación teatral de un crimen, << contains for the heart and senses that sort of concrete sting or bite which accompanies all real sensations >>.⁸¹⁸

En los años cincuenta, John G. Kennedy consigue tomar contacto con unas poblaciones que viven en las rancherías más retiradas, ubicadas en el fondo de los cañones. Aquellos grupos, conocidos como los *gentiles*, rechazan todo tipo de sacramento cristiano y contacto con los no- rarámuri. En su texto *Inápuchi*:

⁸¹⁴ Lumholtz, Carl, *Ibidem*, p.401.

⁸¹⁵ Artaud Antonin, *México y viaje al país de los tarahumaras*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp.233-234.

⁸¹⁶ Artaud, Antonin, "The Theatre of Cruelty", traducción James O. Morgan, *The Tulane Drama Review*, Vol. 2, No. 3 (May, 1958), pp. (75-77), p.77.

⁸¹⁷ Artaud, Antonin, "The Theatre of Cruelty", *Ibidem*, p.75.

⁸¹⁸ Artaud, Antonin, "The Theatre of Cruelty", *Ibidem*, p.76.

una comunidad tarahumara gentil habla de diferentes grados de aislamiento expresables en un tipo de índice. Entre las variables consideradas está, por ejemplo, la familiaridad con el dinero. Entre los rarámuri, el dinero sirve tan solo para comprar << los pantalones de algodón usados por los mexicanos, en vez de los bragueros raídos que usan los otros hombres de la comunidad >>⁸¹⁹ o, para << conseguir artículos manufacturados que consideran necesarios >>.⁸²⁰ Pero, esto presupone un viaje previo fuera de la comunidad de Inápuchi, ya que la disponibilidad de dinero solo puede venir de un trabajo en el mundo mestizo. Solo algunos se atreven a dar este paso. En muchos casos, la resistencia a salir de la comunidad no se debe solo al miedo a los contactos, sino que está motivada por razones de otro tipo, por ejemplo, la creencia que la distancia causa << el debilitamiento del prestigio y la autoridad >>.⁸²¹ En otras palabras, es como si el poder, la fuerza, el carisma, << la influencia de un hombre se debilita en proporción de la distancia de su propio rancho >>.⁸²²

Bennett y Zing, en *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*,⁸²³ profundizan el significado de los *rarajípari*, las largas carreras de bola, investigando las prácticas ceremoniales relacionadas. Hay dos tipos de competiciones. En las más importantes, no se trata de ganar una carrera pedestre. La participación masiva de la comunidad, el apoyo que los competidores reciben de su facción, las actividades religiosas, los banquetes y la embriaguez ritual (*tesgüinada*) que acompañan a las carreras, sirven para alcanzar fines sociales. En un entorno donde no existe una verdadera autoridad central, estos eventos favorecen la cohesión y reviven las relaciones sociales entre grupos dispersos y aislados. Los autores hablan de 37 elementos culturales que han desaparecido, como por ejemplo la tradición de los tatuajes. Indican también la tradición del peyote y otros aspectos relacionados con los rituales de sanación entre los elementos culturales que han sufrido un deterioro.

Entre las investigaciones más recientes e interesantes está el libro *Tarahumara Medicine. Ethnobotany and Healing among the Rarámuri of México*, que a lo largo de este capítulo citaré varias veces. El autor, Fructuoso Irigoyen-Rascón proporciona valiosas informaciones sobre los animales y las

⁸¹⁹ Kennedy, G. John, *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970, p.44.

⁸²⁰ Kennedy, G. John, *Ibidem*, p.44.

⁸²¹ Kennedy, G. John, *Ibidem*, p.148.

⁸²² Kennedy, G. John, *Ibidem*, p.148.

⁸²³ Bennett C. Wendell y Zingg M. Robert, *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

plantas de la sierra. Pero, lo que es aún más importante, en cuanto médico, muestra una sensibilidad especial para resaltar las diferencias en la forma en que los rarámuri conciben la enfermedad: << Tarahumaras consider the herbs [...] as either cold or hot, seemingly trying to reach some balance >>. ⁸²⁴ A pesar de esto, << disease is sometimes viewed by the Tarahumaras as a punishment for neglect of moral mandates or for ignoring cultural precepts >>. ⁸²⁵ Su trabajo sobre los rituales curativos tuvo lugar en Norogachi, que se ubica aproximadamente a 50 km en línea recta de Narárachi. No obstante, las pequeñas diferencias, muchos aspectos de los rituales coinciden con los que hemos observado en Narárachi.

Los trabajos de Morales Muñoz, entre otros “El Sipáame Rarámuri: especialista en la comunicación con el Bakánoa”, ⁸²⁶ resultan ser muy interesantes porque hablan de los lugares y las personas que hemos conocido durante nuestra investigación. El autor expone el trabajo de don Felipe Fuentes, un curandero de Narárachi.

El curandero, como un especialista de la comunicación con las entidades anímicas y con las plantas sagradas, está en busca de revelaciones. A través de experiencias extáticas y viajes oníricos, << el *alewá* [alma] del *sipáame* se desprende del cuerpo físico, [...] viaja a la geografía mítica rarámuri, ⁸²⁷ [...] a los agujeros o manantiales en donde habita el *bakánoa* >> ⁸²⁸ o el *jícuri*, para conocer << las causas que originaron el robo del *alewá* de la persona enferma, y negocia su devolución >> a cambio de un pago. ⁸²⁹ La dinámica de la curación se funda en el concepto de “ética del don”, que siempre está presente en la relación con el *jícuri* y el *bakánoa*. De acuerdo con esta idea, la reciprocidad está a la base de cualquier tipo de relación, también la que tenemos con las fuerzas sobrenaturales.

El *Diccionario Tarahumara de Sarachique*, << tiene el propósito de delinear los rasgos característicos del idioma tarahumara >>, ⁸³⁰ proporcionando la

⁸²⁴ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Ibidem*, p.114.

⁸²⁵ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Ibidem*, p.113.

⁸²⁶ Para que el lector entienda mejor, he optado por indicar el título de los artículos entre comillas y el título de los libros en cursiva.

⁸²⁷ Morales Muñoz, M. Vinicio, “El Sipáame Rarámuri: especialista en la comunicación con el bakánoa”, (pp.81-100), en Bartolomé A. Miguel y Barabas M. Alicia (Coordinadores), *Los sueños y los días, Chamanismo y nahualismo en el México actual (Vol.1 Pueblos del Noroeste)*, INAH, México D.F., 2013, p.89.

⁸²⁸ Morales Muñoz, M. Vinicio, *Ibidem*, p.88.

⁸²⁹ Morales Muñoz, M. Vinicio, *Ibidem*, p.88.

⁸³⁰ Hilton, K. Simon, *Diccionario Tarahumara de Sarachique*, Instituto lingüístico de Verano, Tucson, AZ, 1993, p.v.

traducción de conceptos propios de su cultura. Por ejemplo, *batari bahíboruhua*, 'dicen que van a tomar tesgüino; *córima*, obsequiar, regalar; *Onorúami*, Dios Padre; *sipáami*, curandero, hechizero, 'que raspa un hueja o jícara con un palito, y canta. Saber que se basa en la lengua del Municipio de Guachochi no añade nada, ya que << las diferencias de idioma entre pueblo y pueblo >> no impiden que << todos se entienden entre sí con muy poca dificultad >>.⁸³¹

En *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara*,⁸³² Carlo Bonfiglioli describe los rituales dancísticos rarámuri. En las danzas se expresaría simbólicamente << una parte importante de la concepción tarahumara sobre dos principios cósmicos: uno que ordena y el otro que perturba >>.⁸³³ La vida de los rarámuri se encuentra en un punto intermedio entre estas dos fuerzas en continua oposición. El *owirúame* (curandero) contribuye al mantenimiento del orden, el *sukurúame* (brujo) << tiene los poderes para alterar este orden >>.⁸³⁴

La sanación de un hombre siempre implica la sanación del alma, y << la curación de las almas remite a un campo de acción que implica sabiduría y clarividencia >>.⁸³⁵ Los 'doctores de tabletas' << no pueden curar “por qué no conocen...”, porque no saben de los infortunios del *arewáka*, es decir, de las vicisitudes del alma >>.⁸³⁶ Un médico occidental << no sabe cómo liberar un alma atrapada por otra [...] tampoco “sabe soñar”, ni manejar las fuerzas anímicas dentro de ese campo ontológico complejo que es el conjunto de seres –humanos, animales, vegetales, minerales– que habita en la sierra >>.⁸³⁷

Aquí es donde entra el cactus divino. El peyote tiene una relación con el Sol, que << remite al tiempo de la creación del mundo. Fue en ese tiempo cuando el cacto enseñó al pueblo elegido el camino de la rectitud, el camino del sol [...] una suerte de condición primaria para la salud del cosmos y extensivamente de los humanos >>.⁸³⁸ La curación implica un volver al origen, y << la raspa de peyote tarahumara también implica la reinserción del enfermo en un orden

⁸³¹ Hilton, K. Simon, *Ibidem* 1993, p.v.

⁸³² Bonfiglioli Ugolini, Carlo, *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara; entre la pasión de Cristo, transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.

⁸³³ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica-sexual y las danzas de conquista*. Director: J. Jesús Jauregui Jimenez. Tesis de licenciatura, INAH, México D.F., 1993, p.151.

⁸³⁴ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote”): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *An. Antrop.*, 39-II (2005), (151-188), p.162.

⁸³⁵ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote””, *Ibidem*, p.161.

⁸³⁶ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote””, *Ibidem*, p.152.

⁸³⁷ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote””, *Ibidem*, p.152.

⁸³⁸ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote””, *Ibidem*, p.167.

cósmico primigenio >>. ⁸³⁹

El autor que con más ahínco enfatizó la relación de los rituales con la cosmovisión, fue el antropólogo estadounidense William L. Merrill, que introduce la temática de la diversidad intracultural. ¿Cómo se transfiere desde una generación a otra, o se mantiene en el tiempo el conocimiento, en una sociedad que no tiene un sistema estructurado? De acuerdo con Merrill, la transmisión de los conceptos cosmológicos son fruto tanto de los sermones públicos como de la transmisión por vía privada. Esto explicaría las diferencias locales y los cambios en los conceptos: << the reproduction of knowledge can be understood only by considering both its relationship to social practices and general social processes and the logical relations among the ideas of which it is composed' >>. ⁸⁴⁰

Merrill, en una serie de trabajos analizó los conceptos claves de los rarámuri. Pasó dos años entre los nativos, entrevistándolos sobre sus creencias. En particular, << the concept of the soul was basic to the Rarámuri world-view >>, ⁸⁴¹ a la hora de evaluar las enfermedades. Cuando un hombre duerme, se emborracha o está enfermo una o más de sus almas abandonan al cuerpo y solo se queda una, la que tiene la visión menos limpia.

Vivió en la comunidad de Rejogochi, en Bashiware, y tomó contacto con los *cimarrones*, aquellos tarahumaras que rechazaron toda influencia cristiana. Es testimonio de un sistema de creencias, cosmovisión, origen, que entre otras poblaciones se ha perdido. Por ejemplo, relata una leyenda sobre el origen del pueblo Tarahumara. De acuerdo con sus informantes, los rarámuri bajaron del noroeste, cerca del mar (*wa' rú ba' wechi*).

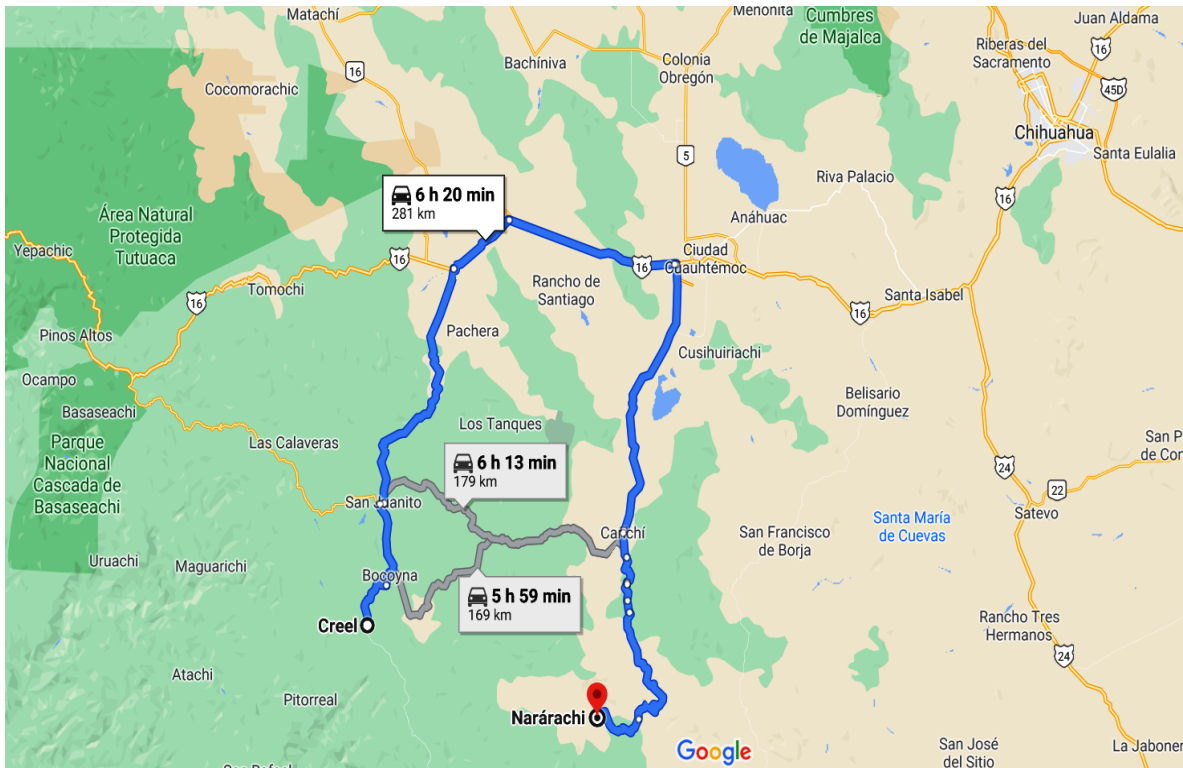
La mayoría de las investigaciones se fijan en aspectos peculiares, como el de la estructura social, los mitos y la cosmovisión, las plantas sagradas, o los rituales religiosos. Mientras más difícil es encontrar trabajos enfocados en el lenguaje religioso.

⁸³⁹ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, "Jíkuri Sepawa'ame (La "Raspa del Peyote"), *Ibidem*, p.167.

⁸⁴⁰ Merrill, William L., *Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1988, p.15.

⁸⁴¹ Merrill, William L., *Ibidem*, p.8.

(2) La Sierra.



Camino de Creel a Naráachi – Foto: Google Maps

RELATO DE VIAJE EN TRES ESCENAS

La Sierra tarahumara se encuentra en el noroeste de México, en el Estado de Chihuahua. Ocupa el último tramo de la Sierra Madre Occidental en la así llamada Aridamerica. La altitud media de la meseta es de 2200 metros sobre el nivel del mar, y durante la noche, en invierno, las temperaturas en las cumbres pueden bajar a menos de diez grados. Las poblaciones indígenas que la habitan, son mayormente tarahumaras, pero hay también tepehuanes, guarijíos, pimas.⁸⁴² No existen datos fiables, pero se estima que la población *rarámuri* cuenta con alrededor de 75.000 y 100.000 personas.⁸⁴³

La agrupación de los poblados bajo el nombre “tarahumara” se debe a los jesuitas de principio del siglo XVII: << los misioneros aplicaron el término tarahumara a todos los hablantes de las variantes de la lengua: a los guazapares, los chínipas, los témori o los guarijíos, entre otros >>.⁸⁴⁴ Todas estas variantes *rarámuri* pertenecen a la más amplia familia yuto-nahua, que se extiende en un área que va de Utah, a mitad de Estados Unidos, a América Central.⁸⁴⁵ Así que, a pesar de la raíz lingüística común, en diferentes regiones es posible encontrar tradiciones rituales e incluso cosmovisiones que muestran diferentes grados de distancia morfológica. Por ejemplo, en ciertas áreas cristianizadas, el concepto del *Onorúame* (Dios) se opone claramente al de *riablo* (diablo), pero en otras donde prevalece el concepto precolombino de dualidad, y donde Dios es al mismo tiempo padre y madre, la oposición es entre *Onorúame* y *Eyerúame* (el que dicen es Padre y la que dicen es Madre).⁸⁴⁶ Como recordamos del capítulo sobre el tronco común mesoamericano, existían muchas parejas de dioses (*Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, el dios y la diosa de las aguas; *Mitlantequhltli* y *Mictlancíhuatl*, el Señor y la Señora de la región de los muertos; *Xochipilli*, una divinidad andrógina, Señor y Señora de las flores y las fiestas, etc.). La

⁸⁴² Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004, pp.15-16.

Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>

⁸⁴³ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Ibidem*, p.15.

⁸⁴⁴ Pintado Cortina, Ana Paula, *Ibidem*, p.8.

⁸⁴⁵ Urteaga Castro Pozo Augusto, “El viaje de la muerte en el país de los Tarahumares” (pp.325-337), en Leonardini Nanda, Rodríguez David, Cabanillas F. Virgilio (Compiladores), *La imagen de la muerte (Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias y Humanidades)*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2004, p.9.

⁸⁴⁶ Rodríguez López, Abel, *Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los Rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos*. Director: Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini, Tesis de doctorado, UNAM, D.F. México, Mayo de 2010, p.19.

Cosmovisión maya trata de ubicar el hombre dentro de esta realidad: << La tierra es una madre, así como el agua, y el ser humano es un elemento integrante de la naturaleza >>,⁸⁴⁷ y Dios se identifica tanto con el padre como con el sol, pero también hay Dios madre, o luna. Las cosas se complican ulteriormente si consideramos que en algunas regiones la Luna es hombre y el Sol es mujer.⁸⁴⁸

Escena I: Rejogochi

Nuestro viaje a la tierra tarahumara empezó el 19 de marzo de 2019. Desde la Ciudad de México, el Dr. Jacórzynski⁸⁴⁹ y yo, volamos a Chihuahua. Dentro de unos días nos hubiera alcanzado también un amigo italiano. Alexis Giacomello no es antropólogo, sino un experto viajero. No sabemos cuándo y dónde conseguirá alcanzarnos. Por el momento, nuestra prioridad es activar la red de contactos formada por los conocidos, profesores, antropólogos, misioneros, todos los que nos pudiesen ayudar a alcanzar Narárachi, un retirado pueblo de la Sierra. Narárachi se ubica en el municipio de Carichí, y de acuerdo con la tradición forma parte de un triángulo famoso por la actividad chamánica: Narárachi, Tewelrichi, Wawachérare. Estamos en busca de una manera de participar en un rito de curación o asistir a una práctica mágico-religiosa tradicional de algún tipo. No importa dónde. Una tradición en la Sierra puede variar a pocos kilómetros de distancia. En este sentido un lugar es tan bueno como otro, ya que << la gran diversidad cultural que existe entre ellos: desde la lengua, que se articula con variantes de región a región, hasta las formas de vida y las cosmovisiones >>,⁸⁵⁰ no permite hablar de *un* solo ritual rarámuri.

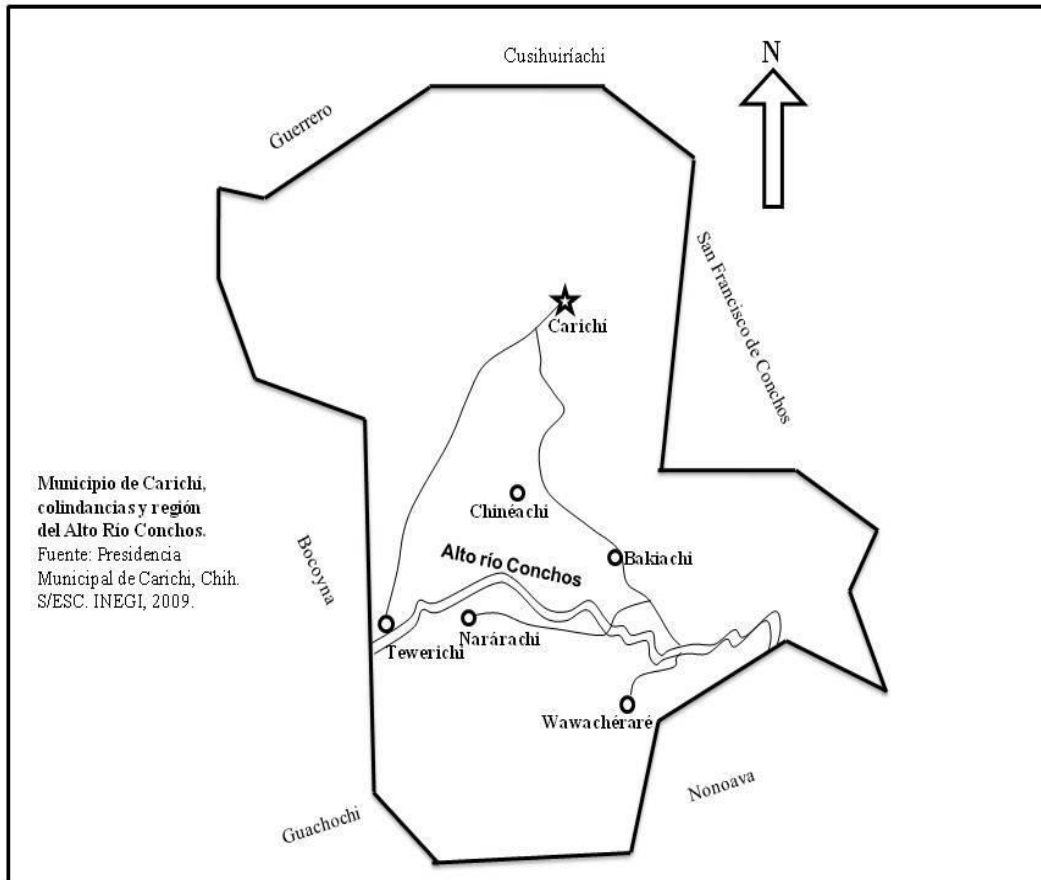
⁸⁴⁷ Estrada, Canek, San Cristobal 2018 [Conferencia, Museo Na Bolom] doctorando en Antropología, Universidad UNAM, tema: el calendario maya, San Cristobal, Chiapas, febrero 2018.

⁸⁴⁸ Pintado Cortina, Ana Paula, *Ibidem*, p.27.

⁸⁴⁹ Quiero recordar al lector que el Dr. Robert Witold Jacórzynski fue mi promotor durante la estancia de investigación en CIESAS. El Dr. Jacórzynski es profesor investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México.

⁸⁵⁰ Pintado Cortina, Ana Paula, *Ibidem*, p.8.

(3) La tradición chamánica



El triángulo de los chamanes: Tewelichi - Wawacherere – Nararachi – Foto: INEGI

El día siguiente nos fuimos a la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) de Chihuahua, donde encontramos a Ana Cecilia Arteaga, y a su marido Marco Vinicio Morales Muñoz, ambos antropólogos. Marco nos habló de don Felipe Fuentes, un *owirúame*, o sea el curandero que busca la causa de la enfermedad a través de los sueños, que vive en Nararachi. Nos cuenta que don Felipe es una persona que goza de mucho respeto dentro de su comunidad. Su hermano también era curandero, pero se murió hace unos años. Don Felipe sintió la responsabilidad y decidió recoger su legado. Le preguntamos a Marco si era posible charlar con él *in situ* y él ha dicho que sí. Tiene un terreno en una ranchería y otra casa cerca de la Iglesia de Nararachi. Es allí donde lo podemos encontrar. Desafortunadamente, no se pudo localizar al *owirúame* porque, como nos explicó el antropólogo, en esta área de la sierra

no hay cobertura para los móviles. Salimos de Chihuahua el mismo día, en el bus de la tarde y en cinco horas conseguimos llegar a Creel, la puerta de la Sierra.

El primer lugar en el mapa de nuestra expedición fue Rejogochi. El Dr. Jacórzynski había conocido allí hacía algunos años a un español quien pasó en la sierra más de 20 años. No solo aprendió la lengua rarámuri, trabajó por años como maestro y luego como director de la escuela secundaria, además se volvió curandero y conocedor de las plantas curativas de la Sierra. Francisco Cardenal, un madrileño de nacimiento vive en el valle de Rejogochi cerca de un río relativamente cerca de la escuela.

En general, los rarámuri no viven en un poblado centralizado, sino en pequeños, muy dispersos caseríos denominados rancherías, junto a arroyos que les permiten cultivar pequeñas parcelas de tierra. Si hay una idea de centro, esta está representado por la iglesia y la escuela, pero les puede costar horas de marcha alcanzarlos.^{851 852}

Francisco nos invitó a hacerle visita y luego pasamos un par de días en su casa. Nos dijo que hoy en el valle de Rejogochi vivían 84 familias. En el tiempo cuando llegó al lugar solo había nueve familias. Él también entrevistaba a la gente lugareña sobre lo que había sucedido aquí antes de la llegada de los rarámuri. Los mayores le contaron que hacía mucho << el valle estaba habitado por ‘otros’, los no rarámuri. Muy probablemente apaches. Muchos vivían en las cuevas como los rarámuri >>.⁸⁵³ Nos cuenta también que << hoy en el valle viven solo dos personas no rarámuri: yo y el jesuita- el jefe de la escuela de la misión. Pero, en Basíware viven mestizos. Está a diez kilómetros. Allí se vende aguardiente. Aquí está prohibido >>.⁸⁵⁴

⁸⁵¹ << El 52 por ciento de los hablantes del tarahumara viven en ranchos de menos de 100 personas. Un conjunto de ranchos, entre dos y cinco, forman una comunidad. Normalmente, cada comunidad se nombra a partir de su centro, donde casi siempre existe un templo católico, aunque hay algunos que no cuentan con él >>. (Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004, p.19)

⁸⁵² Un día conocí a Eulogio. Es el *siríame* (gobernador) de un pueblo llamado Guachochi:

Yo: << Usted vive en el centro? >>

Eulogio: << No >>.

Yo: << Muy lejos de la cabecera? >>.

Eulogio: << No no. Pero cerca. A cinco horas de marcha >>. (Eulogio, Sisoguichi 2019 [Entrevista – GB], *siríame* (gobernador) de Guachochi, tema: narcotráfico y vida en la sierra, 28 de marzo, Sisoguichi.)

⁸⁵³ Cardenal, Francisco, Rejogochi 2019 [entrevista – GB], profesor, tema: los apaches en la Sierra, 21 de marzo, Rejogochi, Chihuahua.

⁸⁵⁴ *Idem.*

Francisco nos contó la historia de su vida. La apunto: la vida aventurera lo había llevado primero a vivir en una remota área de la selva lacandona, entre México y Guatemala, donde se enfermó de malaria. Solo una serie de coincidencias le permitieron alcanzar el hospital. Estuvo inconsciente durante semanas, pero finalmente consiguió salir vivo. Francisco sabe mucho de la vida religiosa y de las costumbres rarámuri. Nos habla de las reglas del *rarajípari*, la famosa carrera donde los participantes recorren hasta 150km,⁸⁵⁵ descalzos o con *huaraches* (sandalias tradicionales) pateando una pelota en madera de encino (*rokolo'o*). Le preguntamos sobre la ceremonia que buscábamos- la “raspa de Jícuri”- la planta sagrada:

Francisco: << la raspa se hace en invierno, hasta el viernes de dolor de la semana santa. Luego se detiene porque el jícuri comienza a florecer y deja caer semillas.⁸⁵⁶ Y se hace por la noche. Desde la medianoche hasta que sale el sol. Lo que cura es la vibración del jícuri y no su ingestión >>.

Yo: << ¿nos dejarán participar? >>.

Francisco: << si hay mucha gente no. No más de veinte. Pero, la mayoría no entra en el círculo. Puede haber doscientos personas afuera y veinte personas dentro >>.

Yo: << ¿No todos participan? >>

Francisco: << No. Muchos nunca entran, en toda la vida. La 'raspa' asusta a mucha gente porque el jícuri requiere una *córima* (trueque) de todas las personas. La mayoría se queda afuera y se cura con la mera vibración del jícuri provocada por el raspador >>.⁸⁵⁷

De acuerdo con Francisco, solo las personas con experiencia pueden acceder al círculo sagrado y a la ingesta de jícuri. Para agravar nuestra situación también está el hecho de que somos extranjeros. Los fuereños como nosotros es difícil que puedan tener acceso. Se necesitaría una invitación. Finalmente, un último obstáculo: no es ésta la temporada.

⁸⁵⁵ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.6.

⁸⁵⁶ Gardea Garcia Juan, Chávez Ramirez Martin (Compiladores), *Kite amachíala ki'yá nuríami (Nuestros saberes antiguos)*, Diócesis de la Tarahumara, Chihuahua, México, 2015, p.114.

⁸⁵⁷ Cardenal, Francisco, Rejogochi 2019 [entrevista – GB], profesor, tema: los apaches en la Sierra, 21 de marzo, Rejogochi, Chihuahua.

(4) El raspador.



'HOMBRE CANTANDO Y TOCANDO UN RASPADOR'

(Preclásico tardío: 1250 a.C – 200 d.C.)

Museo de Arte Prehistórico de México Rufino Tamayo de Oaxaca - Foto: Gabriele Baroni

Francisco es un talentoso charlista. Nos contó muchas historias. Entre las más interesantes están las siguientes anécdotas:

Es bien sabido que los tarahumaras son gente pacífica. El homicidio y los crímenes violentos, casi no existen.⁸⁵⁸ Solo en ocasión de las fiestas (*bajitachi*), a causa del consumo de alcohol, puede pasar que los impulsos más agresivos encuentren una salida.

En una de estas ocasiones surge una disputa entre dos hombres que termina mal. Durante la pelea uno de los dos, cayendo se golpea la cabeza y muere. El responsable no se escapa, sino regresa a su casa y espera.

Un chico de 14 años, con el bastón del mando de la comunidad va a su casa y lo acompaña al juicio. Sin cadenas, esposas, escolta u otro.⁸⁵⁹

La vara entregada por el *siríame* representa la comunidad. La vergüenza es

⁸⁵⁸ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.67.

⁸⁵⁹ *Idem.*

el medio más efectivo para mantener y reforzar el control social.⁸⁶⁰ Francisco: << es suficiente para que un miembro de la comunidad obedezca. Escapar no es una opción. ¿Escapar a dónde? Un tarahumara fuera de su comunidad no sabría adónde ir >>.⁸⁶¹

El *siríame* representa la más alta autoridad tribal. Su jurisdicción está limitada por límites geográficos. Fuera de tales límites rigen las leyes del gobierno mexicano. Entre otras funciones se encuentran las de resolver disputas matrimoniales o de herencia, supervisar las ceremonias religiosas, perseguir el bienestar de su pueblo, ejercer la función de juez.⁸⁶² Durante el juicio se aclara que los dos estaban borrachos y que lo sucedido fue más allá de su voluntad. Como narra Francisco: << La víctima había provocado y era conocido por ser molesta. La víctima tenía una mujer y un hijo y el responsable del asesinato también. Nadie podrá cuidar de ellos y se sentencia que durante 8 años, se encargará de cuidar de su campo y del de la víctima. Para alimentar a su viuda e hijo >>.⁸⁶³

La sentencia acababa de ser dictada cuando la policía, que mientras tanto se había enterado del incidente, irrumpió en el juzgado. Piden: << ¿quién es Fulano etc.? El responde: 'Soy yo'. No tenía nada que esconder. Todo estaba aclarado >>.⁸⁶⁴

La policía le pone esposas y lo lleva a la cárcel. Toda la comunidad se activa para explicar al juez ordinario que ya había una sentencia y que la dictaron por las razones mencionadas. El juez ordinario está molesto por la presión recibida y, para aclarar quién decide, lo condena a treinta años de prisión. En el segundo grado la pena se reduce. Pero, el preso tiene que quedarse en la cárcel.

La segunda anécdota tiene que ver con el respeto, el miedo y la sugestión que la planta del *jícure* (peyote) despierta entre los miembros de la comunidad rarámuri. Francisco nos contó que un indígena que trabajaba para los jesuitas solía ridiculizar las creencias rarámuri llamándolas “supersticiones” para complacer a los curas y demostrar que él era un “indio civilizado “. Sigue don Francisco: << Un día, para gastarle una broma, un colega le trae un botón de

⁸⁶⁰ Merrill, William L., *Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1988, pp. 101-102.

⁸⁶¹ *Idem.*

⁸⁶² Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, pp.72-73.

⁸⁶³ *Idem.*

⁸⁶⁴ *Idem.*

peyote. Se lo pasa a la mano sin que éste se dé cuenta. Cuando lo ve, lo deja caer en el piso: “ya me has chingado!” Y se va. El primero lo busca durante una semana para disculparse sin encontrarlo. Hasta que alguien le dice que Fulano está muerto. << ¿De qué? >>- pregunto a Francisco. << ¿Quién sabe? ¿Igual de corazón? >>. ⁸⁶⁵

Mientras seguíamos charlando con Francisco se abrió la puerta y entró Cayetano, su hijo adoptivo. Un par de horas antes había abandonado la conversación para acompañar *obtorto collo* a dos conocidos a Basíwari. Estos, ya borrachos, insistieron en que los acompañara con su coche a Basíwari para que pudieran abastecerse de cerveza. Cayetano es *rarámuri*. Fue adoptado al morir su padre. Francisco le enseñó castellano y lo mandó a la escuela. Cayetano estudió la antropología en Guadalajara e incluso, esporádicamente, daba clases en Chihuahua. Inmediatamente cayó en la conversación y nos explicó que << los hombres tienen tres almas y las mujeres cuatro porque pueden procrear >>. ⁸⁶⁶

Cayetano confirma lo que escuchamos a través de Francisco: la gente tiene miedo a entrar en los círculos de curación. Quien pida ayuda a la planta sagrada debe rendirse plenamente, y entregar a las tres almas (*arewá*), que quedan con el peyote incluso después de la muerte. La *córima* es la *conditio sine qua non* para lograr la curación.

El concepto de *córima*, como se ha visto en el *Diccionario Tarahumara de Sarachique*, puede traducirse como obsequiar, regalar. Sin embargo, tiene que ver con la idea de restablecimiento del equilibrio que se pierde cuando unos tienen y otros no. Es un acto ético, honorable, no es una concesión ni una limosna. En la práctica se traduce en una actitud de empatía hacia las personas que necesitan. Cualquiera podría algún día encontrarse en un estado de necesidad. El equilibrio al que se refieren es de orden cósmico, y la justicia es de orden intergeneracional o ancestral. También implica la participación activa de todos en las actividades comunitarias como celebraciones o rituales de curación. *Córima* significa beber de la misma fuente y comer la misma comida en el mismo lugar, significa compartir tristezas y alegrías, significa compartir la vida misma. Esta relación se entrelaza tanto con los otros seres humanos

⁸⁶⁵ *Idem.*

⁸⁶⁶ Cayetano, Rejogochi 2019 [entrevista – GB], estudiante, tema: Cosmovisión Rarámuri, 21 de marzo, Rejogochi, Chihuahua.

como con los seres sobrenaturales. Siempre implica reciprocidad.

Cayetano agrega que << cuando un hombre muere la familia tiene que hacer tres ceremonias y para la mujer cuatro. Para despedir cada una de las almas >>. ⁸⁶⁷ Eso se hace para que el *jícuri* suelte las almas y estas puedan continuar su viaje hacia el *rewegachi* (cielo), ⁸⁶⁸ << pero esto cuesta mucho dinero >>. ⁸⁶⁹ Quien sabe bien de estas cosas son los curanderos:

Yo: << ¿hay muchos tipos de curandero? >>

Francisco: << *owirúame* es el nombre genérico de curandero. Podría traducirse como 'aquella persona por medio de quién eres curado'. Cura el espíritu a través de los sueños. El yerbero cura el cuerpo. Hay también el que saca las piedras. ⁸⁷⁰ Luego hay el *sipáame* o raspador, quien cura cuerpo y espíritu. El también ve en los sueños. Pero, es el que guía la ráspa de *jícuri* >>.

Cayetano: << el que anda en sueños >>. ⁸⁷¹

La enfermedad se debe a la pérdida del alma (*iwigara*). A través del sueño el *owirúame* puede descubrir dónde está y, posteriormente, recuperarla. ⁸⁷² << ¿Pueden hacer el bien y el mal? >>- pregunto a Francisco- << El *owirúame* hace el bien, pero el *sukurúame* es un brujo. Puede convertirse en un animal como en el *nahual*. Son muy temidos. Trabaja con las fuerzas del inframundo >>. ⁸⁷³

Ya es tiempo de ir a dormir. La casa de Francisco no tiene suministro eléctrico. Sin embargo, durante el día un pequeño panel solar permite cargar dos baterías de automóvil. Estos garantizan unas horas de autonomía de corriente eléctrica durante la noche. Hasta la medianoche más o menos. Le permiten mantener una luz encendida, usar su computadora y cargar su teléfono. Cuando se apaga la luz, te vas a dormir.

⁸⁶⁷ *Idem.*

⁸⁶⁸ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.153.

⁸⁶⁹ *Idem.*

⁸⁷⁰ Hace años pasé por Jesús y María, un pueblo ubicado entre Durango y Nayarit en la Sierra Madre Occidental, y habitado por indígenas coras, tarahumaras, tepehuanes, y huicholes. En el hospital era posible elegir entre una consulta con un médico occidental y el *waniame* tarahumara. Yo elegí el segundo. Se trata de un el curandero especializado en extraer las piedras (*sukiki*) del cuerpo de las personas. Estas son introducidas por la hechicería de un *sukurúame*, con el fin de enfermar a una persona.

⁸⁷¹ *Idem.*

⁸⁷² Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Ibidem*, p.115.

⁸⁷³ Todas las citas proceden de la misma entrevista, tomada en Rejogochi el día 21 de marzo de 2019.

Escena II: Narárachi

Una vez regresados a Creel, nos vamos en busca de Padre Pato. De acuerdo con Francisco, Padre Pato (Javiér Aguila Aguirre Sj) conoce muy bien la Sierra. Es muy disponible, y nos aconseja pasar por Sisoguichi. Allí podríamos hablar con el padre Héctor, el encargado de la misión, y pedirle ayuda para participar en un ritual o para alcanzar Narárachi. El padre Pato lamenta no poder ayudarnos. Narárachi está bajo la jurisdicción de los franciscanos. Y por lo que luego hemos podido comprobar, no están disponibles en absoluto.

(5) Iglesia de Creel.



Entrada a la oficina de padre Javier (el Pato) - Foto: Gabriele Baroni.

Llegamos a Sisoguichi el mediodía del domingo 24 de marzo de 2019. Padre Héctor (padre Héctor Fernando Martínez Espinoza), nos permite alojar en la misión. El día siguiente nos alcanza mi amigo Alexis.

Padre Héctor, nos involucra desde el principio en sus actividades de preparación del evento PROFECTAR, que tendrá lugar en la misión del 26 al 28 de marzo. Durante tres días un centenar de autoridades indígenas se quedarán hospedados en la misión, invitados por la diócesis. Se trata de una reunión de todos los gobernadores (*siríame*) y otros representantes de las comunidades de la sierra tarahumara:

PROFECTAR quiere decir Proyecto de Fe Compartir Tarahumara. Está cumpliendo 22 años. Hay cuatro zonas en la tarahumara: norte, occidente, centro y sur. En las cuatro zonas se hacen reuniones dos veces al año. Esta es general. Se reúnen una vez al año en asamblea general como ésta. Nosotros los acompañamos. Cada vez el tema es diferente. Ejidos, Tradiciones, Curación. Hay una memoria por cada uno de los veinte encuentros. Pero lo importante de este espacio es que ellos son los que lo llevan adelante. Nosotros solamente ayudamos propiciando el espacio, convocándolos, pagando la comida.⁸⁷⁴

Padre Héctor subraya dos ideas centrales en la línea pastoral de la Iglesia: la libertad de elegir y el respeto para su cultura. En este momento hay cincuenta niñas rarámuri en la escuela primaria de la misión. No solo la misión cubre todos los gastos, sino que las niñas tienen que salir perfectamente bilingües. No tienen que abandonar su idioma.

Como se ha dicho en otros capítulos, la actitud de la Iglesia católica ha ido cambiando durante los siglos, y aunque << no titubeó en emplear las medidas más ásperas para exiliar el peyote del uso nativo como “raíz diabólica” —llegó incluso al extremo de igualar el consumo del peyote ¡con el canibalismo!>>,⁸⁷⁵ hoy los jesuitas apoyan y respetan a los rituales tradicionales, tanto con peyote como con tesgüino.⁸⁷⁶

El largo pasillo de la misión está decorado con pinturas, imágenes y frases de Monseñor Romero, y el Dr. Jacórzynski pregunta si es todavía posible hablar de Teología de la Liberación:

La teología de la liberación está por todos lados. Pero, aquí hay que hablar de liturgia inculturada. Entendiendo con inculturación, no una traducción del ritual romano a una lengua indígena. Queremos una liturgia real. Que su manera de pedir perdón sea el sacramento de la confesión, no la nuestra, individual.

Lo mejor que le pudiera pasar a esta iglesia fue que los jesuitas fueron expulsados. Porque permitió que ellos raramurizaran al cristianismo, o

⁸⁷⁴ Martínez Espinosa, Héctor Fernando, Sisoguichi 2019 [Entrevista- GB], padre superior de la misión, tema: línea pastoral de la Iglesia católica, 27 de marzo, Sisoguichi, Chihuahua.

⁸⁷⁵ Furst, T. Peter, *Op. Cit.*, p.108.

⁸⁷⁶ La noche del 28 de marzo, el cierre de las obras se ha celebrado con una *tesgüinada* o *bajíachi*. Durante estas fiestas la gente suele bailar en grupo, formando un riachuelo y dibujando figuras. El Obispo de Chihuahua estaba entre ellos, disfrutando de la fiesta y mostrando saber bailar muy bien.

cristianizaran a los rarámuri. Que es lo que precisa Ricardo Robles en su libro. Así que cuando regresan los misioneros encuentran una iglesia inculturada a su manera. En cien años de caminar solos, pudieron hacer una síntesis de teología, de sus mitos, de sus costumbres, pero, como pudieron, conservaron también la fe en Jesús Cristo.

Ellos llevaron al mito todo lo que los misioneros les trajeron. Ellos no tienen memoria ni de la conquista ni de la evangelización. Todo lo llevaron al origen de su concepción. Ellos se llaman rarámuri *pagotúame*. Es la única etnia latinoamericana que en su concepción incluyeron rarámuri 'bautizados'. Por ejemplo, en sus sueños dicen que Dios bajó y para alegrar el corazón del rarámuri tocó violín. Y nos gustó tanto escuchar Jesús tocando violín que se los robamos. Esto para decir de donde salió el violín. Entonces hacen una síntesis en decir Dios les dio el violín. Si tu le dices lo trajeron los misioneros en el siglo tal, ellos dicen no. Eso nos lo dio Dios hace muchos siglos. Todos los mitos son llevados a los orígenes precisamente porque perdieron la memoria de la evangelización. También de la conquista, pero no de la invasión.⁸⁷⁷

Parfraseando las palabras de padre Héctor, hay que dejar que Dios entre por su ventana y no venga del Vaticano.

(6) Entrada a Sisoguichi.



Año de fundación de la misión jesuita: 1676 – Foto: Gabriele.

⁸⁷⁷ *Idem.*

Dejamos Sisoguichi el sábado 30 de marzo, luego de haber saludado al padre Héctor. Narárachi no está lejos, pero no hay caminos. Tenemos que regresar a Bocoyna y tomar un bus a Cuauhtemoc, donde pasamos la noche. El día siguiente empieza una carrera contra el tiempo. Es domingo y el bus de Carichí a Bakeachí parte a la una de la tarde y solo pasa el domingo y el jueves. Perderlo significaría esperar cuatro días más en Carichí. Finalmente, lo conseguimos. En Carichí también termina la pavimentación y ahora nos espera un viaje de cinco horas por un camino lleno de baches.⁸⁷⁸ En Bakeachí, donde no hay ni bus ni asfalto, traspasamos a una *troca* (un jeep privado que hace la ruta solo los domingos y los viernes). Tres horas más y llegamos a Narárachi.

(7) El camino a la sierra



El Dr. Jacórzynski, en el bus de Carichí a Bakeachí – Foto: Alexis.

⁸⁷⁸ El Dr. Jacórzynski está dormido tirado en el pasillo del autobús, rodeado de niños jugando. Alexis ha encontrado un buen sitio. Mi mejor opción es sentarme en un saco de arroz dejado en el medio del corredor.

(8) Creel



El Dr. Jacórzynski, Alexis, y yo – Foto: Gabriele Baroni.

Llegamos a Naráachi hacia las ocho de la tarde. A esperar ‘la *troca* de Bakeachi’ solo están Dora y Lorena Orozco, dos hermanas dueñas de la tienda de abarrotes. Son gente agradable, especialmente Lorena. Están trabajando y viendo la televisión.⁸⁷⁹ No tenemos donde dormir y Lorena nos acompaña a la casa de un señor que tiene habitaciones. Como el dueño no está, Lorena nos ofrece la cabaña que los curas (franciscanos), utilizan cuando suben al pueblo. Es una noche muy oscura. No hay más luz de la que emiten las estrellas, y ni la cabaña ni la iglesia son visibles. Nos sorprende ver que es algo más que una cabaña, porque está hecha en ladrillos. Lorena nos enseña el baño sin agua y la estufa sin leña.

Fuera hay mucho movimiento. Hombres mayores visiblemente borrachos están haciendo fiesta. Lorena dice que el dueño de las habitaciones y también nuestro contacto, don Felipe Fuentes están entre ellos. Algunos de los festeros

⁸⁷⁹ Pregunto a Lorena: << cuánto tiempo lleva la luz eléctrica en Naráachi? >> Lorena me contesta que ha llegado hace 10 años. Nuestra cabaña también tiene luz. Estamos afortunados, considerando que el 90% de los Rarámuri no tiene luz eléctrica. (Pintado Cortina, *Op. Cit.*, p.21. Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>).

duermen en la acera. Otros hablan y gritan, pasando de las lágrimas a la risa.

En particular, llaman nuestra atención dos escenas. En el medio de la gran plaza de tierra batida que rodea la iglesia y a una decena de metros de nuestra casita, están dos hombres. Uno sentado en el suelo, llora, grita y agarra la pierna de otro, por la rodilla. El segundo, está de pie y tratando de liberarse. Como los dos permanecen a una distancia segura, nos quedamos a mirar. De repente, siguiendo con la mirada la voz de otro borracho, nos damos cuenta de que a unos metros de la entrada de nuestra casa y de nuestros pies, tirado en un canal cavado por el agua de lluvia, hay un hombre. Está durmiendo. Está cubierto de algunas hojas y mucho polvo de la sierra. Ninguno de nosotros lo había visto. Es un poco inquietante. Como estamos muy cansados, y en todo caso no era el momento adecuado para hablarles, cerramos la puerta y nos vamos a dormir.

El lunes esperamos que don Felipe pase frente a nuestra choza. Lo reconozco como el segundo hombre, el que estaba de pie y trataba de liberarse. Como se ha dicho, don Felipe es *owirúame*, pero también *sipaáme* (raspador). Le preguntamos si es posible participar en una ceremonia de curación. De principio no nos invita, pero cuando le contamos que conocemos a Marco Vinicio, nos habla del ritual con jícuri que tendrá lugar el día siguiente.

Muy bien. Tenemos el día libre y el Dr. Jacórzynski propone hacer visita a don José María Pérez, un señor mayor que el Dr. Jacórzynski había conocido hace seis años, en su primer viaje a la sierra. Está a no más de un kilómetro, pero hay que subir la montaña. Don José vive en un *resocho* (una cueva). Es un monoambiente de 30 metros cuadrados, en el medio de la montaña y con una gran vista hacia el centro de Naráachi. Naturalmente no tiene ni agua, ni luz, ni calefacción.

(9) Naráachi.



La cueva de don José – Foto: Gabriele Baroni.

El Dr. Jacórzynski empieza su entrevista con una pregunta sobre la supuesta antigua presencia de los apaches en aquella zona de la sierra:

Dr. Jacórzynski: << ¿Don José, Naráachi significa 'el lugar donde los apaches lloraron', es verdad?

Don José: << Si. Los apaches eran muy malos. Mataron a muchos rarámuri >> y nos señala una gran cueva, que más tarde nos fuimos a visitar.⁸⁸⁰

De acuerdo con la narrativa los rarámuri prendieron fuego a un grupo de apaches que allí se habían atrincherado:

Los rarámuri se juntaron y juntaron mucha leña, arrinconaron a los apaches que no alcanzaron a huir, los pusieron en la cueva de Naráachi y allí los quemaron vivos. Porque ellos habían matado a varios rarámuri. Eran muy belicosos, se les había admitido como vecinos, pero ellos no sabían trabajar, solo robar y matar.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ Pérez, José María, Naráachi 2019 [Entrevista – GB], anciano habitante en una cueva, tema: los mitos rarámuri, 1 de abril, Naráachi, Chihuahua.

⁸⁸¹ José Menejo Morales en Gardea Garcia Juan, Chávez Ramirez Martin (Compiladores), *Kite amachíala*

(10) Naráachi.



Cueva de los Apaches – Foto: Gabriele Baroni.

Don José es muy viejo, pero no tiene acta de nacimiento. Confunde hechos y personajes, cruza los hechos reales con la mitología rarámuri y cristiana. Habla de Benito Juárez y Pancho Villa como contemporáneos. Preguntar cuando pasó esto o aquello no tiene sentido. Habla de apaches, de *ganocos*, los gigantes que poblaban la sierra, y de la *no'pi*, una serpiente mítica que comía a los niños y que los rarámuri finalmente consiguieron vencer. A pesar de eso tiene una mente perfectamente clara. Su analfabetismo destaca la diferencia entre tradición histórica y tradición oral. La tradición oral habla del tiempo mítico:

Dr. Jacórzynski: << ¿don José, Usted cuantos años tiene? >>

Don José: << nací en el 1910. Onorúame me ha dicho que vivré hasta los 300 años >>.

Dr. Jacórzynski: << ¿Usted habla español muy bien, donde lo aprendió? >>

Don José: << En Sisoguichi. En la misión >>.

Dr. Jacórzynski: << ¿Usted puede escribir? >>.

Don José: << De niño pasé cuatro años en la misión. No puedo escribir tampoco leer >>.⁸⁸²

ki'yá nurúami (Nuestros saberes antiguos), Diócesis de la Tarahumara, Chihuahua, México, 2015, p.80.

⁸⁸² Aproximadamente el 75% de los tarahumaras es bilingüe. La mitad son analfabetos; el 28.7% tiene la

Dr. Jacórzynski: << ¿quién le enseñó a ser curandero? >>
 Don José: << Onorúame >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿en su sueño? >>
 Don José: << No. Sin sueño >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿Sin sueño? ¿Y cómo lo hizo? >>
 Don José: << Él me platicó. Está aquí. Nadie lo sabe >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿y quién tiene más poder, Jícuri o Bakánoa?⁸⁸³ ¿Quién cura mejor? >>
 Don José: << ¿a curar? No. Es que se pelean... Gana el chiquito. Que es más bravo que jícuri >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿y cómo se pelean el jícuri y la bakánowa? >>
 Don José: << como se pelea la gente también. El bakánoa es también bueno pa carrera >>.
 Alexis: << ¿ah da energía? >>
 Dr. Jacórzynski: << por eso los rarámuri corren tanto >>.
 Yo: << ¿y se lo toman los que van a la carrera? >>
 Don José: << no, eso no más se pone. Lo llevan >>.⁸⁸⁴
 Yo: << Ah, no lo comen, solo se lo llevan >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿los apaches también comían bakánoa? >>
 Don José: << Si >>.
 Dr. Jacórzynski: << Muy bién. Entonces vamos juntos a la fiesta mañana >>.
 Don José: << Pues, creo que por allí pasan. El raspador Felipe. Allí está la casa de él. Allí estaban ayer, tomando >>.
 Dr. Jacórzynski: << Estaban borrachos ellos >>.
 Don José: << Si. Y ahora se van a emborrachar más allá. Estos, los que trabajan en la raspa de jícuri >>.
 Yo: << Pero, ¿los que hacen la raspa, también pueden tomar? ¿Se puede tomar jícuri y alcohol? ¿Pueden tomar tequila y luego raspar? >>
 Don José: << Si, pueden >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿Y los que toman jícuri no necesitan ayunar? ¿Pueden comer y beber tequila? >>
 Don José: << Si >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿El tequila con jícuri no pelean? >>.
 Don José: << No, se llevan bien. Vienen también españoles, chabochi, a tomar jícuri >>.
 Dr. Jacórzynski: << Nosotros queremos ver la ceremonia. Tomar batari >>.
 Don José: << primero toman tabaco. Van a estar cantando y raspando >>.⁸⁸⁵

primaria incompleta. (Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004, p.21. Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>.) Hay que aclarar que muchos de ellos, como don José, aprenden castellano, pero no saben leer ni escribir.

⁸⁸³ *Scirpus cyperaceae*. Planta semiacuática perteneciente a la familia *Cyperaceae*.

⁸⁸⁴ << También es empleada por algunos músicos, corredores de bola o apostadores en los juegos de azar, para lograr un mejor desempeño en sus actividades. Los músicos que usan el *bakánoa* lo hacen para tener un mayor virtuosismo cuando tocan el violín o la guitarra, mientras que los apostadores en el juego de la baraja buscan con ello obtener mayor suerte. En juegos tradicionales como en las carreras de bola (*rarajipame*) o de aro (*rowera*) los competidores lo tienen como amuleto para obtener el triunfo >>. (Morales Muñoz M.V., “El Sipáame Rarámuri: especialista en la comunicación con el bakánoa”, (pp.81-100), en Bartolomé A. Miguel y Barabas M. Alicia (Coordinadores), *Los sueños y los días, Chamanismo y nahualismo en el México actual (Vol.1 Pueblos del Noroeste)*, INAH, México D.F., 2013, pp.85-86)

⁸⁸⁵ *Idem*.

(11) Naráachi.



El Dr. Jacórzynski entrevistando a don José – Foto: Gabriele Baroni.

En la cosmovisión rarámuri se cuenta el mito de la *no'pi*, la serpiente mítica. No he conseguido entender su importancia original, pero nos dice algo sobre la relación entre los rarámuri y Jesús. Como nos había contado Padre Héctor, la expulsión de los jesuitas a finales de siglo XVIII abrió un proceso de raramurización del cristianismo o de cristianización de los rarámuri. El vacío doctrinal les permitió hacer una síntesis de la teología cristiana a la luz de sus antiguos mitos y costumbres. Aquí voy a mencionar dos ejemplos:

Dr. Jacórzynski: << ¿y Usted conoce la historia de la serpiente? ¿Quién comía la serpiente? >>

Don José: << esa serpiente que estaba comiendo la gente también. Entonces comió tres niños, dos niñas y un hombre. [...] Entonces bajó Jesús. Lo mandó Onorúame. Entonces [dijo], yo te ayudo a matar la serpiente que mata a los rarámuri. Bueno, uno lo mandó hacer un hoyo. Otro lo mandaron hacer leña. Otro lo mandaron a juntar piedras. Pa que se caliente. Entonces, cuando stá bien prendido las piedras, la gente rarámuri, las mujeres que tienen familia, con un trapo. Le dijo Jesús a la serpiente: mejor que está con la boca abierta. Bueno, [la piedra] enredalo con un trapo para que sepa que es un niño. Que es carne >>.

Dr. Jacórzynski: << ¿él lo comió? ¿La piedra? >>

Don José: << Y pasa la gente corriendo tirando la piedra caliente. Él se tragó todo. Se reventó todo. Ya no podía subir para arriba. Entonces se metió abajo en una cueva. Se murió la serpiente. Estaba por allí (la cueva), por el camino que lleva a Guachochi >>.

Dr. Jacórzynski: << entonces Jesús ayudó a matar a la serpiente >>.
 Don José: << mucha gente estaba haciendo... (silbido de pájaros) para darle la comida a Jesús. Pero, Jesús desapareció. Ya no lo vieron. A alguien que estaba haciendo humari(?) se le apareció, pero de puro espíritu.
 Dr. Jacórzynski: << si la serpiente era mala >>.

Dr. Jacórzynski: << entonces Jesús es su hermano mayor. ¿Y todos los curanderos son hermanos de Jesús? >>
 Don José: << algunos que no. Los sukurúame no. Esos le hacen mal a la gente >>.
 Dr. Jacórzynski: << esos son hermanos de la serpiente >>.
 Don José: << Si, del diablo satanás. Se pelean >>.
 Dr. Jacórzynski: << se pelean como bakánoa e jícuri. ¿Bakanówa e jícuri son de Jesús o del diablo? >>
 Don José: << una parte es de Jesús. La mitad. Y una parte del diablo >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿Y jícuri también puede aparecer y bajar? >>
 Don José: << no eso vive aquí. Allí, donde ... cuando estuve trabajando en la mina (Chihuahua). No más que huele como flor, así como precum(?). Y no lo había visto. Di tres vueltas así, no más. Pues, que es lo que huele como naranja... Allí salió un jícuri como... pura cascara. Allí salió otro, pero eso estaba vivo. Jícuri como se secan, como se mueren también. Y sale ya seco. El jícuri no tiene espina. >>.
 Dr. Jacórzynski: << entonces, ¿es cierto que cuando se muere alguien, jícuri se lleva sus almas? >>
 Don José: << No. El jícuri cuando se muere uno, lleva pa allá (habla de Júline, un cerro donde crece el jícuri). Allí van la gente, para traer jícuri para curar. Allí viven puros jícuri >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿Y por donde está Júline? ¿En la sierra? >>
 Don José: << Júline está pa abajo y luego subes pa arriba. Es que lo saben los que trabajan con la raspa. Yo trabajo otra cosa >>.
 Dr. Jacórzynski: << ¿y allí el jícuri lleva las almas de la gente muerta? >>
 Don José: << No. allí llevan el puro espíritu. Para que cumple a trabajar allá >>.⁸⁸⁶

Otro mito, fruto del sincretismo entre tradición y cristianismo, habla de la pasión de los rarámuri para un instrumento musical. A los rarámuri les encanta el violín, aunque solo saben reproducir unos pocos acordes:

Yo: << Don José, ¿es verdad que el violín fue robado por los Rarámuri? >>
 Don José me cuenta que << el violín es el instrumento que tocaba Jesús. El rarámuri lo vio, le gustó y lo robó. Pero, Jesús podía tocar sin saber tocar. Sin haberlo aprendido >>.⁸⁸⁷

Cuando Jesús se dio cuenta de que le habían robado el violín castigó a los rarámuri: << Jesús dijo: podéis tocar violín, pero tenéis que aprender, estudiar pa tocar violín >>.⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ *Idem.*

⁸⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸⁸ *Idem.*

Luego haberme perdido durante horas en los ruidos de la vida humana y animal, y haberme quedado solo con los sonidos de la sierra, como el viento entre los árboles, el rugido del agua del río o una piedra rodando por la montaña, de forma abrupta escucho una radio que transmite el reggaetón. Ha llegado hasta aquí, pienso. ¿Qué bien puede traer? Es chocante. Quisiera apagar la radio y no ser alcanzado por los modernos medios de comunicación.⁸⁸⁹

⁸⁸⁹ Diario de campo, [GB], el 1 de abril de 2019.

(12) Naráachi



Don José María Pérez – Foto: Alexis

Escena III. La ceremonia de jícuri.

La *si'pimea* tendrá lugar esta noche,⁸⁹⁰ a una hora de marcha. Conseguimos alcanzar el lugar de la fiesta hacia las 7 de la tarde, un poco antes de la puesta del sol. Por la noche en la sierra no hay ni luces ni indicaciones, y es difícil distinguir el camino primitivo del terreno natural. Estamos en la tierra de Mauricio, la persona que ha pagado la ceremonia y se ha encargado de preparar el *tesgüino*.

La *tesgüinada* o *bajíachi*, merece unas palabras: << A partir de las cartas y diarios de los misioneros >> del siglo XVII, << sabemos que los tarahumaras tenían sus propias fiestas y que usaban el *batari* o *tesgüino*, la cerveza de maíz >>.⁸⁹¹ El *tesgüino* tiene un contenido de alcohol muy bajo. Pero, favorece la conversación. Cada vez lo preparan en grandes cantidades. Es fundamental aclarar que fue *Onorúame* (Él que es padre), quien entregó el *tesgüino* al *rarámuri*, por ello hay que beberlo todo. La fiesta termina solo cuando termina el *batari*. Además, la fiesta << es una manera de cumplir con sus antepasados y así mantener sus tradiciones [...] El que no hace la fiesta no es *rarámuri* >>.⁸⁹² Lo correcto para el *rarámuri* es trabajar su tierra y hacer fiesta. Es así que los antepasados lo quieren. La *tesgüinada* siempre se acompaña con el baile.

Alguien se encarga de distribuir el *tesgüino*, sacándolo de una cubeta por medio de una cáscara seca, tal vez una pequeña calabaza. No hay que pedir, solo acercarse. Ni es necesario agradecer. Antes de beber es necesario ofrecérselo a *Onorúame*, levantando la copa al cielo. La práctica no es unidireccional. Una vez que hayas terminado de beber, puedes preguntarle a quien te sirvió: << ¿quiere más? >>. Si la persona que te ofreció *tesgüino* dice que sí, usando la misma cáscara, sacas más bebida del balde y se lo ofreces. Es una *córima*. La cantidad es mucha. Cada vez puede ser como medio litro. Está permitido negarse a beber, pero quien acepta debe terminarlo. No puedes tirarlo.

El crepúsculo ayuda a crear una atmósfera sorda. Desde las colinas alrededor

⁸⁹⁰ Martes 2 de abril de 2019.

⁸⁹¹ Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004, p.9. Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>

⁸⁹² Pintado Cortina, Ana Paula, *Ibidem*, p.18. Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>

se puede escuchar el batir de los tambores (*rampora*) a los que alguien cercano a mi responde con otro tambor. Dos mujeres con hermosos vestidos de colores brillantes están rodando por el suelo. Llevan las faldas tradicionales de pliegues muy amplias (*sipúchaka*). Están peleando. La mayor termina con su cabeza blanca en la canasta de tortillas. Es la canasta de ofrendas destinadas a Onorúame. Alguien mueve la canasta como veinte centímetros y la trifulca sigue. Nadie parece alarmado por lo que está pasando. Un chico de treinta años intenta separar a las dos mujeres, pero cae sobre ellas, está demasiado borracho para mantener el equilibrio. Otro va en su ayuda e intenta separarlo de las dos, que mientras tanto lo han involucrado en el tumulto. Las mujeres siguen tirando de su vestido y cabello y pasando del llanto a emociones más lúdicas. Se insultan. Me parece asistir a un arco iris de emociones. No hay filtro. No hay ningún sentido de vergüenza en mostrarse así. De acuerdo con Bonfiglioli, también << las normas que reglamentan el comportamiento entre sexos opuestos [...] son potencialmente transgredidas (o están a punto de serlo) a lo largo de la Semana Santa >>. ⁸⁹³ ¿Una catarsis? Quisiera sacar mi cámara, pero no me atrevo. Tengo miedo de provocar una interrupción en la escena o incluso en la ceremonia. Cuando la pelea se detiene, una de las dos, la más joven con vestido amarillo, se nos acerca gritando: *chabochi! chabochi!* y soltando carcajadas. *Chabó*, significa “pelusa” y *Chabochi* se traduce como ‘los que tienen barba’. ⁸⁹⁴

Después de unos minutos todo vuelve a la calma. Don Felipe nos recibe rodeado por un pequeño grupo de personas. Todos ellos parecen llevar algún tipo de carga en la comunidad. Nadie de ellos mueve un paso. Se entiende que somos nosotros los que tenemos que acercarnos para saludarle y agradecerle por la invitación. Don Felipe no cobra, solo nos pide una ofrenda de 30 pesos (1.40€) para entrar en el círculo. Dejamos 50 pesos y 50 más para el Mayor, que jugará el papel de maestro de ceremonia.

⁸⁹³ Bonfiglioli Ugolini, Carlo, *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión comico-sexual y las danzas de conquista*. Director: J. Jesús Jauregui Jimenez, Tesis de licenciatura, INAH, México D.F., 1993, pp.113.

<< Las tesgüinadas rarámuri pueden considerarse como veras explosiones de alegría. En ellas predomina una actitud de relajamiento de las normas cotidianas, particularmente las que se refieren al pudor y a los relajamientos sexuales. Cuanto más fluye el tesgüino, mas se sobreponen las palabras, los discursos, las carcajadas, los enojos >>. (Bonfiglioli, pp.111-112)

⁸⁹⁴ Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004, p.5. Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>

(13) Ceremonia de jícuri.



Dos participantes – Foto: Alexis.

Las mujeres visten el traje tradicional, pero entre los hombres solo algunos. Muchos se acercan curiosos, otros mantienen la distancia y otros siguen acudiendo a la fiesta. Entre los invitados está también don José María, el señor de la cueva. Hablando, preguntamos si alguien sabe cuántos años tiene don José. Quienes lo conocen concluyen que puede tener 95 años. Uno le pide un cigarrillo a Jacórzynski, quien abre el paquete y se lo deja tomar. Diez manos se estiran y en un momento el paquete de cigarrillos está vacío. Estamos solo en el preámbulo, la ceremonia comenzará a medianoche.

Mauricio, el organizador de esta *bajíachi*, nos ofrece la primera de muchas copas de tescüino. Beber batari es una parte importante del ritual.⁸⁹⁵ Te siguen

⁸⁹⁵ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.142.

ofreciendo y durante la noche acabaremos tomando aproximadamente cuatro litros cada uno. El *tesgüino* tiene un contenido de alcohol muy bajo, creo un grado o menos. Sin embargo, más de un participante anda muy borracho y esto me deja pensar que haya consumido otras bebidas mucho más alcohólicas.

Es casi medianoche y es hora de entrar al círculo sagrado donde tendrá lugar la ceremonia. Llevan adelante el ritual don Felipe, asistido por el Mayor y la mujer en amarillo, que sigue pidiéndome cigarrillos que no tengo. Se ocupa de toda la preparación el Mayor, vestido en su traje tradicional. Sigo atentamente sus pasos. Al este ha colocado un altar con una cruz y varias ofrendas (*mo'ibuma*). Entre las vísceras colgadas en una rama plantada en la tierra, reconozco un corazón y un hígado, posiblemente de cerdo o de oveja. Hay también canastas (*wári*) con tortillas y carne, un bolso con las herramientas de don Felipe (*moruka*), una olla de agua y una de *batari*.⁸⁹⁶ Coloca un tronco al oeste, que servirá de banco. Luego cava un hoyo frente al lugar que ocupa el *sipáame*, donde inserta una canastilla (*émuri*) que contiene el peyote envuelto en un trapo. Durante la ceremonia nunca será posible ver el cactus sagrado.

En el círculo entran quince personas, nueve hombres, seis mujeres, ningún niño. Al oeste, sentados en el troco, están don Felipe y el Mayor. Los hombres se sientan a la izquierda de don Felipe y las mujeres a la derecha. El círculo ritual tiene aproximadamente cinco metros de diámetro. En el centro está el fuego. Una vez entrados es posible charlar con los de afuera, pero hay que quedarse en el círculo hasta el final de la ceremonia. Tampoco los de afuera pueden pisar el espacio sagrado bordeado de piedras y troncos. Durante la noche había conocido a Sergio. Le pregunto por qué no entra. Quedándose fuera del círculo sagrado, bromea conmigo pretendiendo poner un pie dentro. Sergio nunca llega a tocar el suelo,⁸⁹⁷ y se ríe mientras me dice: << solo pisando el suelo te envenenas >>.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.144. A lo largo de este capítulo se encuentran muchas palabras en lengua rarámuri. Conseguí tomar nota de algunas de ellas durante mi trabajo de campo. Sin embargo, en más de una ocasión me he apoyado en el trabajo de Irigoyen-Rascón.

⁸⁹⁷ << Para el rarámuri, el *jíkuri* es un ser vivo que tiene propiedades curativas. No obstante, se dice que hay que usarlo con precaución porque es muy exigente, y al menor error, quien lo usó para curarse puede terminar de forma trágica >>. (Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004, p.32)

⁸⁹⁸ Sergio, Naráachi 2019 [Comunicación personal – GB], participante a la *tesgüinada*, tema: el respeto al *jículi*, 2 de abril, Naráachi, Chihuahua.

(14) Ceremonia de jícuri.



El círculo sagrado – Foto: Alexis

La única salida mira al sur. Los que están adentro solo se les permite salir para orinar y respetando un procedimiento. La regla de cómo entrar y salir del círculo se aprende sin preguntar, solo observando los movimientos rituales de los más experimentados. Alguien se acerca al altar y realiza dos vueltas sobre sí mismo en sentido antihorario y una en sentido horario. Hay que hacerlo llevando la mano a la frente: tres veces los hombres y cuatro veces las mujeres.

Al lado de la cruz y del bastón ahorquillado con las ofrendas, hay otro donde están colgados unos cencerros. Hay también dos pequeños espejos cara a don Felipe. Se supone que el *sipáame* pueda ver en los espejos como en los sueños: << a través de los sueños él busca las *alewá* raptadas y establece un pacto con las entidades anímicas responsables para que las devuelvan >>.⁸⁹⁹ Hay también

⁸⁹⁹ Morales Muñoz, *Op. Cit.*, p.82.

una piel de chiva en el suelo.

Hasta las 3.30 de la mañana seguimos charlando y tomando tesgüino. De vez en cuando alguien toca un tambor para responder a los tambores de los que están sentados en otras hogueras, esparcidas alrededor de la nuestra, que es la principal. De vez en cuando entra el Mayor tocando la *kusera* (flauta).

Tengo mucho frío, a pesar del pijama debajo de los pantalones. Habrá cinco grados. Tampoco el tesgüino ayuda. Como está almacenado en enormes botes, tiene la temperatura ambiente.

El ritual tiene reglas, pero muy flexibles. Por ejemplo, noto mucha tolerancia hacia quienes hacen el saludo sin demasiada precisión. Lo asocio con su forma de vida, aislada e independiente. En una sociedad políticamente y geográficamente fragmentada a causa de las distancias, la falta de medios de transporte, y de buenos caminos, el hecho de reunirse y estar juntos parece ser más importante que la etiqueta.

En cierto punto, el Mayor abre la *moruka* dejada en frente del altar, con mucho respeto saca un instrumento musical y se lo pasa a don Felipe. Solo el *sipáame* puede tocar el *si'píraka*, que consiste en un bastón de un metro, con una serie de muescas talladas a lo largo de su eje principal. El *si'píraka* se juega raspándolo con un palillo cilíndrico del mismo material. Don Felipe acompaña el ruido con cantos y de vez en cuando el Mayor entra con su flauta. El raspado del instrumento se realiza rítmicamente durante períodos que duran unos minutos: << timing seems to be capriciously chosen, guided only by the si'páame's own intuition or perhaps guided by some astral observation >>. ⁹⁰⁰ Antes de empezar, don Felipe da la vuelta a un cuenco y lo apoya sobre el hoyo con el jícuri. El ruido, producido apoyando una extremidad del instrumento al cuenco que oculta al jícuri y que actúa como caja de resonancia, se difunde por la sierra alcanzando todos los participantes alrededor esparcidos.

⁹⁰⁰ Irigoyen-Rascón, *Op.Cit.*, p.149.

(15) Ceremonia de Jícuri.



Don Felipe sentado y el Mayor en traje tradicional – Foto: Alexis.

Alguien distribuye las sonajas y empieza el *tutuguri*. Bailando descalzos, sobre un terreno accidentado y ligeramente inclinado, sobre pequeñas piedras puntiagudas, seguimos al Mayor, en un camino curvilíneo alrededor del fuego, que describe un ocho o el símbolo del infinito. Durante una pausa pregunto a Mauricio el significado de lo que estamos haciendo: << ¿porque descalzos? ¿Por qué se hacen tantas curvas en el baile? >> Mauricio contesta que es << para que la enfermedad pase de la persona a la tierra >>. ⁹⁰¹

Cuando preguntas a la gente sobre las creencias que justifican la ceremonia ellos no te entienden o no lo saben explicar. Intentar explicar una práctica es un error. De acuerdo con Wittgenstein, << The very idea of wanting to explain a

⁹⁰¹ Mauricio, Naráachi 2019 [Comunicación personal – GB], participante a la *tesgüinada*, tema: el respeto al *jícuri*, 2 de abril, Naráachi, Chihuahua.

practice [...] seems wrong to me. [...] All one can say is: where that practice and these views occur together, the practice does not spring from the view, but they are both just there >>. (RoF I, p.119)

Solo hacia las 5.30, antes de que salga el sol, se consume el *jícuri* en forma de té. El Mayor, con grande deferencia, levanta el *jícuri* y lo presenta al altar. Luego a don Felipe que lo saluda mientras continúa raspando y cantando. El Mayor apoya la planta sagrada en una piedra lisa dejada al lado del altar y pide a la mujer en amarillo que muele el *jícuri* en la piedra *matáka*. El líquido corre por la ligera pendiente que ofrece la piedra y se recoge en un recipiente. El Mayor invita a los participantes uno a uno a acercarse. Luego de haber bebido un poco de la infusión el comulgado regresa a su asiento. Primero beben los hombres, luego las mujeres, el Mayor y finalmente don Felipe.

La cantidad es mínima, insuficiente para producir la alteración de los sentidos: << interestingly, there is not a Tarahumara word for hallucinations >>. ⁹⁰² Los tres, Alexis, el Dr. Jacórzynski, y yo, llegamos a la misma conclusión: no tiene ningún efecto y no tiene sabor a peyote. De todos modos, << dreams are called *rimúa* and this term is also used to describe the perceptual experiences induced by *jícuri*. The term also means “deep thinking, to meditate, and to reflect” >>. ⁹⁰³

Don Felipe, asegura que todos los instrumentos y el cactus sobrante regresen a su lugar (en la *moruka*) y que los agujeros cavados al inicio de la ceremonia se vuelvan a tapar con tierra.

De acuerdo con Irigoyen-Rascón: << all of this is done with great care because the Tarahumaras believe that if *jícuri* escapes from their custody, it could cause great harm >>. ⁹⁰⁴ Sin embargo, don Felipe no ofrece una explicación de su conducta. En las palabras de Wittgenstein: << one must only correctly piece together what one *knows*, without adding anything, and the satisfaction being sought through the explanation follows of itself >>. (RoF I, p.121)

Don Felipe se acerca con su *si'píraka*, y para eliminar toda enfermedad de los afectados, raspa tres veces. Empieza por la cabeza y se dirige a partes diferentes del cuerpo. No hay señales reales de cerrar la ceremonia, pero comenzando

⁹⁰² Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.150.

⁹⁰³ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.150.

⁹⁰⁴ Irigoyen-Rascón, Fructuoso, *Op. Cit.*, p.151.

ahora cualquiera puede ingresar en el círculo.

Una última limpia cierra las actividades rituales. El Mayor realiza una pequeña ceremonia de purificación. Con un trapo empapado con agua, limpia la cabeza y las extremidades de quienes han estado expuestos al jícuri, dentro y fuera del círculo.

Hacia las 9 de la mañana, regresando a la cabaña, pasamos por la tienda a saludar. Lorena está cortando un pollo. Advierte al Dr. Jacórzynski de que dentro de unos días un chico planea bajar a la ciudad de Cuauhtémoc. Tiene una camioneta. Podría llevarnos.

(16) Naráachi.



Córima: un café a cambio de un cigarro – Foto: Gabriele Baroni.

6 – CHAPTER SIX

LAST CONCLUSIONS

Having reached the epilogue, I would like to dedicate a few pages to the summary of the purposes of the work carried out and to the reconstruction of the path we have travelled. Furthermore, it is time to summarize the criticisms leveled at Wittgenstein, by me and by other authors, and to recapitulate the partial conclusions scattered along the path. I will also give space to the reflections, or musings, that this trip through social anthropology has suggested to us.

Above all, it was my objective to clarify the multiple and overlapping aspects of religious language, and the debate that has developed first between Wittgenstein and Frazer, and then with other later authors. Secondly, I wanted to show how Wittgensteinian concepts on religious language can find an application in the anthropological field and - with the idea of verifying the reliability of the methodological and intellectual tools suggested by the Viennese philosopher in the analysis of magical-religious rituals - I have applied his ideas to three case studies in the field of social anthropology.

My considerations are presented more as a complement than as a critique of his reflections. As I have argued, the Wittgensteinian analysis in the field of the religious language of the peoples called "primitive" in their time, has certain limits that we must not lose sight of if we want to avoid the error of seeing the reflections of the Viennese philosopher as a theory that explains the nature of all rituals.

In the first place, Wittgenstein would not have considered all types of rituals. He emphasizes only a few of them because they fit his criticism of Frazer. Second, Wittgenstein always limits himself to making an outline of the subject, but without delving into it. Third, Wittgenstein never intended to define all rituals by bringing out their essence, rather he limited himself to seeing among them - the *family resemblance*. Fourth, Wittgenstein is 'outside' magical

language. He sees the symbolic aspect where a believer sees a literal aspect.

To manage the complexity of the work, I chose to develop it according to a double line of research: anthropological and philosophical; and also by dividing it into three parts: the theoretical-philosophical, the historical-social, and the properly anthropological part.

In the first, I have presented Wittgensteinian concepts and debates wielded by contemporary and post-Wittgenstein authors. Some concepts, useful for understanding observed social phenomena, were not explored by Wittgenstein. They came to light thanks to authors like P. Winch and B. R. Clack. In the second part, I concentrated on some "neighboring" concepts, but not marginal ones. The clash between the ideas proposed by the new theologies and those that come from an older thought, can help us frame certain aspects of a condition of life. In the third, I have related my concrete experiences acquired in the field during the investigation, dedicating a special space to the different existential dimensions that I have crossed and with which I have had to deal.

Wittgenstein's new philosophy, to be explained, has required not only the development of new concepts, but also the coining of new vocabulary. In the first chapter, entitled "The toolbox of the second Wittgenstein", I presented an outline of the fundamental concepts, which were refined by Wittgenstein from 1929. Among those that interested me most were those of the *form of life*, *language game*, *context*, *following a rule*, *hinges*, *family resemblance*, *perspicuous vision*, and *seeing as*.

The concepts of Wittgensteinian philosophy do not always have a univocal interpretation. For example, with *form of life* (*Lebensform*) Wittgenstein would both mean the form of life in which all human beings participate: the human form of life in comparison to another form of animal life; and the variety of human lives in which a man can participate.

In a first approach, *Lebensform* has to do with the natural history of the human species, and language must be considered as a further step in the development of our primitive expressions. (Z §541) Wittgenstein attributes neither a completely instinctive nor a primitive origin to human language. It is the human *form of life* that influences and allows its development. However, there are other factors that influence the establishment of a certain form of life. For example, the particular conditions offered by a certain social context.

A language game, on the other hand, is always played within a given life context. In our life we participate in a variety of *language games*, and in support of a language game there are always *rules*. Such rules are effective in defining the nature of the game, and allow the speakers to understand each other. In other words, language can be considered an activity or a web of activities governed by the rules of the game. Although there is an absence of justifications for the practices, language games can take place whenever two speakers agree on the rule to follow.

Our practices are also influenced by particular beliefs that Wittgenstein calls *hinges*. Such primary certainties are the foundation of human behavior. They are unconscious, undoubted, and ineffable, and do not arise from individual reflection, but are objective certainties internalized and inherited from the community. When everyone has the same idea of a concept (the Earth is flat), all belief becomes an objective certainty. For this reason, they can be neither true nor false since they serve as a foundation for what is false and true. Likewise, the hinges are not expressed in the language games of ordinary life. Rather, they represent the structure, the scaffolding that supports our thoughts and our language games, and they contribute to the formation of our *world-view*.

The concept of *family resemblance* (*Familienaehnlichkeiten*) lends itself to various translations. It has to do with a peculiar way of looking at things, which disregards an essentialist perspective in favor of a morphological model. When applied to language, it suggests exposing and comparing language games through a *synoptic view*, as a means of achieving understanding. This approach, avoiding useless and harmful explanations, allows us to see meaningful connections between facts. The interesting thing is that the analysis of *family resemblance* can be applied to phenomena of all kinds. When applied to the anthropological field, it allows the construction of points of contact between foreign cultures.

Another captivating idea is the concept of *seeing as*. Seeing a thing *as* something, for example a duck in the Duck-Rabbit figure, depends on many factors. Among other things, the *world-view* that an individual has. Religion is a good example of a belief system that leads to *seeing* something *as* something.

In the second chapter, entitled "The Religious Language", I tried to compare

the language we usually use in ordinary life to the language of the religious sphere. According to Wittgenstein, these two spaces entail a notable difference, which can be explained through alternative analogies. For example, we can imagine language as an instrument used to play different games. Like the utensils in a toolbox, suitable for doing different things, words allow different meanings to be constructed and transmitted. (PI, §11) The meaning of signs, words, and sentences lies in how they are used in one situation or another, in one or another *language game*. All kinds of misunderstanding arises from not being able to see the game that is being played.

I tried to highlight how tricky our religious language is. Superficial grammar is able to explain only a small part of the communication as a whole. The misuse of words such as *believe, be, know, think*, etc., can lead to conceptual confusions that, according to Wittgenstein, require an effort of grammatical order, to redirect the words to their place. Our language is deceptive as long as it allows us to transfer nonsense concepts (*Unsinn*), in a logical and grammatical congruent format.

As has been seen, according to Winch and Wittgenstein, it is not possible to define an objective reality. The real and the unreal are manifested within language games, which in turn support each other and are the expression of a form of life shared by a community of speakers. Language games related to God and other religious concepts refer to a world of emotions, feelings and expectations. They evoke images that establish the meaning of life for the believer. Religious language is rich in expressions that are not fully understood, because they do not refer to ordinary life, but to the destiny and meaning of our existence. They can be seen as normative and expressive, as statements about the ultimate reality or about ourselves and the type of person we aspire to be. Despite this, religious language never fails to play an important role. Religious discourse retains its meaning in contexts and among people who are familiar with a particular tradition. According to Wittgenstein the foundation of the religious language game is in a certain form of life - religious life.

The use of certain religious statements has practical consequences, because the use of different language games is accompanied by different behaviors. What matters, says Wittgenstein, is what is done with the words, the theoretical and practical consequences that are drawn from language, or the delivery of life to its ideas. (LC, III, p.72) But, Wittgenstein continues, religious faith is not

born of a theology, and the believer does not accept an intellectual persuasion, because faith is outside the process of opinion. Faith has to do with a feeling of love and trust and a moral posture in the face of life circumstances.

Religious and social behaviors are learned. The relationship with God can also be learned, internalizing a set of images that have a normative and significant content. Practice, both in religion and in the study of anthropology, plays an important role as it is the ultimate indicator of a way of thinking.

Training through praxis can also lead a man to see things in a certain way. Religious *continuous seeing* makes the believer read the facts of life in a certain way, using two weights and two measures, depending on whether it is secular or religious issues. But this creates a gap between the believer and the unbeliever. The believer will see the events of life in a religious light and the vicissitudes that he experiences, such as triumph, failure, anguish or suffering, loaded with religious significance. For him, nothing comes by chance.

In another of his analogies, Wittgenstein parallels the language to an old city, where magic and religion could represent the oldest and most central neighborhoods, and the most modern neighborhoods, namely the << symbolism of chemistry and the notation of the infinitesimal calculus >>, (PI §18) are located on the outskirts. Each neighborhood is accompanied by a certain type of language game and certain rules. Wittgenstein points out that, in our civilization, there is a claim to centrality on the part of the scientific district. This claim to centrality prompts Frazer, imbued with progressive concepts, to look at the practitioners of rituals with the smile of the adult looking at the child.

In the third chapter, entitled "The Battle with Frazer", a brief Wittgensteinian text edited by his disciples and published posthumously is submitted for analysis. With the *Remarks on the 'Golden Bough' of Frazer*, Wittgenstein attacks the irritating approach of James Frazer and modern ethnography, which using scientific criteria to judge the behavior of those who move and live in a religious neighborhood, comes to give a biased reading of magical-religious acts. It is wrong to judge behavior in a game, using external criteria. This blindness, which our society shows in the anthropological field, is supported by the idea that all civilization is situated on the *only* evolutionary path that leads

to scientific truth. The idea that the progress of our society represents the triumph of reason over ignorance, prevents Western man from *seeing as* rituals can have different purposes.

The starting point of the debate is that Frazer clearly differentiates between two fields of knowledge. Religion and magic differ substantially. Frazer attributes to the magical man a well-determined way of thinking. He explains magic in rationalistic and pseudo-scientific terms and presents an instrumentalist conception of the human being according to which the magical man formulates hypotheses about the world, seeking results in a literal and physical way. Like the scientist in a physics laboratory, the shaman makes hypotheses or tries to manipulate nature. I do this to get this. These premises lead Frazer to consider magic as an error, as a false physics that associates cause and effect without the support of an appropriate law. On the other hand, the religious man differs from the magical man, because he believes in the existence of higher powers that govern the course of nature and human life. All prayer is aimed at fostering his benevolence. So, Frazer clearly differentiates between magic and religion, and he considers neither the magical nor the religious act symbolic.

Wittgenstein dispenses with this distinction. Wittgenstein's general conception of the content of magic and religion is that magic and religion must be seen as an expression and satisfaction of desire. He regards both as symbolic. Religious belief could well be seen as the symbolic expression of desires, emotions and sensations, thereby expressing something that often cannot be satisfied by other means.

Once we have summarized the terms of the question, we can make a few points. We have to ask whether Wittgenstein's ideas exhaust the interpretation of rituals. ¿Are magic-religious rituals just an expression / satisfaction of desire? The rejection of Frazer's instrumental hypothesis in favour of the expressive and compensatory character of magic cannot, in my opinion, be successfully extended to all rituals.

Point one. There may be an expression of desire on certain occasions. For example, in the prayer ceremonies, in the meal with the deads, in black magic rituals, and in the jícuri rituals among the Rarámuri. The same happens with a baptism, a clean, or in the ignition of a Mayan fire.

In other cases, it is more difficult to dress a ritual with the mantle of the expression and satisfaction of desire. We take the Beltane Festival as an example. Frazer's historical reconstruction suggests that "something surprising and terrible" must have happened: there were clear and particularly unmistakable traces of human sacrifice.⁹⁰⁵ These traces referred to the idea that a man ended up being burned alive.

Such an explanation, according to Wittgenstein, is useless. At the same time, what strikes us in his narrative is the idea of human sacrifice itself. (RoF II, p.147) Well, that the disturbing aspect descended from an archaic rite of human sacrifice or that it arises from the impression that the 'internal nature of the custom' produces on us, the Beltane Festival leads Clack to wonder << ¿Is it adequate to say that the act of throwing someone into a fire simply brings satisfaction? >>⁹⁰⁶

Second point. Wittgenstein attacks Frazer's instrumentalist and scientific explanation, where the magical man turns out to be a rational, economic, and utilitarian individual, similar to an English merchant living in the city. This is all a construction. It arises from cultural prejudices and the projection of preconceived ideas present in English society at the time. Wittgenstein's answer is that primitive man does not act on the basis of opinions and the ritual act is not based on beliefs, but on the premise that 'people delight in their imagination'. (RoF, p.131)

However, some ritual customs seem to lead us in another direction. Take the emblematic case of the Aztecs. Historical documents, testimonies, and archaeological finds seem to support the idea that the ritual immolation of human victims was instrumental. The Sun god-*Huitzilopochtli* had to be fed with blood, so that he would continue to bring life with his daily appearance.⁹⁰⁷

Frazer, using the example of the Abyssinian Alfai, who, when he does not fulfill the people's desire to end the drought, may end up being stoned, has another good argument against Wittgenstein's innocent position. The violent reaction of the people suggests that the expression used by Wittgenstein, in primitive cultures 'people delight in their imagination', (RoF, p.131) is not fully adequate. Unless satisfaction arises from sacrificing the life of the king himself.

In other words, the statement that a magical ritual points to satisfaction, or

⁹⁰⁵ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.693.

⁹⁰⁶ Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, pp.148-149.

⁹⁰⁷ León-Portilla, Manuel, *Op. Cit.*, pp.53-54.

rather: 'it aims at nothing at all, we just behave this way and then we feel satisfied', creates some confusion. Another disorienting example is represented by the Spring Festival in Hierapolis, Syria. According to Frazer, on the occasion of this holiday, religious enthusiasm, aroused by dances, music, and the sight of blood, leads some devotees to the irreversible sacrifice of self-castration.⁹⁰⁸ ¿Maybe there is something in this that has to do with satisfaction?

It would be necessary, at least, to make a distinction between the actors. On one side is the priest, who could be hiding something that the townspeople don't know. He could fake or deceive his followers, pursuing a personal advantage. On the other are the townspeople, who, disappointed by the Alfai, go so far as to stone him. It is true that people have a concrete (not symbolic) expectation. The expectation that the rain will fall.

I believe that here we are dealing with the difficult question of superstition, an aspect of rituals that Wittgenstein has not taken into account, has not deepened, or has omitted in his explanation of magical rituals.

Third point. Freud also receives criticism from Wittgenstein. Freud claimed to have found the essence of dreaming in sexual interpretation. The dream is a nocturnal representation of repressed desires. This single and only explanation, the sexual character of the dream, would be at the base of all dream activity.

Wittgenstein rejects this position, stating that << there are many different sorts of dreams, and that there is no single line of explanation for all of them >>. (LC Conversations on Freud, pp.47-48) It is not possible to admit sexual desire as a motive for everything. Furthermore, << among all the reports of dreams which he gives, there is not a single example of a straightforward sexual dream >>. (LC Conversations on Freud, p.47) During a dream it is also possible that we remember or are reworking something from the past. Sometimes we can be scared and certain nightmares seem to bring out the deepest fears.

Well, Wittgenstein makes the same mistake as Freud when he considers magic nothing more than a primitive expression of religious sentiment (PR, p.108) and gathers rituals according to the criterion of family resemblance, speaking of a << multiplicity of faces with common features which continually emerges here and there >>. (RoF II, p.143)

In my opinion, it is not possible to speak of only one type of magic. Both the phenomenon of dreams and that of magic are heterogeneous and cannot fit into

⁹⁰⁸ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.405.

a single category. The most immediate distinction is the one that separates the expressive function from the emotional one. We could define Wittgenstein's approach expressivist. The expressivist perspective, considers magic as cathartic and ritual a way of releasing emotions. The rituals represent emotions and desires which celebrate the awe of man before the majesty of nature, etc.

On the other hand, and according to the emotional perspective, the main function of magic is to 'generate useful emotions' at a special moment in life.⁹⁰⁹ Its purpose is to change the mood, because emotions can change a man's attitude. A ritual, a fast, a dance, music, songs, can awaken psychic and physical resources and generate very different attitudes to overcome a mourning, inspire courage for war, instill confidence for a successful hunt beforehand and support the sick in his healing process.

Finally, the ritual manages *to show* something that is beyond our verbal language, and allows us to intuit something that falls into the realm of the indescribable.

Fourth point. Wittgenstein's statement: << magic is always based on the idea of symbolism and language [...] Magic brings a wish to representation; it expresses a wish >>, (RoF I, p.125) leads us towards a symbolic reading of the magical-religious language, which exposes the reasoning to the criticism of being incongruous. For example, certain religious language games that involve self-punishment appear to be of a different nature. Those who flagellate themselves do not mistreat themselves symbolically.

Certain practices, think of a penance or a spiritual fast, are based on abstaining from touching food for a certain time. A total fast lasting days or weeks is not symbolic.

Rites of passage represent another example. You have to look at things from the perspective of the young man who is becoming a man. This type of ritual not only changes the status of the adolescent within the group, but his psychology.

And a praying individual, ¿what *language game* is he playing? It is true that a father who goes to church and asks for the healing of his son does not want anything symbolic. He wants something specific: for his son to heal and regain his health.

⁹⁰⁹ Collingwood R.G. en Clack R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press, Great Britain, 1999, p.42.

Fifth point. Rereading the reflections on magic and religion it is possible to detect an inconsistency. On the one hand, Wittgenstein states that << the characteristic feature of primitive man is that he does not act from opinions (contrary to Frazer) >>. (RoF I, p.137) This idea is corroborated by other statements scattered in various places in *Frazer's Observations of the Golden Bough*. Here are some examples, regarding the King of the Rain, claiming that people << do not really believe that he can make it rain, otherwise they would do it in the dry periods of the year >>. (RoF I, p.137) At another point, << the familiar facts of human sacrifice only indicate the lines along which we should view the practice >>. (RoF II, p.145) In the same way, if I affirm that << "I fear the wrath of the gods," that shows that I can mean something by this, or I can give expression to a feeling which is not necessarily connected with that belief >>. (RoF I, p.131) In other words, << where that practice and these views occur together, the practice does not spring from the view, but they are both just there >>. (RoF I, p.119)

On the other hand, Wittgenstein seems to reserve this condescending and permissive stance towards primitive man, only to adopt a different perspective when it comes to the man who has faith. Here, practice has more weight, becoming the ultimate indicator of a way of thinking. Let's see. Through dogma, Wittgenstein says, << People will live under an absolute, palpable tyranny yet without being able to say they are not free >>. (CV, p.32) In another moment of *Culture and Value*, faith is << passionately committing oneself to a system of coordinates [...] Passionately taking up *this* interpretation >>. (CV, p.73) At another point, religious belief is a << way of living, or a way of judging life >>, (CV, p.73) and the understanding of faith remains in praxis. Finally, the internalization of some beliefs is manifested in the attitude that the religious man has in life: << ¿How do I know that two people mean the same thing when each says he believes in God? And just the same thing goes for the Trinity [...] *Practice* gives the words their sense >>. (CV, p.97) In summary, the life of the religious man does not manifest itself with much praying; And a rigorous life is not about talking a lot about religion, but about leading a life that is different in some way.⁹¹⁰

Well then, ¿can we conclude by saying that the religious man, who accepts

⁹¹⁰ In his conversations with M. O'C. Drury: << But remember the Christian religion does not consist in saying a lot of prayers, in fact we are commanded just the opposite. If you and I are to live religious lives it must not just be that we talk a lot about religion, but that in some way our lives are different >>, en Wittgenstein, Ludwig, *Personal Recollections*, edited by Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1981, p.109.

dogmas, and who leads a different life from the atheist, << does not act from *opinions* >>? (RoF I, p.137) ¿Does this man not really believe in the Holy Trinity or in the Last Judgment? ¿What is his *different* behaviour based on, perhaps not based on beliefs? ¿Can we then conclude, as in the case of the magical man, that the religious man does not operate from a belief either, and that << that practice and these views [...] they are both just there >>? (RoF I, p.119)

Sixth point. According to Wittgenstein, magic is a primitive expression of religious sentiment. (PR, p.108) With this expression it is as if he is recognizing the function of expressing something on an emotional level both in magic and in religious language. However, it is impossible for Wittgenstein not to see any difference between these two branches of human knowledge. This stance seems to me quite a way to disqualify Frazer, who clearly differentiates between magic and religion, avoiding eviscerating the content of the opponent's thesis. In fact, the notes and reflections scattered over time, once collected, reveal how Wittgenstein attributes a deeper feeling to religion. It is also possible to show some differences and attribute to religion at least five characteristics of its own that do not belong to magic:

- Wittgenstein talks about religion << as it were the calm sea bottom at its deepest, remaining calm, however high the waves rise on the surface >>. (CV, p.61)
- The experiences of 'sufferings of various sorts', sorrows and tribulations that life presents us, are what can educate us to believe in God.
- Religious faith is *trusting*. (CV, p.82) But 'trust' means accepting and not always accepting means remaining passive. In this case, 'accepting to trust' can be seen as a behaviour that implies a voluntary act and refers to the idea of a positive action, an expression of the will.
- Religion is a rescue anchor against the existential despair of a human being. (CV, p.73)
- It offers a framework to describe the multiple facets of our inner life, facilitating << a description of something that actually takes place in human life >>. (CV, p.32) The multiple activities, such as feelings, emotions, desires and efforts, that take place within us, acquire in this way a peculiar meaning.

In the fourth chapter, entitled "The Wittgensteinian Philosophy of Religion after Wittgenstein," some examples of Wittgenstein's successors are continued in the field of the philosophy of religion applied to cases of anthropology. Among the most significant interpretations I have found, I have tried to summarize the arguments made by two later authors. In their reflections on the subject of magic and religion, Peter Winch and Brian R. Clack, reach useful conclusions for our reasoning. From the critical discussion of religious language, they try to capture the indispensable concept of *rationality*, and a fundamental concept such as *reality* from a cross-cultural perspective.

According to Peter Winch, the scientist looking for regularities in a natural science phenomenon should only relate to the rules of his research and the criteria he shares with his colleagues. However, in the social sciences, one more factor comes into play. The variable in question is represented by the internal criteria of that particular context where the human activities object of observation take place. That is, the nature of understanding regularities, when it comes to human activities, differs from the nature of understanding, when observing physical regularities. The example of the Pharisee and the collector shows a huge difference in behavior within the same activity: prayer. Promising salvation to the collector and denying it to the Pharisee, Jesus highlights how the criteria for judging a way of praying can only come from religion, according to the internal rules of the game. (*Luca*, 18, 9)

The question posed by Winch is summed up in the question: ¿to what extent does it make sense to speak of an objective reality? In his critique of the scientist paradigm, Winch rejects the idea that scientific reasoning, which claims to arise from a real connection with the world, has the characteristic of agreeing with *the* "objective reality." In his opinion, scientific reality cannot be considered autonomous either. Winch's starting point is that our idea of what enters the realm of reality is given to us in the language we use. In other words, when we speak of the world, we speak of what "we speakers" mean by the expression "the world". This implies that to understand a society one must understand its concepts, and to understand a magical-religious behaviour it is necessary to understand the internal criteria of that practice. This refers to Wittgensteinian ideas of *following the rule* and *form of life*. In short, the evaluation of religious language games by external standards is misleading and leads us to fall into error. Error that Wittgenstein glimpses in Frazer.

Just as there is not *the* reality, and we can only talk about *a certain* reality, it

is not possible to refer to the concept of *the* rationality, and it is necessary to clarify what rationality we are talking about. Rationality is not just any concept, and it is not possible to accept the conclusions of Evans-Pritchard, who attributes to the Azande a 'non-logical conduct'. This would be to accept that a community could be constitutively labeled as irrational. The Azande (and adding my field experience, the Tarahumara) have a language and it is not possible to refute that they do not have some concept of rationality. We are only allowed to think that their concept of rationality does not coincide with ours.

Brian R. Clack, takes into consideration and deepens the concepts of intellectualism/expressivism and evolutionism/perspicuous representation, evidencing some weaknesses in Wittgenstein's position.

First, the examples provided by Clack undermine confidence that rituals are only expressive and celebrative in character, and instead support the idea that at least some of the practitioners believe in the instrumental function of certain rituals. For example, those who stone the Alfai when he does not meet expectations (or those who turn to doña Ana for a black magic ritual). Clack also presents an alternative to the cathartic interpretation of the ritual. Magic is not just a way to express wishes and release emotions. As mentioned above, under certain circumstances, the function of the magic ritual is to 'generate' emotions. Looking for psychic and physical results, it can generate an attitude and prepare you for both love and war.

Second, Wittgenstein rejects evolutionary ideas, which lead to ordering data in a linear-historical way, and instead introduces *perspicuous representation* as a method of observation in anthropology. This peculiar way of looking at things disregards an essentialist perspective in favor of a morphological model. The exposition and comparison of language games through a synoptic presentation allows us to get out of the linguistic deceptions that we encounter when dealing with philosophical issues. Only a bird's-eye view (PhR, p.120) of our expressions allows us to see how our language works, unmasking superficial grammar, false analogies, and disguised images. When applied to the anthropological field, this method allows to build points of contact between foreign cultures. In our case, it allows us to capture the common and the different within the wide range of behaviors that humans have when carrying out religious activities. This phenomenological vision of the world and language games does not lead us to see things, but rather to observe senses.

Seventh point. Clack questions whether the "bird's-eye view" is an adequate anthropological research method, since achieving it seems too ambitious a goal. He supports this idea by reminding us that the concept of *Weltanschauung* is something broader than perspicuous representation. (PI §122) It is closer to a way of seeing the world, a look that originates from an 'overall understanding'. In other words, 'the way we look at things' implies an experience and a general understanding of how things have to be (so you have to look at them from a distance, with irony, with fear, with resignation, etc.). Obviously, this larger view of creation does not come from the personal experience matured throughout the life of a single individual. Rather, it is a vision of the world that is the fruit of long community experience.

Well, according to Baker and Clack, to say that a perspicuous representation is influenced by a peculiar vision of the world (*Übersichtlichkeit*), that is to say that a perspicuous vision does not have only one form, but can have many. A general understanding (*Übersichtlichkeit*) is not just *one* and shared by all.

I would add that a bird can fly at different heights and look from different perspectives. Also that my perspicuous vision, when we look at a Rarámuri ritual, is inevitably different from that of a member of an Azande tribe or an Eskimo.

Furthermore, any vision of the world, however broad, is subject to the concept of *seeing as*. Seeing a thing *as* something, for example a duck in the Duck-Rabbit figure, depends on many factors. Religion is a good example of a belief system that leads *to seeing something as something*, and allows a person, at some point in his life, to see previously unnoticed aspects.⁹¹¹

In conclusion, a general understanding (*Übersichtlichkeit*) cannot be *one* and shared by all. As there are many ways to connect information, according to Baker and Clack, perspicuous vision ends up being a << model of perspicuity divergent from the ubiquitous 'bird's-eye view' model >>.⁹¹² These and other considerations lead Clack to doubt that perspicuous representation is a completely suitable method for anthropological research.

With the fifth chapter, entitled "The common Mesoamerican trunk", we enter the second part: the anthropological part and the heart of the matter.

⁹¹¹ Baker en Clack R. Brian, *Op. Cit.*, p.61.

⁹¹² Clack, R. Brian, *Op. Cit.*, p.61

Language, says Wittgenstein, is an activity or part of a form of life. (PI §23) When we use words differently, we act differently. In each of the three case studies, we are faced with a real context, with its characters, its facets and all its contradictions, where the complexity of the various concomitant factors leads to unique living and language conditions.

I have tried to summarize the concepts of Mesoamerican mythology and tradition that are most useful to us. The legacy of the general conception of the world - cosmic geography, the universe that is governed by a cyclical law, and the debt that the 'corn man' incurred with the gods at the time of its creation - is materialized in the behaviour and in the language games of our informants.

The Mayan structure of thought, which from mythical times weaves time, space, and the activities of deities, translates into a non-evolutionary vision of the human condition, and in the concern to find man's location within a multi-faceted reality shared with a multitude of supernatural beings, who shelter in caves, rivers, and mountains, animating them.

A practical consequence of this way of thinking is that the indigenous doesn't fit into modernity. He is not a good capitalist, and his lifestyle does not encourage consumerism. The agricultural economy is what matters most to him. In urban spaces, however, the thought of the past loses its meaning and when the family moves to the city, the family stops revolving around the cornfield, its season, its times, its planting, and its harvest.

The old structure of thought is continually driven by centrifugal and centripetal forces. The new religions, globalization, government policies, modernity, the Western way of life, represent centrifugal forces that push away from tradition. Theology of Liberation across the continent, the Zapatista movement in Mexico, the Mayan Spirituality Movement in Guatemala, are all forces that resist cultural change.

Well, in the face of such a wide variety of material and spiritual paths, the debate in the anthropological field is about how to build a project of cultural unification. ¿What is the common denominator? For many, the one who takes a cue from the ancient Mayan tradition and Liberation Theology. Other recognized flags are ecotheologies, which are organized in a fight against foreign corporations, mining and all activities that cause the exploitation and destruction of the territory.

A first response to social and religious confusion comes from popular

religiosity and autochthonous syncretic cults, such as San Simón and Santa Muerte, who represent something new and vigorous, and who have the strength to create new symbols and new beliefs. Its integrating function, by including mestizos, whites and indigenous people, generates 'local collective identities'.

But it is with the 'Mayan Movement' that a new idea opens the way, that of looking back at what is unquestionably the common heritage of the native Amerindian people. The Mayan Movement points directly to the way of thinking: the Worldview. The Mayan Calendar contains all the elements that explain Mayan spirituality and is the one that governs the entire "Mayan" system. Together with the *Popol Vuh*, they represent an axis around which a common path and a sense of life are rebuilt. Promoting the rediscovery of the roots of the Amerindian people, this movement carries a principle of self-affirmation. It is at the same time a social and cultural effort, committed to safeguarding the memory of knowledge and a way of socially constructing reality. Its objective is the survival of the mental and material order in the face of a destabilizing system of thought.

The second part of the fifth chapter is devoted to case studies. The first case that I have analysed is that of San Simón de Guatemala. The cult of San Simón is part of the complex phenomenon of popular religion. Understanding it implies taking into consideration a horizon that goes beyond the mere religious perspective, and an interdisciplinary approach is needed that also includes history, sociology, psychology, theology, etc.

San Simón is the result of a great process of religious syncretism, where Christian and pagan, Ladino and Mayan elements overlap. Its uncertain origin intersects with unverifiable historical facts. For example, the *Rijlaj Mam* of Santiago Atitlán identifies with a 17th-century Mayan priest, who fought in defence of the indigenous people. However, for some he coincides with the traitor Judas. For others, all the figures that wear a suit, hat and staff, could come from the mythical and archetypal figure of the *Lord of the Mount*.

The veneration of Saint Simón takes different forms, according to the peculiar form of life of the group of devotees considered.

WITTGENSTEINIAN MUSINGS 1

Leaving aside certain aspects treated in the first chapter, which consider the *form of life* as the biological predisposition or the set of behaviours and instinctual reactions that humans share with animals, it is important to note that the form of life corresponds to the set of practices and activities that coincide in a society, and the particular lifestyle of a particular social group.⁹¹³ Researching the living conditions of the devotees of Saint Simón can help us find an explanation for why people worship him. Certain living conditions contribute to creating certain feelings, an 'attitude' towards life. Describing the actors and their activities can help us understand the cultural and social theater of the cult of Saint Simón, and how the lack of alternatives allows young people to end up being recruited by the underworld.

In the border area of San Lorenzo and Comalapa, drug trafficking, unemployment, migration direct to the United States or to another country, contribute to creating a peculiar *form of life*. They help to address certain topics on a daily basis and in a certain way. The brutality, the misery, the lack of a real bathroom, the fleas in the bed, are always in the background of their language games. An analogy of this day-to-day contingency is the cockfight, a *language game* reflecting the life of the rancher, machismo, force, and death that can appear at any moment. The palenque is presented as an integral element of the cult of San Simón, a saint who could be found gambling, smoking and drinking tequila.

A concept related to contingency, which is a philosophical term, is vulnerability, and I once read that vulnerability in anthropology is the individual and collective response to risk. Roughly stated, increasing vulnerability increases the need for religion. The same happens when there is uncertainty due to a rapid change in social conditions. The life form becomes more porous, and we are disoriented and confused.

It is clear that in this area of the world, certain aspirations, such as my desire to live in peace, in safety, or to achieve a comfortable life, will always remain unsatisfied. The contingency leads many to work for the drug traffickers, because they offer the hope of getting rich. But, this further increases

⁹¹³ Gigante, Marco, *Op. Cit.*, p.85.

vulnerability. It is also clear that Saint Simón mainly attracts the outcasts. The devotees of Saint Simón are the marginalized, those rejected by the good society, who live in a violent world: dispossessed, prostitutes, drug traffickers, smugglers, witches, but also police and military. They often belong to the most vulnerable social stratum because of ignorance and lack of resources. A social stratum whose material subsistence is at risk of failure every day. Birth, gender, death, are not chosen, the easier it is to choose a religion, especially when the offer of institutionalized churches does not seem to satisfy the wishes of all believers. Both the Catholic Church and the Evangelical churches judge and condemn the lifestyle of certain social groups, while Saint Simón is tailor-made, like a tailor's dress, for the needs of the outcasts.

What differentiates the devotees in San Lorenzo, is an environment of drug trafficking, where murders and disappearances are very frequent. As has been seen, violent death also knocked on our hostess's door. The interview with Doña Ana reveals a fierce world. On more than one occasion, without incurring irresponsible acts or taking particular risks, violent death passed close to her life, without touching her. But, excess is always around the corner. Relating the event that happened between the first and the second visit can help us, once again, to understand how *language games* and the use we make of words serve in a given *form of life*. Language can be used in different ways and by using words differently, we act differently.

A long period of arguing had led to acts of domestic violence. According to Duncan, it all started one night, when << don Ignacio came back drunk and hit everyone >>.⁹¹⁴ I asked him if he had also hit Doña Ana, and Duncan confirms: << everyone! Me, Kelly, Walter. Not Mateo >>.⁹¹⁵

Doña Ana's explanation surprised me: Ignacio is not to blame. The 'attack' was caused by someone else. Doña Ana knew that the author was her neighbour, and she had found shelter in a protection ritual similar to the one she was going to do to me. The neighbour << attacked don Ignacio, because he is the weaker of the two >>.⁹¹⁶

What legitimizes or justifies a language game is its integration into the vital activities of a community. Such a language game also presupposes a *seeing as*.

⁹¹⁴ Linares Bonilla, Duncan, San Lorenzo 2018 [Conversación personal- GB], hijo de doña Ana: San Simón de Guatemala, 8 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁹¹⁵ Duncan, Ídem.

⁹¹⁶ Doña Ana, Ídem.

Finally, San Simón enters this family fight, preventing doña Ana from leaving and don Ignacio from throwing everyone out on the street. Doña Ana: << Duncan left and I started crying a lot. If Duncan goes, I'll go and he kept quiet. I broke my saint. You will see... So he's kind of stopping him ... >>.^{917 918}

Well, if by *form of life* is understood the attitude that certain subjects have about life, (PI, §673) a risky life creates a need for protection. The feeling of vulnerability towards enemies, the police, or family members, creates the need to feel strong and protected. Saint Simón offers not only protection, but also the possibility of revenge on enemies, promising us that our most violent enemies, in turn, will be struck violently. Saint Simón uses the same means, but he is more powerful. He defends against violence, with violent means. At some point I mention to Monica that I would not be surprised to find the moncho carrying a submachine gun. She answers me that “it is not necessary to search so much. In Tapachula San Simón carries shrapnel”.

Language, says Wittgenstein, is like an activity or part of a *form of life*. (PI §23) The prostitutes go to the Catholic Church because there they can obtain forgiveness, but they are told: go and sin no more. However, a prostitute cannot stop committing sin, and when she returns to work she continues to sin. She knows that she is going the wrong way. She knows that she is insufficient, that she makes mistakes, but she also knows that she can't avoid it. That is why she can only ask for understanding. She turns to Saint Simón and is allowed to ask for a different help: clients with a lot of money, that the clients do not mistreat her, do not beat her or kill her. Saint Simón and the saints of the same category, fulfill a need for understanding, the need that every person has to be accepted, forgiven and not judged.

The form of life is also the set of experiences, emotions, sensations, attitudes towards the environment. The form of life of the drug trafficker and the prostitute have elements in common: risks, expectations, contingencies. A risky life requires solving problems here and now. No procrastination, no delay, no misrepresentation. Both look to daily survival, focusing more on managing and solving day-to-day problems than on moving to the afterlife or the salvation of

⁹¹⁷ Linares Bonilla, Ana, San Lorenzo 2018 [Conversación personal- GB], curandera, tema: vida personal, 8 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.

⁹¹⁸ My reading was different. Doña Ana's language game seems to completely ignore Don Ignacio's dissatisfaction with the situation in which he finds himself. Put crudely, Ignacio is a young man who lives with a woman he is not in love with and with five children who are not his. Doña Ana has no other home and a sense of responsibility prevents Ignacio from evicting them. But, this is no more than an interpretation.

their soul. In other words, contingent needs exert more pressure than life-related obligations after life. The plaques (*ex-voto donata*) from the temple of San Andrés Itzapa clearly show this. What distresses the devotee are material needs, money, love and physical protection. The outcast asks for help to escape his extreme poverty. He asks that his business not fail, that his wife not betray him, or that another woman surrender to his advances. What he is concerned about is the present, it is not the transition to life after death. The salvation of the soul remains in the background, as if it were of secondary importance.

Well, the devotee's concerns are neither eschatological nor soteriological. But there is something else. The fact that the devotee of Saint Simón never stops looking at an earthly life, should not lead us to think that there are no other concerns.

Another important concept is that precariousness, danger and contingency move many individuals towards the idea that death, Master in life, teaches us to live.⁹¹⁹ The idea is to face life with the correct attitude and prepared for departure, which can come at any time: << the attitude towards one's life is at the same time an attitude towards one's death >>.⁹²⁰

A diferencia de las bestias, los hombres no sólo viven sino que tienen también una concepción de la vida. [...] Es lo que cambia el sentido de la palabra "vida" cuando se aplica a los hombres. Ya no es equivalente a la "existencia animada". [...] Tener una concepción de la vida es tener también una concepción de la muerte. Pero del mismo modo que la "vida" no es igual a la existencia animada, tampoco la "muerte" es lo mismo que el fin de la existencia animada.⁹²¹

San Lorenzo and Comalapa are mestizo contexts, but there are hinges that originate in a *world view* of pre-Columbian derivation. As we have seen, in doña Ana's house what convinces San Simón to get off are the tobacco smoke, the copal, the aromas and the sounds. This language game involves a reading of reality where a nahual is evoked in a world populated by invisible beings. Once requested, San Simón "comes down" to take care of the problem and solve it.

Among the Kumbala bar prostitutes, the illegal status denies access to justice, causes fear of deportation, and a continuing need for protection. But, the group

⁹¹⁹ García Espada, Antonio, *Op. Cit.*, pp.194-196, p.201.

⁹²⁰ Winch, Peter, "Para comprender a una sociedad primitiva", *Ibidem*, p.98.

⁹²¹ << Unlike beasts, men not only live but also have a conception of life. [...] This is what changes the meaning of the word "life" when applied to men. It is no longer equivalent to "animate existence". [...] To have a conception of life is also to have a conception of death. But just as "life" is not the same as animated existence, neither is "death" the same as the end of animated existence >>. (The translation is mine) Winch, *Ibidem*, p.99.

changes and the demands change. It is no longer about blessing a weapon, but having good customers and money. Language games also change. In Comalapa to the pre-Hispanic practice of offering aromas, smells, and flavors to the nahuals, the girls integrate another peculiar one: the practice of dancing. The girls often dance with Saint Simón, tell erotic stories, and have a set of gestures, actions, behaviors, and practices, which Wittgenstein names a *form of life*. ¿Can we see in the language game of the girl who dances in front of the altar and rubs the moncho on her body, something blasphemous? I do not think it is like that. According to Wittgenstein, far from being something fixed, the rules are defined through the form of life and the game played. It is the form of life that defines the rules of the game and also the flexibility of those rules. << ¿What is a rule? >> asks, << that is, we don't allow a contradiction to count as a rule >>. (PhR, p.261)

In every game there are rules that define the nature of the game. In an ordinary religious context, the language game of striptease is somewhat blasphemous and would manifest a disagreement 'in the judgment' leading to the breaking of the rule. (PI §242) But, 'following the rule' is a practice (PI §202) and << this was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be brought into accord with the rule >>. (PI §201) The important thing in *following the rule* does not lie in an interpretation, but in an understanding of the rule that manifests itself in doing *something* correctly in a peculiar case. (PI §201) Well, the dance with the saint is delineated as a language game within the main language game. San Simón is a womanizer and the girls offer him his body. The girls and the saint agree: << this is agreement not in opinions, but rather in form of life >>. (PI §241)

An investigation on San Simón leads us to reflect on the common aspects that his cult has with other professed in the Mesoamerican area: Macario Canizales, Maximón, Rijláj Mám, Jesús Malverde, all have similar characteristics. Among the most outstanding characteristics of San Simón, is properly his ability to change: a typical faculty of the nahuales. In different places, he may bear another name with the same characteristics or the same name presenting different characteristics.

At the same time, within the cult of San Simón there are a variety of customs and ritual practices that invite us to think that they are different cults. As has been seen, the drug traffickers in San Lorenzo and the prostitutes in Comalapa differ not only in their requests, but also in the way they celebrate San Simón.

In Santiago Atitlán, indigenous characteristics and claims take over. In Salvador, a Saint Simón without mustaches is venerated who does not drink a drop of alcohol, and who is presented as a substitute for Alcoholics Anonymous, a help to get out of an addiction such as alcohol, tobacco or drugs. Similar but different, << similarities crop up and disappear >>. (PI §66) In San Lucas Tolimán (Guatemala) a black Maximón with a white beard is worshiped. In spite of these differences, it cannot be denied that they share many other characteristics. With a glance we realize that in most cases they wear a hat, they are represented sitting, they carry a stick in their right hand and their date of birth is celebrated on October 28:

	WEARS MUSTACHES	SMOKES AND DRINKS	LADINO	NATIVE	PLAYBOY	WAS BORN on the 28 th of OCTOBER	GRANTS WISHES
San Simon de Guatemala	X	X	X	--	X	X	X
Macario Canizales	X	X	X X	X	X	X	X
Rijlaj Mam	X	--	--	X	--	X	X
Maximón	X	X	X	--	X	X	X
San Simon de Salvador	--	--	X	--	X	X	X
Dueño del Monte	X	X	X	--	X	--	--

The characteristics attributed to each of the saints in the table should not be seen as something immutable, but as characteristics that at some point, somewhere, have been attributed to them. Many of these aspects are local and recent attributes on the one hand, and changing attributes on the other.

We could choose whether to consider them different language games, or different expressions of the same cult, and a single religious language game.

Well, the traditional philosopher's approach is as follows: we compare games and look for what they have in common. But, looking for a common origin to all figures like Saint Simón, would lead an evolutionist like Frazer to represent this idea << by means of an evolutionary hypothesis >>. (RoF I, p.131) Wittgenstein rejects this view and defines << the evolutionary hypothesis as nothing more, as the clothing of a formal connection >>. (RoF I, p.131)

Wittgenstein suggests not reaching conclusions and adopting a peculiar way of looking at things: *perspicuous vision*; referring to a transparent vision that in philosophy allows describing the use and meanings, and the contradictions that

arise when facing different language games. It is what we can see in a set, in a glance, and highlight what is clear and obvious. This way of looking at things suggests that we only say what we are sure of, that we describe the use and the meanings avoiding so much interpretation.

We are in the field of epistemology. What is valid for philosophy is also valid for disciplines such as aesthetics or anthropology. In anthropology, perspicuous representation is the means of understanding, which is "seeing the connections." '*Perspicuous*' representation is a peculiar way of grouping the material of the facts, (RoF I, p.133) that allows to participate in the world, accepting in a transparent way the different voices and perspectives that make up the ethnographic language game. Only when each voice manages to be expressed (polysemy, perspectivism, heteroglossia), does each perspective come out represented, and by accepting the contradictions they achieve in a transparent way, it is possible to have a better understanding of the relationships.

In this way, we seek a different data exposition than that achieved by formulating speculative hypotheses. Wittgenstein reiterates: << don't think, but look! - Look, for example, at board-games, with their various affinities >>. (PI §66) The characteristic shared by all is not sought, because there is not a single characteristic shared by all. The similarity between the different figures is given as similarity between members of the same family. As in a family with many siblings. You don't have to have a hard core, like the same nose or blue eyes or small ears, to be family. Each facet, the differences internal to the cult, is accessible to us because it is found in a universe of possibilities present within all of us as a species. (RoF, I, p.127)

In our specific case, Wittgenstein's approach, if it cannot guarantee to hit the mark, it can at least reduce the margin of error. As mentioned above, the first temptation was to recognize the Rijlaj Mam as the original, as the origin of the other cult expressions. This conclusion would be justified for anagraphic reasons: he is the one who was born first. But such a perspective is not supported by empirical evidence. In fact, it is not possible to consider the Rijlaj Mam as a natural person or a historical figure. It is a myth, a legend that even has a date of birth, but does not have a clear date of creation. His figure is the fruit of popular creativity. There are no testimonies of his deeds and works of him. It is possible that the corresponding narrative developed much later, as a consequence of the myth and not as a derivation of historical facts.

The second case deals with an ancient tradition that revolves around the ritual use of organisms that alter the state of consciousness. In Mexico, in some mountainous areas of the state of Oaxaca, the use of certain mushrooms has a sacred value.

Ethnobotany and the wide variety of psychoactive plants in Mesoamerica confronts us with the limit of our linguistic tools when it comes to understanding certain phenomena, with a divine and curative character. For example, among the indigenous Mazatecos, sacred mushrooms are not always used as therapeutic agents. If someone is sick, the fungus can tell who or what caused the disease, if the patient will be cured or die, and what needs to be done to speed up their recovery.

A way of thinking, a *seeing as*, due to a certain vision of the world, can represent a real obstacle when it comes to seeking a deep understanding of certain phenomena. The language that we have been taught represents one more obstacle to understanding, because, in cases like this, it does not allow us to differentiate between experiences and accurately and subtly describe our dreamlike and ecstatic states. We find ourselves confined within the prison walls of our vocabulary.

Correctly learning the rules for using certain words is the result of a long training that leads to a certain reading of things. The way we name an object has us caught up in our *seeing as*, and translating *ndi'-x'i-tjo'* (holy children) with the term *mushroom* can be misleading. The Mazatec natives, every time they pronounce the word *ndi'-x'i-tjó*, they do so lowering their voice, with an expressive intonation of attention, affection and expectation, which is accompanied by an attitude of deference: << and how he 'takes' the explanation shows itself in how he uses the word explained >>. (PI §29) Well, in this perspective, a question as simple as: ¿is there a “hallucinogenic fungus” in an absolute sense?, may not have a clear answer.

WITTGENSTEINIAN MUSINGS 2

I would like to start with a premise that is also an interesting language game. It should be clarified that in Spanish, fungus (*hongo*) and mushroom (*seta*) do not constitute two separate categories. They are not the same thing either. The fungus is made up of two parts: the mycelium, made up of tiny threads that are underground and the mushroom that is outside. The mycelium is commonly called the root. The mushroom (*seta*) is the visible and sometimes edible fruit that we can collect in the field.

In Spanish, the word "hongo" can indicate both an edible and a poisonous organism. In English, both "mushroom" and the Latin term "fungus" are used to indicate a generic fungus, and "toadstool", to designate the poisonous fungus. According to Wasson, the Russian vocabulary contains many more terms.⁹²² The word *fungo* in Italian as well as the *hongo* in Spanish, evokes the concept of food, or of poisonous mushroom, and nothing else. There is no trace of the medicinal or the sacred.

However, what in our language seems a single category, for the Mazatecs they are two, and clearly separated. The Mazatec language differentiates between the category of *ndi'-x'i-tjo'*, and that of edible or poisonous mushrooms. These carry generic prefixes like *xi* or *chho*.

Mazatec taxonomy separates between the edible mushroom and the metaphysical mushroom, giving rise to different language games. The first enters the daily diet, the second is part of the category of supernatural phenomena. He is a being like the Lord of the Mount, the *nahuals*, the saints, Jesus, the spirits that reside in a river, a tree, etc.⁹²³ The mushrooms of knowledge are in turn mediators between the world of men and the world of *nahuals*, between common mortals and divinity. And like the other supernatural beings they are an integral part of a *world view*.

In Mazatec the *ndi'-x'i-tjo'* immediately refers to the sphere of the sacred and medicinal.⁹²⁴ The word contains an explanation of what it is. *Ndi* is the particle that defines reverence and affection. The rest of the name defines something

⁹²² Wasson R. Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *Op. Cit.*, p.14.

⁹²³ Furst, T. Peter, *Op. Cit.*, p.195.

⁹²⁴ It's easy << to confound the meaning of a name with the *bearer* of the name >>. (PI §40) Trapping us in this way in our *seeing as*.

that sprouts from the ground. Due to its properties, it is inappropriate to consider it an ordinary food. Finally, *ndi'-x'i-tjo'* is translated into Spanish as "the little holy ones", "the sacred children", "those that sprout", "the little ones that sprout", "the baby that is born", "the baby that sprouts". *Ne-to-chu-táta*, as "dear little gods", "saints", "divine", but also "ancestors".⁹²⁵

Well, translating *ndi'-x'i-tjo'* with the term *mushroom* (hongo) can be misleading, because to define a concept is to define a relationship. The relationship that the Mazatecs have with the *ndi'-x'i-tjo'* is similar to the one that the Azande have with the *benge*, more than the relationship that we have with the poison.⁹²⁶ When we speak of 'poison' we also relate to that thing we call poison. Among the Azande << la recolección, preparación y administración del *benge* están restringidas por tabús rituales y estrictos >>.⁹²⁷ The same thing happens with the "sacred children". We are not aware that the language we adopt to describe a practice subtly and inevitably introduces metaphysical assertions. Speaking of "poison" or "benge" among the Azande makes a difference.

In the end, all this suggests a question to me: ¿is there a "hallucinogenic fungus" in the absolute sense? The beautiful visions with coloured flowers, gardens or stars, or the most terrifying ones that contain snakes, scorpions, piovras, skeletons or scary birds, ¿do they have the same meaning for everyone?

We could make a game of imagination and think of two men participating in the same ritual, taking the same amount of what we will call: "That!" One is a traditionalist indigenous who lives in the mountains and only speaks his native language. The other is a non-indigenous "devotee". We can imagine, (although it is not plausible since the attitude of each one modifies the images), that the two attend the same show; they see exactly the same movie, the same images with the same colours.

But even so, the two are different individuals, with a different *form of life*. They do not have the same inner life and inside their head they will do two

⁹²⁵ Furst, T. Peter, *Op. Cit.*, p.195.

⁹²⁶ Winch, Peter, "Para comprender a una sociedad primitiva", *Op. Cit.*, p.87.

⁹²⁷ << the collection, preparation and administration of *benge* are restricted by ritual and strict taboos >>. (The translation is mine) Winch, *Ibidem*, p.87.

different things.⁹²⁸ According to his *Weltbild*, one goes to the abode of the gods to request an audience from the nahuals, the other "travels", "hallucinates", "opens the door of perception", makes an "experience", and so on.⁹²⁹ The two do not interpret the same images in the same way. The experience that each one lives in front of these visions is different. The divergence begins with the language we use to *name it*. *Ndi'-x'i-tjo'* directs towards a certain reading, a certain meaning, and *mushroom* towards another. From the beginning the two words are interwoven with a different behaviour that we have towards "that", which each one calls in a different way. Then, the gap continues to widen according to the different vision of the world that each one has. It is the Worldview, and the hinges that form it, which helps us to move and interpret the images. The images that we see, be they internal or external, are switches that activate those symbols, fears and taboos typical of each culture. The cultural heritage of European man includes paradise with God and the saints. The traditionalist indigenous has the three cosmic levels inhabited by nahuals.

It's easy << to confound the meaning of a name with the bearer of the name >>. (PI §40) The way we name an object has us trapped in our *seeing as*. << An ostensive definition >> could represent an alternative, but << can be variously interpreted in any case >>: (PI §28)

But if this is the effect of the ostensive teaching, am I to say that it effects an understanding of the word? [...] With different instruction the same ostensive teaching of these words would have effected a quite different understanding. "I set the brake up by connecting up rod and lever." - Yes, given the whole of the rest of the mechanism. Only in conjunction with that is it a brake-lever, and separated from its support it is not even a lever; it may be anything, or nothing. (PI §6)

For the name to be understood, a previous explanation is necessary:

And we can prevent misunderstandings by saying "This *colour* is called so-and-so", "This *length* is called so-and-so", and so on. That is to say, misunderstandings are sometimes averted in this way. [...] Well, we'll just have to explain them. Explain, then, by means of other words! [...]

⁹²⁸ Also the term 'pray' in Spanish can be used in many ways, while << the verb "to pray (to)" in Chamula (*k'opon*, transitive; *k'opoh*, intransitive) is the same as "to talk (to)." The word for prayer in Tzotzil means simply "talk directed to the deities." >> (Gossen H. Gary, *Chamulas in the world of the Sun (Time and space in a Maya oral tradition)*, Waveland Press, Illinois, 1984, p. 190)

⁹²⁹ << Before Wasson no one used to take the *children* simply to find God. They were always taken for the sick to heal >>. María Sabina en: Estrada, Álvaro, *Op. Cit.*, p.68.

Whether the word “number” is necessary in an ostensive definition of “two” depends on whether without this word the other person takes the definition otherwise than I wish. And that will depend on the circumstances under which it is given, and on the person I give it to.

And how he ‘takes’ the explanation shows itself in how he uses the word explained. (PI §29)

That is, << an ostensive definition explains the use - the meaning - of a word if the role the word is supposed to play in the language is already clear >>. (PI, §30)

To understand it better, the reasoning of Peter Winch can help us. Winch imagines traveling by airplane accompanied by another person. The two do not speak a common language. Flying over the highest mountain in the world, Winch gives an ostensive definition: he indicates the mountain and pronounces the word Everest. He then reflects on what is happening: << ¿is a definition connected with the subsequent use of the expression defined? >>⁹³⁰

It is clear that << in virtue of those actions in the past I am now able to mean by the words ‘Mount Everest’ >>.⁹³¹ But, ¿what if the traveller accompanying you had never heard of Mount Everest?

The ostensive definition that the other traveller receives is expressed through a gesture and a sound. However, << the correct use of the word ‘mountain’ is certainly not the same as the correct use of the word ‘Everest’! >>.⁹³² Saying mountain and saying Everest do not always have the same meaning. More precisely, it is only in terms of a given *rule* that we can attribute a certain meaning to the word "same".

I have been taught to differentiate between mountain and hill through trials, through punishments for mistakes and rewards for successes. Learning the concept of mountain is not learning a proposition isolated from the rest, because learning a language means learning a whole mesh of beliefs, it means learning the use of the word mountain and the highest mountain. The word mountain can refer to many slopes, just as the word fungus can refer to many different mushrooms. But, both the word *Everest* and the word *ndi'-x'i-tjó* designate something specific.

Well, Winch continues, with this information, such a man could decide to

⁹³⁰ Winch, Peter, *The Idea of a Social Science*, 2nd edition, Routledge, London, '90. This edition: Taylor & Francis e-Library, 2003, p.26.

⁹³¹ Winch, Peter, *Ibidem*, p.26.

⁹³² Winch, Peter, *Ibidem*, p.27.

follow a rule by applying the term mountain only to Mount Everest. (Another might apply the term mushroom only to the mushroom variety that has psychotropic properties). However, sooner or later you will have to face the fact that a rule has to be something shared. Following a rule implies << also the *reactions of other people* to what he does >>.⁹³³ The correct use of words such as 'Everest' and 'mountain' (and *ndi'-x'i-tjó* and mushroom) is learned: << given a certain sort of training everybody does, as a matter of course, continue to use these words in the same way as would everybody else >>.⁹³⁴ And, << it must be in principle possible for other people to grasp that rule and judge when it is being correctly followed >>.⁹³⁵ The indigenous Mazatec who differentiates between any mushrooms and *sacred children*, follows a rule. A rule that he shares with a community of speakers.

Another example is the following. In the city of Siena, twice a year, on July the 2nd and August the 16th, the famous *Palio* is celebrated. Each neighborhood, or *contrada*, participates in a horse race where the horsemen run around Piazza del Campo three times riding bareback. This ancient race is held following peculiar rules. The competition starts long before the canopy begins. For example, it is permissible to steal or weaken an opposing horse, as well as bribe the rider of an opposing team. Finally, the winning *contrada* receives a precious cloth, but its inhabitants have to raise the money to offer a meal to the members of the opposing *contradas*, including all the old rivals. In conclusion, the neighborhood that wins is the one that pays.

¿How can an outside observer judge certain events? And even once he's familiar with the rules, ¿how can he deeply understand what this victory means, without at the same time sharing the same *form of life* as the Sienese? A form of life that is the result of a long series of shared experiences, but also of hatred, resentment, gratitude, rivalry towards other fellow citizens, which are centuries old, and are rooted in facts, episodes, remote events, but that a look, a gesture, an attitude, are enough to make them resurface. ¿To what extent can an outside observer understand what is happening? A person's behavior can be placed in a category << only if it is possible for someone else to grasp what he is doing >>.⁹³⁶

The same goes for the sacred mushrooms. Once the difference is learned, the

⁹³³ Winch, Peter, *Ibidem*, p.30.

⁹³⁴ Winch, Peter, *Ibidem*, p.33.

⁹³⁵ Winch, Peter, *Ibidem*, p.33.

⁹³⁶ Winch, Peter, *Ibidem*, p.31.

observer is still missing something: the indigenous *form of life*.

So, after having made an effort to translate the word *ndi'-x'i-tjó* well, we didn't get to the bottom of the matter either.

Words and sentences, says Bakhtin, are neutral: << the word “sweetie” [...] is by itself, as neutral as the word “far” >>. ⁹³⁷ Only the speaker makes an assessment. This assessment, expressed within a specific *language game*, and through expressive intonation, fills a word or sentence with meaning. ⁹³⁸

In our case, the word *ndi'-x'i-tjó* cannot be pronounced in a common, open and free way. Among the Mazatecs, *ndi'-x'i-tjó*, is pronounced lowering the voice, with an expressive intonation of emotion, fear and expectation, and is accompanied by an attitude of respect. At this point, it is no longer possible to consider it a word, a simple *unit of language*, but it is a complete evaluative statement. ⁹³⁹

In other words, the neutral meaning that we find in the dictionary allows speakers to understand each other. But any word is presented to the speaker in three respects. As a *neutral* word. As *someone else's* word: << full of echoes of the statements of others [...] And, finally, like *my* word >>, ⁹⁴⁰ the one I use in a given real situation, accompanying it with a specific intention and expressiveness, and which defines my value position. ⁹⁴¹ This last aspect is formed through the interaction with the echoes of the statements of others, entering the discursive experience of each one.

Thus, translating *ndi'-x'i-tjó* with the word *mushroom*, we are missing the echoes of the statements of the Mazatec Indians.

Eighth point. Confronting Frazer's position with Wittgenstein's on this argument is more difficult than usual. This is because none of them have ever considered rituals with sacred plants, and this type of ceremony breaks all the schemes considered so far.

We could, as a kind of game, start by speculating on what Frazer would say. ¿Are we in the realm of magic? ¿Can Hume's two principles of association by

⁹³⁷ Bajtín M. Mijaíl, “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, (pp.248-293), p.274.

⁹³⁸ Bajtín, M. Mijaíl, *Íbidem*, p.275.

⁹³⁹ Bajtín, M. Mijaíl, *Íbidem*, p.276.

⁹⁴⁰ Bajtín, M. Mijaíl, *Íbidem*, p.278.

⁹⁴¹ Bajtín, M. Mijaíl, *Íbidem*, p.278.

similarity and contiguity help us? In this case, it is not possible to speak of a man who makes hypotheses about the world and wishes to control the forces of nature. Nor is it possible to speak of a man who orders: << haz esto para que acontezca esto otro >>.⁹⁴² That is, with the presumption of forcing nature that is governed by << leyes inmutables que actúan mecánicamente >>.⁹⁴³ Both in the case of the indigenous and in the case of the mushroom-tourist, considering the ingestion of this organism a magical act, and its effects the fruit of superstition, seems too reductive to me.

¿Is it then a religious act? Frazer's question capable of discriminating between magic and religion: << ¿son conscientes y personales las fuerzas que rigen al mundo, o inconscientes e impersonales? >>,⁹⁴⁴ could lead us towards this second path, because religion << supone que el universo es dirigido por agentes conscientes >>.⁹⁴⁵

We are dealing with a living organism, and it is true that it is considered a supernatural being, which requires a whole series of activities and previous precepts, based on a lot of respect and care in its collection. Its search in the forest, its collection, its conservation and finally its ingestion is done according to rules that serve to prepare the person, who in this way has the confirmation that he is doing things well, with respect and following the "sacred process". It is by taking the correct path that one reaches healing. As has been said, the sacred plant is not the "therapeutic agent". The healing is not in the plant, but in the divinity or magical power imbued in it. It is to the divinity that the patient's respect is directed. Hence the importance of the ritual, starting with the way in which the collection is carried out. Failure to respect the correct guidelines, both in the ritual and in the preparatory activities, would mean diminishing its effect.⁹⁴⁶ The *ndi'-x'i-tjó* as a living being, may or may not grant healing, or satisfy the request of the needy. But also in this case it is necessary to make a certain effort of interpretation.

On the other hand, there is Wittgenstein's position. Perhaps the Wittgensteinian expression of "expression of desire" can be attributed to all kinds of ritual. However, in my opinion it can only partially fit into the world

⁹⁴² << do this so that this other thing happens >>. (The translation is mine) Frazer, *Op. Cit.*, p.43.

⁹⁴³ << immutable laws that act mechanically >>. (The translation is mine) Frazer, *Op. Cit.*, p.78.

⁹⁴⁴ << ¿Are the forces that rule the world conscious and personal, or unconscious and impersonal? >> (The translation is mine) Frazer, *Op. Cit.*, p.77.

⁹⁴⁵ << assumes that the universe is directed by conscious agents >>. (The translation is mine) Frazer, *Op. Cit.*, p.77.

⁹⁴⁶ Aguirre Beltrán, cited in Estrada, Álvaro, *Op. Cit.*, p.86

described by María Sabina: << the sacred mushroom takes me by the hand and brings me to the world where everything is known >>. ⁹⁴⁷

In fact, the relationship that is created between the healer and the needy is very complex and the result of many factors. Above all, the charisma of the healer, the personal and cultural relationship that the patient has with his figure (respect, fear, suggestion), expectations regarding the ceremony and the effects of the plant play an important role. All of these factors originate in, and are governed by, hinges internalized during education. Finally, we have to consider the medical and psychic effects of the sacred plant itself.

Using an experience-distant language, we could say that the plant does not heal with its pharmacological properties, but with its mystical properties. In experience-near terms, the expression "the plant heals you" does not refer to anything specific. But at the same time I believe that the Westerner who participates in a healing ritual can immediately understand the sense of the words "the plant heals you". Well, we have to wonder what the natives mean by the expression "the plant cures." ¿How does it cure? ¿What is meant by cure? The first example that comes to mind to answer this question is that of a phobia. For example, a person is afraid of dogs. She tries everything to avoid them, but when they see her they rush towards her. A successful ceremony is one that makes the person forget about the dogs and that in the past she has been afraid of them.

Another question that needs to be answered is the following: ¿is the cure always successful? I want to answer yes. ¿What do they mean by a successful cure? ¿What is the criterion to judge the results? As in the case of the African Azandes described by Evans-Pritchard, who seek oracular answers, here too there is always a way out. One of the first responses I heard is that "the plant does not give you what you ask for, but it gives you what you need." This reply makes some sense. Those who have had this type of experience agree that new 'propaedeutic' ways are opening in order to find or understand what they were looking for. I mean that you are presented with new options, alternatives and unexpected possibilities to manage the circumstances. Also, along the way, initial goals may become marginal and new purposes may become more important. All of them are complex aspects that have not yet been seriously

⁹⁴⁷ Schultes & Hofmann en Conklin Edward, *Getting back into the Garden of Eden*, University Press of America, Lenham, Maryland, 1998, p.78.

studied and are beyond our knowledge at the moment.

The third and last case observed concerns the ritual dynamics of the Rarámuri population, an ethnic group living in the Sierra Tarahumara, located in the northern state of Chihuahua.

The Rarámuri world view agrees only in part with that of Mesoamerican indigenous groups. This marks some differences with other neighboring cultures. That is, different forms of life correspond to a common world view. So, what is the *Weltbild* of the Rarámuri? The Rarámuri do not belong to Mesoamerica. But Mesoamerica is not a totally closed concept, and there are many beliefs that contribute to the formation of the picture of the Rarámuri world that have great similarity, when they do not coincide, with the beliefs of the Mesoamerican world. As we have seen, it is simplistic to consider Mesoamerica as a mere geographical region, and even less as a sealed region, with well-defined boundaries that do not communicate with neighboring areas. Rather, it is a space in which a varied series of relationships take place. Mutual influences extend to various areas of thought, both within the Mesoamerican territory and between it and the neighbouring super-areas.

The image of the world has the power to dictate the rules of the game. Its influence is impalpable and the propositions that describe this picture are always removed from the traffic, (OC §210) and could be part of a type of mythology. Wittgenstein compares our hinge system to the riverbed, and our statements to the flow of water. (OC §96) When Wittgenstein speaks of this concept, he applies it to a society or community of speakers; however, it could also apply to different indigenous groups sharing the same river channel.

WITTGENSTEINIAN MUSINGS 3

To make use of the technical concepts introduced in the first and second chapters, the following points should be underlined: the form of life and the language games or practices whose constellation makes this up; the hinges on which the *Weltbild* or the Rarámuri world view is based, including the rules that govern the language games described and; finally - the religious ceremony - the raspa de jícuri as a complex language game. Let's proceed in the order mentioned.

Form of life. As we recalled in the first chapter, it is a broad and formal concept that acquires its concrete meaning in the context of the investigation, and that includes the objectives of the analyst. In Wittgenstein form of life can mean things as different as the form of human life versus the form of life of a dog or a lion, or the form of life of one community versus the form of life of another community. In our ethnographic description, it is a specific form of life of the Rarámuri as opposed to the form of life of the *chabochis*, the hegemonic Mexican mestizo society. In other words, the *form of life* here is not limited to considering the relationship with a given environment. The context, understood as physical space, could well be shared with other populations, but here we refer to a context of connections (*Zusammenhang*), from which the analyst must choose those that make the studied phenomenon intelligible. For example, the connections that the Rarámuri make in their language games about jícuri do not exist in the mestizo world of Huehuetenango, not even among the natives of the Sierra Mazateca.

At one point in the *Investigations*, Wittgenstein says << "After he had said this, he left her as he did the day before." Do I understand this sentence? [...] I don't know what it's about. But [...] I'd know how this sentence might perhaps be used; I could even invent a context for it >>. (PI §525) In the sierra it is not necessary to speak explicitly about distances and isolation. This situation, distance and isolation, is always in the background of their practices and language games; for example, when they decide to travel to a nearby town or visit a friend. By the same token, the religious concepts that derive from their worldview, or their perception and relationship with money.

This type of connection has to do with what the Rarámuri knows, with what

he lives and with his feelings. It has to do with beliefs, hinges (fear of leaving the ranch, respect for the jícuri, difference between the Rarámuri man and the ladino), the religious posture coming from his education, which give him an integral attitude towards life, which give meaning to every thought or statement, and that give importance to certain issues and take it away from others.

The characteristic geographic isolation of the Rarámuri is manifested in several ways: first of all, in the poor conditions of the communication routes, but also in an intact mountain range, where only few ranchers, miners, loggers, and today some drug traffickers, manage to reach. In our experience, it took the form of long hours of travel with the truck to go from one town to another, and in long and exhausting marches. For the Rarámuri it is about years of life spent in scattered settlements or around secluded caves from which they rarely leave, as in the case of don José María. For most of them, the school and the church do not represent a true center of aggregation, and in daily life, also intra-ethnic contacts remain very scarce. Social isolation is not only due to poverty, but also the lack of a truck or other means of transportation play a part. Other factors play an important role of resistance, such as the belief that << the influence of a man [...] his prestige and authority [...] weakens in proportion to the distance from his own ranch >>. ⁹⁴⁸

Community ties in this situation are reinforced during the festivities, when previously isolated families get together, eat and drink together, and participate in ceremonies. It is precisely on these official occasions of aggregation that it is possible to observe the unfolding manifestations of a form of life. The way of expressing emotions, the freedom of body movements, the distance from the social judgments in terms of etiquette that characterize the Rarámuri, it is easy to associate them with their form of life, isolated and independent. In a politically and geographically fragmented society due to distances, lack of transportation, and good roads, getting together and being together seems to be more important than etiquette.

Cultural isolation is a derivation of this reality, and contains an older, inherited, and shared symbolic and belief substratum << con otras tradiciones que corresponden a una matriz civilizatoria mayor y común >>. ⁹⁴⁹ An important factor in favouring isolation was the expulsion of the Jesuits at the end of the

⁹⁴⁸ Kennedy, G. John, *Op. Cit.*, p.148.

⁹⁴⁹ << with other traditions that correspond to a greater and common civilizational matrix >>. (The translation is mine) Rodríguez López, Abel, *Íbidem*, p.22.

eighteenth century. The doctrinal vacuum is what allowed them to return to the old customs, allowing them at the same time to rework and preserve some of the Catholic concepts, such as baptism, the overlap of Onorúame with the God of the Bible, or the incorporation of Jesus among the many other supernatural beings that already existed. Jesus, interspersed in the complex animistic world of the sierra shared by animals, plants, minerals, and humans. The synthesis of Christian theology, which they made in the light of their ancient customs, is reflected in the stories of don José, where Jesus enters the life of the Rarámuri. In the first case Jesus helps them to kill the mythical serpent (*no'pi*), and in the second he punishes them by making them work hard to learn to play the violin.

These are new language games. Jesus was initially adopted as a hypothesis and only later as a hinge. The inclusion of this figure was not shocking and did not drastically change their world picture. Only with time did Jesus become part of the Rarámuri world picture, acquiring the characteristics of mythological characters and becoming a hinge. The integration process took many years and therefore does not conflict with ancestral beliefs. Father Hector's words seem to confirm Wittgenstein's claim. The missionaries' attempts to congregate them in an area or a town to facilitate evangelization were never successful. What made it possible to obtain good results was time and a long process of collective reworking: << at the end of reasons comes *persuasion*. (Think what happens when missionaries convert natives) >>. (OC §612)

Today, religious isolation remains. Paradoxically through respect for religious traditions implemented by the Church and advocated by liberation theology. The positive aspect of this whole situation is that, for the moment, the typical concerns of our society, deadlines, efficiency, growth rate, productivity, consumerism, unemployment, have not arrived. They are all concepts that do not have the power to capture the Rarámuri, and talking about it appears as a note out of tune.

But, the rare opportunity that a depopulated sierra offered them - to retreat avoiding all contact with outsiders - resulted in them seeing the *chabochis* as a constant threat. So, it is as if an initial historical event and certain environmental conditions had provoked a form of resistance that, even today, is manifested in flight. A very different reaction is the one adopted by the indigenous people of the south who, much more numerous and pressured by mestizo populations for centuries, do not fear the opposition and try to regain control of their territory.

Its subsistence economy represents another cause of isolation, as well as its lack of needs and consequent independence from modernity. Most live off corn-based agriculture and sheep herding. The lack of water or electricity supply is not a condition only of the poorest like don José María, who lives in a cave. Even the most fortunates who own a house, like Francisco Cardenal, lead a life very similar to that of a nineteenth century man. However, it is possible to observe differences, and to discriminate between groups that have their sub form of life. People like Lorena and Dora, who own the grocery store, can count on certain modern comforts: they have electricity and a truck to transport the merchandise. And in cities like Creel there are Rarámuri families who run a shelter. But, in this regard, it is important to note how, apart from essential businesses, there is no true commercial activity. Transactions between relatives and neighbors are often carried out through barter. Only in cities like Cuauhtémoc, Creel, or Carichí is there a market. In Creel it is possible to see how the women in charge of selling handicrafts do not have any of the typical skills of the merchant: they do not speak, they do not propose, they do not insist, they do not negotiate.

Ninth point. The Rarámuri hinges. As has been clarified in the first chapter, Wittgenstein considered the image of the world as the fruit of certain certainties that are in the background and that guide us in our behaviour and in our way of judging. He compares the hinge system to the riverbed, and our sentences to the flow of water. (OC §96) The water follows the channel, which remains hidden from view. But it is the deep and internalized certainty that guides the empirical certainty.

We could consider the following concepts as objective certainties, and as the riverbed. Apart from humans and animals, the Cosmos is inhabited by invisible beings. *Jicuri* and *bakánowa*, like mushrooms and other sacred plants, are living beings and belong to the class of supernatural beings. Such beings, if they so desire, have the ability to communicate directly with mere mortals. Diseases are caused by nahuals. The healing of the body always involves the recovery and healing of the soul. Healing and world picture are closely related: healing ceremonies allow the patient to reintegrate into a cosmic order.

Other concepts specifically reproduce Rarámuri thinking. For example, only among the Tarahumara does the man have three and the woman four souls. The

sacred plant, to grant its help, asks for a total surrender, and the delivery of the souls (this requirement, according to the concept of *córima*, does not exist among the Mazatecs). Only the healer can move through the Rarámuri mythical geography and recover the soul (*arewá*) of the sick person. While among the Apaches one way of taking peyote is that of loneliness. The *jícuri* can dispense good and evil (duality). The fungus no. It is not susceptible or vindictive. A man's influence, his prestige and authority, are weakened in proportion to his distance from his own ranch.

The relationship that the Tarahumara have with the *jícuri* differs considerably from that of the Mazatecs with the *ndi'-x'i-tjo'*. To the *jícuri* is owed particular respect, as it instills great fear and provokes deep suggestion. While, with the sacred mushroom, feelings of affection, kindness, and attention prevail. These dissimilarities lead to the story of the "civilized Indian" told by Francisco, the Spanish healer from Norogachi, where the Rarámuri who receives a peyote button in his hand, mysteriously dies a few days later. Or Sergio, who never dares to enter the circle and warns me that "only by stepping on the ground you poison yourself."

Within a shared animistic framework, sacred plants are like living beings. As Francisco said, the *jícuri* plant has a soul, emotions and will, and the dynamics of healing cannot do without "ethics of the gift". This leads to peculiar language games. The relationship between ordinary mortals and the sacred being is based on a pact, which links the respect of certain conditions. Among others, when a man dies, the *jícuri* wants the family to celebrate various ceremonies to grant the liberation of souls. Francisco always reminds us of the characteristics of ambiguity and proteism. Such Mesoamerican concepts among the Rarámuri apply both to the *sukurúame*, the sorcerer who can convert into his *nahual* and work with the forces of the Underworld, and to the *jícuri* plant, which according to its whims can help or harm an individual.

Don José María, the old curandero from Naráachi, offers us more confirmation of how the oldest hinges work: grown up in the idea that the *jícuri* is a living and thinking being, he sees no contradiction in its ability to take different forms. To the question, how do the *jícuri* and the *bakánowa* fight?, don José answers according to his hinges: << how do people fight too >>. At another point we asked him how he got there and who taught him to be a healer. Don José's response was: << Onorúame. He talked to me. He is here. Nobody

knows >>. As we remember from the chapter 'The Common Trunk', the ability that supernatural beings have to enter and leave the life of man is typically Mesoamerican, and also their ability to communicate directly with human beings.

Both here and in the Mayan world, the healing of a man always involves the healing of the soul. If in Mesoamerica man is in a perennial debt to the gods, for having been created and for the favors he receives on a daily basis, here is the concept of *córima* that in any case requires a *do ut des*. The obligation to give and nurture the gods here takes the form of an obligation to respect the sacred plant. Among the Mayans, the disease has a supernatural origin and can be caused by a member of the community (such as the evil eye or 'mal de ojo'), by the desecration of a taboo (hunting in the forest without asking permission from the Lord of the Mount), or for not having observed the rituality of a ceremony. But it can also derive from the kidnapping of the soul by a *nahual*. Among the Rarámuri, illness is due to the loss of the soul (*iwigara*), which in turn is seen as a punishment for neglecting moral injunctions or ignoring cultural injunctions. In both worlds, that of Mesoamerica and that of Aridamerica, to regain health the same language game is repeated: it is necessary to resort to a ritual specialist capable of negotiating the liberation of the soul.

Well, both the language games around the figure of Jesus or the beliefs about sacred plants, and the hinge that a man's influence weakens as he moves away from his ranch are, according to Moyal-Sharrock's classification, local *hinges*. They cannot be considered neither *personal* nor *universal*, but it is possible to consider them within the framework of a given human group at a given historical moment, locatable from the geographical and temporal perspective. But, as *acquired* hinges, they are not the reflection of a judgment on reality. They are strictly related to the *Lebensformen*, and although they express a local world view (*Weltbild*), they do not cease to function as objective certainties.

There can be divergences between the world and the image of the world, says Wittgenstein, without this becoming an error: << I have a right to say "I can't be making a mistake about this" even if I am in error >>, (OC §663) and without ceasing to display its function of structure that supports the game. From a very similar worldview, we can see how differences in the form of life lead to different language games.

Let us now turn to the practice that we are interested in highlighting in this thesis - the ritual of the raspa de jícuri. It often happens that the native does something, without offering an explanation for his behavior. And in case of question, he does not answer directly. It also happens that the question asked contains an implicit meaning, the meaning sought by the researcher. Finally, with these premises, the anthropologist's explanation ends up being different from the native's intention. As in the case of Sergio and Mauricio: it is another language game. When, during the night of the party, I ask Sergio: << why don't you enter >> in the circle? He answers me (translating from the Rarámuri language) that << only by stepping on the ground you poison yourself >>.⁹⁵⁰ Or when, during the ceremony, I ask Mauricio: << Why barefoot? Why are there so many curves in the dance? >>, and Mauricio answers “from the Rarámuri mentality” which is << so that the disease passes from the person to the earth >>.

Wittgenstein has always attacked the idea that the use of certain linguistic expressions is due to a clear theory in the mind of the believer. Focusing on beliefs, and then justifying ritual practice through them, is a common procedure among anthropologists. But it is also what Wittgenstein flatly rejects. In all these cases, << the very idea of wanting to explain a practice [...] seems wrong to me. [...] All one can say is: where that practice and these views occur together, the practice does not spring from the view, but they are both just there >>. (RoF I, p.119) The ritual, according to Wittgenstein, is justified by itself, because it is the representation of a desire.

All anthropological explanation functions here as a doctrinal pronouncement in a church. If there is a discrepancy between what practitioners do or say they do and the doctrinal position, the doctrine is always given the right to have the last word. However, unlike practices, << a theory requires a language in which it may be expressed >>,⁹⁵¹ and more research is needed on complicated conceptual problems than the relationship between << theology and the language and the practices of religion >> carry.⁹⁵² In other words, doing a thing and asking how to do a thing represent two different language games. Asking what this or that means is a language game that they do not know. To know how an instrument is used, what rules they follow for its use, you do not have to ask about their use, but you have to be with them and do what they do.

⁹⁵⁰ Sergio, Naráachi 2019 [Comunicación personal – GB], participante a la *tesgüinada*, tema: el respeto al *jícuri*, 2 de abril, Naráachi, Chihuahua.

⁹⁵¹ Winch, Peter, *Trying to make sense*, Basil Blackwell, 1987, p.117.

⁹⁵² Winch, Peter, *Trying to make sense*, Basil Blackwell, 1987, p.115.

Well, the participants in the ceremony of the raspa of the jícuri are men and women members of the community. The practitioners are of all ages, but there are no children or teenagers. They gather on the occasion of peculiar holidays or have a party when someone asks to organize a healing ceremony for themselves or a family member. The activities carried out in these circumstances are the ceremonial consumption of the sacred drink (*tesgüinada*), which may or may not be accompanied by a healing ritual (raspa de jícuri). The consumption of other types of alcohol or food is not prohibited.

Communication between participants takes place spontaneously although in many different ways. There is a communication through the use of drums between the more dispersed groups that participate in the festival, or first-hand between those who talk about personal matters and do so in a state of sobriety, or between those who do so in a state altered by alcoholic substances. Others do it singing, drinking, smoking tobacco together. As has been seen, there are those who freely express their emotions by screaming, crying or fighting.

These parties usually take place in an isolated context: on the outskirts of town, at night, and on top of a hill. The ceremony is an occasion of encounter. The activities are carried out in accordance with certain rules. The rules governing these activities allow for all quirkiness, originality and individuality. The way of behaving of each one is different, albeit in a genuine way. Crying, getting drunk, fighting, yelling, singing, rolling on the ground or in the dust does not mean breaking the rule. Let's take a moment to reflect on what it means to live in isolation for months. Undoubtedly, it implies the emergence of certain individual attitudes and behaviours, perhaps shared with the narrowest circle of family members, but not with the rest of the community. Who knows, perhaps the common denominator, the shared aspect, is precisely the possibility of sniffing out the differences and singularities of the other members of the community, as a form of entertainment and enrichment. These very flexible rules become much more rigorous when it comes to being admitted into the sacred circle, in the presence of the jícuri. As has been seen, entry and exit, and also seating and conduct within the circle, require the respect of strict precepts.

Finally, a few words about the material substrates or the paraphernalia used in the healing ritual. For example: the fire, the altar, the cross and the offerings hung (*mo'ibuma*), or placed in baskets (*wári*), the bag with the tools of the healer (*moruka*), the drums, the cowbells, the mirrors, the cube that contains the *batari*,

and the basket (*émuri*) that contains the peyote.

Now, let's move on to the main meaning of the ritual.

The jícuri practice described in the narrative and recalled can now be understood in different ways. The first way is the one suggested by traditional anthropology, which would see this healing practice as a magical ritual based on a pseudoscientific hypothesis about the world. For James Frazer, the expectation that the scraper, touching a notched staff (the *si'piraka*) can elicit a jícuri vibration capable of instilling healing wherever it reaches, is nothing more than superstition, false physics that link cause and effect without the support of a law. With the raspa ceremony, the native has the purpose of manipulating reality. It is the rasp itself that leads to healing, according to a false causal relationship. The childish and erroneous attempt to act physically in the world is due to a deep thought of the native: that unconscious and impersonal forces rule the world.⁹⁵³ The latter is an idea that magic shares with science, but it only has validity in the scientific field, as the primitive does not have a clear idea of the underlying laws.

Frazer could provide us with a second reading of the jícuri ceremony. He might consider it something other than a magical act. Let us remember that in Frazer religion << se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente >>.⁹⁵⁴ As we said, in Rarámuri beliefs << el universo es dirigido por agentes conscientes >>,⁹⁵⁵ and the healing would come as a result of the supplication before supernatural forces. The jícuri and bakánoa are living and capricious beings, and attempts to please them, based on the idea that it is possible to manipulate their will, could be considered a religious act.

On the other side, there is the alternative vision provided by Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein's general conception of the content of magic and religion is that of an expression and satisfaction of a desire. It is a much richer

⁹⁵³ Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.77.

⁹⁵⁴ << is situated in fundamental antagonism with both magic and science, because both presuppose that the natural course is not determined by the passions or whims of personal beings, but by the operation of immutable laws that act mechanically >>. (The translation is mine) Frazer, G. James, *Op. Cit.*, p.78.

⁹⁵⁵ << the universe is directed by conscious agents >>. (The translation is mine) Frazer, James, *Ibidem*, p.77.

view, according to which what they do is not based on empirical hypotheses. In other words, it is not about manipulating the physical world through magical rituals, but about expressing and symbolically satisfying a desire.

Symbolic satisfaction of a desire, not physical, not scientific of cause and effect. Inside and outside the sacred circle, this practice fulfills very important desires. For example, the *tesgüinada* guarantees continuity: << es una manera de cumplir con sus antepasados y así mantener sus tradiciones [...] El que no hace la fiesta no es rarámuri >>. ⁹⁵⁶ But it also satisfies more immediate needs. People who usually live in isolation get together, meet, and drink with each other. It is the occasion to strengthen family and community ties, to see friends and acquaintances. All of this is an expression of desire. Even fighting is not an end in itself, but a means to a higher goal, such as catharsis. Immediately after the fight, the two women involved in the fight became friends again or perhaps were never enemies. It is something admitted and accepted as a form of purification. But, they know that the healing effect of jícuri comes in a different way than that assumed in allopathic medicine. They don't see it from a scientific cause-effect perspective. Peyote is not there in sufficient quantity to affect those who ingest it. The peyote is there symbolically. The offerings are also symbolic and imaginary, and the dance is the allegory of something that has been forgotten.

Healing in the Rarámuri context seems to have another foundation, rooted in his *Weltbild*. As we have already mentioned, << the concept of the soul was basic to the Rarámuri world-view >>, ⁹⁵⁷ and the 'tablet doctors' << no pueden curar “por que no conocen...”, porque no saben de los infortunios del *arewáka*, es decir, de las vicisitudes del alma >>. ⁹⁵⁸ The starting point is a different *vision of the world*, which implies other hinges and expectations around the origin of the disease, the vicissitudes of the soul, and the sacred nature of healing plants.

¿To what extent does it make sense to speak of an objective reality?, asks Winch. An independent reality always has to rest on something. The real and the unreal are determined in language. They manifest within different languages. Within their different paradigm, other mechanisms seem to play an important role. For example, that of suggestion, the assumption of the sacred drink (*batari*), the ecstatic effect caused by the beating of the drums. During a ritual, these

⁹⁵⁶ << it is a way of fulfilling their ancestors and thus maintaining their traditions [...] He who does not celebrate the festival is not rarámuri >> (The translation is mine) Pintado Cortina, Ana Paula, *Ibidem*, p.18. Enlace: <https://www.gob.mx/inpi>

⁹⁵⁷ Merrill, William L., *Ibidem*, p.8.

⁹⁵⁸ << cannot cure “because they don't know...”, because they don't know about the misfortunes of the *arewáka*, that is, of the vicissitudes of the soul >>. (The translation is mine) Bonfiglioli Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote””, *Ibidem*, p.152.

mechanisms can activate the deepest hinges, changing something, not in the world but in the patient's head, facilitating the restoration of a state of balance that had been lost. This process is carried out with the support of the community. A force that cannot be underestimated. It may be that the patient changes his attitude - << la raspa de peyote tarahumara también implica la reinserción del enfermo en un orden cósmico primigenio >>⁹⁵⁹ - and a change in attitude ends up being a real fact.

In summary, the help that the needy can bring is the fruit of many factors, among others the personal charisma of the healer plays an important role. But also the complex relationship between healer and patient as a result of education, respect and fear of the healer that has been built since childhood, expectations according to internalized hinges during childhood, the contribution that community participation can offer, and so on. The strong sense of belonging is summed up in Kennedy's words: the strength << of a man weakens in proportion to the distance from his own ranch >>,⁹⁶⁰ and of Francisco Cardenal: << Escape to where? A Tarahumara outside his community would not know where to go >>. Despite the isolated lifestyle, healing is never an individual factor, but a collective one.

The time has come to conclude. But before parting ways with the reader, I would like to recall again that among Wittgenstein's claims was the desire to leave to others the possibility of continuing the path that he opened: << I should not like my writing to spare other people the trouble of thinking. But if possible, to stimulate someone to thoughts of his own >>. (PI, Preface) Picking up his indication, I have tried not to settle for his conclusions and to continue reasoning with autonomy of thought.

Religious language in the anthropological field and from a Wittgensteinian perspective should provide ample space for inquiring into social factors that

⁹⁵⁹ << the tarahumara peyote rasp also implies the reinsertion of the patient in a primal cosmic order >>. (The translation is mine) Bonfiglioli Carlo, "Jíkuri Sepawa'ame (La "Raspa del Peyote")", *Íbidem*, p.167.

⁹⁶⁰ Kennedy, G. John, *Ibidem*, p.148.

influence the behaviour of the target group. I'm talking about circumstances that are constantly evolving and that, like language games, vary over the years. Trying to focus on the apparently distant and unimportant economic, historical and political factors that revolve around spiritual practices, I have tried to show how the natives' ancestral way of thinking is in constant conflict with the world of today, creating an effect reminiscent of water falling into fire or vice versa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alejos García, José, *Mosojántel: etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, UNAM, México, 1994.
- Álvarez Romero, Ana Lourdes, “El etnógrafo: autor, mediador y empatía en *La noche de Tlatelolco, Chin Chin el teporocho y Vida de María Sabina*”, *Literatura Mexicana*, XXIX-1, 2018, pp.99-124.
- Anónimo, *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992.
- Anónimo, *Memorial de Solola. Anales de los Cakchiqueles*, (MS) en *Literatura Maya*, Compilación; Mercedes de la Garza. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992.
- Arias, Jacinto, *San Pedro Chenalho (Algo de su historia. Cuentos y costumbres)*, Talleres Gráficos del Estado, México, 1985.
- Ariso, José María, “Cautivos de imágenes. Un ejemplo de filosofía terapéutica”, *Escritura e imagen*, Vol. 4 (2008), pp.17-40.
- Arnswald, Ulrich (Ed.), *In Search of Meaning. Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universität Karlsruhe Universitätsbibliothek, Germany, 2010.
- Artaud, Antonin, “The Theatre of Cruelty”, trad. James O. Morgan, *The Tulane Drama Review*, Vol. 2, No. 3 (May, 1958), pp. (75-77).
- Artaud Antonin, *México y viaje al país de los tarahumaras*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Austin, J.L., *Palabras y acciones*, traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971.
- Aziz, Philippe, *I segreti dei templi Inca, Aztechi e Maya*, Libritalia, 1996.
- Bajtín, M. Mijaíl, “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, pp.248-293.
- Bajtín, M. Mijaíl, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófica”, en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, pp. 294-323.
- Barrett, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.
- Barth, Fredrik (Editor), *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 1998.
- Bell, H. Richard, “Wittgenstein and Descriptive Theology”, *Religious Studies*, vol.5, 1969.
- Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- Beuchot, Mauricio, “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”, *Dianoia*, volumen LX, número 74 (mayo de 2015), pp.127-145.
- Bloor, David, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London, 1997, (this edition: Taylor & Francis e-Library 2002).

- Bonfiglioli Ugolini, Carlo, *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión comico-sexual y las danzas de conquista*, Director: J. Jesús Jauregui Jimenez, Tesis de licenciatura, INAH, México D.F., 1993.
- Bonfiglioli Ugolini, Carlo, “Jíkuri Sepawa'ame (La “Raspa del Peyote”): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *An. Antrop.*, 39-II (2005), pp.151-188.
- Bouveresse, Jacques, *Philosophie, Mythologie et Pseudo-Science*, Deuxième édition, Éditions de l'Eclat, 1996.
- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein; La modernidad, el progreso y la decadencia*, trad. Juan C. González y Margarita M. Valdés, UNAM, México, 2006.
- Bouwsma, O.K., Wittgenstein: *Conversations 1949-1951*, edited by J.L. Craft and Ronald E. Hustwit, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1986.
- Bracamonte y Sosa, Pedro, Lisama Quijano J., “Marginalidad indígena: la perspectiva histórica de Yucatán”, *Desacatos*, núm 13, invierno 2003, (pp.83-98).
- Bracamonte y Sosa, Pedro, “Sistema de pensamiento maya y pobreza socioeconómica”, *Península*, vol. IV, núm. 2 otoño de 2009, (pp.103-133).
- Bracamonte y Sosa, Pedro, *Tiempo Cíclico y Vaticinio. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, Colección Peninsular, CIESAS, México, 2010.
- Burgos, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*, vigésima edición, Siglo XXI Editores, México, 2007.
- Burguete Cal y Mayor Araceli, “Microetnicidad en gramática autonómica en el Altiplano de Chiapas: municipios y gobiernos paralelos en Chenalhó” (pp.295-334) en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, Natividad Gutiérrez Chong (Coordinadora), México, Plaza y Valdés, 2008.
- Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica USA, 2007.
- Cassirer, Ernst, *The philosophy of symbolic forms*, Yale University Press, 1980.
- Cavell, Stanley, “Philosophy as the Education of Grownups” en *Stanley Cavell and the Education of Grownups*, Ed. by Saito Naoko and Standish Paul, Fordham University Press, N.Y., 2012, pp.19-32.
- Cavell, Stanley, *The Claim of Reason (Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy)*, Oxford University Press, 1999.
- Chavarochette, Carine, “Identificaciones regionales entre las zonas fronterizas de Comitán, México, y Huehuetenango, Guatemala”. 1824-2001 *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 181-194. Centro de Estudios Superiores de México y Centro América San Cristóbal de las Casas, México.
- Chesterton, G. K., *Heretics*, Freeditorial. (<https://freeditorial.com/>)
- Chesterton, G. K., *The Everlasting Man*, Leicester University, UK, 1925.
- Clack, R. Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, MacMillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1999.
- Collingwood, R.G., *The Principles of Art*, Oxford University Press, London, 1958.
- Conway, G.D., *Wittgenstein on Foundations*, New Jersey: Humanities Press Int., 1989.
- Coppo, Piero, *Tra Psiche e Cultura. Elementi di Etnopsichiatria*, Boringhieri, Italia, 2003.
- Crary, Alice (Editor), *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*,

The MIT Press, Cambridge, Mass., 2007.

- Da Col, Giovanni y Palmié Stephan (Editors), *The Mythology in our Language. Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. by Stephan Palmié, Hau Books Chicago, Chicago, 2018.

- De Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Dastin, Madrid, 2002.

- De Martino, Ernesto, *Il Mondo Magico*, Boringhieri, Italia, 2007.

- De Martino, Ernesto, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Il Saggiatore, Italia, 2009.

- Dean Jolley, Kelly (Ed.), *Wittgenstein Key Concepts*, Routledge, London, 2014.

- Devereux, Georges, *Saggi di Etnopsichiatria Generale*, Armando Editore, Italia, 2007.

- Diamond, Cora, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", en *Reading Cavell*, Ed. Alice Crary and Sanford Shieh, Routledge, London, 2006, (98–118).

- Diamond, Cora, "Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us" (pp.99-137) en Phillips, D. Z. and Von Der Ruhr Mario (Ed.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Ashgate, England, 2005.

- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Disponible en: (<http://biblioteca-electronica.blogspot.com>).

- Douglas, Mary, *Natural Symbols. (Explorations in Cosmology)*, Routledge, London, 1996.

- Drury, M. O'C., *The Danger of Words*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973.

- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ramón Ramos, Ediciones Akal, Madrid, 2007.

- Dussel, D. Enrique, *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, Ed. by Eduardo Mendieta, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, UK, 2003.

- Dussel00, D.Enrique, *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación*, Ediciones Sígueme, España, Salamanca, 1978.

- Echeverría, Nicolás, *María Sabina mujer espíritu*, documental del 1978. Enlace: (<https://youtu.be/Z90zBw2H1tc>) Fecha consulta: 26/09/2021.

- Anonimo, *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, 4ª Edición, trad. A. Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

- Eliade. Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, trad. Jesús Valiente Malla, Paidós, Barcelona, 1999.

- Eliade, Mircea, *Mito e realtà*, trad. Giovanni Cantoni, Borla Editore, Torino, 1966.

- Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*, traducción de Erenstina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, traducción Ricardo Anaya, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

- Eliade, Mircea, *Il sacro e il profano*, trad. E. Fadini, Boringhieri, Torino, 1976.

- Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

- Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, 2ª edición, Siglo XXI Editores, México, 1989.

- Evangelista-García, Angélica Aremy; Tinoco-Ojanguren, Rolando; Tuñón-Pablos, Esperanza, "Violencia institucional hacia las mujeres en la región sur de México", *LiminaR*.

- Estudios Sociales y Humanísticos, vol. XIV, núm. 2, julio-diciembre, 2016, pp. 57-69.
- Evans-Pritchard, E.E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, trad. castellana de Antonio Desmots, Editorial Anagrama, Barcelona, 1976.
 - Fábregas Puig, Andrés, “Las fronteras en un mundo globalizado”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. I, núm. 1, junio, 2003, pp. 6-17. Artículo disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74511777002>, fecha de consulta: 26/09/2021.
 - Fagan, M. Brian, *Gli Aztechi*, trad. Barbara Besi Ellena, Garzanti Editore, Italia, 1989.
 - Fagetti, Antonella, *Iniciaciones Chamánicas (El trance y los sueños en el devenir del chamán)*, BUAP, Siglo XXI Editores, México, 2015.
 - Farelá Gutiérrez, (2014). “Iglesia evangelista en México: Expansión y lucha social (1992-2014)”. *El Cotidiano*, 29 (185), 103-110. Fecha de consulta: 25/09/2021. Enlace: (<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530725006>).
 - Fraijó, Manuel (Editor), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
 - Frazer, G. James, *La rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
 - Frente Zapatista de Liberación Nacional (Ediciones), *Declaraciones de la Selva Lacandona*, Primera edición abril de 1997 - Séptima reimpresión agosto de 2002, México.
 - Furst, T. Peter, *Alucinógenos y Cultura*, trad. José Agustín, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
 - Galindo Rayo, Antonio (Recopilación), *El Gran Libro de San Simon*, Ediciones Mitlantecutli, Ciudad de México, México.
 - Garcia Espada, Antonio (Compilador), “San Simon de Mesoamérica” (pp.189-222) en *Religiosidad Popular Salvadoreña*. Secretaria de la Cultura de la Presidencia. Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte, El Salvador, 2015.
 - Gardea Garcia Juan, Chávez Ramirez Martin (Compiladores), *Kite amachiala ki'ya nurúami (Nuestros saberes antiguos)*, Diócesis de la Tarahumara, Chihuahua, México, 2015.
 - Geertz, Clifford, *Available Light. Anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton University Press, New Jersey, 2000.
 - Geertz, Clifford, “From the Native's Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Oct. 1974, Vol. 28, No 1, (Oct., 1974), pp. 26-45.
 - Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003.
 - Gellner, Ernest, “Winch's idea of social science” en *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge, London and NY (Taylor & Francis Group Digital Printing), 2009, pp.47-49.
 - Gigante, Marco, *In principio era l'azione. Forme di vita e linguaggio nell'opera di Ludwig Wittgenstein*, Director: Luigi Perissinotto. Tesis doctoral, Facoltà di Filosofia e Scienze della Formazione, Università Cà Foscari Venezia, Italia, 2018.
 - González Chávez, María de Lourdes; González Gómez, Gabriela Beatriz, “El trabajo migratorio de indocumentados en México”, *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 97-122. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Tijuana, México.

- Goodman, R.B., “Varieties of pragmatic experiences” en *Pragmatism, Critical concepts in Philosophy*, Vol.II, Ed. by R. B. Goodman, Routledge, London and New York, 2005.
- Gossen, H. Gary, *Chamulas in the world of the Sun (Time and space in a Maya oral tradition)*, Waveland Press, Illinois, 1974.
- Green, Linda, *Fear as a Way of Life. Mayan Widows in rural Guatemala*, Columbia University Press, New York, 1999.
- Hacker, P.M.S., “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein” (pp.17-40), en J. Padilla Gálvez (editor), *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P.M.S. Hacker*, Plaza y Valdéz Editores, Madrid, 2011.
- Hamnett, Brian, *A concise history of Mexico*, Cambridge University Press, 2004.
- Hanfling, Oswald, *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Routledge, London & NY, 2002.
- Heródoto de Halicarnaso, *Los nueve libros de la historia*, Libro III, Capítulo xxxviii, trad. del griego P. Bartolomé Pou (s.j.), Editorial Iberia, Barcelona, 1976.
- Hilton, K. Simón, *Diccionario Tarahumara (de Samachique)*, Instituto Lingüístico de Verano, Chihuahua, México, 1959.
- Hume, David, *Dialogos sobre religión natural*, trad. Edmundo O' Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- Hunter, J.F.M., “‘Forms of life’ in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 4 (Oct., 1968), pp. 233-243.
- Ixtacuy López, Octavio; Estrada Lugo, Erin I.J; Parra Vázquez, M.R., *Organización social en la apropiación del territorio: Santa Marta, Chenalhó, Chiapas*, Relaciones 106, Primavera 2006, Vol. XXVII, (pp.183-219).
- Iriarte López Iñaki, “Sistemas autopoieticos y juegos de lenguaje. El aire de familia entre Ludwig Wittgenstein y Niklas Luhmann”, *Papers* Vol.61, 07/2000, Universitat Autònoma de Barcelona, (pp.221-238).
- Irigoyen-Rascón Fructuoso, Paredes Alfonso, *Tarahumara Medicine. Ethnobotany and Healing among the Rarámuri of Mexico*, University of Oklahoma Press, 2015.
- Jacórzynski Witold, “Ética y liberalismo”, *Desacatos*, núm. 43, septiembre-diciembre 2013, pp.189-196.
- Jacórzynski, Witold, *La Falacia de la Esfinge (Una introducción crítica la antropología filosófica y la social)*, Editorial Académica Española, España, 2018.
- Jacórzynski, Witold “Liberalism, Neo-Liberalism and the Zapatista movement”, en Krzysztof Wojciechowski y Jan C. Joerden (eds.), *Ethical Liberalism in Contemporary Societies*, Peter Lang, Frankfurt, 2009, pp.137-157.
- Jacórzynski, Witold, *Del salvaje exótico al otro cultural. Conflictos éticos en la antropología social*. Publicaciones de la Casa Chata, Ciudad de México, México, 2015.
- Jacórzynski, Witold, *En la cueva de la locura: aportación de L. Wittgenstein a la antropología social*. Publicaciones de la casa Chata (CIESAS), Méjico, 2008.
- Jacórzynski, Witold, *La idea de la perspectiva en filosofía, antropología y literatura*, Publicaciones de la Casa Chata, Ciudad de México, México, 2015.

- Jacórzynski, Witold, *La maldición de Judas Iscariote: aportación de L. Wittgenstein a la Teología, la Filosofía y la Antropología de la Religión*. Publicaciones de la casa Chata (CIESAS), México, 2010.
- Janik, Allan, “Leaving things as they are”, en *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ed. Pichler Alois and Säätelä Simo, OntosVerlag, 2006, pp. 317-321.
- Jakobson, Roman, *Autoritratto di un linguista. Retrospective*, trad. Giorgio Banti e Bianca Maria Bruno, Il Mulino, Bologna, 1987.
- James, William, *The varieties of Religious Experience: a study in Human Nature*, Web edition: eBooks@Adelaide, University of Adelaide, Australia, 2009.
- Jastrow, J., *Fact and Fable in Psychology*, Houghton, Mifflin, NY, 1901.
- Kennedy, G. John, *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.
- Kenny, Anthony, “In Defence of God”, *The Times Literary Supplement*, 7 February 1975.
- Korsbaek, Leif, “El texto antropológico: Bajtín, el texto y la etnografía”, en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, n.9, 1996, pp.16-29.
- Kuhn, S. Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. castellana de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, España, 1997.
- Las Casas (de) Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Universidad de Alicante, 2006.
- Lemus, Leslie, “Guatemala: repensando el vínculo entre juventud y violencia en la posguerra”, *LiminaR*, vol. XVI, núm. 2, Julio-Diciembre, 2018, pp.45-59. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- León-Portilla, Manuel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Autónoma de Nayarit (Apuntes para uso de los estudiantes).
- Llinares Chover, Joan B. (Ed.), *Materiales para la Historia de la Antropología*, Vol.1, NAU Llibres, Valencia, 1982.
- Llinares Chover, Joan B. (Ed.), *Materiales para la Historia de la Antropología*, Vol.2, NAU Llibres, Valencia, 1983.
- Llinares Chover, Joan B. (Ed.), *Materiales para la Historia de la Antropología*, Vol.3, NAU Llibres, Valencia, 1984.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ª edición, Instituto de Investigaciones Antropológicas - UNAM, México, 2004 (Serie Antropológica, 39).
- López Austin A. y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- López Austin, López Luján L., *El sacrificio humano entre los mexicas*, versión adaptada al español del capítulo “Aztec Human Sacrifice”, en *The Aztec World*, Elizabeth M. Brumfiel y Gary M. Feinman (eds.), Nueva York, Abrams/The Field Museum, 2008, (pp. 137-152).
- Lovell, W. George, *A Beauty that Hurts. Life and Death in Guatemala*, Second revised edition, University of Texas Press, Austin, 2010.
- Lugg, Andrew, *Wittgenstein's Investigations 1-33: A Guide and Interpretation*, Routledge, London, 2000 (Taylor & Francis e-Library, 2003).

- Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, trad. Balbino Dávalos, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1904.
- Luna Mena, Bethel Marina y Altamirano Cardenas, J. Reyes. "Maíz transgénico: ¿Beneficio para quién?", *Estud. soc* [online]. 2015, vol.23, n.45, (pp.141-161).
- Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, London, 1984.
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, Edited by P. Winch, Routledge, London, 1993 (Taylor & Francis e-Library, 2002).
- Malinowski, Bronislaw, *Diario de campo en Melanesia*, trad. Alberto Cardin, Editorial Júcar, Madrid, 1989 (Serie Antropológica, 24).
- Malinowski, Bronislaw, *Los Argonautas del Pacífico Occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesica*, 2ª edición 1975, trad. castellana de Antonio J. Desmots, Ediciones Península, Barcelona, 1975.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, Ciencia, Religión*, 2ª edición 1982, traducción castellana de Antonio Pérez Ramos, Editorial Ariel, Barcelona, 1982.
- Marin Valadez, Blanca Mónica, *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simon en un lugar llamado Macondo de la frontera México - Guatemala*. Directores: Dr. Witold Jacórzynski, Dra Gabriela Robledo Hernández, Tesis de maestría, CIESAS – Sureste, Chiapas, México, Dec. 2014.
- Marrades, J., "Wittgenstein, constructor de modelos", en Marrades, J. (ed.), *Wittgenstein. Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 119-153.
- Mauss, Marcel, *A General Theory of Magic*, English translation by Robert Brain, Routledge Classics, London and New York, 2001.
- McClendon, Wm. Mames Jr., Smith M. James, "Ian Ramsey's Model of Religious Language: A Qualified Appreciation", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No. 3 (Sep., 1973), (pp.413-424).
- Mejía, Santiago, "Wittgenstein y la Creencia Religiosa", *Ideas y Valores*, Vol.55, núm.132, diciembre 2006, pp.3-29.
- Mendoza Roos, Martha Magali, *Los cantos chamánicos de María Sabina. Un estudio de la oralidad y de las figuras retóricas en las traducciones del mazateco al español*. Director: Ingela Johansson. Tesis de licenciatura, Centro de Lenguas y Literatura, Facultad de Humanidades, Lunds Universitet, Suecia, 2012.
<http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOid=2971967&fileOid=3008097>
- Mentinis, Mihalis, *Zapatistas (The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics)*, Pluto Press, London, 2006.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*, 2ª edición 1997, trad. Damián Alou, Editorial Anagrama. Barcelona, 2002.
- Moore, G.E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, traducción de Carlos Solis, Taurus Ediciones, Madrid, 1972.
- Moore, G.E., *Lectures on Philosophy*, (Edit. by C.Lewy), Allen and Unwin, London, 1966.
- Morales, José Roberto, "Religión y Espiritualidad Maya", (pp.265-282) en *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Volumen 3: Análisis específicos / Basto Santiago y Aura Cumes (Coordinadores), Guatemala: FLACSO

CIRMA Cholsamaj, 2007.

- Morales Muñoz, M.V., “El Sipáame Rarámuri: especialista en la comunicación con el bakánoa”, (pp.81-100), en Bartolomé A. Miguel y Barabas M. Alicia (Coordinadores), *Los sueños y los días, Chamanismo y nahualismo en el México actual (Vol.1 Pueblos del Noroeste)*, INAH, México D.F., 2013.
- Mounce, H. O. “Understanding a Primitive Society.” *Philosophy*, vol.48, no.186, 1973, pp.347–362.
- Moyal-Sharrock, Danièle, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004.
- Nájera, Martha Ilia, “El sacrificio humano: alimento de los dioses”, (pp.24-28) en *Revista de la Universidad de México*, diciembre 1993
- Nielsen, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The MacMillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, 3ª edición, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2012.
- Nyíri, Cristóf, “Wittgenstein’s philosophy of pictures”. En Pichler Alois, Säätelä Simo (Editors), *Wittgenstein: the Philosopher and his Works*, University of Bergen (WAB), Bergen, 2005, pp.281-312.
- Odifreddi, Piergiorgio, *El Evangelio según la Ciencia*, trad. Miguel Salazar, RBA Libros, Barcelona, 2015.
- Ong, J. Walter, *Oralidad y Escritura, Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006.
- Ouspensky, P.D., *Frammenti di un insegnamento sconosciuto. La testimonianza di otto anni di lavoro come discepolo di G.I. Gurdjieff*, trad. Henry Thomasson, Casa editrice Astrolabio, Ubaldini Editore, Roma, 1976.
- Padilla Galvez, Jesús (Ed.), *Antropología de Wittgenstein (Reflexionando con P.M.S. Hacker)*, Plaza y Valdes Editores, Madrid y México, 2011.
- Patterson, W. Steven, “A picture held us Captive”: The later Wittgenstein on visual argumentation, *Cogency (Journal of Reasoning and Argumentation)*, Vol.2, n°2 (105-134), Spring 2010.
- Pavlovna Valentina e R.G. Wasson Mushroom (recorders), *Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, en Huautla di Jimenez, Oaxaca, Folksways Records and service corporation, NYC. FR 8975 Enlace: (<https://youtu.be/KF94Hkl3tSc>). Fecha de consulta: 26/09/2021.
- Pérez Otero, M., “Pluralismo plural en la concepción de Wittgenstein sobre seguir una regla”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 67, 2016, (pp.73-81).
- Perissinotto, Luigi, “Croire sans preuve. Wittgenstein et la religion”, *Revue Esprit*, 2013/I (Janvier), pp.81-97. Article disponible en ligne: (<https://www.cairn.info/revue-esprit-2013-1-page-81.htm>).
- Phillips D. Z. and Von Der Ruhr Mario (Ed.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Ashgate, England, 2005.
- Phillips, D. Z., “Knowing where to stop” en *Belief, Change and Forms of Life*, The

- Macmillan Press, Basingstoke, 1986, (pp.17-41).
- Phillips, D.Z., *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press, Basingstoke, 1986.
 - Phillips, D.Z. (Ed.), *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, Cambridge University, 1997.
 - Pichler Alois and Säätelä Simo (editors), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, OntosVerlag, 2006.
 - Pintado Cortina, Ana Paula, *Tarahumaras/Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2004.
 - *Popol Vuh (Las antiguas historias del Quiché)*, Fondo Cultura Económica, México, 1993.
 - Prescott, H. William, *La conquista del Messico, traducción de Maria Pia Tosti Croce*, Newton Compton Editori, Roma, 1977.
 - Quine, W.V.O., *Desde un punto de vista lógico*, 2ª Edición, trad. de Manuel Sacristán, Paidós, Barcelona, 2002.
 - Reifler Bricker, Victoria, *El Cristo Indígena. El rey nativo*. (El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas), traducción de Cecilia Pascherö, Fondo de Cultura Económica, 1993.
 - Rivera Farfán, Carolina, “Creencias divergentes en territorios comunes”, *Boletín Americanista*, año lxiv. 2, n.º 69, Barcelona, 2014, pp. 97-108.
 - Rosenzweig, Franz, *Understanding the Sick and the Healthy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
 - Rowland, Christopher (Editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, UK, 1999.
 - Rucal Yol, M. Angélica, *La Espiritualidad Maya, su contexto en el municipio de Sumpango Sacatepéquez y su aval en el sistema jurídico estatal*, Revisor: Lic. Edgar Armindo Castillo Ayala, Jefe de la unidad asesoría de tesis: Lic. Marco Tulio Castillo Lutín, Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2011.
 - Ruiz J., y Sanfélix V. (2015), “Yo te enseñaré diferencias”: *Tolstói y Wittgenstein sobre filosofía y religión*, Universidad de Valencia, Teorema XXXIV 2 67 85.
 - Rhees Rush (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University, Oxford and NY, 1984.
 - Rhees, Rush, *Without Answers*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
 - Rodríguez López, Abel, *Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los Rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos*. Director: Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini, Tesis de doctorado, UNAM, D.F. México, mayo de 2010.
 - Sahagún, Bernardino, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Valdés, México, 1830, Tomo I, II, III. (www.HistoriaDelNuevoMundo.com).
 - Sahagún, Bernardino, *Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas*, Mexico, 1524, Editorial Jus, México, 2006.
 - Salazar Holguín, Héctor, “Mortalidad y narcotráfico en la Sierra de Chihuahua” (pp.9-14), en Cuadernos del Norte, ICHSAL, Chih., Chihuahua, 1990.
 - Sánchez Durá, Nicolás, “«Die Künstlerische betrachtungsweise...»: Wittgenstein on Miracles”, *Revista de Historiografía*, Vol. nº 32 - Año XVI (3/2019), pp.35-51.
 - Sánchez Durá, Nicolás, “El primado de la práctica en la filosofía del lenguaje del 'segundo

- Wittgenstein”, en Chartier, R. (Edit.), *Escribir las prácticas: discurso, práctica representación*, Valencia, 1998, pp. 117-133. (<http://roderic.uv.es/handle/10550/32672>).
- Sánchez Durá, Nicolás, “Introducción” en Geertz, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Paidós. Barcelona, Buenos Aires, México, 1999, pp.9-37.
 - Sánchez Durá, Nicolás, "La virtud moral de las alegorías. Wittgenstein y Hadji Murat" en Julián Marrades (edit.) *Wittgenstein: arte y filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 225-253. (<http://roderic.uv.es/handle/10550/30373>).
 - Sánchez Durá, Nicolás, “La estela de una polémica y la estirpe de Wittgenstein. Reivindicación (tardía) de Peter Winch”. En: Cano, G., Maura, E. y Moya, E. (eds). *Constelaciones intempestivas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
 - Sánchez Durá, Nicolás "Miradas fulgurantes y traductores caritativos", en Marrades Millet, J. y Sánchez Durá, N. (edits.) (1994) *Mirar con Cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Pre-textos, Valencia pp. 259-278.
 - Sánchez Durá, Nicolás, “Muerte y Religión: del Tolstói maduro al joven Wittgenstein”, *LOGOS. Anales del seminario de Metafísica*, Vol.45 (2012), pp.245-268.
 - Sánchez Durá, Nicolás, “Sobre que uno se muere”. *De la libertad del mundo*. Escolar y Mayo Editores. 2014. (<http://roderic.uv.es/handle/10550/41747>)
 - Sánchez Durá, Nicolás, “Una explicación no tranquilizará al enamorado.” En: *Acerca de Wittgenstein* (editor: Vicente Sanfélix Vidarte. Departamento de Metafísica y teoría del conocimiento. Universidad de Valencia. Pre-textos, Valencia, 1994. (pp. 181-198).
 - Sanfélix, Vicente, (pp. 123-140) "La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo", en: L. Arenas, J. Muñoz & A.J. Perona, *El retorno del pragmatismo*, Pre-textos, Madrid, 2001.
 - Sanfélix, Vicente, (pp. 41-82) "Contraste y trasfondo. Wittgenstein y la filosofía", en: J. Padilla (Edt.). *Antropología de Wittgenstein*. Reflexionando con P.M.S. Hacker. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
 - Sanfélix, Vicente, “Sentir lo indecible, sentido, sin sentido y carencia de sentido en el “Tractatus” de Wittgenstein, *Revista de Filosofía*, n°33, 2, 2008, pp. 5-20.
 - Sanfélix, Vicente, “Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de Las variedades de la experiencia religiosa de William James”, *Dianoia: anuario de Filosofía*, ISSN 0185-2450, N°. 59, 2007, pp. 67-96.
 - Schlosser, E. Markus, “The metaphysics of rule-following”, *Philosophical Studies*, September 2011, Vol. 155, Issue 3, (pp.345–369). (Published online: 7 July 2010)
 - Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Rafael-José Díaz Fernández y M^a Montserrat Armas Concepción, Ediciones Akal, 2005.
 - Schultes R.E., Hofmann A., Ratsch C., *Plants of the Gods. Their Sacred Healing, and Allucinogenic Powers*, 2nd edition, Healing Arts Press, Rochester, Vermont, 2001.
 - Soustelle, Jacques, *Vita quotidiana degli Aztechi*, trad. di Paola Argan, Il Saggiatore, Milano, 1965.
 - Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente (Bosquejo de una morfología de una historia universal)*, trad. del alemán Manuel G. Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.
 - Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, trad. J.M. García de la Mora, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.
 - Tolstói, León, *La muerte de Iván Ilich*, tr. José Laín Entralgo, Salvat Editores, Spain, 1969.

- Tolstoy, Leo, *Confession*, tr. by David Patterson, W.W. Norton & Company, London, 1983.
- Tomasini Bassols, A., *Filosofía de la Religión* (Análisis y discusiones), Plaza y Valdés Editores, México, 2006.
- Tomasini Bassols, A., *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, JGH Editores, 1999.
- Tomasini Bassols, Alejandro, *Releyendo a Wittgenstein*, Edere, Ciudad de México, 2017.
- Torre-Cantalapiedra, Eduardo; Yee-Quintero, José Carlos, “México ¿una frontera vertical? Políticas de control del tránsito migratorio irregular y sus resultados”, 2007-2016 *LiminaR*, vol. XVI, núm. 2, Julio-Diciembre, 2018, pp. 87-104.
- Turner, John Kenneth, *México Bárbaro*, Ediciones Leyenda, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, 2007.
- Turner, Victor, “La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu”, traducción de Ramón Veldés del Toro, Siglo XXI de España, Madrid, 1980.
- Turner, Victor, *The ritual process. Structure and Anti-Structure*, Aldine Transaction, E.E.U.U., 2008.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, John Murray Albemarle Street, London, 1891.
- Urteaga Castro Pozo Augusto, “El viaje de la muerte en el país de los Tarahumares” (pp.325-337), en Leonardini Nanda, Rodríguez David, Cabanillas F. Virgilio (Compiladores), *La imagen de la muerte*, Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2004.
- Vaillant, C. George, *La Civiltà Azteca*, trad. Eugenio Battisti, Einaudi, Italia, 1970.
- Valdés Villanueva, L. M., “Tolstói y Wittgenstein: el significado y la vida”, en Moya, C. (edit.) *Sentido y sinsentido*, Pre-textos, Valencia, 2008.
- (de) Velasco Rivero, J. Pedro, *Danzar o Morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, 3ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Von Hagen, W. Victor, *Civiltà e splendore degli Aztechi*, trad. Gualtiero Stefanon, Newton Compton Editori, Roma, 1977.
- Villafuerte Solís, D., en González Chávez, María de Lourdes; González Gómez, Gabriela Beatriz, “El trabajo migratorio de indocumentados en México Migraciones Internacionales” (pp. 97-122), vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, 2009.
- Villafuerte Solís, D., García Aguilar M., “Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional”, *Migración y Desarrollo*, vol.12, núm.22, enero-junio 2014, pp.3-37. Red Internacional de Migración y Desarrollo Zacatecas, México.
(<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66031510001>)
- Villafuerte Solís, D. (2018). “Seguridad y control geopolítico: Crónica de la Iniciativa para la Prosperidad del Triángulo Norte de Centroamérica”. *Revista CS*. (24), pp.91-118.
- Villafuerte Solís Daniel y María del Carmen García Aguilar. “Crisis del sistema migratorio y seguridad en las fronteras norte y sur de México” (pp.83-98). En REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana, 2015, 23(44).
- Von Savigny, Eike, “Taking avowals seriously: The Soul a Public Affair”, en *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ed. Pichler Alois and Säätelä Simo, OntosVerlag, 2006, (pp.230-240).
- Wasson R. Gordon, Kramrisch S., Ott Jonathan, Ruck A. P. Carl, *The Persephone's Quest*.

- Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University, New Haven and London, 1976.
- Wasson, R. G., Pavlovna Valentina, *Mushrooms, Russia and History*, Pantheon, N.Y. 1957.
 - Wasson, R. G.: “María Sabina y Los Hongos”, artículo de 1976, y prólogo en: Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México, D.F.: Siglo XXI, 1977.
 - Wasson, R. Gordon: “Seeking the magic mushroom”, *Life Magazine*, series: “Great Adventures”, n°3, N.Y., 13 de mayo, 1957, pp.100-120.
 - Weber, Max, *Sociología de la Religión*, trad. y edición Enrique Gavilán, ISTMO, 1997.
 - Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons Routledge, London, 2001, (Taylor & Francis e-Library, 2005).
 - Weininger, Otto, *Sexo y Carácter*, traducción del alemán de Felipe Jiménez de Asúa, Península, Barcelona, 1985.
 - Whorf, Benjamin, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, 2nd edition, edited by John B. Carroll, Stephen C. Levinson, and Penny Lee, The MIT Press, 2012.
 - Wilder, Thornton, *El puente de San Luis Rey*, trad. de María Lejárraga de Martínez Sierra, Edhasa, Barcelona, 2004.
 - Winch, Peter, *The Idea of a Social Science*, 2nd edition, Routledge, London, '90. This edition: Taylor & Francis e-Library, 2003.
 - Winch, Peter, “Para comprender a una sociedad primitiva”. *Alteridades*. 1991; 1 (1): 82-101. [Fecha de Consulta 21 de Julio de 2020]. ISSN: 0188-7017. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=747/74746342010>
 - Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, trad. María Rosa Viganó de Bonacalza, Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1971.
 - Winch, Peter, “Discussion of Malcolm’s Essay”. En: Malcolm Norman, *Wittgenstein: A religious point of view?* Cornell University Press. Ithaca. New York, 1994b, pp. 95-136.
 - Winch, Peter, *Trying to make sense*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
 - Wittgenstein, Ludwig, “Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein de Friedrich Waismann”; en: *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, trad. de Fina Birulés, Ediciones Paidós Ibérica, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990, pp. 45-50.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre Ética*, <http://www.philosophia.cl/biblioteca.html> / *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Luz y Sombra, Una vivencia (sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Editado por Ilse Somavilla, Valencia, Pre-textos, 2006.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Personal Recollections*, edited by Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, fourth edition, edited by P. M. S. Hacker and Joachim Shulte, translated into English by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2009.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated by Peter Winch, revised second edition 1998, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.783-890.

- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Ediciones Altaya, España, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig, *Lecture on Ethics*, Edited by E. Zamuner, Ermelinda V. Di Lascio, D.K. Levy, Wiley Blackwell, Chichester, UK, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Ed. by C. Barrett, University of California Press, Berkely and L.A., 1967.
- Wittgenstein, Ludwig, *Movements of Thought: Diaries 1930–1932, 1936–1937*. In: Ludwig Wittgenstein. *Public and Private Occasions*. Ed. James C.Klagge and A.Nordmann, trad. A. Nordmann. Lanham: Rowman and Littlefield, Oxford, UK, 2003, pp. 3-255.
- Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-1916*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein, English translation by G. E. M. Anscombe*, Second Edition 1979, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.1-99.
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.1405-1456.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, in Rush Rhees (Editor), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated into English by Anthony Kenny, Blackwell Publishers, Athenaem Press Ltd, Gateshead, Tyne & Wear, UK, 1998, pp.271-503.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Remarks*, in Rush Rhees (Editor), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, trans. to English by Raymond Hargreaves and Roger White, Blackwell Publishers, Athenaem Press, Gateshead, Tyne & Wear, UK, 1998, pp. 100-271.
- Wittgenstein, Ludwig, *Public and Private Occasions*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, UK, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*. In: *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis, EE.UU, 1993, pp.118-155.
- Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, in G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G.H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, trans by G.E.M. Anscombe, 3rd edition 1978, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp. 611-782.
- Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, in *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, second edition 1969, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1999, pp.505-609.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Lógico-Filosoficus, Investigaciones filosóficas, Sobre la Certeza*, trad. del *Tractatus* de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez, Editorial Gredos, Madrid, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960.
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, in G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Editors), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, translated by G. E. M. Anscombe, second edition 1981, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1998, pp.891-958.
- Yourcenar, Marguerite. *Memorias de Adriano*, 1^{ra} edición 1982, trad. de Julio Cortázar, Edhasa, Barcelona, 2009.

LOS INFORMANTES:

Capítulo 5

- Estrada, Canek, San Cristobal 2018 [Conferencia, Museo Na Bolom] doctorando en Antropología (UNAM), tema: el calendario maya, San Cristobal, Chiapas, febrero 2018.
- Padre Efraín, Huehuetenango 2018 [Entrevista – GB] sacerdote católico, tema: teología política y genocidio en Guatemala, 9 de febrero, Iglesia de Huehuetenango, Guatemala.
- Rocío Fuentes, Magali, Chenalho 2017 [Entrevista – GB] mujer indígena, tema: vida personal, 1 de diciembre de 2017, Chenalho, San Cristobal, Chiapas, México.
- Perez Perez, Elias, San Cristobal 2017 [Entrevista – GB] Dr. en antropología, tema: el hombre *tzotzil*, noviembre de 2017, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México.

Capítulo 5.5

- Diana, San Lorenzo, 2017 [Conversación personal – GB] niña de 10 años, tema: ¿es San Simon vivo?, 28 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.
- Estrada, Canek, San Cristobal de Las Casas, 2017 [Comunicación personal – GB] Antropólogo, tema: el origen de San Simon, 17 de noviembre de 2017, San Cristobal, Chiapas.
- Linares Bonilla Ana, San Lorenzo 2018 [Entrevista – GB], curandera, tema: vida personal y trabajo con San Simon, 7 de febrero de 2018, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.
- Linares Bonilla, Duncan, San Lorenzo 2017 [Entrevista – GB], aspirante curandero *Ajq'ij*, tema: San Simon de Guatemala, 27 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.
- Linares Bonilla, Kelly (hermana de Duncan) y Adonis, San Lorenzo, 2017 [Conversación – GB], tema: las armas en Guatemala, 29 de octubre de 2017, San Lorenzo de Huehuetenango, Guatemala.
- Marco, Santiago Atitlán, 2018 [Entrevista – GB] Cofrade, tema: Cofradía de la Santa Cruz, 13 de febrero de 2018, Santiago Atitlán, Guatemala.

Capítulo 5.6

- Carrera García, Gabriel, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], curandero y alcalde, tema: preparación a la ceremonia, 21 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.
- Doña Ines, Huautla de Jiménez 2017 [Comunicación personal – GB], sabia de los hongos (*chjota chjiné*), 18 de diciembre, Huautla de Jiménez, Oaxaca.
- Doña Rosy, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], informante indígena, tema: la Virgen de la Pastora, 19 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.
- Ramirez, Felix, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], curandero (*chjota chjiné*), tema: el origen de los hongos sagrados (*ndi'-x'i-tjó*), 20 y 21 de diciembre, Aguacamarón de Tenango, Oaxaca.
- Vazquez, Federico, Tenango 2017 [Comunicación personal – GB], estudiante de antropología, 19 de diciembre, Aguaverde de Tenango, Oaxaca.

Capítulo 5.7

- Alvarado, Gilberto, Sisoguichi 2019 [Comunicación personal], padre jesuita, tema: línea pastoral de la Iglesia, 25 de marzo, Sisoguichi.
- Cardenal, Francisco, Rejogochi 2019 [Entrevista – GB], profesor, tema: los apaches en la Sierra, 21 de marzo, Rejogochi, Chihuahua.
- Eulogio, Sisoguichi 2019 [Entrevista – GB], *siriame* (gobernador) de Guachochi, tema: narcotráfico en la sierra, 28 de marzo, Sisoguichi.
- Lorena, Naráachi 2019 [Comunicación personal – GB], dueña de la tienda de abarrotes, 31 de marzo, Naráachi.
- Martínez Espinosa, Héctor Fernando, Sisoguichi 2019 [Entrevista – GB], padre superior de la misión, tema: línea pastoral de la Iglesia católica, 27 de marzo, Sisoguichi, Chihuahua.
- Mauricio, Naráachi 2019 [Comunicación personal – GB], participante a la *tesgüinada*, tema: el respeto al *jículi*, 2 de abril, Naráachi, Chihuahua.
- Pérez, José María, Naráachi 2019 [Entrevista – GB], anciano habitante en una cueva, tema: los mitos rarámuri, 1 de abril, Naráachi, Chihuahua.
- Sergio, Naráachi 2019 [Comunicación personal – GB], participante a la *tesgüinada*, tema: el respeto al *jículi*, 2 de abril, Naráachi, Chihuahua.