

La trama del silencio y la experiencia ritual

RODRIGO DÍAZ CRUZ*

Este trabajo indaga la experiencia ritual por sí misma, un tema relativamente desdeñado por la antropología. Pero no cualquier experiencia ritual, sino aquella que llamaré extrema. En esta exploración —que toma como punto de partida los estudios que realizara Victor Turner del Chihamba, el culto de aflicción más importante de los ndembu— me animan al menos dos propósitos: primero, el de averiguar qué datos nos ofrece esta clase de experiencias extremas que las celebraciones rituales pueden suscitar a partir de una reflexión sobre el silencio pleno y lo inefable, el lenguaje ritual, la experiencia de lo otro y el performance; y, segundo, polemizar con la tesis antirreduccionista que cierta fenomenología de la religión ha defendido para comprender las experiencias religiosas, sobre todo las que denomina místicas.

Qué pasión más extraña
que aquella donde se transforman
tantas cosas que duermen en palabras
que engendran un silencio de flores
Rainer Maria Rilke

I

Acaso con una insistencia desmesurada, la antropología ha querido dotar a los rituales de dos vocaciones: la de cumplir con una *función social* —bien sea la de promover la integración, solidaridad y cohesión de una comunidad, la de reducir las ansiedades psicológicas de un grupo que padece pobreza en sus conocimientos científicos y técnicos, o bien la de generar catarsis emocionales que sirvan como válvulas de escape efímeras— y la de ser una *fuentes de significantes y signifi-*

ficados valiosos, constitutivos de la cultura que los celebra —que expresan ya la tradición y memoria de los pueblos y sus singulares cosmovisiones, ya los códigos culturales subyacentes o la estructura inconsciente común a todos los hombres. Estas dos vocaciones tienen su propia historia en la tradición antropológica, pues se puede discernir un desplazamiento en el énfasis con que los rituales han sido aprehendidos por esta disciplina: de la función al significado. Esta frase en efecto sintetiza el movimiento de los modelos de argumentación y tramas conceptuales con que se ha investido y en la que está inserta la elucidación de los rituales.¹ Puedo ilustrar este movimiento, en un arco que abarca casi un siglo, comenzando con Durkheim, Radcliffe-Brown y Malinowski, empeñados en mostrar la positiva y benévola función que aquéllos desempeñan para el buen funcionamiento de las sociedades, hasta Leach, Geertz y Turner, más atentos a lo que los ri-

* Profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

¹ Modelos de argumentación y tramas conceptuales que, desde cierta perspectiva y parcialmente, reproducen la vieja polémica entre el interés por explicar o comprender en las ciencias sociales.

tuales expresan en tanto dispositivos simbólicos. No obstante la idea del desplazamiento exige un matiz, ya que quienes subrayaron la función del ritual no despreciaron su carácter expresivo, y cuantos privilegiaron su naturaleza enfáticamente simbólica no dejaron de dotarle, como sus antecesores, de alguna función social. En realidad, ni lógica ni históricamente la aprehensión de los rituales por su función o por su significado conforman estrategias analíticas excluyentes; antes bien, nos es dable encontrar una notable simbiosis, en este ámbito de estudio, entre una y otra vocación. Las diferencias en el énfasis con que los rituales han sido indagados, sin embargo, no ha impedido que su elucidación esté dominada por una metáfora fuertemente arraigada.² En ésta al ritual se le concibe y se le pone en operación como una *forma* donde se vierten contenidos, esto es, principios, valores, realidades, fines, funciones y significados en otro lugar y en otro momento constituidos, pero que el ritual revela transparentemente. Una forma que, a las miradas escrutadoras, hace visibles y reconocibles los contenidos ahí depositados. De aquí el lugar privilegiado que el estudio de los rituales ha ocupado en la antropología: una amplia puerta de acceso, según sea el caso, a las formas del pensamiento primitivo, a las solidaridades colectivas, a los códigos subyacentes, a las identidades soterradas, a los axiomas fundantes de la sociedad, a la tradición y memoria de los pueblos. En suma, un dispositivo al que no hay que excavar, ahondar o taladrar demasiado para descubrir muy pronto, detrás o debajo de él, esa mina plétórica de información que el antropólogo ha estado acechando.

De esa metáfora —una forma donde se depositan contenidos— a partir de la cual la antropología ha gestado, construido y consolidado la noción de *ritual*, se desprenden desdenes o interrogantes marginadas que sin duda pueden contribuir a una mayor y mejor comprensión de la vida ritual. En este trabajo exploraré una de esas rutas de investigación omitidas: me interesa indagar la *experiencia ritual* por sí misma. Ciertamente no cualquier tipo de experiencia ritual, sino aquella que por ahora llamaré *extrema*. En esta exploración —que parte de los estudios que realizara Victor Turner del *Chihamba*, el culto de aflicción más importante de los ndembu— me animan al menos dos pro-

pósitos: primero, el de averiguar qué nos puede informar esta clase de experiencias extremas que las celebraciones rituales pueden suscitar; y, segundo, polemizar con cierta fenomenología de la religión que, contrariamente a la antropología, ha hecho de las experiencias religiosas, sobre todo las que denomina místicas, su preocupación central; tanto que incluso descalifica a quienes son incapaces ya no digamos de tener experiencias religiosas auténticas, sino aun de representárselas. Atiéndase por ejemplo la siguiente instrucción que hizo Rudolf Otto a sus lectores en un influyente libro publicado en 1917:

Invito al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso [en lo que tiene] de privativo y peculiar (1980: 17-8).

Se me puede replicar que ya estoy introduciendo una confusión: mientras mi primer propósito alude a experiencias rituales, el segundo se refiere a experiencias religiosas. Y aquí puedo entrar, o se me puede exigir que entre, a ese pantanoso terreno terminológico en el que se dirimen las fronteras entre lo ritual y lo religioso, en el que se precisan sus definiciones, sus rasgos constitutivos y sus campos acotados de aplicación, porque, tal vez se me pregunte, cómo avanzar genuinamente sin tales precisiones. No obstante no entraré en tan pantanoso terreno pues, como se verá, mi exposición no se ubica *en* él, más bien trata *sobre* él.³

II

En uno de los ensayos que integran ese magnífico y múltiple libro que es *La selva de los símbolos*, Victor Turner nos propuso que las celebraciones rituales deben ser indagadas con relación a los procesos sociales más amplios de los que forman parte (1980: 22). Es éste un viejo tema de la antropología —ya sea desde el

² Aquí me refiero al valor cognitivo de la metáfora en tanto generadora de pensamiento y creadora de perspectivas, con notables implicaciones de diversa índole, que nos hacen mirar de nuevas formas diversas cosas, que nos permiten construir objetos de pensamiento sólo en ciertas direcciones (véanse Black, 1966; Turner, 1974; Hesse, 1988; Lakoff y Johnson, 1987).

³ No desconozco, como ha señalado Jonathan Z. Smith en un reciente artículo, que *religión* —y lo mismo se puede decir de *ritual*— es un concepto que juega el mismo papel al elaborar un horizonte disciplinar, que conceptos tales como el de *lenguaje* para la lingüística y el de *cultura* para la antropología: “no puede haber un estudio de la religión sin tal horizonte” (Smith, 1998: 281-2).



énfasis por la función, ya por el significado— que ha probado ofrecer buenos resultados, pero me pregunto si constituye la única posibilidad de explorar la vida ritual. En el mismo Turner, en otro trabajo publicado en 1962⁴—*Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*—, encontramos la respuesta: “aprendí de los ndembu que el ritual y su simbolismo no son meros epifenómenos o máscaras de procesos sociales y psicológicos más profundos, sino que tienen ellos mismos un valor ontológico” (1975: 31). ¿A qué se refiere Turner con la idea del *valor ontológico del ritual*? Antes de examinarla resumiré la interpretación sociológica y funcionalista que hiciera Turner del Chihamba en 1957, después expondré algunos de los rasgos centrales de este culto en tanto proceso, con el acento puesto en su simbolismo, para posteriormente dar cuenta de su valor ontológico. Como resultado de esta última indagación polemizaré con cierta fenomenología de la religión.

Los ndembu celebran dos clases de rituales públicos: los asociados a las crisis de vida y los cultos de aflicción. Estos últimos, como el Chihamba, el más importante de ellos, se realizan cuando se cree que un individuo ha sido “atrapado” por los espíritus de sus parientes muertos a quienes no ha rendido los debidos honores con regalos y cerveza, o a quienes ha ofendido por no nombrarlos en sus rezos, o bien cuando ha participado en disputas con sus parientes cercanos (Turner, 1996: 292). La noción de *atrapado* es concebida por los ndembu como una enfermedad, de tal suerte que cuando los hombres tienen mala suerte en la cacería y las mujeres trastornos reproductivos se dice que están “atrapados” o enfermos. En el caso del *Chihamba* el peligro no es menor, ya que según los ndembu el espíritu ancestral que provoca la aflicción puede incluso matar a la persona “atrapada”: “...la manifestación del Chihamba es de hecho una suerte de compendio de todos los infortunios que pueden pasarle a una persona” (Turner, 1996: 304). No está de más hacer aquí una aclaración: en cada ritual de aflicción tanto la manifestación del espíritu ancestral que aflige como el culto que se celebra para “liberar” a la persona o personas “atrapadas” reciben el mismo nombre. Por lo tanto para los ndembu Chihamba alude tanto al espíritu ancestral agraviado y que aflige como al culto de aflicción. Ahora bien, en el análisis sociológico que Turner nos propusiera,⁵ concibió que la aflicción es consecuencia inevitable del rompimiento de las relaciones sociales estipuladas por la costumbre. En una sociedad tan inestable como la ndembu—sin instituciones políticas y jurídicas centralizadas, organizada a partir de aldeas y conjuntos de aldeas que están permanentemente fisionándose y fusionándose por virtud de la combinación estructural de residencia virilocal con descendencia matrilineal que la ordena—, los rituales desempeñan una función reintegradora: son instrumentos a disposición del grupo para restablecer o reparar las relaciones que de acuerdo con la costumbre han sido violentadas o rotas. Ante la ausencia de instituciones que doten de unidad política a la sociedad ndembu, su complejo sistema ritual le provee de, o teje en torno suyo, una unidad moral que compensa en alguna medida el limitado rango de control político efectivo, pero también la inestabilidad asociada a los lazos de afinidad y parentesco, ya que cada ritual

⁴ Reimpreso como “Primera parte” en *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1975, de donde tomo las referencias. La “Segunda parte” está compuesta por *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques*, originalmente publicado también como libro en 1961. Una y otra están precedidas por un texto introductorio que Turner redactara exclusivamente para esta edición.

⁵ Desarrollado en *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, véase sobre todo el capítulo X. Este libro fue publicado originalmente en 1957, aquí utilizo la reimpresión de 1996.

es organizado por su correspondiente asociación, digamos nacional, de adeptos. Adeptos que no tienen necesariamente vínculos de parentesco entre sí, ni están ligados por algún interés político: provienen todos ellos de aldeas diseminadas a lo largo de la nación ndembu, comparten el hecho de haber sido “atrapados” y “liberados” en el pasado, y ahora les corresponde ayudar a curar a los pacientes, que al mismo tiempo son candidatos para ingresar en el futuro a la asociación. Por ello Turner destacó el papel políticamente integrador de los cultos de aflicción:

...la unidad de todos los ndembu es percibida sólo en situaciones que surgen del rompimiento de relaciones específicas [que desencadenan su celebración], usualmente investidas con términos de parentesco (...) por medio del ritual el pasado inmediato, las relaciones políticas y de parentesco que se originan en él son mantenidas vivas, a pesar de las fuerzas sociales que trabajan en la dirección opuesta (Turner, 1996: 303 y 295).

De este modo, y respecto a la celebración de un Chihamba que le tocó observar en la aldea Mukanza, Turner distinguió tres objetivos: el primero, deliberado, fue curar a los pacientes “atrapados”; el segundo, difícilmente consciente, aunque resultado de un sentido colectivo de desorden social, buscó reintegrar a la aldea desgarrada por sus no pocas desavenencias; y el tercer objetivo, difícilmente consciente también, consistió en reconciliar a esa aldea con otras con las que tenía malas relaciones. En suma, sintetizó Turner,

...la primera meta estaba dirigida a propiciar el bienestar físico y moral de los individuos, la segunda a mejorar las relaciones en el interior de la aldea, y la última hacia la creación de un clima de amistad y cooperación en los sistemas más amplios de comunicación inter-aldeanos (1996: 310).

Si bien no me he propuesto en este trabajo analizar la, por varias razones, criticable interpretación sociológica que ha hecho Turner de los rituales de aflicción en general, y del Chihamba en particular, sólo indicaré que ésta se encuentra endeudada con la concepción integracionista del ritual, de perfil funcionalista, postulada por Durkheim, y que le llegara a través de la lectura y modificaciones que de ella hicieron A.R. Radcliffe-Brown y Max Gluckman, este último su

mentor en la Universidad de Manchester en la década de los cincuenta.⁶ Sin embargo en el libro publicado en 1962 al que hice referencia más atrás, Turner introdujo esta aclaración, con la que matizaba su análisis sociológico previo:

En *Schism and Continuity* consideré la función social del Chihamba con referencia a la forma estructural de la sociedad ndembu. Pero este método no me permitió tratar con la complejidad, la asimetría y las contradicciones que caracterizan a los procesos sociales reales, de los cuales puede decirse que las celebraciones rituales constituyen fases o etapas. Encontré que la acción ritual tendía de este modo a ser considerada como un mero género de la acción social, y que las distinciones cualitativas entre la conducta y costumbre secular y religiosa quedaban borradas. El símbolo ritual, descubrí, tiene su propio principio formal. Éste ya no podía ser reducido a, o explicado por, cualquier categoría particular de la conducta secular, ni ser visto como el resultado de varias clases de conducta secular (1975: 186).

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

III

El Chihamba se celebra a lo largo de cuatro días, y entre candidatos, adeptos y testigos puede llegar a reunir a varios cientos de personas (en el que le tocó participar a Turner había 27 pacientes, 44 adeptos y alrededor de 400 personas que atendían ciertas fases públicas del ritual, como por ejemplo realizar algunas danzas). Hay dos clases de agentes operativos sobrenaturales que en el Chihamba pueden “atrapar”: los espíritus ancestrales, como ya señalé, y *Kavula* (39).⁷ ¿Quién o qué es *Kavula*? “Nunca he recibido una información realmente satisfactoria de los ndembu sobre este punto”, escribió Turner. Más adelante veremos que es lo inefable, pero mientras tanto transcribo la respuesta que Muchona, “el abejorro” —una especie de Tiresias ndembu—, le dio a Turner: *Kavula* “es Dios, es el abuelo de toda la gente; es quien hace abundantes las cosechas, quien otorga salud y buena suerte, quien hace

⁶ Para una exposición más detallada al respecto, consúltese Díaz, 1998: capítulos 2 y 4.

⁷ Como la síntesis la hago a partir de Turner, 1975, mientras no señale lo contrario los números entre paréntesis nos remiten a las páginas de este libro.

que los animales se multipliquen” (74); pero también es quien “atrapa” a los ndembu. El tema central del Chihamba es hacer conocido lo que estaba oculto, es hacer visible cuanto aflige. El Chihamba es ante todo un acto de revelación por el cual se supera la aflicción provocada: “y cuando todo está revelado, por el mero hecho del revelamiento, todo es fértil, saludable, fuerte y placentero para el pensamiento ndembu; pero para obtenerlo se demanda el sacrificio” (28) y aun la muerte.

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

uno por uno, a rendir sumisa obediencia ante la imagen de esta figura. Posteriormente, el más anciano de todos los adeptos interroga a los pacientes, aunque se señala que es Kavula quien le ordena plantear las siguientes preguntas: “a qué has venido”, “a qué se dedica tu ‘abuelo’”, “cuál es el nombre de tu ‘abuelo’”. Donde “abuelo” se refiere al nombre secreto del Chihamba, a saber, Kavula. Como los pacientes desconocen el nombre secreto, por cada respuesta errónea no reciben más que burlas y escarnio de los adeptos. Para poder curar en el futuro como adeptos del culto de aflicción, los candidatos deben antes padecer y sufrir, cruzar inquietantes umbrales, ser transformados y modificarse a sí mismos.

Al cesar el interrogatorio, los pacientes son lavados con medicinas, cuya realización estuvo sujeta a vastos procedimientos rituales, ante el árbol *musoli*, que aparece en prácticamente todos los rituales ndembu. El significado del *musoli* para los ndembu es contundente: revela, descubre abiertamente lo que estaba oculto, “hace que las cosas aparezcan”, “dice en público las cosas privadas”, puesto que, entre otras cosas, hace visible los rencores entre aquellos parientes cercanos que provocaron la irritación del espíritu ancestral y por causa de la cual uno o varios de ellos fueron “atrapados” (57-8). Después del proceso de ablución, los pacientes son sentados, en línea, frente a la imagen de Kavula. Cada adepto entrega a un paciente una dura sonaja sagrada: este acto gestará entre ellos una amistad ritual inolvidable. Al cabo de una breve instrucción, los pacientes comienzan a golpear con sus sonajas, uno por uno, a Kavula en la cabeza—que, como se recordará, está cubierto por una manta blanca—; con cada golpe éste se estremece y se sacude convulsivamente, “como una persona que está muriendo” (artilugio que los adeptos recrean jalando un cordel). Los tambores resuenan y los adeptos no dejan de cantar. Cuando el último candidato ha dejado de golpear a Kavula, los adeptos se lamentan y gritan: “¡Ay, ay, lo han matado, lo han matado!” Los pacientes, sin saberlo, han asesinado a Kavula. Uno de los adeptos ancianos ordena a los pacientes que corran “porque han matado a Kavula”, éstos despavoridos corren perseguidos por un buen número de adeptos. Otros adeptos aprovechan la ausencia de los pacientes para cortarle la cabeza a un gallo rojo y regar su sangre sobre la manta blanca que ocultaba a Kavula. Los candidatos regresan con Kavula, y a uno de ellos se le entrega una sonaja sagrada para que lo golpee de nuevo. Kavula vuelve a estremecerse convulsivamente. Se les pide a los pacientes que se acerquen a la manta y la descubran: Kavula ya no está ahí. Puñados de comida son colocados en la cabeza de los pacientes y se

les dice: “ahora tú eres inocente” (112). Al día siguiente los candidatos serán a su vez simbólicamente asesinados y, como dicen los ndembu, cada uno de ellos entrará a la muerte de Kavula (182-3). En la última fase del ritual cada paciente debe erigir un altar personal, hecho a partir de la rama de un árbol que hay que cuidar para que crezca, dedicado al conjunto de los espíritus del Chihamba: por virtud de éste, los espíritus ancestrales y Kavula —otrotra victimarios— se convertirán en fuerzas benéficas para ellos. Kavula cambia su modo de manifestarse, ahora es una unidad multiplicada en cada uno de los pacientes y de los altares. Cada paciente será un nuevo adepto del culto que participará en otros Chihamba, dondequiera que se celebren.

Es por el asesinato de Kavula—término arcaico que etimológicamente está asociado con el relámpago y la lluvia— que a los candidatos se les ha revelado aquello que permanecía invisible: la causa de sus aflicciones. Con toda la conmoción que suscitó en ellos este acto, este sangriento sacrificio, se les dice que “ahora tú eres inocente”. ¿Cómo dar cuenta entonces de esta paradoja?, ¿de esta experiencia extrema que ha aterrorizado a los pacientes?

IV

El Chihamba nos ofrece una primera lección: ya no interesa indagar qué *contenidos*, esto es, qué principios, valores, realidades, fines, funciones y significados en otro lugar y en otro momento constituidos expresa esta *forma* ritual, sino cuál es la naturaleza de la experiencia ritual, cuál la sobrecogedora fuerza de esta vivencia que el Chihamba, y sólo él, ha posibilitado. Para atender esta inquietud vuelvo, con otra mirada, a aquello que se ha nombrado, que se ha revelado: ¿quién es Kavula que ha suscitado no una mera experiencia, sino una experiencia extrema en esta celebración? Kavula es un nombre secreto que denota a un semidios o a un espíritu natural (163). Antes de su asesinato, para los pacientes Kavula es la no-cosa por lo que tiene de innombrado, es lo informe y lo encubierto—incluso físicamente—, es un silencio: un silencio elocuente que sólo significa en el contexto de un lenguaje, pues su condición de posibilidad es la palabra. La relación entre silencio y lenguaje merece un abundamiento. A través de este último fragmentamos el mundo, mediante los nombres distinguimos las cosas, las separamos,

las definimos y, a su vez, las determinamos: “la palabra saca al ente de su anonimato y lo muestra”, la palabra marca límites entre los entes y los revela (véanse Villoro, 1996b: 18; y Leach, 1968: 210). Con su muerte, que implica el acto de nombrarlo, el Chihamba crea la presencia de Kavula, omite el silencio que lo determinaba, se muestra como aquello que pertenece al ámbito de los poderes y seres sobrehumanos, nos remite por tanto a una red de creencias y prácticas ndembu que ha impuesto un orden de necesidad (véase Cabrera, 1998: 71). Kavula tiene además una multiplicidad de connotaciones: relámpago, fertilidad, autoridad, masculinidad, ancianidad, víctima divina; y en la medida en que para los ndembu es la representación sublime de la blancura, de hecho es el espíritu blanco, también connota salud, fuerza, pureza, buena suerte, vida, capacidad procreativa, los actos de dar, comer, recordar, reír, de hacer visible, de adquirir madurez. En cuanto símbolo ritual ndembu, Kavula no configura un mero sistema de referentes ni de representaciones—sobre todo de representaciones sociales— que afloran después de que se ha ahondado en y a partir de él: Kavula constituye una fuente de poder que, al igual que los símbolos poéticos, exhibe un poder indefinido, vago, de penumbra, peligroso porque puede llegar a matar al “atrapado”, aunque es susceptible de ser domesticado por la vía ritual. La asociación entre este símbolo, la portentosa experiencia que suscita, y los símbolos poéticos, como señalaré más abajo, no es gratuita. Kavula, arguye Turner (179),

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

Más que un ritual que sólo expresa significados, el Chihamba es en realidad un *performance*.⁸ Este término alude a acciones antes que a textos, es decir, los textos o guiones no fijan a aquéllas; se refiere más a la construcción social de la realidad que a su representación; y nos remite fundamentalmente a hábitos y técnicas corporales. El *performance* está articulado con la crea-

⁸ A partir de sus estudios sobre los procesos rituales, Turner fue elaborando, al final de su vida, una antropología de la experiencia y una antropología del *performance* (véase Turner, 1986 y 1987). Sostengo la hipótesis de que *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu* constituye un preludio de sus últimos esfuerzos intelectuales. Conviene dis-

ción de la presencia: puede crear y hacer presentes realidades suficientemente vividas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. A través de estas presencias, refuerza o altera las disposiciones, los hábitos corporales, las relaciones sociales, los estados mentales (Schieffelin, 1998). Las masivas concentraciones nazis, las inauguraciones y clausuras de los juegos olímpicos, las celebraciones del “Nuevo Hombre” en la Unión Soviética, los desfiles militares, los carnavales, son todos ellos casos ejemplares de *performances*. De este modo, la revelación que el Chihamba posibilita, el acto mediante el cual Kavula se hace presente, según lo entiende Turner, es el acto de hacer visible en este espacio ritual —por medio de acciones y objetos simbólicos— todo cuanto no puede ser establecido y clasificado verbal-

mente (15). Este oscuro argumento exige por supuesto alguna aclaración. A su manera, Turner nos revela, nos hace visible y conocido lo que permanecía oculto a la tradición antropológica de indagación de la vida ritual: su valor ontológico. Para dar cuenta de éste, Turner da una extraña pirueta en la historia del pensamiento: nos remite a la distinción propuesta por Santo Tomás de Aquino entre el acto-de-ser y el acto-de-estar.⁹ Con ella reinterpreta —ya no a partir de una concepción *domesticada*, sino de una concepción *salvaje* del ritual¹⁰— al Chihamba: se distancia de su análisis sociológico para retomar la mirada del teólogo escolástico del siglo XIII. El acto-de-ser es imposible de atrapar a través del intelecto y del lenguaje, pues es, ante todo, un puro acto, un acto indecible. Sin embargo no por ser indecible el acto-de-ser es ajeno al empeño intelectual. Más bien, justo por serlo provoca al pensamiento, genera en el intelecto esfuerzos, siempre vanos, por aprehenderlo cabalmente. Como afirma Luis Villoro a propósito de la experiencia de lo otro, análoga a la experiencia tomista del acto-de-ser, “un empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible, ¿pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?” (1996a: 157-8). Tal vez se pueda señalar que el camino escolástico tomado por Turner no sea el más conveniente, pero lo que él y Villoro están ubicando en el centro de sus reflexiones es el carácter enfáticamente incompleto y limitado del pensamiento y del lenguaje, por lo demás una preocupación profundamente humana. Isaiah Berlin, en un ensayo publicado póstumamente, alude a una suerte de topografía interior de la experiencia social: “Bajo los hechos públicamente registrables —señala— está una compleja red de relaciones de numerosas hebras que conectan los elementos de la experiencia social y para cuya aprehensión no está concebido nuestro lenguaje, [orientado más bien] a comunicar características relativamente estables...” (1998: 57, cursivas mías). Sean actos-de-ser, experiencias de lo otro o topografías interiores, lo que está en juego es un conjunto de experiencias extremas, de simbolismos, de *performances* singulares, normalmente de naturaleza religiosa, que generan matrices dinámicas e inagotables de conceptos, de metáforas, de fuentes ilimitadas de definiciones, que se empeñan por hacer visibles los



tinguir el uso que Turner hace de este término del de Erving Goffman, que se refiere más a la administración de las impresiones estratégicas, es decir, a la administración de la expresión del yo en los encuentros cara a cara en la vida cotidiana.

⁹ A partir de la lectura que hace Etienne Gilson en *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1956 (1919).

¹⁰ Abundo sobre estas concepciones en Díaz, 1998: 305 y ss. Esquemáticamente, la concepción *domesticada* del ritual constituye un medio para fortalecer las instituciones y las normas sociales, éticas y epistemológicas. Mientras que la concepción *salvaje* alude a la transgresión que la vida ritual también posibilita, donde los participantes socavan las instituciones y las normas sociales, lingüísticas y morales usualmente acatadas.

encubiertos actos-de-ser, las experiencias de lo otro o las topografías interiores. Para Turner, Kavula constituye la expresión ndembu de esta preocupación humana: el esfuerzo por darle alguna forma patente al invisible acto-de-ser, por crear una presencia inagotable; es el acto-de-ser en sí mismo. Entonces no hay aquí, no puede haber, una relación causal entre las estructuras sociales y los procesos rituales. El Chihamba “consiste en violentar los patrones habituales de la conducta, el pensamiento racional y el sentido común” (185); las cosas han dejado de ser lo que son, los pacientes son “inocentes” sólo y sólo cuando han asesinado a Kavula, pues antes de hacerlo eran culpables porque estaban “atrapados”. A los pacientes se les ha instruido que Kavula es un espíritu benefactor, dador de salud, de fuerza, pureza, buena suerte, capacidad procreativa y de vida, pero al que finalmente han matado: quedan aterrorizados por esta desorientación y caos en que se han sumergido. Todo el proceso ritual, arguye Turner (183-5), nos evoca aquella fórmula de Arthur Rimbaud en torno a la disposición visionaria: “un desorden razonado de todos los sentidos”. Se trata de un acto-de-ser que no suprime la palabra, más bien muestra los límites del lenguaje y la existencia de algo que por todas partes lo rebasa (Villoro, 1996c: 77). Este *performance* abre la posibilidad de experimentar el acto-de-ser en tanto puro acto, pero no sólo crea esta presencia enigmática, también posibilita que el hombre ritual sea uno reflexivo.

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

Acaso experiencias rituales extremas como la del Chihamba, experiencias a las que aspira el hombre ritual “en todos los lugares y en todas las épocas”, llevaron a Wittgenstein a plantearse su último aforismo en el *Tractatus*, “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”: el silencio pleno que comunica la presencia de lo inefable otro, el silencio que por la vivencia se convierte en un *pleno de significado*, el silencio elocuente que “no sólo es la perplejidad de la razón ante lo incomprensible para ella, es un sentimiento de pasmo, de estupor, ante lo extraño por excelencia: lo otro, la presencia misma del mundo” (Villoro, 1975: 12). Un silencio que puede “significar el mundo vivido mediante la negación de las significaciones invariables y objetivas del lenguaje discursivo (...) Nace entonces un

lenguaje paradójico basado en la ruptura, en la destrucción de los significados habituales del discurso, [que es] el límite a que tiende toda verdadera poesía” (Villoro, 1996c: 35, 46). Escribía arriba que Kavula, símbolo ritual, y los símbolos poéticos son fuente de un poder indefinido, vago, de penumbra, pues al indicar lo extraordinario, al mostrar la presencia insólita, más que decir lo que ella es, aluden a lo que no es. En uno de sus poemas, Wallace Stevens escribió: “El mundo es presencia y no fuerza. / La presencia no es mente (...) La presencia llena todo el mundo antes de que la

mente pueda pensar”. En la medida en que el Chihamba propicia un silencio pleno de significado, éste participa del lenguaje, conforma uno de sus elementos, como un lenguaje desarrollado entre nosotros y lo desconocido. En esta urdimbre en la que el silencio elocuente y el lenguaje están firmemente entrelazados Turner ubica, según se vio, no sólo al hombre ritual, también a “artistas, músicos y poetas”. Ellos comparten un lenguaje que puede entonces ser concebido como negativo en dos sentidos: trastoca los significados habituales de los términos, y no dice lo que es, sino lo que no es (véase Cabrera, 1993: 316-18,



323-24).¹¹ Me permito desdoblar el argumento. El hombre ritual, los “artistas, músicos y poetas” dicen en efecto lo que no es, pero también afirman lo que puede ser en el mundo de la imaginación creadora: mundo intermedio entre lo visible y lo invisible. Nos introducimos en consecuencia en el ámbito de la reflexividad: “El ritual y la literatura, indicó Turner en otro trabajo (1975b: 51), cada cual a su modo, proveen de ‘metalenguajes’ para discutir la vida social, (constituyen) formas de hablar singulares acerca de las formas generales de hablar y actuar. El ritual y la literatura son la sociedad hablando de sí misma, son la reflexividad de la sociedad”. Uno y otra son campos preciosos y propicios para desplegar directamente o por contraste la potencia subjuntiva: el ámbito de la imaginación creadora, la capacidad de concebir otra forma de vida, de percatarnos críticamente de la propia y de la de otros. En este punto me interesa exponer algunas de las notas constitutivas de la antropología de la experiencia, y dos de sus conceptos centrales, reflexividad y fluir (*flow*), para seguir abundando en torno a la experiencia ritual que me ha ocupado.¹²

Surgida en la década de los ochenta, esta corriente de pensamiento emergió a partir de una razonada crítica de las descripciones antropológicas de otros pueblos: “nuestras etnografías están enfocadas [sólo al análisis] de las rutinas generalizadas, de los agregados de costumbres, normas y hábitos, y de los patrones dominantes de las relaciones sociales (...) hurtando de este modo a la experiencia vivida su vitalidad” (Rosaldo en Bruner, 1986: 8). Etnografías que han desconsiderado el modo en que los individuos se experimentan a sí mismos, sus vidas con los demás y su cultura. Esta perspectiva parece sucumbir *prima facie* en un fuerte subjetivismo, en una posición relativista o en una solipsista. Sin embargo, no necesariamente tiene que ser así, pues la antropología de la experiencia reclama su propia especificidad: quiere rescatar la idea de la experiencia vivida pero en relación con lo común y general; defiende que una obra, acción, vivencia o expresión son totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común, y cuya comprensión ha de partir de ello (véase Bruner, 1986). Del conjunto de la trama conceptual que la conforma, según indiqué, retomo dos formas polares de la experiencia para dar continuidad a este trabajo: la de la reflexividad y la del fluir.

Para Wilhelm Dilthey la reflexividad es una capacidad de la vida. Si ésta es un fluir, una progresión y transición continuas, la experiencia y el significado están en el presente; el pasado es una memoria, una reproducción; y el futuro siempre está abierto, es potencialidad y expectación:

El presente [es decir, la experiencia y el significado: RDC] está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro; en la vida el presente abarca la idea del pasado en el recuerdo y la del futuro en la fantasía (1986: 226).

Aunque la vida social es un fluir continuo, no podemos experimentar ese fluir directamente, porque cada momento observado es un momento recordado. La observación fija nuestra atención e interrumpe el fluir de la experiencia. Y la reflexividad es una observación radical, extrema, de ese fluir, de ese fluir interrumpido “que está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro”. La reflexividad es un concepto paradójico, pues la mente —a través de su propia operación— intenta decir algo acerca de su operación: se trata de una actividad difícil de contemplar y describir sin sucumbir en vértigos conceptuales y enredos verbales (Babcock, 1987: 235). Es la capacidad del lenguaje y del pensamiento —de hecho de cualquier sistema de significación— de desdoblarse en sí mismo para transformarse en un objeto de sí mismo y referirse a sí mismo. Un descenso, como dijera Montaigne, “por la escalera de caracol del yo”. Capacidad que nos posibilita develarnos como signo: “Cuando pensamos en nosotros como nosotros mismos —señaló Charles Pierce—, entonces aparecemos como un signo”. Se trata en efecto de una tarea intelectual, y como tal no desprovista de elementos afectivos, valorativos y volitivos. Cabe aquí recurrir a la metáfora del espejo: en la reflexividad somos y no somos la imagen que vemos del otro, de ese nuestro doble hecho signo minuciosamente escrutado. De aquí que la tragedia de Narciso consista en no participar de la paradoja epistemológica de separarse de sí mismo, de develarse a sí mismo como signo: estamos ante una incapacidad básica de ejercitar la reflexividad, de percatarse que el otro, el doble, es también uno mismo, uno sobre el cual se va a operar henchido de pasado y con el futuro en su seno. La reflexividad es, pues, una experiencia singular que, al descentrarnos y separarnos de nosotros mismos, nos permite

¹¹ No está de más subrayar lo que este trabajo debe a los brillantes ensayos de Luis Villoro e Isabel Cabrera citados en la bibliografía.

¹² Para una exposición más amplia véase mi artículo “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, en *Alteridades*, núm. 13, año 7, 1997.

conocernos en el mundo, definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos. Mediante la reflexividad se elabora una visión sinóptica de la totalidad que subyace a las acciones y a sus sentidos, a los actores y a los contextos prácticos de los procesos sociales. Con la idea de reflexividad no se sucumbe ni en un vértigo subjetivista ni en uno relativista. Al contrario, es su cura, pues la reflexividad discrimina y es una subjetividad mucho más autocrítica que nos muestra, precisamente, los límites de la subjetividad y del relativismo.

Para volver al asunto, los indecibles actos-de-ser, las experiencias de lo otro o las topografías interiores propician el ejercicio de la reflexividad —generan matrices dinámicas e inagotables de conceptos, erigen nuevas metáforas y fuentes ilimitadas de definiciones, nos remiten al “empeño paradójico de convertir en razonable lo indecible”, elaboran una visión sinóptica de la totalidad—, en estrecha relación con las experiencias de estar en el mundo y sus narrativas constitutivas, con las tramas de creencias y prácticas habituales, pero también en tensa relación entre el lenguaje discursivo y el lenguaje negativo, entre las palabras que separan, definen y determinan las cosas y el silencio elocuente. Respecto a ese vínculo entre reflexividad y experiencia ritual que he ido trazando, Barbara Babcock (1987: 237) ha argumentado con tino que

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

En tanto rito de paso el Chihamba hace de los pacientes, mientras participan en él, seres transicionales: dejaron de ser lo que fueron y todavía no son lo que serán; al final modifica sus *status*, pero no en el sentido de que cambien de posición estructural dentro de un marco jerárquico, ni de que, por la vía ritual, una sustancia inmutable —la persona ritual— sea trasladada de una posición a otra, esto es, de candidato a adepto. En realidad el Chihamba lleva a cabo una transformación ontológica en los seres transicionales

o pacientes, puesto que el *status* es concebido por los ndembu no como un estado socialmente adscrito que les viene de afuera y se les adhiere, sino como una incorporación o una encarnación de éste en la persona (véase Turner, 1980: 113). El Chihamba “consiste en violentar los patrones habituales de la conducta, el pensamiento racional y el sentido común”; las cosas y los hechos del mundo dejaron de ser lo que eran. Los seres transicionales no tienen ante sí hechos nuevos, pero sí un nuevo modo de experimentarlos: la totalidad de los hechos se percibe en una organización distinta e “impregnada” de un valor que no mostraba antes, y dado este sesgo varía la actitud interior de los pacientes. Los fenómenos exteriores y los estados internos han sufrido, en su totalidad, una transformación (Villoro, 1996a: 40). Este ritual ha propiciado una experiencia extrema que afirma la máxima realidad de lo extraño a los pacientes y a su mundo cotidiano; extrañeza que sólo se da en el interés dirigido a la totalidad, y quien se expone a ella puede someterse a la vivencia de lo que Walt Whitman llamó “la redondez, la cohesión del todo” (15). Una totalidad que por supuesto incluye a los pacientes mismos y a los hechos en los que participan: desde su aflicción inicial hasta la erección del altar personal, pasando por el asesinato de Kavula y su propia muerte simbólica. “Pero entonces —ha escrito Villoro (1996a: 80-1) al elucidar la experiencia de lo otro— no se vive una experiencia de ‘proyección subjetiva’ hacia los objetos, sino justo lo contrario: una inmersión del yo en la realidad, en la que se anulan las cualidades puramente ‘subjetivas’ (...) [el Chihamba] ofrece una experiencia exactamente contraria a una ‘proyección’ del sujeto sobre el mundo, describe una vivencia de la realidad de lo ajeno al sujeto, captada en una ‘desubjetivización’ de éste”. En esta pérdida del apego al yo entramos al terreno del fluir (*flow*), experiencia opuesta a la de la reflexividad.

Para Turner el fluir mismo de la vida, los procesos sociales que lo constituyen, son esencialmente transicionales: aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia. Si ello es posible es porque tenemos la capacidad de hacer un brusco alto, interrumpir el fluir de la experiencia y sumergirnos en otra experiencia para comprendernos y transformarnos, para atender el perpetuo reto de toda cultura por perfeccionar su organización política y social: la experiencia de la reflexividad. Pero la vida social sería inviable —o al menos muy dolorosa— si nos consagráramos sólo a la experiencia de la reflexividad. Turner sostiene que esta experiencia sería ininteligible sin la experiencia opuesta del fluir (*flow*), del dejarse llevar por las acciones, idea que retoma del psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi (1975 y 1988; véase Turner, 1982:

57-9). El fluir se refiere a una sensación holística y presente cuando actuamos con total participación; es un estado en que la acción sigue a la acción de acuerdo con una lógica interna que parece no necesitar una intervención consciente de nuestra parte. En el fluir hay poca distinción entre el yo y el ambiente; entre un estímulo y la respuesta; entre el pasado, el presente y el futuro. La atención no se centra en el desdoblamiento o en el descentramiento, ni en el anhelo de definirnos a nosotros mismos y ante los demás en un proceso social, más bien perdemos apego al yo, disolvemos nuestra consciencia en la acción, una acción que se ejecuta sin duda ni reflexión. El fluir emerge cuando centramos nuestra atención en un campo limitado de estímulos, cuando esa actividad que lo ha suscitado queda enmarcada, “entre paréntesis”, en un conjunto de reglas; en nuestro caso, las reglas rituales del Chihamba. A veces nos atrapa la lectura de una novela o el regocijo de un juego y súbitamente nos percatamos que han pasado varias horas, pero en este percatarse, en este alto de la acción que imponemos a nuestro yo, el fluir se quiebra, se corta bruscamente. Ciertas actividades y experiencias, como los juegos, los espectáculos, la vida amorosa y sexual, poseen tal diseño que pueden proveernos de una elevada experiencia del fluir. Pero también es el caso de la experiencia ritual: por medio de la pérdida del yo, de la “inmersión del yo en la realidad, en la que se anulan las cualidades puramente ‘subjetivas’”, podemos acceder al acto-de-ser, a la experiencia de lo otro o a la topografía interior (cf. Csikszentmihalyi, 1988; 1987: 362). Justo una de las riquezas de las experiencias rituales es que gestan, en diversos momentos, con fuerza sobrecogedora, tanto la experiencia del fluir como la de la reflexividad: una acusada presencia del yo en tanto signo que se escruta con minucia en este último caso, y una pérdida del apego al yo en aquel otro. De este modo los rituales, investidos de un valor ontológico, son susceptibles de erigirse en genuinos componentes activos de la historia que se hace, inconclusa, desgarrada y abierta, y no meros productos de una tradición y costumbre sin suturas; pero igualmente contribuyen a “desordenar” y “ordenar” a esa singularidad que es el hombre, inevitablemente transicional, inclinado por la vida ritual.

V

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

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

Ciertamente, respecto a las experiencias religiosas, algunos fenomenólogos de la religión —entre los que destacan Rudolf Otto, 1980; Mircea Eliade, 1971, 1992 y 1994; y D.Z. Phillips, 1976— han adoptado la tesis *antirreduccionista* según la cual “los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se los considera en su plano de referencia, y no cuando se los reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios”, esto es, “no hay en absoluto la obligación de



pedir prestados ni los métodos del filósofo contemporáneo, ni la perspectiva o el lenguaje de la psicología, la antropología cultural o la sociología” (Eliade, 1971: 18, 193). Pero ¿en qué consiste esa singularidad que, según los fenomenólogos, exige una estrategia de investigación distintiva? La religión es, ante todo, una experiencia *sui generis*, incitada por el encuentro del hombre con lo sagrado (Eliade, 1971: 7; y 1992).¹³ Las experiencias religiosas, el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans* a los que hacía referencia Otto para describirlas, deben entenderse en sus propios términos: para comprender el dato religioso en su plano de referencia adecuado, el estudioso “está forzado por su labor hermenéutica a ‘revivir’ [en el sentido de “reexperimentar”: RDC] una serie de situaciones existenciales” (Eliade, 1971: 21), sólo así su significado profundo podrá ser aprehendido. La palabra clave aquí es “revivir”, y quien no sea capaz de hacerlo —como señalara Otto— será mejor que no continúe con sus indagaciones. Para Eliade la hermenéutica *total* o *creativa*, llamada a descifrar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, cambia al hombre: es, más que instrucción o estrategia de investigación, una técnica espiritual (1971: 191). Esta posición encuentra sus raíces en uno de los fundadores de la hermenéutica contemporánea, Friedrich Schleiermacher, quien se interesó por liberar a la práctica y doctrina religiosas de su dependencia tanto de las instituciones eclesásticas como de las creencias metafísicas. Para este teólogo protestante, la religión está fundada en la misma experiencia humana en tanto espacio autónomo e irreductible a las pretensiones científicas, morales o metafísicas por dar cuenta de ella: ésta “...se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo, en las intuiciones y sentimientos (...) la religión es infinita según todas las perspectivas, una infinitud de la materia y de la forma, del ser, del ver y del saber acerca de ello; este sentimiento debe acompañar a quienquiera que tenga realmente religión” (Schleiermacher, 1990: 40, 42; véase Proudfoot, 1985: cap. I). Al subrayar que la religión está fundada en un momento tremendo y fascinante de pura experiencia,

el argumento de Schleiermacher apuntó a una noción de *experiencia religiosa* que no exigía mediaciones ni justificaciones fuera de ella. La tesis antirreduccionista de Schleiermacher —y posteriormente de buena parte de los fenomenólogos de la religión— introdujo una *estrategia protectora* múltiple en torno a las experiencias religiosas y los saberes que ellas producen en al menos tres direcciones: 1) *la autonomía de lo religioso*: impide la posibilidad de algún conflicto entre las experiencias y saberes religiosos con cualquier otra forma de conocimiento; 2) *la descripción intrínseca*: indica que una experiencia religiosa sólo puede ser descrita en términos del sujeto que la vivió —a partir de sus propias palabras—, de aquí la relevancia de que el estudioso sea capaz de “revivir” en sí, en tanto técnica espiritual, dicha experiencia; y 3) consecuencia de las afirmaciones anteriores, *la exclusión de toda explicación*: basta que el estudioso reviva en sí la experiencia para que ésta pueda ser comprendida; toda explicación que utilice una trama conceptual ajena al ámbito religioso y al propio vocabulario con que fue descrita es reduccionista.

Desde Schleiermacher a Mircea Eliade y D.Z. Phillips en nuestros días, pasando por Dilthey y Otto, la noción de *experiencia religiosa* se ha reservado para aquellos aspectos de la experiencia que se pretende sean prerreflexivos, que trascienden lo verbal, o que están de algún modo al margen de las estructuras del pensamiento, del juicio y del lenguaje. Las manifestaciones y experiencias de lo sagrado, escribió Eliade (1971: 8), “constituyen un lenguaje prerreflexivo que requiere una hermenéutica especial [la hermenéutica total o creativa: RDC]”. Sin embargo, y en oposición a la tesis antirreduccionista, es posible sostener que no hay experiencia alguna que se dé en el vacío, “ninguna experiencia puede detenerse antes del juicio, ni siquiera un paso antes, porque no hay experiencia, de ningún tipo, sin juicio; a menudo deseáramos —qué descanso— algo así como un vivir neutro: sin decisiones, sin compromisos, sin que a cada momento hubiera que su-surrarle sí o no a la vida” (Pereda, 1998: 11). Esa neutralidad es imposible: la experiencia ya está orientada

¹³ No está de más introducir un matiz. Para Eliade “...no existe un dato religioso ‘puro’, fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo históricos. A cada experiencia religiosa se la expresa y transmite en un contexto histórico especial”. Sin embargo, continúa, “...debe admitirse que esta historicidad no significa que son reducibles a formas no religiosas de comportamiento; decir que un dato religioso es siempre histórico no quiere decir que es reducible a una historia no religiosa” (1971: 19). Y es que, como señalara en *Imágenes y símbolos*, el hombre debe superar su momento histórico para realizarse como un ser integral y universal; para hacerlo debe dar “curso libre a su *deseo de revivir* los arquetipos”, es decir, redescubrir espontáneamente los “arquetipos del simbolismo arcaico que es cosa común a todos los humanos, sin diferencia de raza ni de medio histórico”. Cuanto más consciencia tenga el hombre del simbolismo arcaico, más superará su propia historicidad, como “los místicos y los sabios de Oriente”. Pero hay una historia que sí le interesa a Eliade: aquélla que podría “hallar un día su verdadero sentido: el de epifanía de una condición humana gloriosa y absoluta” (1994: 35-8).

por la trama conceptual, por las narrativas dominantes, por los sistemas de creencias, por otras experiencias, por la autoridad institucional, por los compromisos sociales, religiosos, ideológicos, educativos, sectarios, etcétera. En suma, la inteligibilidad de una experiencia extrema es dependiente de y sólo podrá justificarse si muestra su carácter razonable, susceptible de integrarse en la figura del mundo a la que está incorporado el sujeto que aduce haberla vivido. Así, creo, lo aceptó Turner cuando, respecto a la experiencia ritual que el Chihamba puede provocar, concluía que se trata de la expresión local ndembu de un problema asumido como enfáticamente humano: “el de expresar lo que no puede ser pensado”.¹⁴ Con otras palabras, la creencia en la realidad del acto-de-ser, de lo otro o de la topografía interior, se funda en dos tipos de razones: 1) en la experiencia misma —una experiencia no neutral, saturada de mediaciones, que exige una evaluación crítica del testimonio que la describe—, pero cuyo condicionamiento subjetivo no es suficiente para negarle valor de conocimiento, en este caso, de conocimiento personal; y 2) en razones distintas a la experiencia que la suscitó (otras experiencias, la trama conceptual que la describe y busca interpretarla, las narrativas dominantes, los sistemas de creencias, la autoridad institucional, los compromisos sociales, religiosos, ideológicos, educativos, sectarios, etcétera).¹⁵

Nuestras experiencias pueden justificar tanto un saber objetivo como un conocimiento personal. En el primer caso la justificación depende de su comprobabilidad por una comunidad epistémica pertinente; en el segundo caso, cuando los requisitos subjetivos de la experiencia abarcan también condiciones afectivas y valorativas, esa experiencia sólo es comprobable por sujetos que tengan actitudes semejantes: “la dificultad en este tipo de experiencias no consiste en que su testimonio sea *incomprobable*, sino en que no es posible *precisar* las condiciones de su comprobación ni, por lo tanto, las de su falsación” (Villoro, 1996a: 94, 68-9). Sin embargo, hasta aquí no disponemos de razones suficientes para negar credibilidad a las experiencias rituales que el Chihamba suscita: nadie ha dicho que los pacientes ndembu estén dementes o algo parecido, sólo están “enfermos” y “atrapados”, posibilidades reales, muy vívidas, de la forma de vida de los ndembu; los pacientes comparten condiciones afectivas y valorativas, comparten expectativas bien sustenta-

das en creencias —el ritual de aflicción los “liberará” y “curará” mediante la intervención, diríamos nosotros, de agentes operativos sobrenaturales, según ocurre en otros tipos de rituales que los ndembu celebran; saben también que al final se convertirán en adeptos del culto—, pero no sólo los pacientes comparten esas condiciones, expectativas y creencias, también los adeptos y, presumiblemente, el resto de los ndembu, que teóricamente pueden ser “atrapados” en el futuro. Las experiencias rituales del Chihamba no están, como puede observarse, aisladas; forman parte de un conjunto más amplio de experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo que, por un lado, las dotan de credibilidad, y por otro estaban incluso presentes antes de que la experiencia tuviera lugar: de aquí que ese conjunto sirva para interpretarlas y justificarlas. Como es imposible precisar las condiciones de su comprobabilidad, no cumple los requisitos de justificación de un saber objetivo, pero sí origina creencias razonables que razonablemente se insertan, reitero, en el conjunto más amplio de experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo ndembu. En cambio las experiencias de encuentros cercanos con extraterrestres, experiencias más bien individuales, no se insertan del mismo modo, a pesar de ciertos supuestos, al conjunto más amplio al que he hecho referencia, ni necesariamente las creencias a que dieron lugar preexistían a la misma experiencia. En cualquier caso, para una y otra experiencia, ¿y para qué experiencia no?, siempre queda abierta la posibilidad de negarle crédito: no hay experiencia, o creencia que ésta haya suscitado o de que se haya derivado, que sea inmune a la desconfianza, a la crítica, a la incertidumbre.

Ahora bien, ¿con qué experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo en particular nos vinculan las experiencias rituales expuestas en este trabajo? Turner no dudó en aceptar, desde su punto de vista, que estas últimas forman parte de la tradición religiosa ndembu; nos remiten en consecuencia a creencias filosóficas y religiosas previas. *Religión* y sus múltiples derivados no constituyen evidentemente conceptos que los ndembu utilicen para describir algunas de sus creencias y prácticas: no forman parte de su lenguaje. Desde luego tampoco *experiencia ritual* o *experiencia religiosa*. No por ello dejan de servir para comprender su forma de vida, pues finalmente no dis-

¹⁴ Ni más ni menos que cuando se afirma que los principios de igualdad, libertad, justicia, reconocimiento del y respeto al otro se asumen como aspiraciones, por lo tanto problemas, enfáticamente humanos.

¹⁵ Para esta discusión me baso, fundamentalmente, en el excelente trabajo de Villoro, 1996a. Villoro abunda sobre la diferencia entre el saber objetivo y el conocimiento personal en su libro *Creer, saber, conocer* (1982), capítulos 9 y 10.

ponemos más que de nuestro marco de creencias y de las tramas conceptuales que en este caso las tradiciones antropológica y filosófica han construido:

Lo que se da como realidad “otra” [acto-de-ser] —apunta Villoro (1996a: 107, 109-10)— no sólo intenta describirse, también se califica de “luz”, “origen”, “Dios”, “sagrado” (...) Sin embargo, puede tener un uso descriptivo, si por “sagrado” entendemos justamente lo captado como realidad y valor sumos, extraños al mundo cotidiano o “profano” (...) Lo sagrado se interpreta entonces como trascendente, susceptible de revelarse en el mundo sin confundirse con él.

En tanto término descriptivo, no sólo Turner, según se vio, sino en principio los mismos ndembu (y existen evidencias en esa dirección transcritas por el antropólogo escocés en varias de sus obras), convendrían con aquello que aquí se entiende por lo *sagrado* y por *experiencia religiosa* que el Chihamba provoca en los pacientes. Un *performance* que está articulado con la *creación de la presencia* de Kavula, manifestación ndembu de una interpretación total de la realidad. Un *performance* que al hacer presente lo sagrado crea realidades suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. La interpretación religiosa enriquece y refuerza —con las emociones que despierta— la actitud afectiva que condiciona la experiencia, pero también las creencias a que da lugar: que existe una realidad como plenitud de valor (Kavula); esa realidad no es un hecho o un objeto, se manifiesta en el todo de los hechos, es lo “otro”, el revelamiento del acto-de-ser; y esa realidad se muestra como término de una actitud de desapego del yo, una experiencia del fluir, y de interés en la totalidad de lo “otro” (Villoro, 1996a: 119). Los enunciados que describen la experiencia y creencia en lo sagrado, enunciados valorativos, tienen una función cognoscitiva análoga a los morales y estéticos: no sólo cumplen la función de orientarnos en la comprensión del mundo, dirigen también nuestro comportamiento en él, establecen conexiones con un supuesto general —la existencia de una realidad y un valor absolutos—, no son ajenos a la vida intencional, implican una intervención de la voluntad, están guiados por el interés de “descubrir el valor y el sentido, para orientar por ellos nuestra existencia” (Villoro, 1996a: 139). El análisis epistemológico de las experiencias rituales ndembu las ha despojado de su riqueza vivida, pero sólo así se las podía asimilar, convirtiéndolas en creencias

razonables que razonablemente se insertan en el conjunto más amplio de experiencias, creencias, tramas conceptuales y figura del mundo de esa sociedad africana.

Si no hay experiencias prerreflexivas que trasciendan lo verbal, o que estén al margen de las estructuras del pensamiento, del juicio y del lenguaje, entonces —se me puede replicar— ¿cómo tratar la afirmación transcrita de Turner sobre lo inefable: “tenemos en Chihamba la expresión local de un problema universal: *el de expresar lo que no puede ser pensado*”? ¿cómo no sucumbir en contradicciones cuando se defendía el carácter indecible del acto-de-ser, de la experiencia de lo otro, de las topografías interiores? En el análisis turneriano final del Chihamba existe una fuerte inclinación por defender la tesis antirreduccionista. Ésta se hace explícita cuando se propone mostrar que la blancura, analizada en tres contextos muy distintos —Kavula entre los ndembu, el hallazgo del sepulcro vacío de Jesús en la narración bíblica, y la asombrosa ballena en el *Moby Dick* de Melville—, representa el puro acto-de-ser (1975: 187 y ss.), como una suerte de arquetipo del simbolismo arcaico de Eliade, si se me permite la analogía (véase la nota 13). En su experimento de comparación intercultural sobre algunos símbolos blancos en la literatura y la religión, según la denominara, Turner elabora una curiosa “metafísica de lo blanco”.¹⁶ Tal vez se encuentre aquí alguna influencia de los fenomenólogos de la religión, pero sobre todo del libro de William James, *Variedades de la experiencia religiosa*, publicado en 1902. Éstos hicieron de lo inefable un rasgo central de las experiencias místicas, una propiedad de la experiencia, a veces, mucho más cercana a los sentimientos que al intelecto, y en otras ocasiones incluso reticente a cualquier tipo de análisis, impermeable a su aprehensión intelectual. Lo inefable es un término relativo. En realidad algo es inefable con respecto a un lenguaje o sistema simbólico particular, porque no tiene sentido afirmar de algo que es absolutamente inefable, o que es inefable respecto a todo esquema lingüístico, de otro modo no tendríamos posibilidad de identificar aquello que es defendido como absoluta inefabilidad. Arriba escribí que lo indecible constituye un silencio pleno de significado, y como tal participa del lenguaje, conforma uno de sus elementos, como un lenguaje desarrollado entre nosotros y lo desconocido. Wayne Proudfoot (1985: 126-7) ha sugerido, en torno a este punto, la siguiente hipótesis:

¹⁶ Fue el profesor Roberto Varela quien me llamó la atención sobre este punto; esta afortunada frase se la debo también a él.

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

Como, por ejemplo, cuando se dice que “de Brahma sólo puedo decir lo que no es”; o en el Tao te Ching, cuando se afirma que el *tao* que es decible no es el Tao; o cuando Turner escribe que “es imposible caracterizar a Kavula adecuadamente con cualquiera de los términos o definiciones que los ndembu utilizan”. Estas aseveraciones no son descriptivas, son prescriptivas, acaso sean evocativas; constituyen reglas que gobiernan los usos contextuales tanto de Brahma como del Tao y Kavula. Estas nociones actúan como operadores formales que impiden, sistemáticamente, cualquier predicado o descripción diferenciadores que puedan ser propuestos, al margen de sus significados o connotaciones. Aunque los significados y connotaciones de estas nociones son bien relevantes para las tradiciones en las que participan: conforman los modos en que los creyentes se comprenden a sí mismos y a sus experiencias (Proudfoot, 1985: 128). Las reglas sirven para mantener, y aun crear, esa presencia del misterio, un poder indefinido, vago, de penumbra y peligroso. Tal vez esa regla nos revelaba el místico alemán Meister Eckhart cuando de lo divino escribió que “si he hablado de él, no he hablado, porque es inefable”.

Bibliografía

- BABCOCK, BARBARA
1987 “Reflexivity”, en M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, MacMillan/The Free Press, Nueva York.
- BERLIN, ISAIAH
1998 *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid, 399 p.
- BLACK, MAX
1966 *Modelos y metáforas*, Tecnos, Madrid, 257 p.
- BRUNER, EDWARD M.
1986 “Experience and Its Expressions”, en V.W. Turner y E.M. Bruner, eds., *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.
- CABRERA, ISABEL
1993 “La experiencia del silencio”, en Ernesto Garzón y Fernando Salmerón, eds., *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1998 *El lado oscuro de Dios*, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 207 p.
- CSIKSZENTMIHALYI, MIHALYI
1975 *Beyond Boredom and Anxiety*, Jossey-Bass, San Francisco.
- 1987 “Flow Experience”, en M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5, MacMillan/Free Press, Nueva York.
- 1988 *Optimal Experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness*, Cambridge University Press, 388 p.
- DÍAZ, RODRIGO
1997 “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia” en *Alteridades*, núm. 13, año 7, pp. 5-15.
- 1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona.
- DILTHEY, WILHELM
1986 “Las categorías de la vida”, en *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 286 p.
- ELIADE, MIRCEA
1971 *La búsqueda*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires.
- 1992 *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 185 p.
- 1994 *Imágenes y símbolos*, Planeta/Agostini, Barcelona, 196 p.
- GILSON, ETIENNE
1956 *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, Nueva York [1919].
- HESSE, MARY
1988 “The Cognitive Claims of Metaphor”, en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. II, núm. 1.
- LAKOFF, GEORGE Y MARK JOHNSON
1987 *Las metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 286 p.
- LEACH, EDMUND
1968 “Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”, en W. A. Lessa y E.Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper & Row, Nueva York.
- OTTO, RUDOLF
1980 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 231 p.
- PEREDA, CARLOS
1998 *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*, Visor, Madrid.
- PHILLIPS, D.Z.
1976 *Religion without Explanation*, Basil Blackwell, Oxford.
- PROUDFOOT, WAYNE
1985 *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- SCHIEFFELIN, EDWARD
1998 “Problematizing performance”, en Felicia Hughes-Freeland, ed., *Ritual, Performance, Media*, Routledge, Londres y Nueva York.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH
1990 *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 202 p.

SHARF, ROBERT

- 1998 "Experience", en Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

SMITH, JONATHAN Z.

- 1998 "Religion, Religions, Religious", en Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

TURNER, VICTOR W.

- 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
 1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
 1975b "African ritual and Western literature: Is a comparative symbology possible?", en Angus Fletcher, ed., *The Literature of Fact*, Columbia University Press, Nueva York.
 1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 455 p.
 1982 *From Ritual to Theatre*, PAJ Publications, Nueva York.

- 1987 *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York, 391 p.

- 1996 *Schism and Continuity in an African Society*, Berg, Oxford, 348 p.

TURNER, VICTOR W. y E.M. BRUNER, EDS.

- 1986 *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.

VILLORO, LUIS

- 1975 "Lo indecible en el *Tractatus*", en *Crítica*, núm. 19, vol. VII.
 1982 *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
 1996a *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, Verdehalago/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
 1996b *Una filosofía del silencio. La filosofía de la India*, Verdehalago/Universidad Autónoma Metropolitana, México
 1996c *La significación del silencio*, Verdehalago/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 40 p.