

# El concepto de plegaria musical y dancística\*

JESÚS JÁUREGUI\*\*

## 1. Mauss y el estudio de los hechos religiosos

Dentro de la Escuela Francesa de Sociología, que a finales del siglo XIX se conforma en torno a Emile Durkheim, le fue asignada a Marcel Mauss la investigación de la etnografía y la historia de todo tipo de religiones en cualquier país. Así, en el proyecto colectivo de *L'Année Sociologique*, Mauss trabaja, hasta la primera guerra mundial, sobre todo en el ámbito de la sociología y etnología religiosas.

El progreso de sus estudios le permitió establecer

una clasificación del conjunto de los fenómenos religiosos en cuatro apartados:

1º *Representaciones religiosas*; aquí se colocarán las nociones que dominan la vida religiosa y aquéllas que se elaboran, las creencias, los mitos y los dogmas.

2º *Prácticas religiosas*; a saber, los modos de acción y las reglas de conducta determinados por las nociones o las creencias estudiados previamente; los diversos tipos de ritos manuales o verbales y las condiciones de su cumplimiento. — La distinción de estos dos primeros títulos corresponde a la clasificación usual de los hechos en movimientos y en representaciones.

3º *Organización religiosa*, o régimen de los agrupamientos constituidos en los que funcionan las nociones o las prácticas examinadas en los capítulos precedentes (jerarquía, iglesias, órdenes de religiosos, sociedades secretas, etcétera); se considerarán aquí la morfología y el derecho y se ubicarán las interferencias de los fenómenos que corresponden a la sociología general, pues las sociedades religiosas no escapan ni a las condiciones de la vida normal de las sociedades, ni a la concurrencia de otras fuerzas sociales.

4º *Sistemas religiosos*; se tratarán en esta sección los grupos naturales de hechos que pertenecen a las tres categorías precedentes, a saber, las religiones que presentan características esenciales comunes (totemismo, politeísmo, etcétera) y se buscará determinar la peculiaridad general de unas y de otros (1968a: 89).

Una de sus primeras conclusiones fue que

...las palabras magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu,

---

\* Una versión preliminar, mucho más reducida, de este trabajo sirvió de introducción teórica a la conferencia/audición/ejecución, acompañada de la proyección de diapositivas, acerca de *La plegaria musical y dancística asociada al mariachi tradicional de la región mestiza serrana de Nayarit*. Dicha conferencia se presentó el 16 de agosto de 1983 en la XVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, realizada en Taxco, Guerrero. El texto ha circulado en la especialidad de etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus consecuencias se pueden apreciar, entre otras interpretaciones, en el reciente artículo de Carlo Bonfiglioli "Plegarias dancísticas" (*Excelsior*, México, 18 de marzo de 1997: 1 y 5). La vigencia del intento por actualizar el concepto de plegaria de Mauss se puede constatar al revisar el número temático de la revista *L'Homme* (París, XXXIV, 132, 1994). El profuso recurso a las referencias textuales se justifica, en este caso, por lo fecundo —pero inacabado y disperso— del pensamiento de Mauss sobre este tema; así como porque sus textos no están disponibles en castellano. De hecho, la versión española de *La oración*, además de los problemas de traducción que presenta, apareció mutilada en más de la mitad, sin advertencia al lector de este defecto.

\*\* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

etcétera, han sido empleadas indistintamente las unas por las otras. La ciencia de las religiones carece de una nomenclatura científica. Su labor debe comenzar por deshacerse de la existente. Nuestro deseo es no sólo definir las palabras, sino crear clases naturales de hechos y una vez constituidas, intentar un análisis explicativo lo más profundo posible. Estas definiciones y explicaciones nos aportarán unas nociones científicas, es decir, una idea clara sobre las causas y sus relaciones (1971a: 151).

Después de estudiar minuciosamente el ámbito de la magia y del sacrificio y de avanzar sobre el esclarecimiento del mito, Mauss elige como el tema de sus tesis doctoral la *oración*, la *plegaria*, lo cual constituye la empresa más ambiciosa de su juventud. En 1909 retira de la imprenta el texto inacabado, en el que se quejaba de la "...verdaderamente asombrosa pobreza de la literatura científica acerca de un problema de importancia tan primordial" (1970: 105). Tras haber estudiado el problema a lo largo de diez años, su conclusión es que el conjunto de los autores que le precedieron "...lo que estudian no es la oración, sino la idea que se hacen de ella" (*ibidem*: 110); no nos informan sobre la práctica propiamente dicha, sino sobre la representación que de ella se hace su sociedad;

...los problemas que tratan no son los que imponen los hechos, sino los que les exigen sus preocupaciones personales o bien las del público. Ni los términos en los que están planteados, ni la manera de ordenarlos, vienen dados necesariamente por el método ni por las relaciones naturales de las cosas, sino por consideraciones subjetivas y, frecuentemente, también por prejuicios corrientes, en los que participa inconscientemente el autor (*ibidem*: 110).

"...los resultados... están predeterminados por su fe..." (*ibidem*: 112). De estos trabajos se pueden obtener solamente elementos de explicación, que están lejos de satisfacer las exigencias científicas y que no constituyen una teoría.

En este ensayo prescindimos de las hipótesis de Mauss sobre el proceso evolutivo de la oración, pues buscamos sintetizar su concepto general de plegaria. Para esto nos basamos en su libro sobre *La Prière* —que, no obstante su estado fragmentario, es de los más importantes de su legado— y en otros textos menores. Nuestro objetivo es adecuar su conceptualización, realizando los ajustes y las extensiones pertinentes, de tal manera que permita explicar las prácticas musicales y dancísticas tradicionales de las clases subalternas, tanto indígenas como mestizas, de la formación social mexicana.

## 2. Problemática de la oración: fenómeno complejo e institución religiosa

La oración es un hecho religioso de gran riqueza y complejidad.

Es infinitamente flexible y ha revestido las formas más variadas: alternativamente rogativa y constrictiva, humilde y amenazadora, seca y abundante en imágenes, inmutable y variable, mecánica y mental. Ha representado los papeles más diversos; unas veces es una exigencia brutal, otras, una orden; y, según el momento, un contrato, un acto de fe, una confesión, una súplica, una alabanza... (*ibidem*: 95).

Se puede afirmar que no existe apenas una esfera de la vida social en la que la oración no represente algún papel. Afecta a la familia en el momento de la iniciación, al matrimonio [...] Cementa las alianzas, las adopciones [...] Interviene, a través del juramento, en toda la vida judicial. Se funde con la moral en la confesión, en la oración expiatoria y en la culpa. Llega a tener funciones económicas. A menudo, ciertamente, las oraciones representan verdaderos valores, contribuyen a crear la riqueza de las clases sacerdotales. Además, hay civilizaciones enteras en las que son consideradas como factores de la producción. La eficacia que se les atribuye es semejante a la del trabajo o a la de las artes mecánicas (*ibidem*: 119).

Hay plegarias que constituyen un rito público: son comunales, formalizadas, ritmadas, mecánicas, obligatorias, reguladas; implican la conformación de todo un lenguaje ritual. Otras tienen inmediatez y simplicidad y se restringen al ámbito "individual" y "espiritual". Cada forma de plegaria tiene caracteres propios y una evolución especial.

La plegaria individual y espiritual no puede realizar verdaderamente su naturaleza sino en las religiones en las que el individuo y no la iglesia eran el agente fundamental y, por consiguiente, en las sociedades donde el individualismo estaba organizado. Es por esto que el germen creado [en las primeras épocas del cristianismo] sólo alcanza su verdadera floración en ciertas formas de protestantismo (1969: 483).

¿Por qué determinada religión posee tal sistema de oraciones? ¿En virtud de qué la oración mística se ha desarrollado en un caso, mientras que la oración adoratriz se desarrollaba en otro? "Las fuerzas que transforman el sistema de la oración son, por necesidad, exteriores a él. Así pues, ¿dónde tendremos posibili-

dades de hallarlas?” (1970: 131). Las causas verdaderamente determinantes e inmediatamente próximas de todas estas variaciones, han de encontrarse en un medio, asimismo, variable y que está íntimamente relacionado con la oración. Este medio es el ambiente social.

Cabe distinguir, en cierta medida, dos esferas concéntricas, una formada por el conjunto de las instituciones generales de la sociedad, y la otra por el conjunto de las instituciones religiosas. Estos dos factores representan un papel claramente desigual en la génesis de los tipos de oraciones. A veces, la organización social, ya sea política, jurídica o económica, actúa directamente. Por ejemplo, tenemos, según los casos, las oraciones del culto nacional, las del culto doméstico, y tenemos también oraciones para la caza, para la pesca, etcétera. Con bastante frecuencia, incluso, la estructura de la oración depende de la estructura social. [...] Sin embargo, la oración está generalmente en una relación mucho más inmediata con el resto de los fenómenos religiosos y evoluciona bajo su acción directa. Es decir, la oración cambia por completo según que las potencias míticas estén o no personificadas, según que exista o no un sacerdocio. Ciertamente, aun en estos casos, el medio social continúa siendo el motor último, pues él es el que produce las modificaciones en el medio religioso que repercuten después en la oración. Y no es menos cierto que las causas próximas son particularmente religiosas (*ibidem*: 133-134).

“Entre una oración, una sociedad y una religión dadas existe un vínculo necesario. Y, a partir de ahora, puede afirmarse que ciertos tipos de oraciones son característicos de tal organización social y a la inversa” (*ibidem*: 131). De esta forma, tanto por razones exteriores como por su importancia intrínseca, “...la oración es uno de los fenómenos centrales de la vida religiosa” (*ibidem*: 96).

...la oración es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos. Participa a la vez, y mucho más que cualquier otro sistema de hechos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia: [en ella representación y acción aparecen íntimamente implicadas]. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada, un acto realizado [de] cara a las cosas sagradas. Se dirige a la divinidad y la influye; consiste en movimientos materiales que buscan determinados resultados. Está llena de fuerza y de eficacia; con frecuencia es tan poderosamente creadora como una ceremonia simpática. Pero, al mismo tiempo, toda oración, [al igual que un mito, está cargada de sentido; a menudo es tan rica en ideas y en imágenes como una narración religiosa.] Incluso allí donde la rutina

la ha vaciado de sentido, expresa todavía un mínimo de ideas y de sentimientos religiosos. El fiel actúa y piensa en el acto de la oración. Y acción y pensamiento están unidos estrechamente, surgen en un mismo momento religioso, en un único e idéntico tiempo. Por lo demás, esta convergencia es absolutamente natural: la oración es una palabra, pero el lenguaje es un movimiento con un objetivo y con un efecto; en el fondo, siempre es un instrumento de acción. Actúa a través de la expresión de ideas, de sentimientos, que las palabras traducen al exterior y sustantifican. Hablar es, a la vez, actuar y pensar: por eso la oración depende tanto de la creencia como del culto (1970: 96).

...lo cierto es que todo rito corresponde, por necesidad, a una noción más o menos vaga, y toda creencia suscita movimientos, por muy débiles que estos sean. Pero, sobre todo es en el caso de la oración donde la solidaridad de estos dos órdenes de hechos brilla con evidencia: el aspecto ritual y el aspecto mítico son, rigurosamente, las dos caras de un único e idéntico acto. Aparecen a la vez y son inseparables. Desde luego, la ciencia puede hacer abstracción de ellos para estudiarlos mejor, mas abstraer no significa separar. Sobre todo, no puede tratarse de atribuir una especie de primacía al uno o al otro (*ibidem*: 97).

Un ritual de oraciones constituye un todo en el que vienen dados los elementos míticos y rituales necesarios para comprenderlo.

### 3. Método: la oración como hecho social y discurso ritual

Si hay un hecho para el que la observación interior [la introspección] es radicalmente ineficaz, ése es la oración. Lejos de ser algo elaborado totalmente por la conciencia individual y, en consecuencia, aprehensible fácilmente por una mirada interior, la oración está preñada de elementos de toda clase, cuyo origen y naturaleza nos escapan (*ibidem*: 114).

La oración no sólo es compleja por el número de elementos que la integran,

...sino, además, porque cada uno de ellos resume una larga historia, que lógicamente la conciencia individual no es capaz de discernir. [...] Una oración no se reduce a la efusión de un alma ni al clamor de un sentimiento. Es el fragmento de una religión... es el pedazo de una literatura, es el resultado del esfuerzo acumulado de los hombres y de las generaciones (*ibidem*: 114).

En una palabra, la oración es, en primer lugar, un fenómeno social... [pues forma parte de una religión] y una religión es un sistema orgánico —común a un grupo humano— de nociones y de prácticas colectivas, referido a los seres sagrados que reconoce. Incluso, cuando la oración es individual y libre, aun cuando el fiel elige por sí mismo los términos y el momento, en todo lo que dice no hay otra cosa que frases consagradas y lo que habla son también cosas consagradas, es decir, sociales. En la oración mental... el espíritu que le domina es el de su iglesia, las ideas que él maneja son las de la dogmática de su secta y los sentimientos que juegan en su seno son los de la moral de su facción (114-115).

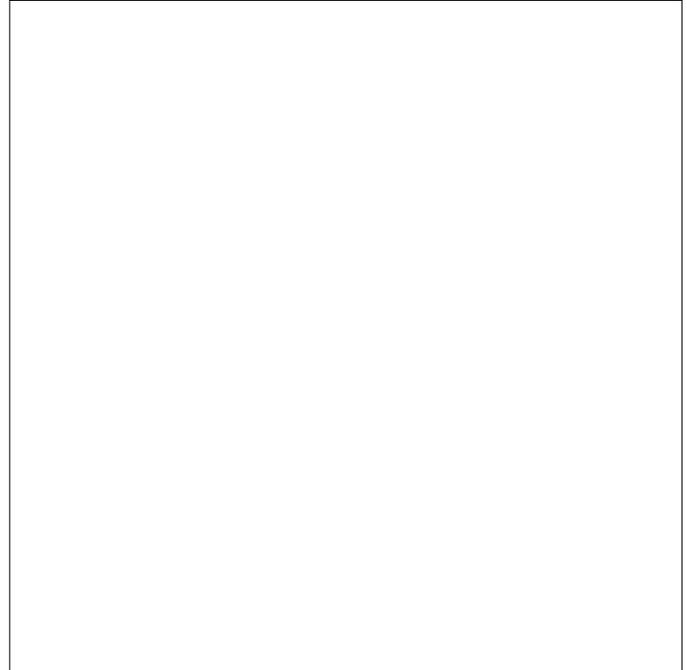
La oración es social no sólo por su contenido, sino también por sus formas, que son de origen exclusivamente social. Fuera del ritual no existe nada más. [...] La gran masa de los fieles se sirve únicamente de fórmulas prescritas de antemano. [...] Por otro lado, las circunstancias, el momento, el lugar donde deben decirse las oraciones, la actitud que hay que adoptar, todo ello, está rigurosamente establecido (*ibidem*: 115).

Esto se extiende hasta las religiones que le dan un papel más amplio a la acción individual; toda oración es un discurso ritual adoptado por una sociedad religiosa. Consistente en una serie de palabras cuyo sentido está determinado y organizado según el orden que el grupo reconoce como ortodoxo. Su virtud es la que le atribuye la comunidad. Es eficaz en la medida en que la religión la declara eficaz (*ibidem*: 115-116).

“Se le considera poderosa porque se dice en condiciones psicológicas y sociales precisas que hacen que el que la dice y los que escuchan crean igualmente en su virtud” (1969: 481).

Por muy libremente que se ore... de una manera consciente o inconsciente, todo se adecua a ciertas prescripciones, todo reviste una actitud que se reputa como la conveniente. El discurso interior se compone con las frases del ritual. Así pues, el individuo no hace otra cosa que ajustar a sus sentimientos personales un lenguaje en el que no ha intervenido para nada. La raíz misma de cualquier oración, por muy individual que sea, es el ritual (1970: 116)

...cuando nosotros decimos que la oración es un fenómeno social, no pretendemos sostener que carezca en absoluto de elementos individuales. Interpretar así nuestra tesis sería no entenderla bien. No pensamos que la sociedad, la religión y la oración sean cosas extraordinarias, ni que sean comprensibles sin los individuos que las viven. Sin embargo, estimamos, sin perjuicio de aceptar que se rea-



lice en el alma del individuo, que la oración tiene fundamentalmente una existencia social, fuera del individuo, en la esfera de lo ritual y de la convención religiosa. No hacemos, en realidad, sino invertir el orden en el que se estudian de ordinario ambos términos, pero sin negarlos. En lugar de ver en la oración individual el principio de la oración colectiva, hacemos de la segunda el principio de la primera. [...] Pero, no por eso desconocemos la importancia del factor individual. [...] El papel que, necesariamente representa el individuo en las prácticas no le arrebató a la oración su carácter colectivo. [...] Por lo que respecta a las oraciones que han sido compuestas por los individuos y entran a formar parte de los rituales: a partir del momento en que son recibidas, dejan de ser individuales. Y, por lo demás, si han podido generalizarse y llegar a ser obligatorias es porque, de manera primordial, satisfacen las exigencias del ritual constituido; en segundo lugar, porque responden a necesidades colectivas de innovación religiosa (*ibidem*: 119-120).

El verdadero problema crítico, el problema fundamental, si vemos en la oración una institución social, ya no es el de preguntarse qué autor ha imaginado tal oración, sino qué colectividad la ha empleado, en qué condiciones y en qué estadio de la evolución religiosa. Ya no se investiga el texto original, sino el texto recibido, tradicional y canónico; ya no son las ideas de un hombre lo que intentamos hallar bajo las palabras, sino las ideas de un grupo. [...] Desde este mismo punto de vista, el problema de la fecha pierde toda preponderancia. Sin duda, los problemas de la cronología no habrán de ser descuidados. Pero, con esta salvedad, para una teoría sistemática de la oración,

el valor de un hecho depende en mucha menor medida de su edad aproximada que del lugar que ocupa en el conjunto del ritual. Ante todo, lo que nos interesa es situarlo en la liturgia y no en el tiempo (*ibidem*: 127).

Una teoría científica de la plegaria (1969: 478) supone su consideración como un fenómeno social *normal*, no “teológico”. La oración no es un acto simbólico autónomo, no es autosuficiente, aunque a veces se presente tan separado de las operaciones materiales que parece detentar independencia; no obstante, es imposible aislarla de un sustrato gestual (1968d: 452-453). No debemos limitarnos “...a describir la manera de orar de estas o aquellas sociedades, sino que debemos buscar los lazos que unen los hechos de oraciones los unos con los otros, y con los demás hechos que los condicionan” (1970: 128).

...la oración, elemento integrante del ritual, es una institución social, [por lo tanto su] estudio tiene una materia, un objeto, algo a lo que podemos y debemos entregarnos. Para nosotros el ritual constituye la realidad misma de la oración, puesto que contiene todo lo que hay de activo y de vivo en la oración: guarda en reserva todo lo que tuvo sentido en las palabras, contiene en germen todo lo que podremos deducir, a través de síntesis nuevas: las prácticas y las creencias sociales que se encuentran condensadas en él están cargadas del pasado y del presente y preñadas del porvenir. Por lo tanto, cuando se estudia la oración desde este aspecto... se transforma en una realidad definida, un dato concreto, en algo preciso, consistente y polarizador de la atención del observador (*ibidem*: 121).

De esta manera, para comprender las fórmulas de la plegaria, deben ser consideradas como partes de procesos ceremoniales complejos en los que son pronunciadas; como son fracciones de un ritual, el estudio de su forma, de su contenido, de sus condiciones y de sus efectos es indisociable (1969: 481). Debemos reconocer, pues, el sentido de la oración en cada sistema religioso: ¿cuáles son las relaciones que establece con los demás elementos del proceso ritual, con los demás ritos? ¿Cuál es la función general que cumple la plegaria en una sociedad determinada?

#### 4. El concepto de plegaria de Mauss

Debemos conocer la amplitud y los límites del sistema de hechos denominados oraciones, por medio de una definición, para establecer entre ellos un orden racional (1970: 121 y 128) “Se trata... de delimitar el objeto de estudio...” (1970: 122), de sustituir el confuso

concepto usual por una idea más clara y distinta, al determinar los signos objetivos que disipen las ambigüedades y las confusiones (*ibidem*: 135-136). En la medida en que pretendemos sistematizar los hechos, se trata de determinar unos signos exteriores, pero objetivos, que nos permitan conocer qué hechos merecen ser calificados como oraciones: delimitaremos, así, el campo de nuestra observación, señalaremos sus contornos, y nos obligaremos a considerar todos los hechos de la oración y sólo estos hechos (*ibidem*: 122). No debemos fiarnos de nuestras impresiones, ni de nuestras preconcepciones, ni de la concepción de los fieles de esta o aquella religión. Nosotros buscamos en las cosas mismas, iremos directamente a la institución y pondremos de relieve las propiedades esenciales objetivas que expresen la naturaleza homogénea de los fenómenos estudiados.

Una institución no es una unidad indivisible, distinta de los hechos que la expresan: una institución es el sistema de los hechos. ‘La oración’ no sólo no existe, sino que únicamente hay oraciones particulares, e incluso cada una de éstas no es sino un conjunto más o menos organizado de creencias y de prácticas religiosas. Los fenómenos que llamamos oración tienen en común caracteres propios que podemos deducir por medio de la abstracción. En consecuencia, podemos reunirlos bajo un mismo nombre que los designe a todos y cada uno de ellos (*ibidem*: 135).

Ahora bien, definir es clasificar, o sea, situar una noción en relación con otras definidas previamente. [...] Por lo tanto, habremos de definir nosotros mismos los fenómenos en función de los cuales explicaremos la oración. Habida cuenta de que no podremos rebasar, tanto para los primeros como para la segunda, el límite de las definiciones provisionales (*ibidem*: 136).

Para esto Mauss postula que “*La plegaria* [la oración] es un rito religioso, oral, dirigido directamente a las cosas sagradas” (1968d: 414) y es necesario que se desglose cuidadosamente cada uno de los elementos de esta definición, pues se trata de construir una jerarquía de nociones que se aclaren mutuamente, y cuyo conjunto constituya una teoría de la oración (1970: 128).

a) La plegaria es un rito

En primer lugar, toda plegaria es un acto. No es una mera ensoñación sobre el mito, ni una pura especulación sobre el dogma, sino que implica siempre un esfuerzo, un gasto de energía física y moral con el fin de producir ciertos

efectos. Aun cuando sea solamente mental, de tal manera que no se pronuncie ninguna palabra y sea casi suprimido cualquier gesto, constituye todavía un movimiento, una actitud del alma (1968d: 409).

En la medida en que forma parte de un ritual, es una acción tradicional eficaz. Esto es, se realiza según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad reconocida: aun allí donde aparece como más libre, todavía está atada por la tradición (*ibidem*: 410), cuando deja mayor margen a la individualidad, contiene dentro de sí algo normativo (1970: 137). Los ritos —a diferencia de los usos de cortesía y de las costumbres, que no son eficaces en sí mismos, sino que sus efectos provienen de lo que está prescrito— tienen una verdadera eficacia material que procede de la propia naturaleza de su práctica. “Su virtud proviene no sólo de que se hagan de conformidad con una regla dada, sino también, y fundamentalmente, de sí mismos” (*ibidem*: 138). Sin embargo, el rito se enlaza con el simple uso por una serie ininterrumpida de fenómenos intermedios: a menudo, lo que aquí se considera uso allí es rito; lo que constituyó un rito acaba convirtiéndose en uso, etcétera.

Los ritos se distinguen de otras acciones tradicionales, también colectivas y eficaces: las técnicas de producción. Frecuentemente, los ritos y estas prácticas se encuentran asociados. “A veces, puede suceder incluso que un rito sea al mismo tiempo una técnica” (*ibidem*: 139).

...únicamente podremos encontrar la diferencia específica entre una práctica y un rito, considerando la manera de entender esta eficacia, y no la práctica en sí misma. Ahora bien, en el caso de la técnica, se considera que el efecto producido proviene enteramente del trabajo mecánico efectivo. [...] Por el contrario, en el caso de la práctica ritual, se ha considerado que intervenían causas radicalmente distintas a las que se ha imputado la totalidad del resultado que se esperaba [...] La eficacia prestada al rito nada tiene en común con la eficacia propia de los actos que materialmente han sido realizados (*ibidem*: 140).

Su eficacia “Se ofrece ante las mentes como algo del todo *sui generis*, puesto que se considera que procede por entero de fuerzas especiales que el rito, por su propia capacidad, habría puesto en funcionamiento” (*ibidem*: 140). Existirá rito si el fiel atribuye el efecto realmente producido a causas distintas de los movimientos ejecutados.

b) La plegaria es un rito religioso. En el caso de los ritos mágicos “...estas fuerzas residen en el rito mismo. Él es el que crea y el que hace. Posee la virtud intrínseca de constreñir directamente las cosas. Se basta a sí mismo [...] El rito está como animado de un poder immanente, una especie de virtud espiritual” (*ibidem*: 140).

Pero, hay otros que sólo producen sus efectos gracias a la intervención de ciertas potencias que existen, según se cree, fuera del rito. Se trata de potencias sagradas o religiosas, dioses personales, principios generales de la vegetación, almas imprecisas de especies totémicas, etcétera. Se considera que el rito debe actuar sobre ellas y, a través de ellas, sobre las cosas. No es que el rito no conserve su fuerza especial, sino que, además, hay otras fuerzas *sui generis* que concurren en el resultado y que el rito pone en movimiento. En ocasiones, son ellas mismas las que tienen el principal poder creador y el rito se reduce a un poder de provocación. Para nosotros los ritos de este género son los que merecen el nombre de religiosos. Se distinguen de los ritos mágicos en que tienen una característica más: son eficaces, con la eficacia propia del rito, pero a la vez lo son por sí mismos y por el intermedio de seres religiosos a los cuales se dirigen. [...] Los [ritos mágicos] suelen ejercer su influjo de manera coercitiva, están impregnados de cierta necesidad, producen los acontecimientos con cierto grado de determinismo. Los [ritos religiosos], por el contrario, suelen contener algo más contingente. Consisten más bien en solicitudes por vía de ofrendas o de peticiones. Cuando se actúa sobre un dios, o incluso sobre una fuerza impersonal como la vegetación, sucede, entonces, que el ser sobre el que se

ejerce la acción no es inerte. [...] Tiene siempre la posibilidad de resistir al rito, por lo tanto es necesario contar con él (1970: 141).

Entonces, rito mágico es “...todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido” (1971a: 55).

La magia da forma a los gestos mal coordinados e impotentes que expresan los deseos de los individuos y, al transformarlos en ritos, los hace eficaces. [...] ...consigue reemplazar la realidad por las imágenes. Hace nada o casi nada, pero hace creer todo, tanto más fácilmente cuanto que pone al servicio de la imaginación individual las fuerzas y las ideas colectivas (*ibidem*: 148).

Los ritos mágicos, no obstante ser hechos sociales, “...no se presentan normalmente bajo este aspecto. Practicados por individuos aislados del grupo social, que actúan en interés propio o en el de otros individuos y en su nombre, exigen mucho más del ingenio y del *savoir-faire* de sus realizadores (*ibidem*: 152). “...en la magia, el individuo solo actúa sobre fenómenos sociales” (*ibidem*: 152). “Como puede verse, no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo...” (*ibidem*: 55).

Así, no sólo hay una gama completa de transición y todo tipo de gradaciones entre la magia y la religión —que son especies de un mismo género—, así como entre los encantamientos mágicos y las oraciones, sino que a veces se distinguen más por su lugar en los rituales que por la naturaleza de su acción. Estos dos órdenes de ritos son a tal punto vecinos, que hay entre ellos comunicaciones e intercambios constantes y se encuentran como en un estado de continua ósmosis. No sólo no los podemos separar radicalmente, sino que debemos esperar encontrar muchos hechos ambiguos a los que no les podremos asignar una clasificación precisa, pues los hechos de la religión y de la magia, en una sociedad determinada, forman parte de un mismo sistema (1968d: 412).

Pero, sin dejar de señalar sus relaciones, no hay que desconocer las diferencias que los separan, pues sólo con esa condición nos será posible mostrar su lugar respectivo y determinar los lazos que los unen (*ibidem*: 412). Los ritos de la religión tienen un carácter diferencial que depende de la naturaleza exclusivamente sagrada de las fuerzas a las que se aplican.

Diremos que probablemente se trata de plegaria todas las veces que estemos en presencia de un texto que menciona expresamente una potencia religiosa; o, en su defecto,

*todavía utilizaremos tal denominación si el lugar, las circunstancias, el agente del rito tienen un carácter religioso, es decir, si se lleva a cabo en un lugar sagrado, durante una ceremonia religiosa o por una personalidad religiosa* (*ibidem*: 410-411, subrayado nuestro).

En los otros casos, diremos que se trata de encantamiento mágico puro, pues consiste también en palabras eficaces, pero no hace referencia a ninguna fuerza exterior: actúa independientemente de tal manera que la fórmula se adhiere a la cosa hechizada. También pueden presentarse formas mixtas.

“Por lo tanto, en conclusión, podríamos definir a los ritos religiosos como *actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas*” (1970: 142).

c) La plegaria es un rito oral. La plegaria es evidentemente un rito oral (1968d: 412), esto es, un conjunto de palabras, de fórmulas, que acompañan a un rito o que son un rito en sí mismas.

Pero no todos los ritos religiosos orales son plegarias: éste es el caso del juramento, del contrato verbal de alianza religiosa, del augurio, de la bendición y de la maldición, del voto, de la dedicatoria oral, etcétera. Un rasgo esencial los distingue, pues su principal efecto consiste en modificar el estado de una cosa profana sobre la que se actúa para conferirle un carácter religioso: un juramento, un contrato ritual, está destinado a consagrar una palabra dada, a colocarla bajo la sanción de los dioses testigos; por el augurio un acontecimiento adquiere una virtud que asegura su realización; en la bendición y la maldición es una persona la que adquiere uno u otro carácter; en el voto o la dedicatoria, la promesa o la dedicatoria hacen pasar una cosa a la esfera de lo sagrado. Sin duda estos ritos ponen en movimiento poderes religiosos, que contribuyen a darle esa cualidad nueva a lo que ha sido declarado, augurado, votado. Pero el término del acto no es la influencia conquistada sobre las cosas religiosas, sino el cambio de estado producido en el objeto profano (*ibidem*: 413-414).

Por el contrario, la plegaria es, ante todo, un medio para actuar sobre los seres sagrados; es a ellos a quienes se influencia, es en ellos en quienes se suscitan modificaciones. No es que no se produzca alguna resonancia en el dominio común, pues, por otra parte, no existe verdaderamente ningún rito que de alguna manera no le sirva al fiel. Cuando se reza, generalmente se espera algún resultado de la oración: para alguna cosa, para alguien o para sí mismo. Pero ésta es una contraparte que no se controla por el propio mecanismo del rito. Éste está dirigido totalmente

hacia los poderes religiosos y es secundariamente, por su intermediación, que se logra afectar los seres de lo profano. A veces todo el efecto útil se reduce al simple consuelo que la plegaria proporciona a quien reza; es el mundo divino el que absorbe casi toda su eficacia.

Sin embargo, la diferencia entre la plegaria y estos otros ritos religiosos orales no es un punto totalmente zanjado de tal forma que se pueda decir con precisión dónde comienza una y terminan los otros. Pero si estas dos regiones de la vida religiosa están separadas por fronteras indefinidas, no dejan de ser distintas y es importante señalar estas diferencias para prevenir confusiones posibles.

d) La plegaria es un rito *dirigido directamente a las cosas sagradas*. "...la noción fundamental de todo ritual [religioso...] es la noción de lo sagrado" (1971a: 151), que "...es una noción social, es decir, producto de la actividad colectiva" (*ibidem*: 152), pues "...las cosas sagradas... no son un sistema de ilusiones propagadas, sino de cosas sociales reales. Las cosas sagradas se consideran como una fuente inagotable de fuerzas capaces de producir una infinidad de variados efectos" (*ibidem*: 151). Se trata, pues, de "...instituciones, puesto que en el espíritu individual sólo existen si aparecen revestidas de las formas que han tomado en sociedades determinadas. A través de la educación, el individuo las recibe envueltas en fórmulas tradicionales" (Mauss y Hubert, 1970: 89).

Lo sagrado por naturaleza y no por accidente, debe ser tal que se distinga... de lo profano, pero que al mismo tiempo lo convoque a la consagración; sólo existe en cuanto modelo para mantener relaciones con lo profano, para ser reflejado, 'participado' por éste. En definitiva, lo sagrado debe ser de naturaleza sintética... (Cazeneuve, 1972: 187).

...el hecho esencial, la *conditio sine qua non*, para que un símbolo pueda revestir el carácter de lo sagrado consiste en que, de un modo u otro, se encuentra asociado al mismo tiempo con el orden humano y la potencia suprahumana (*ibidem*: 188).

...ciertos rituales tienen precisamente la función de plantear lo sagrado como tal, de manifestar, mediante actitudes negativas, que éste se halla separado de la condición humana a causa de su trascendencia, pero también de realizar mediante acciones positivas la participación del hombre en arquetipos superiores, lo que es decir una sacralización, una consagración de la condición humana (*ibidem*: 190).

...lo sagrado tiende... a ser representado por seres que exhiben cierto parecido con los hombres, especialmente en cuanto concierne a su comportamiento. Hasta los tótem, aun siendo animales, son al mismo tiempo antepasados y actúan como tales. Así es que lo sacro garantiza el orden humano, pero no de una manera mecánica sino, a la inversa, de un modo que recuerda al acto voluntario. [...] De ello resulta que la religión comprenda algunos ritos que son medios para influir las potencias sagradas y no tan sólo —como las consagraciones— para participar de la potencia. Los ritos se orientan a la potencia sagrada en beneficio de los hombres —individuos o grupos—... (*ibidem*: 235).

## 5. Redefinición semiótica del concepto de plegaria

Además de proporcionarnos una definición objetiva de la oración, Mauss aclara que para estudiar la plegaria en las sociedades no occidentales, es necesario definirla por sus elementos más esenciales y evitar considerar los fenómenos religiosos a través de las ideas judeocristianas (1968d: 436), pues existen sistemas de oración diferentes a los europeos que, si se parte de la nomenclatura teológica eurocéntrica ["comercio espiritual de un fiel con Dios"], estarían excluidos del término plegaria. En cambio, si se considera la definición general que se ha postulado, "...se podrá, consiguientemente, ver cómo algunos ritos... pueden tener la naturaleza y las funciones de la plegaria, sin tener el aspecto moral, el valor psicológico, el contenido semántico de los discursos religiosos a los que estamos habituados a reservarles dicho nombre" (*ibidem*: 436-437). Cada pueblo desarrolla un tipo de oración con preferencia a otro.

Como era su costumbre, Mauss "...conduce al lector al umbral de... descubrimientos y de repente... se detiene bruscamente, dejando para otros el esfuerzo de obtener el objeto que él mismo se había fijado" (Cazeneuve, 1970: 8): concluye así, que

el conjunto de los ritos religiosos debe ser dividido en dos grandes órdenes: unos son manuales, otros son orales. Los primeros consisten en movimientos del cuerpo y desplazamientos de objetos, los segundos en locuciones rituales. Se concibe, en efecto, que la palabra tiene un poder de expresión muy diferente al del gesto y que, al no estar constituida por maniobras, sino por simples vocablos, no deriva su eficacia de las mismas causas (1968d: 412).

...el carácter creador de las formas que la sociedad impone, en ninguna institución aparece tan claro como en la oración. Ya que la plegaria actúa a través de la palabra

y la palabra es la cosa más formal del mundo. Así pues, nunca el poder eficaz de la forma es tan aparente. La creación por el verbo es el modelo de la creación *ex nihilo* (1970: 119).

Lo que no implica que no existan casos inciertos en los que la clasificación es a veces difícil, [pues...] hay ciertos ritos manuales, netamente simbólicos, a los que se les podría llamar plegarias, porque son en realidad una especie de lenguaje por gesto...: son prácticas equivalentes a los cantos rezados... Pero no están sino sobre el margen de la plegaria, así como el lenguaje por gestos está sobre el margen del lenguaje articulado y, por lo tanto, no los mantendremos en nuestra definición (1968d: 412).

De esta manera, a pesar de que Mauss sostiene que *las condiciones de la plegaria las establece su ambiente ritual*; que la oración puede no tener la “figura de palabra y reducirse a un grito sostenido con una monotonía extraordinaria” (*ibidem*: 452); que “...la plegaria se confunde en Grecia con el voto y la ofrenda y consiste simplemente en la sacralización a un Dios de una cosa determinada en relación con el oferente” (1968b: 523); que “es imposible abstraer aquí los actos orales de los gestos manuales, los cuales a veces están solos y siempre contribuyen a darle su pleno y verdadero sentido a los primeros” (1968d: 452); si bien desconocemos —pues, hasta donde estamos informados, nunca se escribió— qué proposiciones avanzaría Mauss en el prometido libro III de *La oración*, en el que, según la nota 270 del libro II, trataría acerca “...del lenguaje religioso de los gestos y aun de los objetos rituales...” (*ibidem*: 447); no obstante que llega a afirmar que “la religión se sirve del gesto para reemplazar la palabra” (*ibidem*: 447), contradictoriamente, *no acepta que los hechos de comunicación no verbal puedan ser catalogados plenamente como oraciones*.

Pensamos que gran parte de la explicación de esta paradoja se debe a que por esas fechas (1906-1911) en Ginebra Ferdinand de Saussure apenas impartía los cursos que son el punto de partida de una nueva era de la lingüística científica, en cuyo principio se planteaba que “...la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial” (De Saussure, 1969: 51).

Si se quiere descubrir la verdadera naturaleza de la lengua, hay que empezar por considerarla en lo que tiene de común con otros sistemas del mismo orden [el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las reglas de etiqueta, las señales militares, etcétera]. Con eso no solamente se esclarecerá el problema lingüístico, sino que, al considerar los ritos, las costumbres,

etcétera, como signos, estos hechos aparecerán a otra luz, y se sentirá la necesidad de agruparlos en la semiología y de explicarlos por las leyes de esta ciencia (*ibidem*: 62).

Se puede, pues, concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. [...] Nosotros la llamaremos semiología. Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. [Si bien todavía no existe...], tiene derecho a la existencia y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general (*ibidem*: 60).

El desarrollo tanto de la lingüística estructural como de la semiología misma ha conducido al postulado de que —si bien el lenguaje hablado es el único medio de comunicación universal autónomo y fundamental, con prioridad sobre los otros tipos de simbolismo comunicativo— existen otros sistemas semióticos capaces de abarcar porciones del espacio semántico que la lengua hablada no siempre consigue tocar. La palabra es el vehículo preferente del pensamiento, pero existen otros tipos de signos —no verbales— tan legítimos como ella: se trata de sistemas con autonomía estructurada, si bien en todos los casos se encuentra presente la relación significante-significado. El procedimiento fundamental de todos los lenguajes semióticos es la transformación de los elementos físicos en un conjunto de señales puramente discriminatorias, concebidas como oposiciones binarias. Así, cada rasgo distintivo, en cualquier sistema semiótico, se constituye por una oposición binaria. Asimismo, en cualquier nivel de la comunicación operan dos factores fundamentales: a) el de la *selección*, que se produce con base en la equivalencia, la similitud y la disimilitud, la sinonimia y la antinomia; b) el de la *combinación*, que reposa en la contigüidad. Sin embargo, no obstante el común denominador de las diferentes estructuras semióticas, se deben atender los rasgos específicos de cada estructura semántica particular. La lengua es uno de los sistemas puramente semióticos, pero hay otros sistemas de comunicación en los que, además (o antes de) presentarse la función semiótica, se presentan funciones técnicas, económicas, etcétera: como en el caso de la arquitectura, el vestido, la cocina...

La clasificación de los sistemas de signos utilizados por el hombre debe fundarse en varios criterios tales como:

- la relación entre el significante y el significado (indicios, iconos y símbolos);
- la discriminación entre la producción de signos y la simple exposición semiótica de objetos preexistentes (ostensión);

- la diferencia entre la producción puramente corporal de signos y su producción con ayuda de instrumentos;
- la distinción entre las estructuras semióticas puras y las aplicadas;
- la *semiosis* visual o auditiva, espacial o temporal;
- las formaciones homogéneas y las sincréticas;
- la diversidad de las relaciones entre el emisor y destinatario, en especial la comunicación intraindividual, interindividual y plurindividual.

Cada una de estas divisiones debe tener en cuenta evidentemente las diversas formas intermedias e híbridas (Jakobson, 1976a: 35).

Hay, pues, mensajes homogéneos que utilizan un solo sistema semiótico y "...mensajes sincréticos que se apoyan en una combinación o una fusión de diferentes sistemas semióticos" (Jakobson, 1976c: 107).

Precisamente, en un proceso ritual —como lo es todo rito religioso— se producen simultáneamente experiencias comunicativas a través de varios canales sensoriales diferentes, que constituyen "códigos" semióticos distintos y relacionados: las dimensiones verbales, auditivas (no articuladas), musicales, dancísticas (coreográficas), olfativas, gustativas, gestuales, corporales, mímicas, estético-visuales, etcétera, se imbrican y producen un único mensaje total combinado. Dado que un rito es un

...proceso por el que se transmite información entre los seres humanos combinando medios verbales y no verbales, [en su análisis] es necesario que empecemos distinguiendo la variedad de canales de emisión-comunicación a través de los cuales los mensajes pueden fluir y la variedad de tipos de asociación por los que los elementos del mensaje se pueden combinar... (Leach, 1978: 60).

"Los indicadores en los sistemas de comunicación no verbales, al igual que los elementos sonoros en la lengua hablada, no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos. Un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se diferencia de algún otro signo o símbolo opuesto" (*ibidem*: 65). Así, cada código pone a funcionar parejas de oposiciones que, por su contraste, vuelven significativos los aspectos sensoriales, de tal manera que

...en las formas reales perceptibles del discurso, verbal o no verbal, [la metáfora y la metonimia] siempre están combinadas, aunque una puede predominar sobre la otra [...] ...la asociación paradigmática y la cadena sintagmática se combinan y el 'significado' depende de 'transformaciones' de una forma en otra y viceversa (*ibidem*: 35).

El aporte de la lingüística estructural para el análisis del ritual conduce a una primera precisión en la definición de plegaria propuesta por Mauss. Dicha definición se refiere a la oración cuando constituye un rito en sí misma; pero frecuentemente la plegaria es un elemento de un proceso ritual mayor, en el que se encuentra asociada —simultánea o sucesivamente— con otras acciones rituales que constituyen también procesos comunicativos. De esta manera, *la oración no necesariamente es un rito, sino más bien un elemento de un proceso ritual complejo*, que engloba a la plegaria como uno de los elementos presentes en el proceso comunicativo general. No obstante, la oración presenta características especiales que recordaremos más adelante.

Por otro lado, no obstante que "...los cinco sentidos exteriores llenan funciones semióticas [...] es evidente que en la sociedad humana los sistemas de signos más socializados, más abundantes y más apropiados se apoyan en la vista y el oído" (Jakobson, 1976c: 102).

...la supremacía de la vista sobre el oído en nuestra vida cultural sólo vale para los indicios [que implican la co-presencia real de su objeto, la contigüidad física efectiva] y los iconos [en los que la asociación se da por semejanza efectiva, por similitud], y no para los símbolos [en donde no existe un lazo existencial constrictivo con respecto a los objetos a los que se refieren] (Jakobson, 1976d: 114).

Si bien en nuestra experiencia cotidiana, los indicios visuales son mucho más ampliamente reconocibles y utilizados que los auditivos y los iconos auditivos (las imitaciones de sonidos naturales) son reconocidos con dificultad y apenas utilizados, a nivel de los símbolos sucede lo contrario: la música y, sobre todo, la palabra tienen un papel fundamental en el simbolismo humano.

Las percepciones visuales y auditivas se producen... en el espacio y en el tiempo, pero la dimensión espacial predomina en el caso de los signos visuales, y la dimensión temporal en el de los signos auditivos. Un signo visual complejo comprende una serie de componentes simultáneos, mientras que un signo auditivo complejo está formado en principio de una serie de constituyentes sucesivos (Jakobson, 1976d: 115).

Así pues, en los sistemas de signos auditivos (lenguaje hablado y música) únicamente el tiempo actúa como factor de estructuración en sus ejes de sucesividad y de simultaneidad; en los sistemas de signos visuales interviene también el espacio y puede abstraerse el tiempo (como en la pintura y la escultura) o

puede superimponerse el factor temporal (como en la danza y el cine). La superposición y estratificación de los rasgos distintivos que se presentan en la lengua articulada y en la música es una propiedad de los sistemas de signos temporales y secuenciales y, por lo tanto, también la encontramos en la danza, que consiste en un “discurso” con simultaneidad y sucesividad en el que se combinan signos auditivos (música, gritos, truenos, zapateados, etcétera) con un complejo signico visual (movimientos del cuerpo, desplazamientos coreográficos, adornos corporales, vestuario, etcétera).

Los signos visuales corporales manifiestan una propensión a combinarse con los sistemas de signos auditivos: los gestos de la mano y los movimientos del rostro funcionan como signos que se añaden a los enunciados verbales o como sus sustitutos, mientras que los movimientos que ponen en juego las piernas y el conjunto del cuerpo parecen estar ligados de manera predominante o, en ciertas culturas tradicionales, de manera exclusiva, con la música instrumental (Jakobson, 1976c: 107).

De esta manera se presenta la tendencia a la combinación de un sistema auditivo-instrumental (la música) con un sistema visual-orgánico (la danza).

## 6. La plegaria musical y dancística

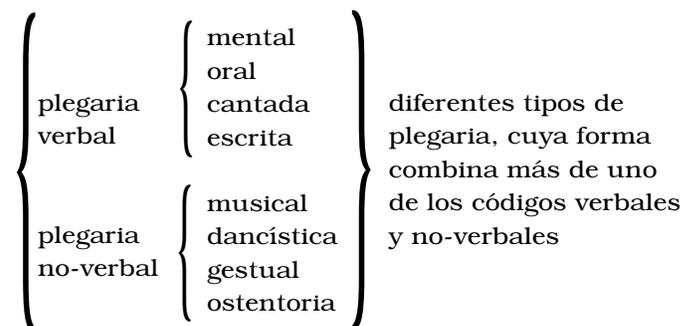
Se debe reformular, entonces, la definición de Mauss sobre la oración de tal manera que, cumplidas las demás condiciones postuladas por este autor, las prácticas musicales y dancísticas —que constituyen verdaderos lenguajes, con características propias— pueden ser consideradas como plegarias en sentido estricto. Parece que así lo comenzó a comprender el propio Mauss cuando en 1934 afirmaba que existen técnicas corporales, esto es, formas en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo de una forma tradicional; suponen una enseñanza y un aprendizaje del gesto manual y de las actitudes corporales. “Estas técnicas se ordenan fácilmente dentro del sistema general... de la vida simbólica del espíritu... de la actividad de la conciencia como un sistema, sobre todo, de montajes simbólicos” (Mauss, 1936: 343). “Creo, precisamente, que en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado. [...] Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar ‘en comunicación con Dios’” (ibidem: 355). Y, al final de su vida, en el *Curso de etnografía*, que transcribió Denise Paulme, ya sin ambages llegó a sostener: “Cualquier

sonido, cualquier gesto, cualquier soplo pueden ser una plegaria con la misma categoría que la palabra” (Mauss, 1971c: 368). “Todo tiene una significación y hasta el mismo silencio es un signo” (ibidem: 264).

Esto no implica la afirmación de que cualquier práctica musical y dancística constituya una oración: el que lo sea o no, depende absolutamente del contexto, pues “...una misma institución puede emplearse en las funciones más diferentes que quepa imaginar” (Mauss, 1970: 95). Además de la forma (de la materialidad intrínseca) que asume la comunicación con lo sagrado, para que un hecho social sea una plegaria debe cumplir las siguientes condiciones:

- a) debe ser realizado en un contexto religioso y ritual, esto es, debe ser parte de un culto regular, debe presentar la periodicidad de un rito;
- b) debe, pues, ser ejecutado dentro de patrones establecidos socialmente;
- c) debe constituir un acto de comunicación dirigido a “lo sagrado”, a “seres sagrados” y de esta manera, servir de vínculo entre lo profano y lo sagrado;
- d) debe tener una eficacia en la que crea tanto el fiel como su sociedad (su grupo o subgrupo social);
- e) debe activar a las potencias sagradas que actúan sobre el mundo profano, de tal manera que los seres sagrados se emplean como intermediarios para actuar sobre la realidad cotidiana de este mundo.

Entonces, por lo que se refiere a su forma, se pueden utilizar como oración todas las posibilidades del discurso verbal, más un código auditivo-instrumental, la *música*, y otro visual-corporal, la *danza*; además, un código kinético y otro estático, en el que sólo se muestran los símbolos. De tal manera, tendríamos ocho posibilidades primarias, más todas sus combinaciones posibles:



Omitimos la presentación de un cuadro en el que se muestran todas las posibilidades combinatorias de las formas de oración. Sólo ejemplificaremos con datos

etnográficos cada una de las posibilidades básicas que operan con un solo código.

La *plegaria puramente mental* cobra importancia en las religiones cristianas protestantes —y en el catolicismo, sobre todo después del Concilio Vaticano II—; tiene vigencia en sociedades con una ideología individualista y, a nivel del contexto religioso general, siempre está combinada con formas grupales, colectivas, de oración (tanto orales como cantadas). La *plegaria oral* es la forma preponderante en las religiones europeas y particularmente en las cristianas. Un ejemplo de *oración cantada*, sin acompañamiento musical, es “El Alabado”, de amplia difusión en los poblados rurales de México, propio para las velaciones de difuntos adultos o cuando la comunidad se siente en peligro (en ocasión de una tormenta peligrosa o una inundación, por ejemplo). Las banderas budistas con inscripciones —típicas de algunas regiones de Asia— que, al ser movidas por el viento, envían mensajes a los dioses, son un ejemplo de *plegaria escrita*. En la Sierra Madre Oriental de México, los minuets —ejecutados con violín, jarana y guitarra huapanguera— para el día de muertos, que no se cantan ni se bailan, son un caso de *plegaria musical*. Sólo tenemos conocimiento de un caso en México de *plegaria exclusivamente dancística*: en la Sierra Madre Occidental, los minuets —ejecutados por mariachi tradicional, sin trompeta— se bailan y esta conjunción constituye una plegaria musical y dancística; pero, cuando no hay mariachi, los fieles pagan sus mandas bailando sin música, usando los mismos pasos que emplearían si siguieran la música de los minuets. La manda de trasladarse de rodillas hacia un templo constituye, para amplios sectores del catolicismo popular en México, una *plegaria gestual*. El colocar copos de algodón, ante las imágenes cristianas o en ciertos cerros y cuevas sagrados, es una *plegaria ostentoria* para pedir la lluvia, común entre los indígenas coras.

No sólo es importante distinguir cuando la plegaria verbal pasa o no por la sanción de la escritura; también es fundamental distinguir cuando la música que funciona como oración forma parte de una tradición sin escritura o cuando se ejecuta a partir de una notación musical que constriñe la capacidad creativa de la “mente folklórica”.

Todas las formas verbales de plegaria están acompañadas de gestos y de posiciones corporales que, en el límite, tienden a la carencia de movimiento corporal (una posición fija) y de actividad gestual (en la plegaria mental); el otro extremo lo representa la oración que asume el código de la comunicación corporal rítmica dancística, sin palabras (al menos habladas). Las posibilidades de plegaria —en lo referente al empleo de

los diferentes códigos comunicativos— dependen de las características del sistema religioso del que forman parte y, también, de las peculiaridades del simbolismo general de la sociedad en cuestión. De hecho, en la mayoría de las religiones existen varias formas de oración —que emplean distintos códigos o combinaciones de códigos (verbales y no verbales)— que se realizan ya sea en ocasiones rituales diferentes o en un mismo proceso ritual (de manera simultánea o sucesiva).

Mauss estuvo cerca de las proposiciones anteriores. En la parte última de su tesis inacabada sobre *La oración*, al analizar las ceremonias intichiuma de los Aranda (para demostrar que se trata de plegarias en sentido estricto) afirma que se trata de fórmulas “1o. *musicales*, es decir, *melódicas y rítmicas*; 2o. *directrices* de gestos, mímica y danzas; 3o. *cantadas colectivamente*; 4o. *repetidas de una manera monótona*, aun cuando se presentan independientes de la danza” (1968d: 466-467). “Un último carácter de las fórmulas... es su oscuridad, su ininteligibilidad. [...] La lengua que se utiliza en las fórmulas es distinta del lenguaje común, ordinario; se trata, frecuentemente, de palabras de forma desusada, arcaica, ‘tomadas parcialmente de otros dialectos’” (*ibidem*: 466). De esta manera, ciertas fórmulas de oración verbal consisten en procedimientos glosolálicos en los que los sonidos del habla están privados de la función discriminadora de sentido y establecen una relación simultánea de los sonidos con el significado, dotando a los rasgos distintivos con el poder de significación inmediata.

La sonoridad especial de ciertas fórmulas de oración verbal (que asocia por semejanza el sonido y el significado y constituye auténticos *gestos sonoros*), la presencia de valor semántico en los cambios sonoros (que produce efectos de significación por la oposición de tono y establece verdaderas *imágenes sonoras*: iconos tonales), el continuo empleo de la reduplicación (en la que la iconicidad de la forma reduplicada, al incorporar la aparición de la palabra más de una vez, logra un efecto semántico especial y “significa la significación”) colocan el análisis de la forma de la oración verbal tradicional cerca del de la forma musical y dancística.

Cada religión implica, en su diálogo con lo sagrado, técnicas corporales específicas: en cada caso existen reglas que permiten, prescriben o prohíben la palabra, el silencio, la música y la puesta en juego de la actividad corporal. La oración católica —y cristiana en general—, al plantear la división entre cuerpo y alma y privilegiar a la segunda sobre el primero, exige humildad y recogimiento: “silencio” del cuerpo, suspensión y restricción de la actividad corporal; incluso el júbilo de la música sacra es básicamente interno, no

y musical son el eje de la comunicación con lo sagrado. Constituye, por otra parte, un recurso imprescindible para rebasar el etnocentrismo en el estudio científico de las religiones.

Además, como el propio Mauss anota,

Para una sociedad... dada, existen sistemas religiosos de generalidad desigual que están coordinados o jerarquizados entre sí. Existe, de entrada, el que es practicado por la universalidad de la sociedad religiosa y se confunde con la sociedad política (religiones nacionales) o se distingue de ella (religiones universalistas). Pero, por otro lado, hay sistemas religiosos propios de grupos secundarios de la sociedad total, por ejemplo, de las *gentes*... linajes, familias, agrupaciones de artesanos, cofradías, sociedades secretas, etcétera. [...] Distinguiremos, pues, los *sistemas religiosos generales*, es decir aquellos que son comunes a toda la sociedad religiosa, y los sistemas religiosos de los grupos secundarios. Esta simple distinción nos permitirá esclarecer la manera como se constituye la vida religiosa de los pueblos y la multitud de elementos que allí se entrecruzan (1968c: 92).

Así, en el caso de las sociedades heterogéneas (de clases sociales), como la mexicana, en las que la plegaria verbal, sancionada por la escritura, constituye el postulado de oración de la ideología religiosa dominante, las clases subalternas frecuentemente emplean, como códigos alternativos, la música y la danza: ya sea que formen parte de su tradición religiosa indígena o que constituyan un subproducto del catolicismo, desarrollado por grupos que carecen del dominio de la escritura. En ambos casos la plegaria musical y dancística constituye un elemento importante para la conformación de la identidad grupal y una forma de impugnación —a veces explícita, a veces sólo implícita— a la ideología y la práctica religiosa dominantes.

## Bibliografía

- CAZENEUVE, JEAN  
1970 *Sociología de Marcel Mauss*, Barcelona, Ediciones Península [1968].  
1972 *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores [1971].
- ECO, UMBERTO  
1973 *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen/Lumen [1976].
- DE HEUSCH, LUC  
1973 "Posesión y chamanismo", en *Estructura y praxis*, México, Siglo XXI Editores, pp. 254-278 [1962].

es acompañado de manifestaciones corporales. Por el contrario, la mayoría de las religiones africanas, amerindias y afroamericanas reposan, en gran medida, en un "teatro danzado" a partir de ritmos musicales; el cuerpo humano es el vehículo de lo sagrado (De Heusch, 1973), de tal manera que aprender a marcar los pasos de la danza corresponde al equivalente cristiano de memorizar las oraciones verbales. Por lo tanto, extender, a partir de la teoría semiótica, el concepto de plegaria a su forma musical y dancística permite comprender las características concretas de los sistemas religiosos en los que el lenguaje corporal

DE SAUSSURE, FERDINAND

- 1969 *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada [1916].

JAKOBSON, ROMAN

- 1976a "Relaciones entre la ciencia del lenguaje y las otras ciencias", en *Nuevos ensayos de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, pp. 11-82 [1970a].
- 1976b "La comunicación verbal", *Nuevos ensayos de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, pp. 83-96 [1972].
- 1976c "El lenguaje en relación con otros sistemas de comunicación", en *Nuevos ensayos de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, pp. 97-110 [1971].
- 1976d "De la relación entre signos visuales y auditivos", en *Nuevos ensayos de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, pp. 111-120 [1964].
- 1976e "Signos motores para 'sí' y 'no'", en *Nuevos ensayos de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, pp. 121-127 [1970b].

KARADY, VÍCTOR

- 1970 "Las funciones sociales de lo sagrado", en *Marcel Mauss, lo sagrado y lo profano, Obras I*, Barcelona, Barral Editores, pp. 9-55.

LEACH, EDMUND

- 1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI Editores [1976].

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1950 "L'oeuvre de Marcel Mauss", *Cahiers internationaux de sociologie*, núm. 8, pp. 72-112.
- 1971 "Introducción a la obra de Marcel Mauss",

*Marcel Mauss, Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 13-42 [1950].

MAUSS, MARCEL

- 1968a "Division de la sociologie religieuse dans *L'année sociologique*", en *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Minuit, pp. 89-90 [1902].
- 1968b "Compte-rendu sur l'ouvrage de W.H.D. Rouse, *Greek votive Offerings. An Essay on the History of Greek Religion*", en *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Minuit, pp. 522-524 [1904a].
- 1968c "Les divisions des systèmes religieux dans *L'année sociologique*", en *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Minuit, pp. 91-92 [1904b].
- 1968d "La prière", en *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Minuit, pp. 357-477 [1909b].
- 1969 "Analyse de l'ouvrage de E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*", en *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Minuit, pp. 478-483 [1903b].
- 1970 "La oración", en *Obras, I. Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores, pp. 93-142 [1909a].
- 1971a "Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 43-152 [1903a].
- 1971b "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 335-356 [1936].
- 1971c *Introducción a la etnografía*, Madrid, Ediciones Istmo, [1947].

Mauss, Marcel y Henri Hubert

- 1970 "Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos", en *Obras I, Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores, pp. 57-91 [1906].