

## GRUPOS CERRADOS, CONOCIMIENTOS OCULTOS: UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Mar Llinares García

*Profesora Titular. Dpto. de Historia I  
Universidad de Santiago de Compostela  
marlli@usc.es*

**ABSTRACT:** *This paper analyzes from an anthropological point of view the connection between more or less closed groups and the development of specialized knowledges. Those knowledges could be of a strictly technical nature, like in the case of the blacksmiths and potters, of a religious and ritual nature, or of adulthood. It is studied also the correlation between the membership in those groups and the emergence or consolidation of a different range of privileges, either economic, social or merely symbolic privileges.*

**KEY WORDS:** *Knowledge, techniques, initiation, groups, status.*

Desde el punto de vista de la disciplina antropológica, el estudio de aquellos grupos de personas que se distinguen de la sociedad global por su forma de reclutamiento o por la actividad que realizan ha sido llevado a cabo a partir de los intentos de teorizar el hecho de la asociación como tal.

Las asociaciones de personas con fines diversos son múltiples y se extienden por todas las sociedades. La palabra "asociación" se introduce en el vocabulario antropológico para designar "a los conjuntos no basados en la circunstancia del parentesco" (Lowie, 1972, 180). No obstante, no ha hecho demasiada fortuna fuera del ámbito anglosajón, porque se sigue utilizando "sociedad" o incluso "club" para designar esa realidad social. Vamos a mantener el uso de la palabra "asociación" para evitar al menos algunas confusiones con los otros términos citados, manteniendo este sentido: una asociación es una agrupación interior a la sociedad global, que no está basada en el parentesco real (aunque pueda utilizar el vocabulario del parentesco, al definirse por ejemplo como "fraternidad"), y que moviliza relaciones sociales respecto de una actividad más o menos fijada. El acceso y la pertenencia pueden estar definidos

## CLOSED GROUPS, HIDDEN KNOWLEDGE. AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

**RESUMEN:** En este trabajo se analiza desde un punto de vista antropológico la relación existente entre grupos más o menos cerrados y el desarrollo de saberes especializados. Esos saberes pueden ser, o bien de naturaleza estrictamente técnica, como son los de los herreros o los ceramistas, de carácter religioso y ritual, o de acceso a la edad adulta. Se estudia de igual modo la correlación existente entre la pertenencia a esos grupos y la creación o consolidación de privilegios de diferentes tipos, ya sean económicos, sociales o simplemente simbólicos.

**PALABRAS CLAVE:** Saberes, técnicas, iniciaciones, grupos, status.

por elementos como la edad y el sexo, o por la capacidad para ejercer sus finalidades principales. Para una perspectiva antropológica, lo más interesante son aquellos grupos que se distinguen de la sociedad global por un factor de reclutamiento específico (lo que significa dejar fuera necesariamente a una parte de esa sociedad), sea este factor el que sea: edad, sexo, actividad de sus miembros, pero que sin embargo, a pesar de esa restricción en su acceso, son parte fundamental de la vida del grupo y de los individuos que lo componen. Por esta razón, las sociedades estrictamente secretas (tipo masonería) o los grupos religiosos "sectarios" en general no formarán parte de este trabajo, a pesar de que evidentemente comparten algunos rasgos con los grupos que vamos a tratar (véase La Fontaine, 1987, donde sí se tratan grupos como la masonería o los Mau-Mau de Kenia).

Ya a comienzos del siglo XX aparecieron las primeras obras que intentan teorizar sobre las asociaciones, hacer una antropología comparada y establecer las características de aquellos grupos que se forman en todas las sociedades y que son distintos de la familia, que se considera en cierta medida la agrupación primordial (véase Lowie, 1972, ca-

pítulo 10, que comenta ampliamente a Schurtz, que puede ser considerado el primer autor de un tratado sistemático sobre las asociaciones).

La visión clásica entonces es que se trata de grupos que se agrupan por criterios no basados en el parentesco (el parentesco real) o el territorio, con una estructura formal e institucionalizada, obviamente excluyendo a algunas personas. Schurtz desarrolla una teoría genética de las asociaciones según la cual la principal diferencia entre los grupos de parentesco y los asociativos es la diferencia entre la psicología de los sexos, que acaba originando una separación sociológica. A su vez, existe otra forma de división dentro del círculo familiar, que es la generacional, que también acaba generando una clasificación por edad, que Schurtz considera el tipo más antiguo de agrupamiento social. Estos factores iniciales se van luego complicando con la aparición de otros factores que llevan a grupos cada vez más especializados y cerrados, culminando con las sociedades secretas. Esta perspectiva evolucionista y "genética" es criticada por el propio Lowie, que afirma que la extraordinaria variedad etnográfica permite sostener que no hay ninguna clase de afinidad histórica o psicológica entre las diferentes organizaciones.

Los intentos de clasificación de los tipos de asociación suelen tener en cuenta si se trata de grupos de adscripción universal o variable, con afiliación voluntaria u obligatoria... Pero todas las tentativas chocan con la enorme variedad de ejemplos presentes en las culturas humanas, puesto que los elementos anteriores se entrecruzan a veces con las finalidades, o incluso con el carácter más o menos secreto de la asociación. Hacer una tipología es de todo punto imposible. Sólo entre los indios norteamericanos hay asociaciones de todo tipo, secretas y no secretas, de hombres y de mujeres: los *crow* tenían una Sociedad del Tabaco, abierta a hombres y mujeres mediante el pago de un derecho para poder cultivar el tabaco sagrado. Tenían también asociaciones masculinas de ayuda mutua, así como asociaciones militares. Los *hidatsa* también se organizaban en asociaciones militares, jerarquizadas en este caso según los grupos de edad a los que además pertenecían sus miembros. Incluso existían asociaciones militares femeninas *hidatsa*, que celebraban las hazañas guerreras. En África existen asociaciones de iniciación, como el *bagre* de los lobi de Burkina Faso, o sociedades como *Poro* y *Sande* del África occidental (masculina y femenina

respectivamente) dedicadas sobre todo al control jurídico y social (véase Lowie, 1972, caps. 10 y 11 especialmente para América; Poirier, 1972, vol. 1 para África). También las funciones o finalidades son múltiples: asociaciones de los hombres o mujeres en general, técnicas y económicas, rituales, intelectuales, militares...

Lo que se pretende entonces es establecer unas líneas generales que sean comunes a estas asociaciones, y que básicamente serían sus formas de acceso, las jerarquías internas y los tipos de saberes que transmiten. Todas estas características permitirían quizás comprender mejor los tipos de agrupaciones más relacionadas con la tradición europea que se presentan en este estudio. Comenzaremos por las formas de entrada.

Habitualmente, la manera de entrar en estas asociaciones tiene la forma de una iniciación, aunque existen grupos en los que la adscripción es hereditaria (lo que no significa que no haya que ser iniciado; véase más adelante lo relativo a los herreros africanos). Tradicionalmente se distinguen al menos tres tipos: las obligatorias para que los muchachos (más raramente para las chicas) adquieran el estatuto de adulto de pleno derecho; las iniciaciones religiosas de los intermediarios entre el mundo humano y el mundo de las potencias suprahumanas (sacerdotes, chamanes...); y las iniciaciones voluntarias a las sociedades secretas. La antropología clásica considera que la iniciación es la forma más acabada de los ritos de paso, que Arnold Van Gennep analizó en 1909. Este autor estableció que los ritos de paso tienen como función marcar la transición de un estatuto a otro, o de un estado social a otro, a través de tres momentos: separación, período de margen y agregación, por los que tienen que pasar las personas que están en el proceso. La iniciación sería entonces el modelo para todos los ritos de paso (y dentro de las iniciaciones en general, el modelo sería la iniciación a la edad adulta), con la salvedad de que una iniciación no marca simplemente un cambio de estatuto social. Una iniciación "crea" esa nueva identidad, que es la garantía de la reproducción del sistema, puesto que sólo los iniciados pueden ser iniciadores (y a su vez sólo cuando sean iniciadores estarán plenamente iniciados). Como señala Pierre Bourdieu, el rito instituye, crea, consagra la diferencia entre los que son susceptibles de someterse a él y los que no lo son de ninguna manera; traza un límite arbitrario que pasa a ser natural, opera "una transgresión de los límites constitutivos del orden social y

del orden mental que hay que salvaguardar a toda costa" (Bourdieu, 1986: 207).

La iniciación crea un mundo propio, autorreferencial; el secreto es fundamental no por lo que se enseña, sino por el propio secreto, que divide a la sociedad en un "dentro" y un "fuera", en una operación de "juego" y "engaño" en la que los de "fuera" participan plenamente. La discontinuidad con la vida anterior se marca de formas diversas, generalmente con ritos que representan la muerte y resurrección de los neófitos, tragados por un monstruo, atacados por los espíritus, que se representan con flautas, máscaras, bramadera... La duración de este proceso es muy variable, desde varios años (prácticamente toda la vida incluso) a unos meses.

Los medios mediante los cuales se obtiene la conformación de un individuo según la norma que rige la comunidad varían enormemente. La distinción entre medios "profanos" (instrucción) y medios "mágicos" (ingesta de alguna sustancia, como la bola del *yondo* entre los sara) no es demasiado útil, puesto que un mismo procedimiento puede participar de ambas características (como la tortura iniciática, que "educa" en la resistencia física y expulsa ritualmente la vida antigua). Por ejemplo, entre los baruya de Nueva Guinea (Godelier, 1986, 49 ss.), los niños varones son brutalmente separados de sus madres hacia los 9-10 años, pasan un tiempo vestidos mitad como un hombre y mitad como una mujer, y durante un tiempo los mayores los insultan, se burlan de ellos, y les pegan de vez en cuando con palos y ortigas, para recordarles que estuvieron entre las mujeres. Entre los ndembu de Zambia, el acto central es la circuncisión (Turner, 1980, 205 ss.).

Las revelaciones de distinto orden también forman parte del período iniciático en general. Estas revelaciones son de distinto alcance (una lengua secreta, danzas, normas de conducta), incluso irrelevantes (desvelar a los hombres que las voces de los espíritus en realidad son flautas tocadas por ellos mismos para asustar a las mujeres y los niños). Estas "revelaciones" en general apuntalan la idea de la especial relación entre el grupo (generalmente masculino) y el orden establecido. Como puede verse, la mayoría de los procesos iniciáticos analizados son masculinos, especialmente los de acceso a la edad adulta, que en cierta medida se consideran el paradigma de todos los demás. Las iniciaciones femeninas eran consideradas de importancia

inferior y miméticas de los ritos masculinos; aunque este punto es discutible, nos alejaría demasiado de lo que se pretende en este trabajo (véase no obstante Godelier, 1986, 64 ss.; Lutkehaus y Roscoe, 1995; Richards, 1956).

Es importante, y también algo muy extendido, la idea de que la entrada en el período de margen (o liminal) supone una muerte, seguida de una resurrección como una nueva persona. Así, entre los sara del Chad (Jaulin, 1971), la razón de ser de llevarse a los neófitos violentamente de sus casas (desnudos y pintados de blanco, que es el color de la muerte) es hacer creer a sus madres y a los propios niños que van a morir, que los van a matar, que van a ser tragados y luego regurgitados por los antepasados, más grandes y más fuertes (aunque el antropólogo duda de que las mujeres realmente se lo crean). La "madre" iniciática, una vez llegados a la selva, alimenta al neófito con una bebida de mijo, la misma con que se alimenta a los bebés, para dejar claro que se trata del comienzo de una nueva vida.

Este estadio de margen (o liminar, véase Turner, 1980, 101 ss., donde se estudia con detalle esta fase) es de gran importancia, puesto que es el momento en que se configura la nueva persona que saldrá del período de iniciación. El neófito se encuentra en un estado ambiguo, donde es incluso "invisible", y está clasificado y al mismo tiempo aún no lo está. De ahí el gran desarrollo de la simbología de la muerte y la gestación/parto, para marcar este doble estado.

Dentro de estas asociaciones, además de los sistemas concretos de entrada, destacan dos ideas: en primer lugar, su estructura y organización internas, que se traducen en sistemas de jerarquías a veces muy elaborados; y en segundo lugar el acceso a determinado tipo de conocimiento, no compartido por la sociedad en general. Este conocimiento secreto puede ser irrelevante, como señalamos más arriba, puede ser el conocimiento del ritual en sí, o bien consistir en el aprendizaje de una fórmula técnica de distinta clase (chamanes, herreros...).

La cuestión de la jerarquía interna obviamente varía según cada sociedad. Sin embargo, hay algunas cuestiones que pueden considerarse generales. En primer lugar, su propia existencia: los iniciandos están siempre en un escalón inferior, básicamente por su falta de conocimiento (conocimiento del propio proceso, en primer lugar). Estas

jerarquías pueden ser una reproducción de las jerarquías o los rangos inherentes a la sociedad global, o pueden ser claramente diferentes, incluso "conscientemente" diferentes. Entre los hopi del Sudoeste de los Estados Unidos, el conocimiento depende de la posición dentro del clan, que viene dada a su vez por la edad y la posición genealógica. El conocimiento se adquiere como consecuencia del progreso en el ciclo de la vida, dentro de las estructuras generales de la sociedad hopi. Entre los mende de Sierra Leona, sin embargo, los poderes rituales que se obtienen en la iniciación al *Poró* se separan claramente de la dignidad secular hereditaria de jefe. En el *Poró* existe una jerarquía de rangos (parece ser que existen unos treinta, véase La Fontaine, 1987, 135), y los miembros de los rangos más altos son los que de hecho controlan las actividades de la sociedad, puesto que la mayoría de los miembros no pasan del primer grado. Todos los rangos están simbolizados por máscaras, que representan a un espíritu cuyo poder es adquirido y controlado por el portador de la máscara. En principio, todo miembro del *Poró* (que en realidad es todo varón mende, con lo cual tenemos un conocimiento "secreto" que todo el mundo conoce, pero que sigue siendo secreto puesto que siempre hay niños y mujeres no iniciados) es elegible para ascender en la escala de rango, con lo cual se pone el énfasis en los méritos (que recordemos que es el conocimiento) y no en la herencia, a pesar de que los mende se rigen por jefaturas hereditarias. Los propios jefes eran miembros del *Poró*, pero no podían ejercer como oficiantes, así que en las cuestiones relativas a los espíritus estaban subordinados a los dignatarios de alto rango dentro de la sociedad *Poró*.

Como vemos en estos ejemplos, la idea que aparece constantemente es la idea de "conocimiento". La adquisición de un conocimiento supone además que los rituales de entrada en estas asociaciones son casi siempre irreversibles: no se puede "desaprender" lo aprendido, y más si se trata de conocimientos secretos. El nivel del conocimiento alcanzado puede ser muy variable, de forma que la mayoría de los miembros de una asociación en realidad sólo conoce algunos aspectos del ritual, o apenas participan en sus actividades, mientras que unos pocos sabios conocen a fondo el sistema cultural.

Entrando ya en ejemplos concretos de los tipos de conocimiento que se transmiten dentro de estos grupos, lo cierto es que son de todo tipo: desde saberes técnicos

(herrereros por ejemplo), hasta los saberes esenciales del grupo (mitos cosmogónicos), pasando por el aprendizaje de técnicas rituales concretas (chamanes, médiums) o el conocimiento del propio proceso de acceso al grupo, como ya ha sido señalado.

Podemos empezar por los herrereros. Los grupos de herrereros eran especialmente importantes en el África tradicional (véanse los datos, muy sucintos, en Poirier, 1978, t. I). En general (aunque no en todos los casos, como iremos señalando), los herrereros forman una clase artesana aparte. En la bibliografía se suele utilizar la palabra "casta" para designar a estos grupos, aunque de hecho no es correcto asimilar a los herrereros a una casta al estilo indio. Las castas sólo existen en el marco de un sistema jerarquizado de forma total, y nunca de forma aislada. También habría que señalar que la utilización de la palabra "herrerero" a veces es confusa, puesto que a veces los trabajos relacionados con el metal, desde la extracción del mineral a la fabricación de las herramientas, pasando por la fundición, están a cargo de un único especialista, pero a veces están separados entre diversas personas (véase Martinelli, 2000, 126-130, para más detalles). No obstante, esta cuestión no influye decisivamente en el asunto que nos ocupa.

Los procesos de transformación del mineral en metal y del metal en un objeto a través del control del fuego se conciben en general en África como peligrosos actos de creación, en los que puede haber interferencias, tanto de las acciones de los seres humanos (accidentales o intencionadas, como la brujería) como de los antepasados. Tanto la recogida de mineral como la fundición (sobre todo) y la forja requieren un conocimiento práctico muy elevado, evidentemente, y también un conocimiento esotérico (encantamientos y medicinas protectoras), que también requiere una formación larga y complicada, que generalmente tienen los mayores, mientras que los jóvenes, durante su formación, hacen la mayoría del trabajo más duro.

En zonas amplias de África (entre los moros del Oeste del Sáhara, los tuaregs, África del Norte, Mali, Senegal...), los herrereros forman grupos aparte, que se consideran en muchos casos de origen étnico distinto (entre los tuaregs por ejemplo se supone que eran en origen judíos obligados a convertirse al Islam). Evidentemente, se trata de un grupo que se mantiene aparte, pero que es esencial para el resto de la sociedad, con la que mantiene una relación

de carácter muy ambiguo. En África del Norte, por ejemplo, cada herrero suministra a cada propietario agrícola las herramientas necesarias y el peine para el telar y a cambio recibe en el momento de la cosecha una cierta cantidad de trigo, cebada y habas. A su vez, estos cereales le servirán para adquirir productos como la cerámica (que no puede intercambiar directamente por sus piezas, salidas también del fuego).

Entre las poblaciones del Oeste africano, existe una fuerte jerarquía social entre los grupos paleosudaneses, con cuatro estratos: aristocracia, hombres libres, "castas" y siervos o esclavos. Las "castas" están formadas por artesanos: herreros-joyeros, artesanos del cuero, de la madera y *griots* (y a veces cazadores y pescadores). Las "castas" son grupos endógamos, a la vez temidos, honrados y despreciados, con un papel social ritualmente ambiguo. El herrero es con frecuencia enterrador, intermediador, circuncisor. Es considerado un mago, venera a espíritus particulares y es considerado impuro puesto que no respeta las prohibiciones de los demás hombres. Esta especial posición supone a veces una cierta tensión con la autoridad política. Así, a los metalúrgicos del centro y este de África se les recuerda la autoridad última de los dirigentes políticos durante la representación de la forja en las ceremonias de entronización. Muchos maestros del hierro tiene derechos similares a los del rey, pero deben pagar regularmente un tributo al gobernante (véase un repaso general de la metalurgia africana en Childs y Killick, 1993, donde se mencionan otros aspectos relacionados con la metalurgia, como su comparación con un proceso de gestación, el papel de las mujeres, etc.).

En cuanto al aprendizaje, existe escasa investigación sobre el aprendizaje concreto de las técnicas metalúrgicas. Respecto a la forma de entrar en el grupo, evidentemente en las zonas en las que los herreros forman una "casta" la pertenencia es de nacimiento. Esto no impide sin embargo un largo proceso de formación a cargo de los mayores. En las zonas en que son grandemente respetados, los maestros metalúrgicos pueden requerir un tiempo de servicio muy largo por parte de sus aprendices antes de enseñarles el conocimiento técnico y ritual esencial (Angola, por ejemplo). Los aprendices que no sean parientes del maestro suelen tener que entregar un gran regalo antes de obtener el conocimiento de los rituales secretos (Malawi). El aprendizaje del herrero en la costa

de Kenia, por ejemplo, supone seis estadios de enseñanza práctica y ritual que hay que superar hasta tener una forja propia (David y Kramer, 2001, 311). Entre los wandala del Camerún, musulmanes, los herreros son miembros de una especie de gremio o cofradía, con reclutamiento mediante aprendizaje formal (David y Kramer, 2001, 351). A pesar de este aspecto "comercial", los herreros wandala mantienen el estatuto ambiguo que caracteriza a estos artesanos en toda la zona.

Los grupos cerrados, las asociaciones, los períodos iniciáticos, son los lugares y los momentos en los que, en algunos casos especialmente desarrollados, se instruye a los neófitos en los saberes esenciales del grupo, saberes que no son de tipo técnico, sino que proporcionan el conocimiento de lo más fundamental de la cultura de la sociedad en cuestión. Vamos a tomar como ejemplo el pueblo dogon, en Mali, donde la transmisión del conocimiento a través de la palabra alcanzó un desarrollo extraordinario. En esta sociedad, como en muchas otras de las llamadas "tradicionales", existen una serie de personas que poseen un conocimiento profundo de las costumbres, creencias, cosmogonías, diferenciado del conocimiento simple, un esbozo nada más de todo lo que es posible conocer. La enseñanza de hecho puede seguir durante toda la vida.

El estudio de los dogon por parte de un grupo de etnólogos franceses dirigidos por Marcel Griaule se prolongó durante años. Al principio, recibieron sólo el "conocimiento simple", la *parole de face*, lo que se le cuenta a cualquiera que pregunte con cierto interés. Pero la perseverancia de Griaule, el hecho de que sus preguntas ya no se podían responder sin pasar a otro nivel de conocimiento, hizo que los dogon tomasen una decisión: los ancianos de los linajes de la aldea de Ogol y los sacerdotes más importantes de la región se reunieron y decidieron que los aspectos más esotéricos de su religión serían enseñados a Marcel Griaule por parte de uno de sus miembros, Ogotemmêli, que informaba diariamente al consejo de los progresos de esa enseñanza (G. Dieterlen, introducción en Griaule, 1965). Precisamente la apertura de uno de esos grupos nos permite entender el sistema de transmisión de los aspectos más absolutamente esenciales de la cosmogonía dogon (obviamente, no es este el lugar para hablar con detalle de este fascinante grupo, sino que de lo que se trata es de ver cómo se produce esa transmisión).

En el proceso de adquisición del conocimiento por parte de los hombres dogon aparecen una serie de ideas que ya nos resultan familiares. Así, existen distintos niveles de conocimiento, desde el que podemos denominar normal, de cualquier hombre adulto, hasta el nivel que alcanzan algunos hombres de edad, como el propio Ogoemmêli, durante un proceso que en realidad dura toda la vida. El centro de la vida simbólica dogon es el *sígi*, o ceremonia de renovación del mundo, cada 60 años, por parte de los hombres. De esta ceremonia fundamental están excluidas las mujeres, por supuesto, los niños sin circuncidar, algunos sacerdotes (por otras causas, véase Calame-Griaule, 1965, 485) y los hombres de las "castas". Esta ceremonia se desarrolla en la lengua secreta del *sígi*, que sólo unos cuantos conocen a fondo. Existen incluso "depositarios oficiales", que se retiran a la selva durante tres meses para recibir instrucción. El método de enseñanza es el habitual en las sociedades orales: el iniciador repite las fórmulas, empezando por las más sencillas, hasta que el iniciado las recuerda (véase la riqueza simbólica de la explicación dogon de esta "lengua de los muertos" en Calame-Griaule, 1965, 486-488).

Este método de enseñanza es el que siguió Ogotemmêli al instruir al antropólogo: paso a paso, día a día, le enseñó todo el conocimiento cosmogónico que poseía, sobre la creación, sobre la naturaleza de los dioses, sobre la organización del universo, en un simbolismo sin fin donde la palabra tiene una importancia absolutamente central.

La pertenencia a un grupo cerrado también puede ser la vía para el aprendizaje de técnicas rituales, como las chamánicas, o de técnicas de comunicación con seres no humanos. Los chamanes, término que se toma de la lengua de los tunguses de Siberia, son los intermediarios entre los seres humanos y los espíritus. Su actividad principal, como sanadores, le lleva a viajar al mundo de los espíritus para conseguir recuperar el alma de la persona enferma y restituirle la salud. Este viaje se realiza en estado de trance, y es el rasgo que distingue al chamán de otros especialistas, como el médium: el chamán va al mundo de los espíritus, no es un simple intermediario pasivo (véase, para detalles, el clásico estudio de Eliade, 1960, donde, a pesar de la fecha, se puede encontrar información abundante sobre los aspectos que ahora nos interesan).

¿Cómo se convierte uno en chamán? Puede ser por llamamiento o elección por parte del espíritu, por transmisión

hereditaria de la profesión o por decisión personal. Pero sea cual sea la forma, el chamán sólo lo será después de una doble instrucción: una de tipo espiritual o "místico", a través de sueños, visiones, trances o incluso enfermedades graves, y otra de tipo educativo: técnicas chamánicas, mitología, enseñanzas sobre los espíritus y sus nombres, lengua secreta, que llevan a cabo los maestros chamanes (Eliade, 1960, insiste especialmente en el carácter "místico" de la profesión de chamán).

Entre los yakutos, por ejemplo, el don del chamanismo se descubre cuando la persona se vuelve furiosa, se va al bosque alimentándose de las cortezas de los árboles, se hiere con cuchillos y se lanza al fuego o al agua. Su familia, en vista de estos síntomas, recurre a un chamán de edad, que empieza a enseñar al joven las diferentes clases de espíritus y la manera de llamarlos y dominarlos. El candidato a chamán, así "elegido" en primera instancia, pasa por toda una serie de procesos: cae en trances durante los cuales muere y es descuartizado, para luego ser recompuesto de nuevo (Eliade, 1960, 47-49).

El futuro chamán debe aprender durante la iniciación el lenguaje secreto que utilizará para comunicarse con los espíritus. Este aprendizaje puede hacerse a través de la enseñanza normal, por parte de un maestro chamán, o puede que los espíritus se la enseñen directamente (véanse numerosos ejemplos en Eliade, 1960, 93-95). Esta elección por los espíritus, como señalamos antes, no excluye la enseñanza detallada por parte de otros chamanes, durante años, donde se aprende el oficio.

Rasgos parecidos se observan en la iniciación de los médium nyoro. Los nyoro del este de Uganda estaban organizados como un reino, con un clan real hereditario y una clase aristocrática de la que salían los subordinados políticos del rey. Luego estaba la masa de la población, agricultores gobernados por jefes locales que a veces también eran "plebeyos". Los nyoro consideran que el conocimiento adecuado de determinadas técnicas les permite establecer una comunicación directa con seres espirituales (la exposición que sigue está tomada sobre todo de La Fontaine, 1987, 84 ss.). Estas técnicas pueden o bien incorporarse al culto público que sostiene el código moral de la sociedad, y que se relaciona con los espíritus "blancos" o puros, que tenían que ver con el bienestar del reino; o pueden ser digamos "marginales", con espíritus

"negros" o peligrosos, que se relacionan con desgracias de distinto tipo.

Los espíritus tenían nombre e identidad individuales, pero no forma determinada. Los espíritus blancos se relacionan con una raza de gente maravillosa que llegó al país nyoro hace mucho tiempo, y que cuando desaparecieron dejaron las técnicas de posesión para que los nyoro pudiesen recurrir a ellos si los necesitaban. Cada grupo nyoro está tradicionalmente asociado con uno o más de estos espíritus. Los espíritus o poderes negros, por su parte, se dividen en dos grandes grupos: los tradicionales (que están asociados generalmente a los pueblos vecinos) y los recientes (que tienen que ver con las nuevas circunstancias coloniales: hombres y mujeres blancos, los aeroplanos, las misiones cristianas...).

Los espíritus escogían a una persona, y a través de infortunios, enfermedades, sueños, le hacían ver que lo habían "seleccionado" (parece que en muchos casos se trataba de mujeres). Pero sólo los médium reconocidos podían comunicarse con los espíritus, y eso suponía la iniciación al grupo de los médiums o *babandwa*. Una iniciación exige que participen todos los médiums de la zona, al menos uno de ellos de los principales. Se trata de un asunto caro, pues hay que pagarle al iniciador e invitar a comida y bebida a los asistentes. Hay dos conjuntos de ritos distintos: uno induce al espíritu a entrar en el médium por primera vez, y se efectúa en público; el segundo conjunto de ritos es absolutamente secreto, y supone la iniciación al grupo de médiums locales, cuya pertenencia es conocida pero cuyos conocimientos son secretos.

El ritual más público consiste en determinadas ceremonias y canciones que pretenden conseguir que el espíritu entre en la persona (si no se produce la posesión, la persona es llevada fuera, y se le explica que puede fingirla, porque es tan importante o más la obediencia a quienes la instruyen). Pero la iniciación no es completa hasta que la persona ha sido iniciada en el grupo local de médiums, mediante una serie de ritos secretos que tienen lugar lejos de las viviendas, entre la maleza. Durante el primer período de estos ritos, la persona iniciada debe aprender algo del lenguaje de los espíritus, que es el que debe ser utilizado entre los iniciados y durante las posesiones. Se trata de un

lenguaje con gramática nyoro pero con palabras tomadas de otras lenguas, obsoletas o normales pero utilizadas en un sentido especial. Esta lengua no se puede aprender en una sola sesión, así que las personas recién iniciadas lo irán aprendiendo progresivamente. Durante estos ritos secretos, se advierte a los iniciados que no deben revelar los secretos del culto, ni descuidar a los espíritus de los que es médium, además de que deben tratar con especial respeto a los miembros más antiguos del culto. Luego tienen lugar una serie de pruebas para comprobar que los ritos han sido efectivos, y un período de retiro.

Estos rituales de iniciación son las ocasiones en que se manifiestan y a la vez se controlan los poderes espirituales que el pensamiento nyoro coloca detrás de la autoridad, tanto legítima como, si era el caso, desafiante. La posesión por los espíritus de personas elegidas por éstos al azar entre la gente ordinaria, a diferencia del poder espiritual por herencia del rey, podía llegar a ser una fuente alternativa de autoridad y un desafío al orden político (sobre los aspectos políticos de la actividad de estos grupos, véase La Fontaine, 1987: 88-90; 100).

Como vemos entonces en esta rapidísima y necesariamente breve introducción antropológica al tema, el hecho de crear grupos cerrados, en el sentido de que siempre hay alguien fuera, puede ser la base de la transmisión de conocimiento de todas clases.

Esto podría interpretarse de dos formas: o bien consideramos que existe una especie de cadena evolutiva ininterrumpida que lleva desde los dogon a las universidades, desde la prehistoria al siglo XXI, de forma lineal, heredando unas sociedades posteriores las estructuras de las anteriores; o bien, lo que creemos más razonable que existe una tendencia estructural en las sociedades humanas a organizarse y organizar el conocimiento formando grupos cerrados donde ese conocimiento se transmite. Como se verá en los trabajos que siguen, muchos de los rasgos que hemos señalado aquí van a aparecer asociados a grupos de todas clases, tanto religiosos como científicos, antiguos o modernos, con propósitos generales o específicos, positivos o negativos, pero siempre organizados alrededor de la pertenencia o la exclusión.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Belmont, Nicole (1986): "La notion du rite de passage", 9-19, en Centlivres, Pierre y Hainard, Jacques (dirs.), *Les rites de passage aujourd'hui: Actes du colloque de Neuchâtel*, Lausana, Éditions L'Age d'Homme.
- Bourdieu, Pierre (1986): "Les rites comme actes d'institution", 206-215, en Centlivres, Pierre y Hainard, Jacques (dirs.), *Les rites de passage aujourd'hui: Actes du colloque de Neuchâtel*, Lausana, Éditions L'Age d'Homme.
- Calame-Griaule, Geneviève (1982): *Ethnologie y lenguaje. La palabra del pueblo dogon*, Madrid, Editora Nacional.
- Childs, S. Terry y Killick, David (1993): "Indigenous African Metallurgy: Nature and Culture", *Annual review of Anthropology* 22: 317-337.
- David, Nicholas y Kramer, Carol (2001): *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (1960): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.
- Eliade, Mircea (1974): *Herreros y alquimistas*, Madrid, Taurus-Alianza Editorial.
- Eliade, Mircea (1975): *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus.
- Godelier, Maurice (1986): *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- Griaule, Marcel (1965): *Conversations with Ogotemmêli. An Introduction to Dogon Religious Ideas*, Oxford, Oxford University Press.
- Jaulin, Robert (1971): *La mort sara*, París, Plon.
- La Fontaine, Jean S. (1987): *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona, Lerna [Hardmondsworth, 1985].
- Lowie, Robert (1972): *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu [1920].
- Lutkehaus, Nancy C. y Roscoe, Paul B. (1995): *Gender Rituals: female initiation in Melanesia*, Nueva York, Routledge.
- Martinelli, Bruno (2000): "Le choix de la combustion lente. Mutation technique et mutation social au Yatenga, Burkina Faso", 1123-142, en: Pétrequin, Pierre, et al. (dirs.), *Arts du feu et productions artisanales. (Actes des XX<sup>e</sup> Rencontres Internationales d'Archéologie et d'histoire d'Antibes, 1999)*, Antibes, Éditions APDCA.
- Obelitala, Alphonse (1982): *L'Initiation en Afrique Noire et en Grèce. Confrontation de quelques rites de passage*, Brazzaville-Heidelberg, P. Kivouvou Verlag-Éditions Bantoues.
- Pétrequin, Pierre, et al. (dirs.) (2000): *Arts du feu et productions artisanales. (Actes des XX<sup>e</sup> Rencontres Internationales d'Archéologie et d'histoire d'Antibes, 1999)*, Antibes, Éditions APDCA.
- Poirier, Jean (dir.) (1972): *Ethnologie régionale, 1-2*, París, Éditions Gallimard.
- Prat, Joan (1997): *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- Richards, Audrey I. (1956): *Chisungu*, Londres, Faber and Faber.
- Turner, Victor (1980): *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España [Ithaca y Londres, 1967].
- Turner, Victor (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- Van Gennep, A. (1969): *Les rites de pasage*, Nueva York, Johnson Reprint [París, 1909].

**Recibido:** 30 de julio de 2007

**Aceptado:** 30 de septiembre de 2007