

**Cuadernos de Trabajo
del
Centro de Estudios de Asia y África**

Núm. 14

**Encarnando a los ancestros en la Melanesia:
La innovación como mecanismo de
continuidad en el norte de Vanuatu**

Carlos Mondragón
Centro de Estudios de Asia y África



**El Colegio de México, A. C.
Centro de Estudios de Asia y África
2007**

ENCARNANDO A LOS ANCESTROS EN LA MELANESIA: LA INNOVACIÓN COMO MECANISMO DE CONTINUIDAD EN EL NORTE DE VANUATU*

Carlos Mondragón
Centro de Estudios de Asia y África

1. Introducción

En su obra, *Les rites de passage*, el etnólogo y folclorista francés Arnold Van Gennep estableció una serie perdurable de categorías y bases analíticas para el estudio de lo que identificó como las diferentes etapas de “transición” o “paso” (*passage*) de la vida. A casi un siglo de su aparición, los presupuestos conceptuales que sustentan el esquema de los ritos de paso (*schéma de rites de passage*) de Van Gennep siguen siendo vigentes en la construcción de discursos antropológicos acerca del ritual y momentos clave de cambio existencial que marcan la vida de los individuos de cualquier sociedad dada (tal como son los nacimientos, bodas, ceremonias mortuorias e iniciáticas). Un aspecto medular de los presupuestos conceptuales que sostienen este discurso yace en la distinción entre individuo y sociedad, así como entre lo sagrado y lo profano. En palabras de Van Gennep:

* Este cuaderno de trabajo es una versión ligeramente modificada de una ponencia que se presentó el 5 de diciembre de 2007 dentro del *III Coloquio Internacional de Arqueología y Antropología de las Religiones: Ritos de Paso*, organizado por el Posgrado de Arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El autor agradece cordialmente la invitación a participar en este coloquio que le extendieron la Dra. Patricia Fournier y la Dra. Walburga Wiesheu.

La vida de todo individuo en sociedad consiste en una serie de pasajes entre una edad y la otra, entre una ocupación y la otra. Dondequiera que existan distinciones entre grupos [de personas] con base en su edad u ocupación, la progresión entre uno y otro grupos se ve acompañada por actos especiales [...] Entre los pueblos semicivilizados, dichos actos vienen revestidos por ceremonias [ya que e]n tales sociedades todo cambio en la vida de una persona implica acciones y reacciones entre lo sagrado y lo profano.¹

El medio intelectual al que pertenecía Van Gennep correspondía al de un periodo temprano de la antropología, en el cual el estudio de las creencias religiosas y el ceremonialismo estaba dirigido hacia la producción de categorías clasificatorias sobre las cuales se pudieran erigir los principios universales de la comparación sistemática. Desde entonces, esta tendencia clasificatoria subyace bajo el trabajo de pensadores tan diferentes como Radcliffe-Brown, Malinowski o Bateson, del mismo modo que cobró una importancia especial para el estructuralismo de Lévi-Strauss, así como para el simbolismo interpretativo de Geertz.² En el presente, la herencia de Van Gennep se puede reconocer en la persistencia de categorías y oposiciones binarias tales como religión/ magia, “animismo”/ “totemismo”, sintagmático/ paradigmático, orden/ desorden.

¹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites...*, Paris, Librairie Critique Émile Nourry, 1909, pp. 2-3. (Cita original en francés traducida al español por C. Mondragón.)

²Según S. T. Kimball, Van Gennep se inspiró en igual medida por el ideario positivista y las ideas emergentes del funcionalismo y racionalismo comparativo, de modo que las reflexiones de Van Gennep se vieron alimentadas por el “deseo de ofrecer una explicación racional para el comportamiento religioso mediante el rastreo de orígenes históricos, el planteamiento de análisis comparativos y la presentación de interpretaciones funcionales”. En Van Gennep, *The Rites of Passage* [trad. del francés por Monika Vizedom y Gabrielle Caffee, intr. de S.T. Kimball], Chicago, Chicago University Press, 1960 (1909), p. vi.

Categorías que, a la vez, descansan sobre la distinción esencialista individuo/ sociedad.

La perdurabilidad de estos términos no es casual, toda vez que se fundamenta sobre un venerable principio epistémico, propio del mundo euroamericano desde la Antigüedad: los contrastes. Dicho principio tiene consecuencias determinantes para la manera en que la exégesis antropológica define (primero), objetiviza, es decir da realidad ontológica (segundo), y clasifica (tercero) aquellas esferas de la vida social a las que otorgamos una cierta coherencia y autonomía propia, y que incluyen fenómenos como la religión, el ritual, y los ritos de paso.

¿Qué ocurre cuando abandonamos este principio contrastivo y sus distinciones esenciales?

El propósito de este texto es problematizar el fenómeno de los “ritos de paso” y, necesariamente, las categorías de “ritual” y “religión”, de las cuales dependen nuestras nociones de ontogénesis y transformación existencial de individuos en sociedad. En última instancia, la intención es preguntarse por las consecuencias de no dar por hecho la existencia de conceptos constitutivos del discurso exegético de la antropología. El punto de partida teórico-metodológico para este giro se inspira y deriva directamente de la teoría de formas de género, personificación y relaciones sociales que ha planteado Marilyn Strathern en relación con las formas predominantes que adquiere la persona y la socialidad en la región de la

Melanesia, en el Pacífico sudoccidental.³ El sustrato etnográfico que sostiene la siguiente discusión consiste en una descripción del *sukwe* y del *temet*, que representan, respectivamente, la institución de *status* ritual y el evento iniciático más importante de las islas Banks y Torres, ubicadas en el archipiélago melanesio de Vanuatu.⁴

Antes de proceder a la descripción y análisis del ritual en cuestión, se ofrece una breve descripción del ideario teórico-metodológico del que se ha nutrido la presente investigación.

2. Nuevas aproximaciones al ritual a través de una teoría de la producción *dividual* y las transformaciones de género

En su obra magna, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Marilyn Strathern utiliza la “ficción conveniente” del contraste radical entre economías de dádiva y economías de consumo para poder establecer las bases de un nuevo lenguaje de análisis que pueda reflejar mejor las condiciones generales de reproducción social en la Melanesia. Los conceptos de relación, intercambio, producción y persona que dependen de ese contraste son

³ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, California University Press, 1988, y “The mother’s brother’s child”, en Juillerat, Bernard (coord.), *Shooting the Sun: Ritual and meaning in West Sepik*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1992.

⁴ El material etnográfico que aquí se presenta fue reunido por el autor de esta ponencia a partir de varias estancias prolongadas de trabajo de campo en las islas Torres, que comenzaron en 1998 y siguen en curso. Véase Carlos Mondragón *Las Ples, Las Aelan, Las Tingting: Living Respect and Knowledge in the Torres Islands, Vanuatu*, tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 2003, y “Of Winds, Worms and *Mana*: The traditional calendar of the Torres Islands, Vanuatu”, en *Oceania*, vol. 74, núm. 4, 2004.

esenciales para comprender la forma en que Strathern revolucionó el estudio de la vida ritual y social de la Melanesia. En consecuencia, dichos términos –en el contexto en el que los utiliza Strathern– resultan clave para la interpretación del material etnográfico que se presenta en el tercer apartado del presente texto.

Según Strathern, los objetos y las personas que circulan dentro de una economía de dádiva solamente cobran valor a partir del reconocimiento que les otorgan otras personas involucradas en una relación de intercambio; en consecuencia, ni cosas ni personas contienen valores existenciales intrínsecos (es decir, que las distingan como entidades autónomas y autosuficientes, lo que en el contexto ontológico euroamericano se llamaría “individuos” en “sociedad”) y, por lo tanto, no tienen la capacidad de reproducirse a sí mismas, ya sea genealógicamente o a partir de la extensión de su creatividad “individual” sobre el mundo. Dicho de otra manera, todo acto de producción y de creación es, por necesidad, resultado del reconocimiento colectivo de la capacidad generativa de lo que Strathern llama *dividuos*. De esta premisa se deriva el hecho de que el ímpetu productivo de la persona en la Melanesia depende de la puesta en marcha de relaciones sociales que puedan evocar –de manera recíproca o coercitiva, a través de relaciones asimétricas de intercambio y obligación– el reconocimiento de otros. De este reconocimiento de capacidad generativa (lo que en términos panoceánicos se resume en el concepto austronesio de *mana*) depende la noción de la

persona, que no es la de un individuo autogenerador que obra sobre el mundo y sobre otros individuos a la manera de creador aislado (intelecto/mente sobre cuerpo), sino la de la autoría y de la creatividad colectiva.

Conviene aclarar que en el contexto de la Melanesia, las cosas, es decir, los objetos que intervienen como mediadores en relaciones de intercambio, pueden ser personas, objetos (es decir artefactos) y objetos personificados, en tanto que las personas pueden constituir el producto de una relación de intercambio –tal como es el caso del intercambio matrimonial o funerario. De todo esto se deriva que “las relaciones (entre personas) constituyen el origen de las cosas [en circulación y] las cosas son los signos de estas relaciones. Pero cada [persona y cada cosa] implica la existencia previa de su contraparte [dado que] las personas alternan entre el estado activo de ser reproductores o ser el producto de los actos de otros”. Sobre todo, “el movimiento de las personas entre el estado activo (de productor) y pasivo (de producto) está determinado por el género que adquiere cada cual en el momento en que se presenta la relación de intercambio”.⁵

Esta distinción de género depende de la constitución momentánea de una identidad de género masculina o femenina entre las partes involucradas en cada relación. Strathern identifica cuatro tipos posibles de relación en la Melanesia, a saber: relaciones entre partes del mismo sexo y relaciones entre partes del sexo opuesto; a su vez, estos dos tipos de

⁵ Todas las citas y paráfrasis fueron tomadas de M. Strathern, “The mother’s brother’s child”, *op. cit.*, p. 194.

relación pueden ser de naturaleza simétrica (Strathern le llama entre opuestos) o asimétrica (de tipo circundante o incorporativa).

La relación entre opuestos es la que se da entre dos partes en una relación que resulta mutuamente productiva; puede ser entre partes del mismo sexo o entre partes de sexo opuesto, siempre recordando que por sexo no nos referimos a signo de género. Un ejemplo sencillo es el de dos hombres en una relación de transacción: cada hombre contiene dentro de su persona (*dividua*) las relaciones que le dieron existencia, y esas relaciones no se pierden al momento de efectuar una transacción con el otro; más aún, los objetos que median la transacción, digamos, en este caso, un cerdo y un petate, contienen la labor oculta de otras relaciones – en el caso del cerdo, contienen la labor productiva de la pareja esposo-esposa quienes criaron al cerdo, y por lo tanto representa la labor colectiva de ambos, con cierto énfasis puesto sobre la labor de la mujer; para el caso del petate se puede decir lo mismo. El resultado de todas estas formas de “eclipsar” relaciones converge en el momento de la transacción entre los dos hombres, y son esos cúmulos de relación, y la posición de cada hombre con respecto a esa red o cúmulo, la que determinará el signo de género de cada uno en el momento de entrar en transacción con el otro. La productividad mutua de esta relación entre opuestos se sostiene a partir del principio de que cada parte está dando y recibiendo un objeto (o persona u objeto personificado), mismo que representa la circulación de obligaciones que señalan la reproducción de un cúmulo de relaciones

sociales que trasciende el instante específico de transacción entre dos hombres.

En el caso de una relación de tipo circundante o incorporativa, una de las dos partes es la productora de la otra. El ejemplo más sencillo de este tipo de relación, para el caso melanesio, es la que se da entre un tío materno y su sobrino, en donde el tío patrocina al sobrino durante alguna instancia de transacción entre dos partes, como puede ser el caso de una ceremonia de “iniciación” o bien una boda, para las cuales el sobrino requiere del patrocinio del tío con el fin de cambiar su posición relacional dentro de la red de *dividuos* a la que pertenece. Con ello, ante los ojos de los otros *dividuos* que presencian y toman parte (a través del eclipse de sus relaciones contenidas en la persona del tío y sobrino), se reconoce que el tío se “desprende” de una parte de su persona para dar condición existencial a otra persona, que será el sobrino, cuya posición en la red social cambiará de un estado a otro a partir de la ceremonia de intercambio. (Un ejemplo similar al aquí descrito se discutirá a continuación con base en el material etnográfico de Vanuatu, pero el punto aquí es que una relación de tipo circundante es la que se da cuando una persona produce a otra persona a partir de un tipo específico de relación.)

La relación, sea entre opuestos o de tipo circundante, es parte de una red, y en cuanto es parte de una red no existe como evento aislado entre dos hombres, sino como un registro de las relaciones contenidas en

la transacción. El signo de género que adquiere cada parte dependerá de la posición de cada hombre dentro de ese cúmulo de relaciones en el instante de esa relación; naturalmente, el signo de género de cada *dividuo* cambiará de acuerdo con la relación en la que se vea inmiscuido.

Habiendo resumido los principios esenciales de la teoría de género, persona y productividad esbozada por Strathern, con el fin de desplazar el consecuencialismo ontológico de la división conceptual entre individuo y sociedad, procedo ahora a explorar las consecuencias de estos principios en el contexto de las islas Torres, en el norte del archipiélago de Vanuatu.

3. El *sukwe* y *temete* de las islas Torres

El extremo norte del archipiélago de Vanuatu es una región marítima fronteriza que yace entre las dos grandes zonas culturales de la Melanesia insular y la Polinesia occidental.⁶ En los grupos isleños de las Banks y Torres que conforman esta región, existe un tipo de ceremonia que se caracteriza por la exhibición de tocados sumamente vistosos y que, desde hace más de un siglo, ha sido considerada emblemática de los ritos de paso de las sociedades melanesias de este microarchipiélago. Desde finales

⁶ Hasta hace menos de diez años, esta región había permanecido casi fuera del alcance de la actividad etnográfica contemporánea. En la actualidad, únicamente cuatro antropólogos han realizado trabajo de campo de larga duración entre las más de 11 islas y 14 grupos lingüísticos que constituyen el panorama sociocultural de estas islas. Por esta razón, el estado actual de los conocimientos antropológicos sobre esta región es magro, y existen pocas descripciones detalladas de lo que llamaríamos el ciclo ritual de las sociedades locales.

del siglo XIX los primeros visitantes euroamericanos a las islas Banks – misioneros anglicanos casi todos– describían con gran interés y detalle la serie de ceremonias rituales denominadas *tamate*, que eran organizadas por pequeños grupos de hombres congregados en supuestas “sociedades secretas” (puesto que su membresía era exclusivamente masculina) llamadas *hukwe*.⁷ Tanto *tamate* como *hukwe* son términos derivados de la lengua principal de las islas Banks, pero se denominan *sukwe* y *temet* en el lenguaje principal de las islas Torres. Precisamente me ocuparé de estos últimos, en el contexto en que actualmente se presentan en las islas Torres.

El *sukwe* de las islas Torres consiste en una agrupación de hombres que se distinguen por poseer rangos rituales y por haber recibido –de parte de maestros personales– ciertos conocimientos de naturaleza esotérica relacionados con el *mana*. *Mana* es un término panoceánico bien conocido que, según la exégesis propia de la gente de las islas Torres, consiste en la capacidad reproductora (en el sentido amplio del término) que manifiesta la persona para poder obrar de manera generativa sobre el medio ambiente, el medio espiritual y el medio humano. En vista de la importancia que reviste la capacidad generativa en términos de las formas en que se entiende la reproducción social en la Melanesia, conviene

⁷ Existen pocas descripciones sistemáticas y detalladas, pero véase R. H. Codrington, *The Melanians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, The Clarendon Press, 1891; Bernard Vienne, *Gens de Motlav: la vision du monde et la conception des rapports sociaux dans le Nord des îles Banks (Nouvelles-Hébrides)*, París, ORSTOM, tesis, 1979; *Gens de Motlav: Idéologie et pratique sociale en Mélanésie*, núm. 42, París, Musée de l'Homme, 1984, “Visages masqués des pays des morts”, en J. Bonnemaïson et al. (coords.), *Vanuatu Océanie: Arts des îles de cendre et de corail*, París, Réunion des musées nationaux, 1996.

subrayar que sería un error interpretar *mana* en términos (foucaultianos) de poder y conocimiento, ya que su importancia emerge y depende directamente de la relevancia que tienen las relaciones productivas entre personas y objetos personificados en la Melanesia, y no de algún canon secreto de exégesis y práctica ritual.

Por lo que se refiere a su estructura, el *sukwe* de las islas Torres se organiza de manera vertical en torno de una escala ascendente de nueve categorías o rangos que representan el estado de conocimiento esotérico y *mana* que posee cada miembro. Por regla general, el ascenso de un rango a otro –que está marcado por el rito de paso del *temet*– depende de dos tipos especiales de relación, y de su reposicionamiento secuencial y recursivo a lo largo de la ceremonia. El primer tipo de relación es la que opera entre maestro y alumno, que es idéntica a la transacción entre padre e hijo. En el lenguaje analítico de Strathern, se trata de una relación de tipo opuesta (es decir, sin mediación) entre dos partes de sexo opuesto. La relación es entre sexos opuestos debido a que el signo de género que adquiere cada una de las partes es diferente (en este caso el padre es masculino y el hijo femenino); asimismo, la relación es asimétrica, ya que el padre inserta sus conocimientos en el hijo, y por lo tanto produce un efecto directo (es decir sin mediación) sobre el mismo, dando por resultado la producción de una persona diferente (el alumno indocinado) que a su vez se convertirá en productor masculino.

El segundo tipo de relación que es condición indispensable para cualquier *temet* es la que se da entre el “patrocinador” y el aspirante a un rango más elevado dentro del *sukwe*. El patrocinador representa al tío materno, ya sea nominal o biológico, del candidato patrocinado, en cuanto proporciona los objetos de transacción con los que el aspirante “adquirirá” su nuevo rango. En este caso también se trata de una relación no mediada (ya que los valores de intercambio, en este caso jabalíes, no se transfieren del tío al sobrino, sino que simplemente definen la posición del tío materno) entre sexos iguales (de género masculino), pero es simétrica y de naturaleza generativa, ya que la capacidad productiva de este tipo de relación radica en la partición, o diferenciación, de la persona misma del tío materno en dos partes, una de las cuales emerge –a ojos del *sukwe*– en la persona del candidato, quien a su vez poseerá capacidad reproductiva. Esta relación entre tío y sobrino se ve contenida a su vez, y de manera simultánea, dentro de otra relación, que es la que opera entre tío materno, llamado *wuluk* en las islas Torres, y el cuerpo agrupado de hombres que constituyen el *sukwe*. La relación entre *wuluk* y *sukwe* es entre sexos iguales (ambas partes portan género masculino) y simétrica, ya que está mediada por objetos de intercambio –los jabalíes, que a su vez esconden otra relación, entre esposo y esposa, al interior de sus cuerpos, ya que el jabalí no es simplemente una moneda de cambio, sino el resultado combinado de la crianza de la esposa y la capacidad transaccional del esposo.

Volviendo a las dos relaciones con las que comencé esta larga descripción, conviene reiterar que el *temet* necesariamente se articula en torno de ellas, pero habrá quedado claro que la cantidad y diversidad de relaciones que se exteriorizan y ocultan a lo largo de la ceremonia no se limita únicamente a estos dos tipos. Por el contrario, se puede decir que el *temet* representa un nexo específico alrededor del cual se organiza la expresión y concretización, simultánea y secuencial, de toda una red de obligaciones y relaciones sociales que no son más que el reflejo de lo que los melanesios de las islas Torres entienden por su socialidad y dinámica reproductiva. Esta dinámica se presenta a partir de una infinidad de transacciones y flujos calculados, con frecuencia inevitables, de personas y objetos (personificados), de los cuales los tocados son solamente la manifestación más vistosa, pero de ninguna manera exclusiva.

A estas alturas es posible aclarar un punto crucial: los *temet* o tocados, no son objetos simbólicos ni sagrados, sino el cuerpo mismo, es decir la personificación momentánea, de los ancestros y de las relaciones a las que contienen, por lo que se presentan como una parte más de la concatenación de personas y objetos que conforman la red de relaciones que sostiene a la comunidad. Los *temet* son, pues, los ancestros mismos (el término *temet* significa “ancestro”), pero su rol en la ceremonia no es más ni menos que el de cualquier otro de las partes en relación y transacción.

En vista de la manera en que he elegido los términos de descripción del *temet*, me parece que se puede parafrasear a Strathern cuando dice que, a final de cuentas, resulta irrelevante si optamos por definir estos espectáculos como “ritos de paso” o de “iniciación”, ya que son las transformaciones de género, y la reiteración y expresión de las relaciones pasadas, presentes y futuras a las que encierran, su propósito principal, a ojos de los participantes.⁸ Estas transformaciones no se limitan a un tipo de secuencia ritual, ni siquiera se limitan a lo que identificaríamos como ritual, pues las danzas y ritos que acompañan al *temet* son necesariamente incompletos, ya que las transformaciones que dan forma al espectáculo son inestables; están en constante movimiento en tanto tienen consecuencias y efectos a futuro que no se circunscriben a espectáculos iniciáticos, ni a aquello con lo que un observador antropológico identificaría como espacios coherentes de ordenamiento ritual.

Quiero finalizar mi discusión sobre el *temet* con un comentario acerca de la noción de producción, autoría y creatividad que ofrece este material etnográfico, y que redondea las ideas sobre transformación y flujo hasta aquí expuestas.⁹

⁸ Marilyn Strathern, “The mother’s brother’s child”, *op. cit.*, p. 194.

⁹ Las ideas que presento en los párrafos siguientes tienen como fuente principal de inspiración y de estructuración teórica el magnífico análisis que ofrece James Leach con respecto a los modos de creatividad euroamericanos y melanesios. James Leach, “Modes of creativity”, en Strathern, Marilyn y Eric Hirsch (coords.), *Transactions and Creations: Property Rights and the Stimulus of Melanesia*, Oxford, Berghahn, 2004.

Al igual que muchos otros grupos en la Melanesia, la gente de las islas Torres se interesa sobre todo en las maneras en que se combinan o diferencian las personas y las cosas. James Leach, en referencia a las sociedades de Papúa Nueva Guinea, describe este proceso como un “modo de producción no apropiativo” en cuanto la lógica de la creatividad no enfatiza al individuo, sino a las partes y grupos en transacción.¹⁰ En las islas Torres, las unidades fundamentales que representan a los grupos y actores involucrados en una relación son los *metaviv*, unidades de parentesco a las que un observador euroamericano llamaría “familias”. Los *metaviv* son combinaciones de personas involucradas en la labor colectiva y constante de reproducir a la siguiente generación constitutiva de la entidad a la que pertenecen; son, en cierto sentido, combinaciones genealógicas en constante movimiento generativo. Más aún, la combinación de personas, territorio y ancestros que constituyen al *metaviv* obtiene su registro existencial mediante la dramatización de los intercambios que le dan forma y sentido. En este contexto, la persona en las islas Torres es concebida como el producto del trabajo de otras personas y, por lo tanto, su condición de persona depende de su posición con respecto a otros en cada momento; estos posicionamientos se extienden a través de múltiples redes de relación, transacción y obligación mutua. El individuo, como abstracción y como generador de lo nuevo, no

¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

es relevante en este contexto; de ahí que Strathern proponga el término *dividuo* para describir la condición de la persona en la Melanesia.

Esta manera de vivir la socialidad tiene consecuencias directas para la noción de autoría y creatividad que sostiene al espectáculo del *temet*, y contradice su interpretación en términos de ritual iniciático.

En efecto, la elaboración y exhibición de los tocados *temet* se caracterizan por dos peculiaridades. La primera es que, mientras que cada *temet* debe de estar compuesto por rasgos que lo identifiquen con el *metaviv*, y por lo tanto con la contraparte ancestral que lo personificará, sería incoherente, y por lo tanto está prohibido, copiar estos rasgos de manera idéntica en la elaboración de un *temet* subsecuente. En otras palabras, el diseño o, mejor dicho, la forma que adquiere cada *temet* siempre debe de presentar elementos inéditos, de modo que concentre la capacidad reproductiva de las personas que en ese momento se articulan en torno del ancestro que encarnará.

La segunda peculiaridad de los *temet* es que, en cuanto constituyen a los ancestros, deben ser, y lo son, destruidos inmediatamente al término de la danza en la cual son exhibidos.

Con estas dos condiciones se nos presentan cuando menos tres elementos que resultan sumamente atractivos para la elaboración de esquemas interpretativos que definirían al *temet* como una ceremonia iniciática: autoría individual; conocimiento (de elaboración) secreto; y el control ritual de ese conocimiento, tanto en su fase de exhibición como por

razón de su destrucción inmediata. Esto junto con la figura de los iniciados, quienes se convierten en los actores y sujetos principales del evento, como individuos sufriendo un proceso de “crisis de vida”.

En efecto, en tanto es secreto y se guarda con extremo celo de la mirada de los no iniciados, el conocimiento requerido para elaborar un tocado *temetse* ha convertido en el foco de atención de varias generaciones de observadores euroamericanos de esta ceremonia, mismos que concluyen una y otra vez que la ceremonia del *temet* se ocupa principalmente del poder, conocimiento y la transformación existencial de los iniciados.

En realidad, la autoría del *temet* yace más allá de la persona que lo elabora; no en un estado de trascendencia, sino en la labor colectiva de otros. Como he dicho, el énfasis de la ceremonia no descansa en el paso del individuo iniciado de un “estado” existencial a otro, ni tampoco en el control ritual del conocimiento exegético propio del *sukwe*. Los recursos y valores que se concentran en la elaboración de los tocados y de la ceremonia no yacen en individuos ni en objetos, sino en la expresión de las combinaciones de personas que producen a otras personas, objetos, *dividuos* y ancestros, y las relaciones que encierra cada combinación.

El *temet*, pues, no “representa” ni “simboliza” nada en particular; no es una representación, sino un objeto personificado, que como cosa en sí no contiene ningún valor. No es sino hasta que el hombre que lo ha elaborado se lo coloca sobre la cabeza y escenifica su entrada en el sitio

ceremonial, es decir, el momento en que se posiciona con respecto a otras personas y las obliga a reconocer su posición y la del ancestro (que son lo mismo), cuando adquiere valor y relevancia social el *temet* como objeto personificado y, por lo tanto, parte íntegra de una cadena de relaciones y obligaciones sociales que se remontan, en este caso, al pasado remoto.

Bibliografía

Codrington, Rev. R. H., *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, The Clarendon Press, 1891.

Leach, James, “Modes of creativity”, en Strathern, Marilyn y Eric Hirsch (coords.), *Transactions and Creations: Property Rights and the Stimulus of Melanesia*, Oxford, Berghahn, 2004, pp. 151-175.

Mondragón, Carlos, *Las Ples, Las Aelan, Las Tingting: Living Respect and Knowledge in the Torres Islands, Vanuatu*, tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 2003.

_____ “Of Winds, Worms and *Mana*: The traditional calendar of the Torres Islands, Vanuatu”, en *Oceania*, vol. 74, núm. 4, 2004.

Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, California University Press, 1988.

_____ “The mother’s brother’s child”, en Juillerat, Bernard (coord.), *Shooting the Sun: Ritual and meaning in West Sepik*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1992, pp. 191-205.

Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage: étude systématique des rites...*, Paris, Librairie Critique Émile Nourry, 1909.

_____ *The Rites of Passage* [trad. del francés por Monika Vizedom y Gabrielle Caffee, intr. de S.T. Kimball], Chicago, Chicago University Press, 1960 (1909).

Vienne, Bernard, *Gens de Motlav: la vision du monde et la conception des rapports sociaux dans le Nord des îles Banks (Nouvelles-Hébrides)*, Paris, ORSTOM, tesis, 1979.

_____ *Gens de Motlav: Idéologie et pratique sociale en Mélanésie*, núm. 42, Paris, Musée de l’Homme, 1984.

_____ “Visages masqués des pays des morts”, en J. Bonnemaïson *et al.* (coords.), *Vanuatu Océanie: Arts des îles de cendre et de corail*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1996, pp. 240-253.

