

**Konrad Theodor Preuss
y la tradición humboldtiana**

Tesis Doctoral
que para obtener el grado de
Doctora en Ciencias Sociales y Humanidades
presenta

Laura Paulina Alcocer Páez
Matrícula: 2133805671

Director:
Dr. Alejandro Estrella González

Asesores:
Dr. Jorge Lionel Galindo Monteagudo
Dr. Alejandro Araujo Pardo

Sinodales
Dr. Roberto Pineda Camacho
Dr. Jorge Lionel Galindo Monteagudo
Dr. Alfonso Ramírez Galicia

Die Geschichte einer Wissenschaft verzeichnet nicht bloß Leistungen. In ihrer Geschichte entfaltet sich ihr Begriff, der nicht unberührt bleiben kann von dem Wandel der Generationen. Die Wissenschaftliche Arbeit bedarf der Selbstbesinnung, will sie nicht ziellos in der Unendlichkeit des Einzelnen umhertreiben

La historia de una ciencia no consiste de meros logros. En su historia se desarrolla su concepto, que no puede permanecer inalterado ante el paso de las generaciones. El trabajo científico requiere del juicio reflexivo, si es que no quiere quedarse navegando sin rumbo en torno a la infinitud de lo individual.

Hermann Usener
Bonn, 25. Oktober. 1882

AGRADECIMIENTOS

El programa de doctorado en ciencias sociales y humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana – Cuajimalpa me brindó el marco académico e institucional para concretar esta investigación largamente proyectada. Mi agradecimiento a las coordinadoras del posgrado, Dra. Akuavi Adonon y Dra. Laura Carballido, a los coordinadores y miembros del Seminario de Historia intelectual, particularmente al director de esta tesis, Dr. Alejandro Estrella y a los doctores Alejandro Araujo y Jorge Galindo, miembros de mi comité tutorial. Sus comentarios junto con los de los sinodales, Dr. Roberto Pineda Camacho y Dr. Alfonso Ramírez me aportaron nuevas perspectivas y enriquecieron el trabajo.

Una de las finalidades de la historia de la antropología es suministrar orientación a la práctica antropológica. Este trabajo se ha visto beneficiado por los avances alcanzados en la implementación de una línea de trabajo sobre la cultura intelectual de algunos pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, organizada en torno a sus cantos rituales y su literatura. Mi gratitud más sincera al Dr. Roberto Pineda Camacho, al Dr. Héctor Llanos Vargas y al Dr. Fernando Urbina de la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá) por su apoyo y colaboración entusiasta en esta empresa. Agradezco asimismo a las autoridades del CIALC-UNAM, Mtro. Rubén Ruiz Guerra y Dr. Mario Vázquez, por permitirme desarrollar este aparente periplo que ha empezado a rendir sus primeros frutos.

Esta tesis ha sido posible gracias a la reunión de los materiales bibliográficos y de archivo que la sustentan. Agradezco a la Dra. Manuela Fischer (Museo Etnológico, Berlín), Dr. Gregor Wolff (Instituto Iberoamericano), Dr. Christian Feest (Instituto Frobenius, Universidad J. W. von Goethe, Frankfurt-Museo Etnológico, Viena), Dra. Dorothea McEwan (The Warburg Institute), y al Dr. Jacques Galinier (Laboratorio de etnología y sociología comparativa, CNRS), por facilitarme el acceso y la reproducción de dichos materiales. Agradezco con especial cariño y gratitud a Karin Vogt, enseñarme alemán y por todo aquello que se puso en circulación entre nosotras en la transmisión de su lengua materna.

El amor, el apoyo y el aliento continuos de mi familia fueron un recordatorio constante de que los años empeñados en este proyecto tienen, además de un objetivo, una finalidad.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

- Planteamiento del problema
- Hipótesis
- Metodología
- Estructura del trabajo

1. LA FALTA DE RECONOCIMIENTO DE PREUSS, UN CASO DE ESTUDIO PARA LA HISTORIA INTELECTUAL
 - 1.1. Preuss, ¿marettiano?, ¿seleriano?, ¿astralista?
 - 1.2. “Magic – Science – Religion”, obstáculo en la historia de la antropología
 - 1.2.1. El animismo tyloriano ante la prehistoria
 - 1.2.2. Etnografía de la magia o magia de etnógrafo: Frazer y Malinowski
2. PREUSS, UN ANTROPÓLOGO AMERICANISTA EN BERLÍN
 - 2.1. La antropología alemana y su historiografía
 - 2.2. El trabajo etnológico en el museo de Bastian
 - 2.3. Los americanistas de Berlín
 - 2.4. Preuss, el joven geógrafo de Königsberg
3. LA ANTROPOLOGÍA MEXICANISTA DE PREUSS COMO ÁMBITO DE DESARROLLO DE UNA TEORÍA DE LA *GEISTIGE KULTUR*
 - 3.1. Premisas del proyecto de investigación
 - 3.2. 1900-1914, tres lustros para la formulación de un programa de investigación
 - 1900-1905 : iconografía y mitología comparadas
 - 1904-1906 : la acción ritual y sus medios de expresión
 - 1905-1912 : un trabajo de campo previsiblemente sorprendente
 - 1914 : una teoría de la magia
 - 3.3. Construcción de un campo de estudios etnológico
 - La etnología comparativa de las regiones culturales
 - Mitología norteamericana comparada
 - La magia del sacrificio y la renovación de los dioses
 - § Demonios fálicos de la fertilidad entre mexicas e indios pueblo
 - § La lucha del sol contra las estrellas
 - § Quetzalxihcoatl
 - § Estrellas y maíz en el Gran Nayar y entre los mandan.

4. PREUSS HUMBOLDTIANO

4.1. La constelación humboldtiana de Preuss

4.2. Visor estereoscópico

4.3. Síntesis lingüística, síntesis ritual

5. LA CONCEPCIÓN COMPLEJA COMO FORMA INTERNA DEL PENSAMIENTO MÍTICO

5.1. Cassirer, lector de Preuss

5.2. La forma interna de la conciencia mítica

5.3. Contra el animismo y el dualismo metafísico

5.4. Síntesis, intuición mítica y expresión ritual

5.5. Preuss, crítico de Cassirer

CONCLUSIONES

ANEXO. Bibliografía de Konrad Theodor Preuss (1894-2013)

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

A lo largo de las cuatro décadas que trabajó para la sección de América del Museo Etnológico de Berlín,¹ Konrad Th. Preuss (1869-1938) compuso una vasta obra que ronda los 280 títulos², la mayoría de los cuales abordan desde las perspectivas filológica, etnológica, etnohistórica y arqueológica, una amplia gama de problemas relativos a la magia, la religión, el ritual y el arte de los pueblos originarios de América. Además realizó importantes innovaciones metodológicas en los campos de la etnografía y la filología comparadas, la etnomusicología y la museografía. En paralelo a su quehacer como director y curador de la sección de América del Real Museo de Etnología de Berlín, a partir de 1904 formó parte del comité editorial del *Archiv für Religionswissenschaft* y desde 1921 fue profesor en la Universidad Friedrich-Wilhelm de Berlín (hoy Universidad Humboldt de Berlín).³ Cuando muere en la primavera de 1938, a la edad de 69 años, se contaba entre los etnólogos más reputados de su época.⁴ Reconocido por sus aportaciones a la descripción y comprensión de la religión y el arte de los pueblos nativos de América,⁵ destacó entre sus contemporáneos por el raro equilibrio que logró entre teoría y etnografía, en un momento de desarrollo de la

¹ Konrad Theodor Preuss nació el 2 de junio de 1869 en Preussisch-Eylau y murió el 8 de junio de 1938 en Berlín. Cfr. G Kutscher, “Berlín como centro de estudios americanistas. Ensayo bio·bibliográfico”, *Indiana*, Beiheft 7, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1976, p.68. 1897-1938.

² Ver *infra* la “Bibliografía de Konrad Theodor Preuss (1894-2013)”.

³ U. Schlenther, “Zur Geschichte der Völkerkunde an der Berliner Universität von 1810 bis 1945”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Beiheft zum Jubiläumsjahrgang (9), 1959-60, p. 72; S. Westfall-hellbusch, “Hundert Jahre Ethnologie in Berlin, unter besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung an der Universität”, *100 Jahre Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1969-1969*, Berlín, pp.1969-71.

⁴ Cfr. O. Rühle, “Preuss, Konrad Theodor”, *Die Religion un Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionsgeschichte*. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, en Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Gaber und Horst Stephan, editado por Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, Tubinga, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1940, Vierter Band Mi-R, p. 1468. Rühle presenta a Preuss como “Hervorragender Kenner der amerikanischen Urbevölkerung, besonders auch ihrer Religion und Kunst [conocedor extraordinario de la población aborigen de América, en particular de su religión y su arte]”.

⁵ Además de algunos artículos, (Preuss, 1905i; 1925e; 1937g), Preuss contribuyó al *Archiv für Religionswissenschaft*, publicado entre 1904 y 1934, con una serie de contribuciones intitulada “Religionen der Naturvölker” (Preuss, 1904a; 1906a; 1910e; 1911e; 1914c; 1922e; 1923-1924b; 1934g).

disciplina en el cual seguía prevaleciendo la división de trabajo entre el recolector de datos sobre el terreno y el teórico de gabinete.

Por sus notables logros científicos, Preuss estaba destinado a ocupar un lugar entre los clásicos de la etnología y la americanística, al lado de un Franz Boas o un Eduard Seler – por mencionar sólo un par de notables contemporáneos americanistas alemanes–, sin embargo, esta posibilidad se clausuró cuando, con la llegada de los nacionalsocialistas al poder en 1933, la variedad de enfoques teóricos que habían florecido en la antropología alemana, se vio definitivamente reducida al difusionismo y sus rivalizantes versiones de historia cultural. De hecho, la tentativa de reducir la antropología alemana a la doctrina de los círculos culturales (*Kulturkreislehre*) puede remontarse a la década de los años veinte, como se colige de las declaraciones del propio Preuss en el 23 Congreso Internacional de Americanistas celebrado del 17 al 22 de septiembre de 1928 en Nueva York: “Allá [en EEUU] tienen la opinión equivocada de que en Alemania solo existen adeptos de la *teoría de los círculos culturales*”.⁶

Tras el derrumbe del paradigma de la pobreza de las ideas, en los años cincuenta, la antropología alemana desarrolló una desconfianza profunda, si no aversión, contra cualquier gran teoría⁷ y, en términos generales, prefirió acomodarse a los modelos del triángulo culturalismo (norteamericano) -- funcionalismo (británico) -- estructuralismo (francés).⁸ Así, la etnología filológica de la religión de Preuss no logró desarrollarse como programa de investigación y pasó a ocupar una posición marginal en la memoria disciplinaria. Con el correr de los años, la recepción y el reconocimiento de la obra de este autor no ha logrado

⁶ Cfr. Konrad Th. PREUSS, “Bemerkungen über den 23. Internationalen Amerikanistenkongreß in New York”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 61 (1-3), 1929: 392-395. Ver también Matti Bunzl y Glenn Penny, “Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism and Race”, Glenn Penny y Matti Bunzl, (eds.), *Wordly Provincialism. German Anthropology in the Age of the Empire*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 7; Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, New Jersey, Princeton University Press, 2003

⁷ W. Dostal y A. Gingrich, “German and Austrian anthropology”, Alan Barnard y Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopaedia of social and cultural anthropology*, Routledge, Londres y Nueva York, 1996, págs. 399-402.

⁸ K-H. Kohl, “Homöophobie und Allophilie als Dilemma der deutschsprachigen Völkerkunde”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 122, H. 1 (1997), págs. 101-110.

trascender la esfera de algunos cuantos estudiosos abocados a la investigación de los mismos casos que lo ocuparon a él.

Durante los años 90 del siglo XX antropólogos y lingüistas dedicados a las regiones americanas donde trabajó Preuss han revalorado a este clásico olvidado. En México se han recuperado sus aportaciones a la etnología de coras, huicholes y mexicaneros,⁹ mientras que en Colombia son sus aportaciones etnolingüísticas las que más interés han generado.¹⁰ En el contexto de este redescubrimiento, el objetivo de esta investigación doctoral es hacer una exposición de su pensamiento a partir de dos puntos de observación: la conformación de su proyecto de investigación antropológica sobre la cultura intelectual de sociedades tradicionales y su contribución al estudio de la religión, el ritual y el arte de los pueblos originarios de América. Aportar elementos que ayuden a ubicar y revalorar la posición de Preuss en la historia del pensamiento antropológico no sólo servirá para llenar un vacío historiográfico; también impulsará una relectura de la historia de la antropología que generará un campo fértil para repensar problemas vigentes en la práctica antropológica y en el propio ejercicio de la historia intelectual.

Guiada por la máxima según la cual “para hacerle justicia a un autor es necesario entenderlo mejor de lo que él mismo lo hace, intentando hacer explícito aquello que

⁹ K. Th. Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista . Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1988; J. Neurath y J. Jáuregui, “Introducción: La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, *apud* Preuss, *op. cit.*, 1998, págs. 13-60, J. Neurath, *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, México, 2002; J. Jáuregui y J. Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Caecilie Seler: sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, UNAM – INAH – Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A.C. – Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V., 2003.

¹⁰ P. Alcocer, “Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss”, *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 34, mayo-agosto, 2005, págs. 147-166; P. Alcocer, "1900-1914, tres lustros para la formulación del programa de investigación antropológica americanista de K. Th. Preuss ", en *Memorias de la XVII Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado*, Museo de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, edición digital; 2013, P. Alcocer, “Un siglo de estudios sobre la literatura y los cantos rituales uitotos”, *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm 61, 2015, págs. 185-208.

permanece implícito en su trabajo”,¹¹ aquí propongo una lectura de Preuss que se pregunte por los presupuestos y las hipótesis centrales en las que se basa el desarrollo de sus teorías. Para detectar los impulsos dinámicos originales que, mirados retrospectivamente, revelan el sentido unitario de su obra, será necesario ubicar a Preuss en la tradición de pensamiento de la que forma parte. Una vez ganado este punto de mira, revisar las polémicas y aclarar los malos entendidos en torno a este autor posibilitará una mejor comprensión de su antropología.¹²

Preuss fue un académico de carácter independiente que en muchos sentidos se adelantó a su época, aunque no siempre consiguió expresarse con claridad. Efectuar la transición de un estado implícito a otro explícito de sus conceptos y puntos de vista facilita la lectura de argumentos que el autor presentó a la manera que se estilaba en su medio académico. En efecto, se valoraba una prosa científica rica en datos y relaciones capaz de contribuir al conocimiento empírico del mundo. La formalización de sistemas conceptuales era un medio, no un fin, además de que se daba por sentado un bajaje de conocimientos compartidos. Debido a estas características, una parte significativa de las ideas de Preuss yacen en sus escritos en forma latente; otra parte es más bien como un mensaje hacia el futuro. Así, la interpretación *a posteriori* de este clásico aspira a ser algo más que la simple rememoración de un episodio de la historia de la antropología. Se trata de abrir nuevas perspectivas a la investigación contemporánea del desarrollo de la antropología, a partir de una renovada comprensión del pasado, en la que haya cabida para Preuss y la tradición a la que pertenece. Me refiero al proyecto antropológico iniciado por Wilhelm von Humboldt, que encuentra en el filólogo clacisista Hermann Usener, en el etnólogo y coleccionista Adolf Bastian, en el lingüista y filólogo Heymann Steinthal y en el filósofo Ernst Cassirer algunos de sus más destacados exponentes.¹³

¹¹ E. Cassirer *apud* S. G. Lofts, “The <<Odyssey>> of the Life and Work of Ernst Cassirer”, *The International Ernst Cassirer Society*, www1.uni-hamburg.de, www.1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/Lofts.html, consultado el 16 de julio de 2016.

¹² M. Dascal, “Epistemología, controversias y pragmática” en *Isegoría* 12, 1995: págs. 8-43; “The Study of Controversies and the Theory and History of Science” en Marcelo Dascal y G. Frudental (eds.), *Special Issues of Science in Context*, 1998, págs. 147-154.

¹³ J. Trabant, *Apelotes oder der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprachbild*, Wilhelm Fink Verlag, Múnich, 1986; J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Fráncfort del Meno, 1990; J. Trabant, *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachproject*, Verlag

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El pensamiento y la obra de Konrad Theodor Preuss, adscrito desde 1900 hasta su muerte a la sección de América del Museo Etnológico de Berlín, constituyen un ámbito de investigación relativamente nuevo. Son muy pocos los trabajos que tratan directamente sobre el tema y la mayoría de los que abordan el contexto intelectual en el que vivió y trabajó Preuss se limita a enumerar instituciones, autores y títulos sin adentrarse en su análisis.¹⁴ De hecho, también son muy escasos los trabajos en torno a la americanística berlinesa y a la antropología alemana para el periodo comprendido entre 1869, fecha de fundación de la Sociedad Alemana para la Antropología, la Etnología y la Prehistoria, y los años inmediatamente posteriores al inicio del Tercer Reich, que a la postre determinaron el abandono de un estilo de investigación. A más de un siglo del inicio de una brillante carrera académica, K. Th. Preuss sigue siendo un desconocido, tanto entre los antropólogos de las sociedades tradicionales, como entre los americanistas.¹⁵

La atención prestada al proceso de conformación del proyecto de investigación antropológica de Preuss responde a la escasez de trabajos de historia intelectual que posibiliten acceder a su pensamiento y obra en sus propios términos, condición indispensable para su justipreciación. El ejercicio de trazar la genealogía de sus métodos, conceptos y teorías ha puesto al descubierto un ámbito de producción de pensamiento antropológico que se originó alrededor de mediados del siglo XVIII entre intelectuales rusos y prusianos que desarrollaron investigaciones en Siberia para la Academia Rusa de las Ciencias, y que

C. H. Beck. Múnich; D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Barcelona, 1999 [1993], T. Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

¹⁴ G. Kutscher, “Berlín como centro de estudios americanista: ensayo bio-bibliográfico”, *Indiana. Beiheft 7*, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1976, B. von Menzt, “Los aportes de la etnología alemana”, C. García Mora y M. del Valle Berrocal (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1998, págs. 223-249. C. García Mora, “El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss”, Carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com. N. p., 2016, consultado el 16 de julio de 2016.

¹⁵ N. Díaz de Arce, *Plagiatswurf und Denunziation. Untersuchungen zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Freie Universität Berlin, Berlín, 2004.

perduró hasta las primeras décadas del siglo XX en instituciones como el Museo Etnológico de Berlín, fundado en 1886. Si bien, el hecho de que el ámbito ruso-prusiano de producción de pensamiento antropológico, en el cual se inscribe la trayectoria de Preuss, esté regularmente ausente de la memoria disciplinaria ayuda a entender por qué se le han dedicado tan sólo algunos trabajos aislados a nuestro autor, su elucidación no puede ser alcanzada por la vía exclusiva de la recuperación de sus obras y de la reconstrucción de las redes académicas, intelectuales e institucionales de las que participó. Es necesario simultáneamente preguntar ¿qué ha estado impidiendo visualizarlo?, ¿qué obstaculiza, desde nuestro punto de vista, la recepción de una tradición intelectual tan rica?

Para responder a estas interrogantes elegí la estrategia de releer críticamente la magra recepción del pensamiento y la obra de Preuss que ha llegado hasta nuestros días. No fue necesario cavar muy hondo para detectar que, aunque en vida gozo del reconocimiento de autores tan destacados como Marcel Mauss, Arnold van Gennep y Franz Boas, lo que ha prevalecido son opiniones inexactas emitidas no a partir de una crítica puntual de sus obras sino desde el marco de generalizaciones y prejuicios que pesan sobre los miembros de una supuesta generación ya superada: la de los antropólogos decimonónicos. Sin duda, esta forma de agrupar a los intelectuales que practicaron la antropología en el siglo diecinueve contribuye a eliminar las diferencias y matices que animaron una dinámica académica muy rica, produciendo el efecto de que hoy nos parezca un momento monolítico y lejano. Contribuye también a invisibilizarlo el hecho de que, a diferencia de las empresas antropológicas anglosajona y francesa, que se consolidaron apenas durante la primera mitad del siglo XX, para finales del siglo XIX las antropologías rusa y alemana se encontraban ya muy desarrolladas a partir de un refinamiento teórico y metodológico muy importante gestado en el seno de la Ilustración.¹⁶ Pero, por ubicarse dicho proceso fuera del marco geográfico en el que habitualmente se discuten los inicios de la antropología, quedan fuera del radar todos los referentes que de éste periodo se podrían obtener.

¹⁶ H. F. Vermeulen, *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, Londres, University of Nebraska Press, 2015.

En parte debido a las mismas circunstancias que ayudan a explicar el olvido de la tradición antropológica ruso-prusiana, la historiografía alemana de la antropología alemana está rezagada. Sólo muy recientemente han comenzado a aparecer estudios que buscan dar cuenta de los efectos que trajo la "extinción masiva" de enfoques teóricos, producto del ascenso del nazismo. Algunos de los trabajos acerca de los legados de americanistas colegas de K. Th. Preuss elaborados a partir del año 2000 por la *Forschungsnetzwerk Lateinamerika Berlin Brandenburg* (ForLaBB), comienzan ya a aportar información muy relevante acerca de las condiciones en las que se trabajó en Berlín alrededor de la vuelta del siglo XX.¹⁷ Paulatinamente se va cerrando la pinza entre un pasado remoto, cuya constancia indubitable son los imponentes legados y colecciones que albergan los museos, un pasado reciente, cuyos efectos devastadores apenas se está en posibilidad de elaborar, y el presente. Esto constituye no sólo un indicio inequívoco de la necesidad de repensar el relato establecido de la historia de la antropología, sino que despierta interrogantes pertinentes acerca de la veracidad de la historiografía de las disciplinas y las posibilidades de la historia intelectual.

El gran reto investigativo de este trabajo ha sido ¿cómo hacer para acceder a la comprensión del pensamiento de un autor si la tradición intelectual a la que pertenece, por todo lo antes señalado, nos es básicamente ajena? El enfoque metodológico de la presente tesis consiste en orientarse con base en una lectura minuciosa de las obras del autor que se pregunte por sus temas y su estilo personal de investigación, por sus referentes teóricos y etnográficos, por sus elecciones metodológicas, que sopesen su posición entre sus contemporáneos a partir del estudio de los debates en los que intervino, al tiempo que evalúe sus contribuciones al estudio de la religión, el ritual y el arte de los pueblos originarios de América a la luz del conocimiento etnológico actual de las mismas regiones que él investigó. En el curso de esta investigación pude acceder a la totalidad de las publicaciones, las colecciones y los archivos de K. Th. Preuss que sobrevivieron la Segunda Guerra Mundial, alojados principalmente en el Museo Etnológico y en el Instituto Iberoamericano de Berlín.¹⁸

¹⁷ G. Wolff (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Berlín, Wissenschaftlicher Verlag, 2001.

¹⁸ Reuní los materiales sobre los que trata la presente investigación doctoral durante tres estancias de investigación. En 2001 gocé de una beca del *Goethe Institut* para estudiar alemán e investigar en los archivos del Museo Etnológico y el Instituto Iberoamericano de Berlín; en 2003, financié con recursos propios dos cortas estancias de investigación en biblioteca del *Frobenius Institut* de la *Goethe*

Asimismo, entre 1997 y 2005 participé en el proyecto Etnología del Gran Nayar, en el marco del cual realicé etnografías entre coras y huicholes, lo que me permitió trabajar en el terreno con las ideas de Preuss.

HIPÓTESIS

La hipótesis que articula la presente investigación doctoral plantea que se accede a la epistemología y la metodología del proyecto antropológico de K.Th. Preuss a condición de leer sus obras como una trasposición del giro lingüístico de la filosofía crítica de Wilhelm von Humboldt¹⁹ a un campo de estudios etnológico centrado en la religión, la literatura, el arte verbal y los medios de expresión ritual de algunos pueblos originarios de América. En el ámbito de la implementación de una metodología de investigación de campo, Preuss aborda con técnicas de investigación etnográfica desarrolladas a lo largo del siglo XVIII por los geógrafos pioneros del estudio etnográfico de la península de Kamchatka, al oriente de Rusia.²⁰

Por giro lingüístico de la filosofía crítica entiendo el desarrollo humboldtiano de una filosofía del lenguaje que parte de la tentativa de superar la escisión kantiana entre razón y naturaleza, con lo cual se inaugura un modo nuevo de filosofar, que es a la vez trascendental y empírico. Esta expresión, *giro lingüístico de la filosofía crítica*, para referirse a la modificación de la relación entre filosofía y antropología desencadenada por el pensamiento de W. von Humboldt no debe confundirse con la acepción del mismo término (comúnmente referido en inglés *linguistic turn*), que le dio Gustav Bergmann hacia 1953, para referirse a una manera particular de hacer filosofía, vinculada a la obra de Wittgenstein y desarrollada principalmente en el ámbito anglosajón. En la actualidad esta segunda acepción del término funge como una fórmula condensada para aludir al impacto que este último movimiento,

Universit t de Frankfurt y en el Warburg Institute en Londres; en 2006 y 2008, como miembro de los equipos de investigación "Art-Image-Memoire" y "Les formes expressives en Amerique centrale et dans le sud-ouest des Etats-Unis: dynamiques de création et de transmission" del grupo de investigación interdisciplinaria (GDRI) del Musée du quai Branly, trabajó en la Biblioteca Cl ude Lévi-Strauss del Laboratorio de antropología social de París.

¹⁹ D. di Cesare, *op. cit.*, pags. 25 y ss.

²⁰ P. Alcocer, "Elementos humboldtianos en las teorías de la relig n y de la magia de Konrad Th. Preuss", *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 88, París, 2002, pp.47-68.

centrado en la atención a las relaciones entre filosofía y lenguaje, ha tenido en la academia desde la segunda década del siglo XX.²¹

El núcleo del problema humboldtiano postula que, debido al nexo indisoluble entre espíritu y sensibilidad, a pesar de su universalidad, el espíritu sólo puede ser aprehendido en la variedad empírica de sus manifestaciones individuales, abiertas siempre al espacio ilimitado de la *diversidad* fenoménica. Y "si lo universal se da únicamente en la variedad empírica de sus manifestaciones individuales, hará falta una investigación no sólo trascendental, sino al mismo tiempo empírica."²² Desde esta óptica, se hace necesario abrir un espacio para reflexionar sobre la relación epistemológica entre filosofía y antropología, donde la segunda implica a la primera. Es este reconocimiento de las implicaciones epistemológicas de la concepción humboldtiana de la diversidad lingüística lo que determina la nueva relación entre antropología y filosofía. Humboldt rechaza que las distintas lenguas sean simples medios para designar, con diferentes dotaciones sonoras, una única verdad objetiva. La diversidad semántica es el efecto de la "participación del lenguaje –siempre encarnado en una lengua histórica– en la formación de las representaciones,"²³ por ello su concepción de la diversidad lingüística implica la diversidad de visiones del mundo, *Weltansichten*.²⁴ Elaborando la teoría de la síntesis *a priori* de la filosofía crítica de Kant,

²¹ Podría indagarse si es que existen vínculos entre uno y otro de los *giros lingüísticos*, por ejemplo a través de la escuela neokantiana de Cohen, Cassirer, Carnap y el positivismo lógico. En este género de investigaciones conviene no perder de vista que, en ocasiones las diferencias lingüísticas y políticas y las distancias geográficas, se han erigido en verdaderas barreras a la transmisión de ideas. Cfr. F. Stadler, *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1997; S. Lofts, *Ernst Cassirer. A "Repetition" of Modernity*, Nueva York, State University of New York Press, 2000. M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000.

²² W. v Humboldt, "Über Denken und Sprachen", *Autobiographisches Dichtungen, Briefe, Kommentare und Anmerkungen zu Band I-IV, Anhang*, Werke in fünf Bänden, vol. V, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002 [1795/1796], págs. 97-100. cfr. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999, pág. 26; del mismo autor, "Plan einer vergleichenden Anthropologie", *op. cit.*, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, vol. I, [1795], págs. 337-; "Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung", *op. cit.*, *Schriften zur Sprachphilosophie*, vol. III, [1820], págs. 1-35.

²³ W. von Humboldt, "Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues", *Schriften zur Sprachphilosophie, op. cit.*, vol. III, [1827-1829], págs. 122.

²⁴ Con relación al término *Weltansicht* utilizado por Wilhelm von Humboldt, Donatella Di Cesare ofrece la siguiente aclaración basándose en el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm: A la

Humboldt postula que "la síntesis lingüística de sensibilidad y entendimiento, de espontaneidad y receptividad, sólo es trascendental en cuanto *tarea*: [que] su realización es en cambio diversa",²⁵ por eso su estudio filosófico de las lenguas no se detiene en el fenómeno de la diversidad lingüística como tal, como hecho consumado; las investigaciones no puede agotarse en la constatación, el registro y la descripción de las lenguas. En virtud de esta diferenciación lingüística, "cuya necesidad no es sólo efecto de la división natural de los pueblos, sino que es también el fin de la formación de la humanidad",²⁶ la producción de diferencia interesa en cuanto fenómeno de la teleología intelectual, es decir interesa indagar los procesos de producción de concepciones sobre el mundo que no son otra cosa que perspectivas desde las cuales conocer. En razón de esta primacía, pensada por Humboldt, de lo individual sobre lo universal, la relación entre las investigaciones empíricas y las trascendentales no puede ser ya de subsunción de las primeras en las segundas.

En Humboldt, la comparación nunca tiene como finalidad delimitar visiones del mundo; su propósito es indagar los modos de proceder del pensamiento que dan lugar a tales visiones. En el ámbito de la antropología comparada propuesta por Humboldt desde 1795,²⁷ la comparación entre modalidades de proceder del intelecto viene a sustituir "el monólogo de la historia filosófica por el dialogo con la tradición, entendido como una oportunidad que se le ofrece al hombre dentro del proceso de comprensión de sí mismo".²⁸ El contraste entre

interpretación determinista del concepto *Weltansicht* ha contribuido el que es fácilmente malinterpretado si no se distingue claramente de los conceptos afines *Weltanschauung*, y *Weltbild*. Mientras que *Weltbild* se refiere a aquella imagen del mundo que resulta de una elaboración científica dirigida a presentar un orden estable y objetivo del mundo (la *Weltbild* de Ptolomeo), *Weltanschauung* alude a una concepción del mundo que comprende ideas y creencias religiosas, políticas y filosóficas. Frente a estos dos términos, *Weltansicht* indica la aproximación visual del hombre a la realidad fenoménica. En consonancia con esa distinción terminológica, el tercer libro de Jürgen Trabant lleva por título *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt*, C. H. Beck, Múnich, 2012; Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*,, pág. 60

²⁵ *Ibidem*, pág. 47.

²⁶ *Ibidem*

²⁷ W. v Humboldt, *op. cit.*, vol. I, [1795], pág. 378.

²⁸ W. v Humboldt, *Escritos de filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1997 [1791], pág. 6. Cf. D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*,, pág. 108. Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método. 2 vols.*, (Hermeneia, 7) (Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, tr.), Ediciones Sígueme, Salamaca, 1997, pág. 532 y ss.

las modalidades concretas que asume la síntesis lingüística, su morfología, posibilita identificar los principios que dotan de unidad y totalidad a cada lengua en su forma y materia.

Cuando enuncio como tesis fundamental de este trabajo doctoral que el pensamiento y la obra de Preuss debe entenderse como una transposición del giro lingüístico de la filosofía crítica de Wilhelm von Humboldt a un campo de estudios etnológico centrado en la religión, el arte verbal y los medios de expresión ritual de los antiguos mexicanos y grupos americanos circunvecinos, no estoy afirmando que Preuss haya concebido su proyecto de esta forma. Durante los años en que vivió, la recepción de la filosofía del lenguaje de Humboldt era tan dispersa y dispareja que incluso ha llegado a hablarse de *Tradiciones humboldtianas*²⁹, así en plural, para señalar el hecho generalizado la dispersión de su transmisión y, por ende, de su recepción fragmentaria. De lo que se trata es de demostrar que, aun sin saberlo, el proyecto antropológico de Preuss es una realización en tierras americanas del programa que Wilhelm von Humboldt concibió como estudio filosófico de las lenguas, adaptado muy humboldtianamente a un campo empírico de estudios etnológico que consta principalmente de materiales lingüísticos y literarios, pero también de otras formas de expresión, englobadas por Preuss bajo la denominación genérica de *Ausdrucksmittel des Kultes*,³⁰ medios de expresión ritual.

METODOLOGÍA

La idea de que puede accederse a la elucidación de la epistemología y la metodología que configuran el proyecto de investigación antropológica de Preuss poniéndolo en relación con un autor, Wilhelm von Humboldt, que a lo largo de los 280 títulos que integran su producción académica nunca cita se antoja, aparentemente, algo descabellada. Pero si se dispone el ánimo para darle una oportunidad, emergen preguntas relativas a las modalidades de la transmisión y a las modalidades de la práctica investigativa. Esto implica que lo que le

²⁹ cfr. J Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 1990, *Weltansichten*, Munich, H. C. Beck, 2012.

³⁰ K. Th. Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst" en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904, 86 (20), págs. 321-326; (22), págs. 355-363; (23), págs. 376-380; (24), págs. 389-393; 1905, 87 (19), págs. 333-337; (20), págs. 347-350; (22), págs. 380-384; (23), págs. 394-400; (24), págs. 413-419.

interesa explicitar en primer término a esta investigación es la manera como Preuss procedió en sus investigaciones. Puesto que esta tesis se inscribe en el campo de la historia intelectual los resultados alcanzados por Preuss importan en la medida que permiten plantear preguntas relativas a la constitución y transmisión de una tradición intelectual.

Por misterioso que parezca, arribé a esta hipótesis ciñéndome a la lectura de Preuss; observando de manera muy atenta sus presupuestos y sus elecciones teóricas y metodológicas; contrastando rigurosamente lo que los textos de historia de la antropología afirman de él con lo que puede colegirse de sus propios textos; y, sobre todo, analizando su recepción. Procuré seguir todas las pistas. De entre todos estos recursos, el análisis de la recepción del proyecto antropológico de Preuss fue el que suministró más orientación. En mi investigación, la mirada retrospectiva sobre esta recepción se tradujo en la posibilidad de reconocer, desde el punto de vista de la coherencia lógica de las ideas, los desarrollos intelectuales que el pensamiento de Preuss alcanza y posibilita. Son dos los contextos de recepción del proyecto antropológico de Preuss a partir de los cuáles pude penetrar en su obra y su pensamiento: participando en los trabajos del Seminario Antropología e historia del Gran Nayar de la ENAH (1998 y 2005) y estudiando los trabajos de la *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* de Hamburgo (1920-1930).³¹ Mientras que el primero me permitió observar directamente el rendimiento de las ideas de Preuss en el campo de los estudios etnológicos, el segundo me ofreció una guía para adentrarme en el mundo de las ciencias de la cultura alemanas del primer cuarto del siglo XX. Si bien cada uno de estos contextos de recepción encara la investigación antropológica con teorías y herramientas metodológicas distintas, es posible relacionarlos comparando sus presupuestos y sus programas. A grandes rasgos, el seminario de la ENAH promovía una recepción estructuralista de las ideas de

³¹ La *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (Biblioteca Warburg para las ciencias de la cultura, KBW) fue fundada por Aby Warburg, historiador del arte de origen judío alemán, en la ciudad de Hamburgo en 1926. Funcionó como centro de investigación interdisciplinaria en las humanidades al que acudían estudiosos de todo el mundo. Sus productos fueron difundidos mediante tres colecciones editoriales: las Conferencias (*Vorträge aus dem Warburg-Haus*) y los Estudios (*Studien aus dem Warburg-Haus*) de la Casa Warburg y los Escritos del Archivo-Warburg (*Schriften des Warburg-Archivs*). Para ponerla a salvo de las hogueras de libros que habían comenzado a hacer los nazis, en 1933 los 60,000 volúmenes, además de miles de fotografías y diapositivas, fueron enviados en dos barcos a Londres donde fueron integrados al Instituto Samuel Courtald (uno de los principales benefactores de la KBW). A partir de 1944 ambos institutos quedaron integrados a la University of London.

Preuss encaminada a establecer la región conocida como el Gran Nayar, como un campo de estudios etnológico, al interior de la cual se pueden desarrollar estudios comparados de organización social, mitología y procesos rituales. La biblioteca de Warburg se apropió del pensamiento de Preuss a través de las investigaciones realizadas por Ernst Cassirer en el curso de la elaboración de su *Filosofía de las formas simbólicas*.³² Esta última obra funge como bisagra entre los dos contextos de recepción. Por un lado ofrece una sistematización filosófica de las teorías de la religión y la magia de Preuss confiriéndoles una posición relativa en el campo de las ciencias de la cultura alemana³³ y por el otro, señala algunas de las rupturas de esta tradición intelectual con el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.³⁴ Tomados en conjunto, estos dos contextos de recepción del pensamiento de Preuss me permitieron *observar*, desde el punto de vista filosófico, los principios epistemológicos que lo orientan y, desde la perspectiva de la investigación empírica en un campo de estudios etnológico concreto, los procedimientos metodológicos que están en la base de la construcción del conocimiento antropológico.

A lo largo de la tesis iré mostrando cómo la articulación de este doble punto de vista confirió a mi investigación sentido y orientación. Me permitió asir la unidad en el proceso de desarrollo de la tradición intelectual que va de Wilhelm von Humboldt a Preuss. Igual que en el estudio comparado de las lenguas propuesto por la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt y que en el estudio comparado de la cultura intelectual de los pueblos del Gran Nayar, “la síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo determinarse y caracterizarse, ya con arreglo a su punto de partida, ya fijándonos en la meta hacia la que tiende”, así, es posible describir el movimiento intelectual que va de la revolución epistemológica producida por Humboldt a las contribuciones antropológicas de Preuss en términos de un movimiento sintético que “nace en el entendimiento, pero se vuelve en seguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica.”³⁵

³² E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Primus Verlag, Darmstadt, 1997[1923, 1925, 1929].

³³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mytischen Denken*, vol. 2, 1997 [1925].

³⁴ E. Cassirer, “Structuralism in Modern Linguistics” en *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, 1, 1945, págs. 99-120.

³⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1994 [1907], págs. 697-698.

En este sentido mi investigación satisface la exigencia humboldtiana de ser, a la vez, teórica y empírica.

Dado este estado de cosas se comprende bien que aunque el propósito de la presente investigación es aportar elementos que promuevan y favorezcan la recepción del proyecto antropológico de Preuss, sucede también que su puesta en relación con Wilhelm von Humboldt abre el *Denkraum*³⁶ en cuyo seno cabe postular una tradición humboldtiana más, hasta ahora desconocida, no nombrada-no pensada. La demostración de esta hipótesis tiene que enfrentar las dificultades interpretativas que los pensamientos de uno y otro presentan en razón de las peculiaridades de sus estilos, que en suma se resisten a una reducción sistemática. Como lo ha hecho notar Di Cesare para el caso de Humboldt, el carácter de sus escritos, minoritariamente destinados a las prensas, "atestiguan su reticencia a fijar su pensamiento en la escritura. Dialógico tanto por inclinación como por propósito, jamás aspira a parecer verdadero."³⁷ Humboldt descarta el paradigma científico como modalidad para tratar del lenguaje en virtud de que rechaza los presupuestos que subyacen a toda definición científica, a saber, "a) que el objeto sea enteramente determinable y b) que la ciencia posea la capacidad infinita de determinarlo objetivamente más allá de las condiciones individuales e históricas en las que se produce la definición. En definitiva el lenguaje no es un "objeto, de cuya esencia pueda proporcionarse una definición científica."³⁸

Humboldt se ve movido hacia una aproximación filosófica al lenguaje en la que lo que se problematiza no es sólo la respuesta a qué sea el lenguaje, sino la validez de la pregunta misma.³⁹ La ausencia de una terminología científica en la obra de Humboldt atestigua su voluntad a resistir la objetualización del lenguaje para no violentar por comodidad metodológica su esencia dinámica. Al contrario, "todo el texto de Humboldt está recorrido

³⁶ Neologismo acuñado por Aby Warburg que se refiere al espacio de pensamiento que subyace a la creación consciente de la distancia entre el ego y el mundo exterior, que no es otra cosa que "el acto fundamental de civilización." Cfr. Daniela Sacco, "Composing the Symbolid. The *Denkraum* between Warburg and Einstein", *Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica*, anno VIII, num. 2, *Aisthesis*, 2, 2015, págs. 59-75.

³⁷ D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 20.

³⁸ *Ibidem*, pág. 21.

³⁹ *Ibidem*, pág. 22.

por una serie ininterrumpida de metáforas interconectadas que, a manera de otras tantas perspectivas sobre el lenguaje, iluminan algunos lados de éste y dejan otros en la sombra."⁴⁰ Su valor heurístico fundamental reside en mantener a flote la instancia epistemológica que problematiza la objetualización del lenguaje.

La obra de Preuss comparte con la de Humboldt el acento crítico sobre los enfoques positivistas que pretenden “reducir la cultura primitiva”,⁴¹ es decir la *cultura intelectual de los pueblos naturales*,⁴² a tratados sistemáticos que las analizan en formas elementales⁴³ y las clasifican y ordenan en secuencias evolutivas. Preuss se opone y critica el tipo de trabajos que, a partir de juicios teóricamente equivocados y empíricamente infundados acerca de la racionalidad de los pueblos no occidentales, cancelan la posibilidad de acceder a un conocimiento antropológico genuino que afirme las variadas maneras en que todos los grupos humanos participan de la diversidad. En todo caso, se debería partir de reconocer que si bien las fuerzas intelectuales de la humanidad, en cuanto potencia, son siempre las mismas, en su realización tienden a la diversidad de *Weltansichten*.⁴⁴

Al comparar las obras de Preuss con las de otros antropólogos como E. B. Tylor, J. G. Frazer, E. Durkheim, que ocupan en la memoria disciplinaria lugares prominentes como fundadores de tradiciones y escuelas, salta a la vista la ausencia de un aparato teórico conceptual susceptible de ser sistematizado que permitiera hacer identificable su enfoque. La gran mayoría de las obras de Preuss consisten en la exposición de materiales empíricos, muchas veces documentados por él mismo, presentados en el marco de un ejercicio interpretativo. La gran excepción es la síntesis teórica, *La cultura intelectual de los pueblos naturales*, elaborada por encargo de la editorial B.G. Teubner y entregada a las prensas a finales de 1913, poco antes de partir a su segunda expedición etnográfica, en esa ocasión a tierras colombianas. Que desde el punto de vista de las dinámicas académicas de transmisión y recepción de pensamiento, el de Preuss haya quedado en una zona oscura e indeterminada,

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Tylor, (1977 [1871]).

⁴² K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, Teubner, 1914.

⁴³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1960 [1912].

⁴⁴ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 8.

se debe sin duda, en buena medida, a la interrupción abrupta de un estilo de trabajo intelectual producida por la política instaurada por el Tercer Reich; pero también cabe atribuirlo al hecho de que Preuss no dedicó mucha energía a la elaboración de un discurso teórico acerca de su propio proyecto antropológico, y a que tampoco tuvo alumnos que lo transmitieran. Dicho de otro modo, el pensamiento de Preuss cifrado en las metáforas que sostienen las *Weltansichten* de los pueblos que estudió no ha llegado a desvincularse de sus casos empíricos de estudio.⁴⁵ En sus escritos, Preuss no persigue universales; siempre trata de que la cultura intelectual de los pueblos que estudia ocupe el primer plano de sus textos a partir de la exposición de sus materiales etnográficos. Por ejemplo, en uno de los artículos que tratan de los resultados etnográficos de su viaje a la sierra Madre Occidental de México dice:

El siguiente episodio me permitió penetrar profundamente en el mundo conceptual de los indígenas. Nuevamente, el punto de partida era una simple piedra de espato calizo, objeto que también se encuentra en mi colección. Una vez que la milpa de un huichol no quiso crecer bien, éste consultó a un chamán para saber qué tipo de hechizo sería la causa de la desgracia. El chamán pronto soñó que una nube bajó sobre la milpa y que muchos tejones –animales dañinos para la siembra– copularon en ese lugar. En la mañana, el hombre no desayunó y con su vara emplumada (el mismo instrumento mágico que usan los chamanes cantadores en las fiestas), examinó toda la milpa, lanzándola varias veces en diferentes direcciones. Finalmente, se escuchó algo cuando la vara tocó la tierra y se encontró la piedrita, que entre truenos y relámpagos, había caído de la nube del sueño del chamán. Esta piedra era un tejón, y éste mismo lo había comunicado al chamán en su sueño...⁴⁶

Lo que sucede con un pensamiento antropológico que no consigue desvincularse de sus casos de estudio es que sólo puede transmitirse en la medida que va siendo posible establecer analogías entre aquellos aspectos de una cultura intelectual analizados, en este caso por Preuss y aquellos otros que llegaran a presentarse en otra situación etnográfica similar. Considero que esta es una manera muy limitada de recepción. No es lo mismo apropiarse de un pensamiento y hacerlo germinar en un campo de estudios etnológico distinto

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona. 2010. Ahora bien, no se está sugiriendo que esto sea un defecto. Al contrario, desde el punto de vista de la tradición humboldtiana es una condición *sine qua non*. Véase infra el capítulo Preuss humboldtiano.

⁴⁶ K. Th. Preuss, “Ein Besuch bei den Mexikano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 93 (12), págs. 189-194.

que imitar el tipo de interpretaciones que hace un autor, sin comprender bien a bien de dónde emergen y qué les da sustento. Desde el punto de vista de la historia intelectual podría resultar sugerente proponerse diferenciar entre estos dos géneros de recepción de ideas antropológicas. En todos los casos donde la interpretación no de paso al surgimiento de la singularidad, puede sospecharse que se trata de una imitación, de un *cut and paste*.⁴⁷

Los textos de Preuss no tratan de “teoría antropológica”; se concentran primordialmente en exponer registros etnográfico puntuales de textos, de procesos rituales, de cultura material y de exégesis indígenas, a partir de las cuales, paulatinamente, es factible ver surgir las *concepciones complejas*, concebidas como historias mágicas que permiten interpretar la gran masa de material etnográfico. Además, con relativa frecuencia, se encuentran en los textos de Preuss reflexiones metodológicas relativas a la manera como él va sorteando las dificultades que la investigación empírica y comparada le presenta tanto en el terreno como en el gabinete. La estrategia que he adoptado a lo largo de esta investigación doctoral ha consistido en seguir sistemáticamente esta línea argumental para superar las dificultades interpretativas de su pensamiento y su obra; esta ha sido también la clave para captar el campo de estudios etnológico que Preuss construye en el vaivén continuo entre la red de metáforas que sustenta las concepciones indígenas sobre sí mismos y su entorno y sus propias constataciones etnográficas, sustentadas en las analogías que pueden establecerse entre las descripciones etnográficas de los procesos rituales, los textos de la literatura que se abocó a registrar y las propias exégesis de los indígenas. Afirmar que el estilo de investigación de Preuss privilegia el campo de estudios etnológico por sobre la producción de un discurso teórico, no quiere decir que el proyecto antropológico de Preuss carezca de un sustento teórico.

⁴⁷ En la obra de Ernst Cassirer, se entiende por copy-theory of knowledge (*Abbildtheorie der Erkenntnis*) aquella concepción ingenua del conocimiento para la cual las representaciones son copias fieles o reflejos de un Ser dado. Las cosas y las situaciones no son contenidos dados de la conciencia sino determinaciones subjetivas. “Donde la *Abbildtheorie der Erkenntnis* busca y promueve una mera identidad, la teoría funcional (*Funktionstheorie*) vislumbra diversidad generalizada. Cfr. Hans Jörg Sandkühler, “Kritik der Gewißheit. Zeitgenossenschaft – Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen und Gaston Bachelards Épistémologie”, Birgit Recki, *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012, pág. 215.

En las indicaciones metodológicas de Preuss hay una epistemología implícita respecto de cómo estudiar la *geistige Kultur* que deja ver su afinidad con Wilhelm von Humboldt. Mientras que mucha de la energía y del trabajo de este último es dedicada a escritos que buscan llevar el lenguaje y el estudio empírico de las lenguas orientado filosóficamente, de los márgenes al centro de la filosofía, casi un siglo después, el trabajo de Preuss se sumerge en los textos de una literatura no escrita, la literatura indígena, sin necesidad de emprender una argumentación epistemológica que justifique su pertinencia, viabilidad ni su finalidad. En otro de los artículos en los que Preuss resume los resultados de su expedición a la Sierra Madre Occidental de México, publicado ya de regreso en Berlín en 1908, afirma lo siguiente: "he dicho que tuve la intención de conocer la literatura no escrita de estas tribus [coras, huicholes y mexicaneros]. Esa literatura debe considerarse como la fuente más inagotable y segura, exenta de errores de observación, en lo referente a la vida intelectual de las mencionadas tribus."⁴⁸ Claro, cabría agregar, a condición de tener un buen conocimiento de la lengua en cuestión y una basta colección de textos registrados en condiciones de rigurosamente adecuadas.

En un trabajo algo posterior dedicado a explicar el *quauhxicalli* de los mexicas a partir de su análisis comparado con la jícara del altar de los coras de Jesús María Chuisete'e afirma:

Cuando uno pretende entender una etnia, lo más conveniente es recurrir a las metodologías tradicionales del análisis filológico. Con estas herramientas probadas pueden obtenerse resultados suficientes y seguros sobre cualquier pueblo o tribu, además de que se puede lograr una mayor comprensión de las interrelaciones que existen entre los diferentes aspectos que tiene una cultura. Estoy convencido de que es precisamente esto lo que siempre debe ser la meta principal de la etnología.⁴⁹

Como efecto colateral de la elucidación del pensamiento y la obra de Preuss, este trabajo aportará elementos que explican cómo, desde nuestro punto de observación, cabe mirar la trayectoria del pensamiento entre Wilhelm von Humboldt y Preuss como el

⁴⁸ K. Th. Preuss, "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", *Archiv für Religionswissenschaften*, 11, Leipzig, 1908, págs. 369-398.

⁴⁹ K. Th. Preuss, "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, 43, Berlín, 1911, págs. 293-308.

desarrollo coherente de un movimiento intelectual iniciado por la filosofía crítica, que se pregunta por las condiciones de la posibilidad del conocimiento humano, y que tiende en su transformación hacia la constitución de una etnología filológica. Este proceso consta de las siguientes etapas: 1) Wilhelm von Humboldt, rechaza que se puedan investigar los modos de proceder del intelecto humano desde la abstracción de la filosofía pues, de hecho la actividad del intelecto humano es efímera y transcurriría sin dejar huella a no ser por el lenguaje que se manifiesta siempre en el discurso en la forma de una lengua particular. Así, para Humboldt, la lengua, en cuanto condición histórica del pensamiento, constituye la perspectiva abierta y, simultáneamente determinada, en la que tiene lugar la formación del mundo.⁵⁰ 2) Preuss, quien partió del registro de textos y de la descripción de los medios de expresión del ritual, mediante su análisis filológico no sólo logró hacer comprensible la *Weltansicht* de los antiguos mexicanos y grupos circunvecinos sino que accedió a una descripción del proceso de formación de sus concepciones culturales (*komplexe Vorstellungen*) e incluso propuso una descripción del itinerario intelectual que las crea. 3) Por último, Ernst Cassirer, recoge paso a paso este desarrollo histórico intelectual y lo sistematiza dándole la forma abstracta de una filosofía de las formas simbólicas haciendo concurrir todos sus elementos en el espacio relativamente atemporal e impersonal de la teoría.

La retrospectiva sobre este desarrollo intelectual, recorrida del presente al pasado, es decir, de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer y de la etnología filológica de Preuss al estudio filosófico de las lenguas de Humboldt y de éste a la filosofía crítica de Kant ayudará a dotar de densidad teórica conceptos preussianos como *geistige Kultur* (cultura intelectual), *komplexe Vorstellung* (concepción compleja), *magische Denkweise* (modo de pensar mágico-religioso), *Ausdrucksmittel des Kultes* (medios de expresión ritual) y con ello a comprender mejor su pensamiento y su obra, explicitando su epistemología y su metodología compartida. Por otra parte, en las adecuaciones que Preuss hace a su enfoque teórico metodológico, atendiendo siempre la especificidad de los materiales empíricos americanos, también pueden encontrarse directrices para dar continuidad a problemas de investigación enunciados desde la filosofía del lenguaje de Humboldt. Pienso, por ejemplo, en la manera como la metodología desarrollada por Preuss para el tratamiento de las

⁵⁰ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 53

intertextualidad⁵¹ de los medios de expresión ritual podría servir para explicar el "fracaso" del "Essai sur les langue du nouveau Contient" (1812),⁵² más allá del hecho de la diversidad lingüística característica de América,⁵³ cuya vastedad Humboldt fue incapaz de asir en una tipología; o en la posibilidad de desarrollar la tesis humboldtiana relativa a la estructura semiótica de la palabra, entre imagen y signo, constituida por la síntesis de reflexión y articulación, para ahondar en la diferencia entre la síntesis lingüística y la síntesis estética y en el nexo entre la diversidad de la estructura del lenguaje humano en conexión con la diversidad de escrituras y su influencia en el desarrollo espiritual de la humanidad.⁵⁴

ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Estructurada en **cinco** capítulos, la tesis parte, en el **primero**, de establecer "**La falta de reconocimiento de Preuss como un caso de estudio para la historia intelectual**". Este objetivo se alcanza por dos vías. El **primer apartado**, "**Preuss, ¿marettiano?, ¿seleriano?, ¿astralista?**", presenta suscintamente la manera como los textos de historia de la antropología lo ubican en la disciplina asociado a autores y corrientes de pensamiento que en realidad no corresponden a su postura y su proyecto. El **segundo apartado**, "**Magic-Science-Religion: obstáculo en la historia de la antropología**", ahonda en las consecuencias que la asociación con Marett y el preanimismo acarrea para la recepción de Preuss y en general de la tradición antropológica alemana. El objetivo es cuestionar la idea canónica según la cual el tránsito del evolucionismo tyloriano al funcionalismo de Malinowski, basado en la supuesta invención del trabajo de campo, constituye una superación definitiva de una época de la antropología "aún carente de teorías y métodos efectivamente científicos." Desde el

⁵¹ Con el término *intertextualidad* me refiero a la relación analógica que un texto mantiene con otros textos performáticos o escritos cualquiera que sea su modalidad de inscripción.

⁵² W. v. Humboldt, "Annexe: Essai sur les langues du nouveau continent", §18 (Extrait) (*Gesammelte Schriften*, T. III, págs. 330-333" *apud* J. Trabant, "De l'anthropologie parisienne aux langues du nouveau continent", *Les Études philosophiques*, núm 2, 2015, págs. 215-233.

⁵³ J. Trabant, Ein weites Feld: Les langues du nouveau continent", *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen* (Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant & Kurt Müller-Vollmer, eds.), Ferdinand Schöningh, Paderborn, Múnich, Viena y Zurich, 1994, págs. 11-25; J. TABANT, *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt*, C. H. Beck, Múnich, (1994, 2012).

⁵⁴ W. v Humboldt, "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (1830-1835), *Schriften zur Sprachphilosophie*, Werke in fünf Bänden, III, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 368-756.

punto de vista de Preuss, más importante que decidir si el animismo es, en el esquema evolucionista, la primera forma de religión, es cuestionar la pertinencia de la pregunta científica por su origen y forma básica. Lo que este análisis de las teorías anglosajonas sobre la religión primitiva busca evidenciar es cómo en el tránsito de Tylor a Malinowski se perpetua el objeto teórico *magia-ciencia-religión*, y cómo éste constituye un obstáculo epistemológico para acceder al estudio de la tradición humboldtiana y particularmente del proyecto antropológico de Preuss en sus propios términos.

El objetivo del **segundo capítulo**, “**Preuss, un antropólogo americanista en Berlín**”, es contrarrestar las ideas equivocadas respecto de las filiaciones teóricas de Preuss aportando información relativa a los contextos en los que se formó y trabajó Preuss. Los años de vida de Preuss coinciden exactamente con el periodo que media entre la fundación de la *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (Sociedad berlinesa para la antropología, la etnología y la prehistoria, en adelante BGAEU) y la anexión alemana (*Anschluss*) de Austria, Hungría, Checoslovaquia y porciones de Polonia como provincias del III Reich, seguida de la fatídica Noche de los cristales rotos (*Kristallnacht*).⁵⁵ Este referente histórico permite entender cómo fue que los logros alcanzados por el vigoroso impulso promovido por Bastian al proceso de institucionalización de la antropología en Alemania, caracterizado por el reconocimiento de que la cultura de todos los grupos humanos es igualmente valiosa y digna de ser estudiada, apenas medio siglo después fueron rápidamente desmantelados.

El **primer apartado**, “**La antropología alemana y su historiografía**”, trata de cómo los geógrafos exploradores de Siberia inventaron la etnografía durante la primera mitad del siglo XVIII, 150 años antes de la supuesta revolución metodológica de Malinowski. El **segundo apartado**, “**El trabajo etnológico en el museo de Bastian**”, busca exponer de manera sucinta el proyecto etnológico de Bastian. En contraste con el tratamiento que generalmente recibe, a saber, destacar el hito de la fundación del Museo Etnológico y claudicar ante el reto de leer sus escritos y elucidar sus ideas teóricas, aquí se indagan los

⁵⁵ De WW2-Holocaust-Europe.png: User:Dna-Dennis - file:WW2_Holocaust_Europe_map-fr.svg, CC BY 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6968252>

elementos que articulan el afán coleccionista con las cavilaciones psicológicas y etnológicas para poner de relieve cómo una apreciación más justa del legado de Bastian se alcanza entendiéndolo, en intención, como un desarrollo de la revolución copernicana de Kant y, en extensión, diferenciando los distintos términos para los múltiples objetivos de su proyecto. El **tercer apartado, “La americanística de Berlín”**, muestra cómo la idea de una escuela americanística de Berlín es una construcción a posteriori de Gerd Kutscher, que no ayuda a penetrar en las relaciones efectivas que mantuvieron Seler, Preuss, Lehmann y Krickeberg. El monopolio efectivo de Seler sobre las decisiones institucionales y los recursos para financiar las investigaciones americanistas explican los alcances de la rivalidad: su falta de consagración. El **cuarto apartado, “Preuss, el joven geógrafo de Königsberg”**, expone lo poco que se conoce de sus años de formación universitaria como geógrafo e historiador en Königsberg y luego su recepción del proyecto rector del “Museo de Bastian”. Este ejercicio sirve para acceder a los fundamentos epistemológicos del proyecto del propio Preuss y, asimismo, para documentar qué debe entenderse cuando se alude a una autonomía intelectual de Preuss respecto del trabajo y el liderazgo de Eduard Seler.

En conjunto, los cuatro apartados del segundo capítulo apuntan en la misma dirección: la de hacer explícitas las ideas que se tienen respecto de la antropología alemana decimonónica y de principios del siglo XX pues, en definitiva, lo que intenta esta tesis doctoral no es simplemente agregar un capítulo más a la historia de la antropología, sino promover desde el ámbito de la historia intelectual una reescritura crítica de la misma a partir de la constatación de la distancia entre prácticas disciplinarias generadas en tradiciones epistemológicas fundamentalmente distintas.

El objetivo del **tercer capítulo, “La antropología mexicanista de Preuss como ámbito de desarrollo de una teoría de la *geistige Kultur*”**, es emprender una exposición de la trayectoria intelectual de Preuss, pero no para rastrear los conocimientos que fue generando como resultado de sus investigaciones, sino mostrando cómo fue articulando, en permanente diálogo con otros antropólogos, filólogos, arqueólogos y folcloristas, sus presupuestos teóricos con metodologías de investigación, mismas que fue adaptando sobre la marcha de su trabajo etnográfico, según se lo demandaban sus casos de estudio. Tras un breve **primer**

apartado, que enuncia esquemáticamente las **premisas del proyecto de investigación** de Preuss, en el **segundo apartado**, "1900-1914, tres lustros para la formulación de un programa de investigación", analizaré la transición de la iconografía y la mitología comparada a un enfoque iconológico para el estudio de la cultura intelectual. En este tránsito, resulta de importancia crucial la primacía analítica otorgada por Preuss al estudio de los procesos rituales sobre la mitología y al presente etnográfico sobre el pasado arqueológico. Estas elecciones teórico metodológicas inciden de manera directa en el diseño de la investigación, en la construcción de sus objetivos (¿qué puedo saber?), en las modalidades de implementación de una práctica investigativa (¿qué debo hacer?) y en el control de sus resultados (¿qué cabe esperar?). La obra que marca el final de este proceso es *La cultura intelectual de los pueblos naturales*. Preuss no pone en relación el aparato conceptual que desarrolla en este trabajo con algún otro que pudiera servirnos para orientarnos en el pensamiento. Lo que sí hace es plasmar de manera muy concisa sus ideas acerca de la humanidad, el pensamiento, la vida psíquica, la irracionalidad, la emotividad, la fantasía, la necesidad, la expresión, etc..., contrastándolas con las ideas de sus contemporáneos. En el contexto de una argumentación de este estilo, y yendo más allá de las obtusas "preguntas de investigación" por la "racionalidad de los pueblos primitivos", Preuss plantea la primacía de la *práxis* ritual sobre la plausibilidad de suponer un *logos* abstracto. Con relación a esta tesis es imprescindible aclarar que, en consonancia con las concepciones de los especialistas rituales con los que colabora, sí aborda hechos del pensamiento, pero no como un producto ya formado, sino como un proceso. El enfoque teórico metodológico para el estudio comparado de la *cultura intelectual* de grupos amerindios americanos que elabora podría, sin impedimento epistemológico alguno, también emplearse en investigaciones sobre la cultura intelectual de cualquier grupo humano. Para el caso de los grupos que estudia, Preuss describe cómo la magia es una modalidad del pensamiento que gana unidad y objetividad en una modalidad de acción, que no es otra que la desplegada en el curso de los dramas rituales, que frecuentemente implican el sacrificio. En esta combinación de (forma de itinerario intelectual) + (forma de la expresión) se reconoce el modelo de la síntesis lingüística propuesta por Wilhelm von Humboldt para lograr la superación de la filosofía crítica y su transformación en un programa de investigación antropológica que es a la vez teórica y empírica.

El **tercer apartado** del capítulo, "**Construcción de un campo de estudios etnológico**" presenta paso a paso el diseño y la implementación de la metodología de investigación antropológica de Preuss a partir de su trabajo con materiales empíricos provenientes del México antiguo y de su periferia septentrional. Este apartado mostrará la epistemología que subyace a dicha práctica investigativa. Esta tarea no está, sin embargo, libre de dificultades interpretativa pues requiere aprehender la construcción del campo de estudios etnológico a partir de los modos específicos como Preuss problematiza los ámbitos del arte, el ritual, la religión y la región de lo que él denominaba círculo cultural mexicano.⁵⁶ Observar cómo en la definición de un campo de estudios etnológico es necesario tomar en cuenta información que rebase las fronteras de la región bajo estudio servirá para entender el sentido de la comparación tal como Preuss la implementa y cómo su método comparativo se deslinda de los excesos en los que incurrieron vertientes como las de la escuela de la mitología natural. Este ejercicio servirá para mostrar en que sentido es necesario este "exceso" de información a la hora de indagar las pistas analíticas pertinentes en la problematización del material empírico. A diferencia de los textos antropológicos que exponen una teoría y luego la ejemplifican con casos aislados, los trabajos de Preuss se articulan sobre la problemática de la construcción de un campo de estudios etnológico en el que las comparaciones a su interior permiten arribar a ideas relativas a los principios de formación, transformación y diversificación de fenómenos culturales, pero también a los principios unitarios de intelección de la variedad empírica.

El capítulo **cuarto, "Preuss humboldtiano"**, desarrolla el **argumento central de la tesis**, a saber, que el proyecto antropológico de Preuss se entiende mejor si se interpreta como una trasposición del giro lingüístico de la filosofía crítica de Wilhelm von Humboldt a un campo de estudios etnológico centrado en la religión, el arte verbal y los medios de expresión ritual de los antiguos mexicanos y grupos americanos circunvecinos. Como los hermanos Humboldt son tradicionalmente considerados fundadores de la americanística alemana sin

⁵⁶ El uso de la noción "círculo cultural" por Preuss no es asimilable a la doctrina de los círculos culturales (*Kulturkreislehre*) de Fritz Graebner y Wilhelm Schmidt, con la que también en ocasiones se asocia a Leo Grobenius y a Bernhard Ankermann.

que por lo general se tenga suficientemente presente qué aportaciones han de atribuirse a uno y a otro, hará falta partir de un reordenamiento del campo de las tradiciones humboldtianas. Retomando la propuesta de Giorgio Agamben,⁵⁷ relativa al paradigma como método de investigación, el **primer apartado** intitulado "**La constelación humboldtiana de Preuss**" propone que para vincular los proyectos de Humboldt y Preuss, es necesario tomar en cuenta elementos de las obras de Adolf Bastian, Hermann Usener, Aby Warburg y Ernst Cassirer mirados desde la perspectiva de la crítica humboldtiana al positivismo. Este ejercicio servirá para introducir diferenciación en las distintas recepciones de las tradiciones humboldtianas y para reconocer algunas de las vías de transmisión de las ideas de Humboldt a Preuss.

El **segundo apartado, "Visor estereoscópico"** plantea la necesidad de pensar la tradición humboldtiana a partir de la consideración simultánea de los proyectos de W. v Humboldt y de Preuss, tomados cada uno en su totalidad. El recurso a la metáfora óptica tiene el propósito de enfatizar que es la puesta en relación de estos dos proyectos, desde un punto de vista estrictamente lógico, lo que permite hacer emerger el enfoque teórico metodológico de Preuss dotando a sus conceptos de relevancia teórica. En un sentido inverso, la noción de tridimensionalidad del lenguaje que sintetiza el proyecto de Humboldt, vista a través de los métodos de trabajo de Preuss sobre los medios de expresión ritual, ayuda a esclarecer el carácter de la relación entre lo teórico y lo empírico en esta tradición humboldtiana. El objetivo del apartado es mostrar cómo, por su estructura, el modelo tridimensional del lenguaje es una herramienta de orientación en el pensamiento porque permite asignar su justo estatuto epistemológico a los conceptos y métodos de la investigación antropológica de Preuss y a partir de ello evaluar su consistencia teórica y su rendimiento metodológico.

La tesis de Ernst Cassirer, que ya he referido, según la cual "La síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo, determinarse y caracterizarse ya con arreglo a su *punto de partida*, o bien fijándonos en la *meta* hacia la que tiende",⁵⁸ es el punto de partida del **tercer apartado** intitulado, "**Síntesis lingüística, síntesis ritual**". En

⁵⁷ Giorgio Agamben, "¿Qué es un paradigma?", *Signatura Rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona, 2010, pág. 11

⁵⁸ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994 [1922], pág. 697.

efecto, “la síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve enseguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica”.⁵⁹ El objetivo es analizar la posibilidad de extender la teoría humboldtiana relativa a la peculiar estructura semiótica de la palabra, “situada entre la imagen y el signo”⁶⁰ hacia las ideas de Preuss en torno a la síntesis de reflexión y articulación que está en la base de la formación de concepciones complejas (*komplexe Vorstellungen*). Esta interrogante cubre un aspecto hasta ahora poco discutido por la antropología, relativo a la imposibilidad de desvincular los aspectos “intelectuales” de los aspectos “materiales” de una cultura. Abordar esta cuestión ofrece una vía alterna para acceder al estilo de trabajo que caracteriza a esta tradición humboldtiana, como una que se mueve entre la especulación filosófica e la investigación histórica (empírica); también permite profundizar en lo que con Humboldt y Preuss ha de entenderse por el concepto de *Weltansichten* (visiones del mundo).

La Americanística de Preuss, en cuanto estudio etnológico y morfológico de distintas provincias o g, presenta la noción de campo de estudios etnológico,⁶¹ como el objeto teórico en el que Preuss hace confluir los aportes al estudio del drama ritual de los miembros de la constelación humboldtiana presentada en el primer apartado del capítulo y propone considerarlos como parte constitutiva de la tradición humboldtiana de Preuss. Con tal fin, parto de la hipótesis de Jürgen Trabant, relativa a las razones del fracaso de Humboldt en la elaboración de un ensayo sobre las lenguas americanas⁶² basado en el hecho de la enorme diversidad lingüística de América, que conllevó la imposibilidad de descubrir su carácter común. Esta hipótesis, puesta en relación con el argumento teórico con el que Humboldt delimita la actividad del *Geist* al lenguaje –a saber, que sólo en el diálogo la síntesis como proceso de formación del yo y el mundo gana unidad y objetividad–, permite comprender cómo, a pesar de que a Humboldt difícilmente se le pudo haber ocurrido buscar el diálogo

⁵⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994 [1922], pág. 697.

⁶⁰ Donatella di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 42.

⁶¹ Cfr. J. P. B. de Josseling de Jong, “The Malay Archipelago als a Field of Ethnological Study”, J. Grinberg, Leiden, 1935.

⁶² Jürgen Trabant, “Ein weites Feld”, Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant, Kurt Mueller-Vollmer (eds.), *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*, Internationales Symposium des Ibero-Amerikanischen Instituts, PK, 24-26. September 1992 in Berlin, Ferdinand Schöningh., 1994.

más allá de los hablantes, el carácter eminentemente dialógico de los procesos rituales hace posible construir una noción de campo de estudios etnológico que no incurra en los excesos del determinismo y el relativismo culturales. El objetivo es brindar elementos suficientes para sostener que el objeto teórico “campo de estudios etnológico” es, de hecho, el núcleo de la aportación de Preuss a la antropología comparada que Humboldt vislumbró allá por 1795.

Haciendo eco de la hermeneútica humboldtiana de Trabant y Di Cesare, quienes han insistido en que, por un lado, la recepción de la filosofía del lenguaje de Humboldt ha sido básicamente fragmentaria y parcial y, por el otro, que las ideas humboldtianas han alcanzado muchos ámbitos de reflexión filosófica, antropológica y lingüística de lo que se reconoce normalmente, este último aspecto podría desarrollarse mucho a la luz de una historia intelectual que se abriera a la posibilidad de la transmisión de una tradición de pensamiento entre autores que no comparten un objeto de estudio, ni un espacio institucional, ni un tiempo académico. De modo que, aunque la estrategia de la presente investigación consiste en relacionar los pensamientos de Preuss y Humboldt a partir de la exposición de una serie de analogías puntuales entre conceptos y tramos argumentales, no debería descartarse la posibilidad de encontrar abundante información relativa vías de transmisión de las ideas de Humboldt al proyecto de Preuss a través de otras relaciones académicas hasta ahora no observadas.

El **quinto capítulo, “La concepción compleja como forma interna del pensamiento mítico”**, trata de la influencia decisiva de la obra de Preuss en el tratamiento conferido por Ernst Cassirer al pensamiento mítico en el segundo volumen de su obra *Filosofía de las formas simbólicas*. Con esta obra, Cassirer se proponía desarrollar una antropología filosófica capaz de abarcar todas las formas de simbolización, pues, gracias a la teoría de la relatividad, llegó a comprender que todas hacen parte de las modalidades del entendimiento.⁶³ Cassirer hace una lectura de Preuss en clave crítica pasada por el tamiz de la transformación epistemológica generada por Humboldt. En virtud de que en la formulación de su antropología filosófica, Cassirer suma los programas de Humboldt y Preuss, la

⁶³ Cfr. M. v Vliet (dir.), *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

exposición sintética de las principales tesis de Cassirer me sirve para demostrar la orientación común que permite afirmar que los pensamientos de Humboldt, Preuss y Cassirer (y también los de Usener y Warbug) hacen parte de una misma tradición intelectual.

En el **primer apartado**, "Cassirer, lector de Preuss", a partir de una lectura muy atenta de los escritos del filósofo documento cómo retoma argumentos teóricos de Preuss en prácticamente todos sus escritos sobre el pensamiento mítico, citándolo desde su primer estudio de 1921-1922, "El concepto de forma simbólica en la construcción de las ciencias del espíritu," hasta el manuscrito para un cuarto volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, que nunca llegó a terminar, donde aparece una nota que subraya la calidad de numerosos trabajos de Preuss.⁶⁴ En la introducción al tomo 2 de la *Filosofía de las formas simbólicas* Cassirer lamenta que para el estudio del pensamiento mítico no contó con una guía como la que le brindó Wilhelm von Humboldt para el estudio del lenguaje. Igual que cuando se dirigía a Hume afirmando que si bien todo conocimiento proviene de la experiencia más no se basa en la experiencia, esta labor filológica demuestra que todos los principales elementos de su fenomenología del mito provienen de la antropología de Preuss, más no se basan exclusivamente en ella. Cassirer pudo reconocer en la obra de Preuss un enfoque teórico metodológico afín al su tradición intelectual y su proyecto de antropología filosófica.

El **segundo apartado**, "La forma interna de la conciencia mítica: la concepción compleja", aborda las reflexiones de Cassirer sobre la forma del concepto en el pensamiento mítico. Se explica cómo en esta investigación, Cassirer identifica el concepto de forma interna de la lengua de la filosofía del lenguaje de Humboldt con la teoría de la concepción compleja de Preuss. Apartándose de los enfoques positivistas, evolucionistas e historicistas en el tratamiento del mito, Cassirer articula una pregunta crítica por la unidad del principio intelectual que determina, en última instancia, la infinita diversidad de manifestaciones individuales. En este apartado también se expone la manera como Cassirer recupera las ideas de Preuss acerca de la primacía del ritual sobre el mito, que equivale a la primacía que le confiere Humboldt al diálogo sobre la lengua.

⁶⁴ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, (John Michael Krois, ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1995, pp. 254, 377.

En el **tercer apartado**, "Contra el animismo y el dualismo metafísico", se retoma el tema de la crítica de Preuss a la teoría del animismo como forma básica y originaria de toda religión, pero en la proyección filosófica que le da Cassirer, quien coincide con Preuss plenamente en este punto. No sólo el animismo ha llevado a suponer que el contenido de los mitos es simbólico como si ocultaran un sentido profundo. Cassirer desarrolla las implicaciones epistemológicas de esta idea sobre la teoría de la simbolización que postula el dualismo entre cosa – representación y sobre la ontología del mundo que opera con el dualismo de natural – sobrenatural, todo ello para demostrar el caos que el animismo genera cuando es llevado al tratamiento de la cultura intelectual de la mayoría de los pueblos del mundo. El proyecto filosófico de Cassirer reconoce la trascendencia de la crítica de Preuss al animismo y la considera indispensable si se quiere acceder al estudio del conocimiento humano en toda su diversidad; a un estudio que, al haber asimilado plenamente las consecuencias epistemológicas de la teoría de la relatividad estuviera en la posibilidad de reconocer la diversidad de formas de experiencia del mundo.

El **cuarto apartado**, "Síntesis, intuición mítica y expresión ritual", explica cómo la teoría de las *concepciones complejas* de Preuss es también un intento de elucidar la forma del *proceso* mediante el cual, en el pensamiento mítico la experiencia y la cosmovisión ganan unidad y objetividad. No solamente se trata de la descripción de los conceptos en sí. Las concepciones complejas, en tanto que forma de proceder del intelecto, son la condición de posibilidad del acto mágico, más no lo implican necesariamente. Sólo cuando un objeto causa interés mágico adquiere de manera instantánea un lugar en las series de complejas identificaciones y asociaciones mágicas. Este proceso está a cargo de la fuerza imaginativa que de manera repentina opera una síntesis entre la diversidad de impresiones sensoriales y los meandros de la fantasía. Comprender las concepciones complejas consiste en reconstruir la compleja serie de asociaciones mitológicas que constituye, como la denominó Preuss, "la historia mágica de las cosas." El estudio de la simbolización plantea la necesidad de analizar el tipo de mediación (*Vermittlung*) entre el sujeto y el mundo. También implica elucidar la importancia de la expresión en cualquiera de las formas simbólicas existentes. Así, en este apartado se expone la interpretación que hace Cassirer de la teoría de las concepciones

complejas con relación a los procesos que dotan de eficacia mágica y a la necesidad de expresarse bajo ciertas modalidades.

El **quinto** apartado, "Preuss, crítico de Cassirer", trata de las críticas que Preuss formula a Cassirer. Cuestiona la validez de postular que alguna vez el "pensamiento mitológico" haya dominado totalmente la conciencia del hombre, e insiste en acotar la dinámica del mito al ámbito ritual. Preuss ubica la fuente de este error de Cassirer en el hecho de que sus investigaciones no comprenden el trabajo empírico. Es, por decirlo de alguna manera, una crítica muy humboldtiana a la elaboración que hace Cassirer de la obra de Preuss.

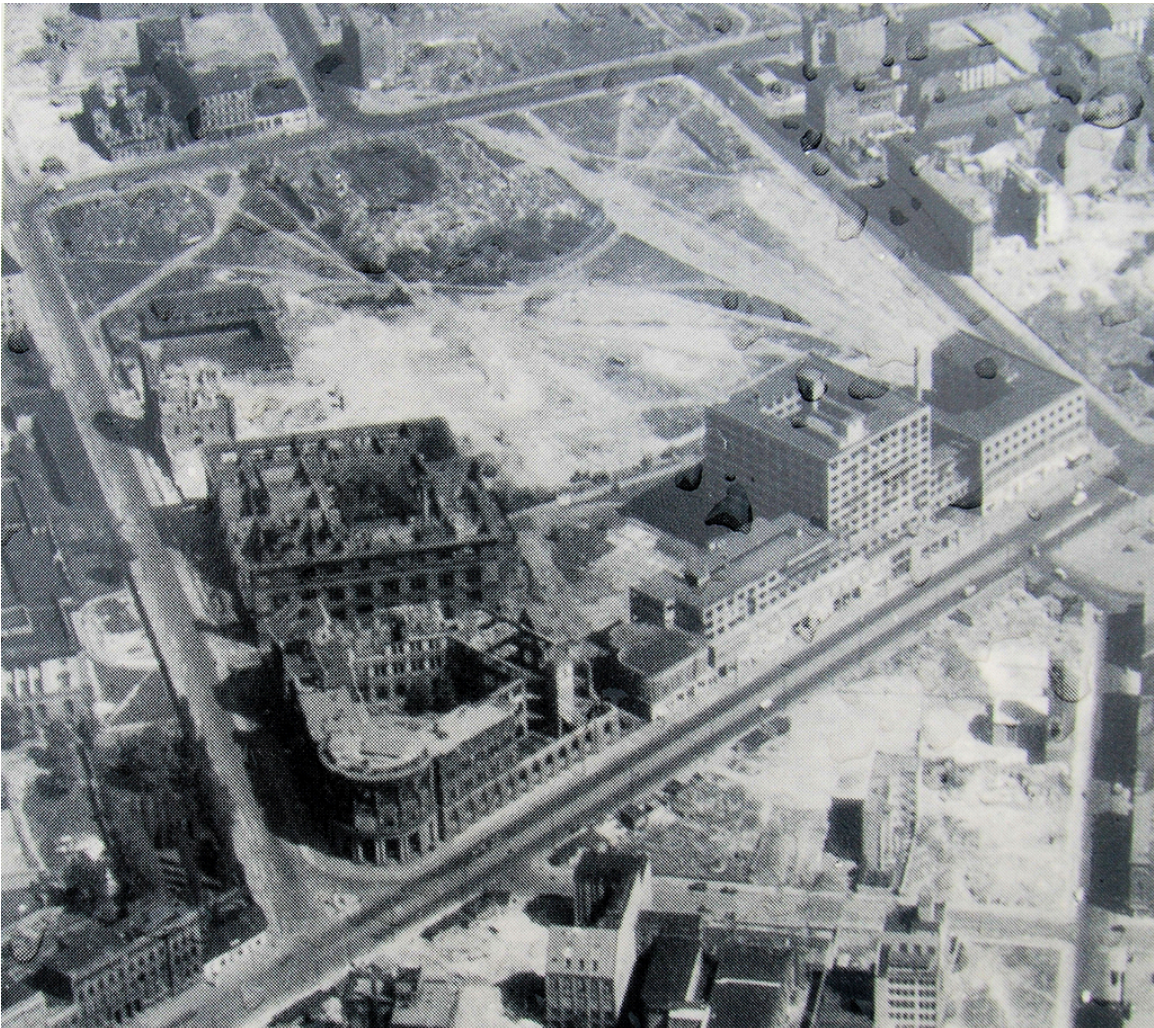


Figura : Ruina del Museo Etnológico de Berlín, 1954

CAPÍTULO 1

LA FALTA DE RECONOCIMIENTO DE KONRAD TH. PREUSS, UN CASO DE ESTUDIO PARA LA HISTORIA INTELECTUAL

El objetivo de este primer capítulo es establecer la falta de reconocimiento del pensamiento y la obra de Preuss como un caso de estudio para la historia intelectual. Con falta de reconocimiento me refiero a la ausencia de una reflexión sobre el programa de investigación que articuló su trabajo a lo largo de cuatro décadas, que se pregunte por su coherencia, su originalidad, su vigencia y sus limitaciones, pero que también indague su posición relativa frente a propuestas alternativas. Esta falta de reconocimiento no equivale a una ausencia absoluta. Parte de los obstáculos que éste enfrenta tienen que ver con el hecho de que en la narrativa de la historia de la antropología, Preuss aparece vinculado a figuras y corrientes de pensamiento distintas, y a veces, contrarias, a su propio proyecto. Otros obstáculos se deben a la dificultad de acceder, desde nuestra posición, al horizonte intelectual en el que vivió y trabajó Preuss. Lo que sucede es que generalmente se le atribuyen a su aparato teórico y conceptual contenidos y relaciones propios del de la antropología social británica, en particular los asociados al objeto teórico “magia-ciencia-religión”. También sucede que en el seno de la institución donde laboró, por espacio de cuatro décadas, el Museo Etnológico de Berlín, no existieron las condiciones políticas para alcanzar la consagración académica. Si a esto se le agrega, que las dos guerras mundiales provocaron la interrupción abrupta de la práctica y la transmisión de un estilo de hacer antropología, que condensaba un desarrollo que puede remontarse hasta mediados del siglo XVIII, se entiende el porqué de las lagunas en la memoria de la historia de la antropología que afectan a Preuss; lagunas que sólo muy recientemente han empezado a ser subsanadas.¹

¹ Cfr. Han F. Vermeulen, *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, (Critical Studies in the History of Anthropology), Lincoln, University of Nebraska Press, 2015; Norbert Díaz de Arce, *Plagiatswurf und Denuziation. Untersuchung zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin, Berlín, 2004, 282 pp.

Mucho se ha argumentado que el hecho de no contar con traducciones al español de las obras de Preuss es el factor decisivo en la falta de reconocimiento y recepción de su pensamiento en Latinoamérica.² Esta explicación no es satisfactoria. Para muestra baste apuntar que las obras de otros autores alemanes como Eduard Seler y Walter Krickeberg sí han sido traducidas. En todo caso, podría contra-argumentarse que, si hubiera habido interés suficiente en conocer sus trabajos, se hubieran podido encomendar traducciones. Por otra parte, se sabe que algunos académicos encargaron traducciones de Preuss para su uso personal, como la que preparó Mariana Frenk-Westheim de *Die Nayarit-Expedition*³ para Fernando Benítez, quien la utilizó profusamente en su "Nostalgia en el paraíso." Aunque por aquel entonces se anunció que la obra de Preuss pronto sería publicada, eso no ha sucedido.⁴

La investigación etnológica en México se ha dejado casi enteramente a los especialistas extranjeros debido en parte a negligencia y en parte a que exige un esfuerzo y un gasto considerables [...] El hecho de que el importante libro sobre la religión cora *Die Na-yarit-Expedition* (sic) escrito a principios de siglo por el etnólogo alemán no hubiera sido traducido al español, me hizo solicitar el auxilio de Mariana Frenk [quien] tradujo en un tiempo angustiosamente corto la obra de Preuss, [...] prestándome un servicio inapreciable [...] puedo adelantar que su monumental traducción saldrá impresa simultáneamente a la traducción inglesa que vienen preparando los doctores Edward H. Spicer y Thomas B. Hinton.⁵

Desde los años 90 del siglo XX, antropólogos y lingüistas dedicados a las regiones americanas donde trabajó Preuss han mostrado interés por recuperar las contribuciones de este clásico olvidado. En Colombia se han retomado sus contribuciones a la arqueología de San Agustín y a la etnolingüística de los uitoto del Gran Caquetá,⁶ mientras que en México

² Johannes Neurath y Jesús Jáuregui, "Introducción: La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística", J. Jáuregui y J. Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Th. Preuss*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Instituto Nacional Indigenista, 1998, pág. 50; Carlos García Mora, "El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss", <http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com/>, pág. 3. Consultado el 16 de julio de 2016.

³ Konrad Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Der Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912, CVIII + 396 págs.

⁴ Fernando Benítez, "Nostalgia del paraíso" en *Los indios de México. III.*, México, Ediciones Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1970, págs. 283-524.

⁵ *Ibid.*, pág. 285.

⁶ Paulina Alcocer, "Un siglo de estudios sobre literatura y los cantos rituales de los uitotos", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 61, 2015, págs. 185-208; Héctor Llanos

sus aportaciones a la etnología de la región cultural del Gran Nayar,⁷ son las que más atención han recibido.

De los libros de Preuss, el primero en traducirse al español, tan solo dos años después de su publicación original en Alemania en 1929, es *Monumentale Vorgeschichtliche Kunst*,⁸ tratado que presenta los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas entre diciembre de 1913 y abril de 1914 en el Alto Magdalena y San Agustín (Colombia). De hecho, esta obra ha visto cinco ediciones, cuatro de ellas en español;⁹ la última en 2013 como

Vargas, “Konrad Theodor Preuss: cien años de una propuesta etnológica y arqueológica sobre el arte monumental escultórico de San Agustín (1913-2013)”, Konrad Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013, págs. XIII-XXXIV; Manuela Fischer y Konrad Th. Preuss, *Mitos Kogi*, Quito, Editorial Abya-Yala (Colección 500 años, 20), 1989; Selnich Vivas, “Kir+ga+a+: los géneros poéticos de la cultura *m+n+ka*”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 15, Bogotá, jul-dic 2012, págs. 223-244; Gustavo Zuluaga Hoyos, “Las Obras De Konrad Theodor Preuss Sobre las Culturas Indígenas colombianas: Tolerancia Y Reconocimiento De La Alteridad”, Edison Neira Palacio y Sophie Dorothee von Werder (eds.), *Intolerancia y Globalización. Fenómenos lingüísticos y literarios*, Fráncfort del Meno, Peter Lang Verlag, 2014, págs. 13- 24.

⁷ Konrad Th. Preuss, *Fiestas literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998; Neurath y Jáuregui, “Introducción: La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, en Preuss, *Fiestas, literatura y magia*, Jáuregui y Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar” en *Eduard y Caecilie Seler: Sistemaitzación de los estudios americanistas y sus repercusiones*, Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), México, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A. C., 2003, págs. 177-198; Paulina Alcocer, “Konrad Theodor Preuss: en busca de magia, ritos y cantos”, en *Arte antiguo cora y huichol*, Revista-libro *Artes de México*, núm. 85, 2007, págs. 9-16. Alcocer y Neurath, “El uso de las herramientas mágicas” en *Arte antiguo cora y huichol*, Revista-libro *Artes de México*, núm. 85, 2007, págs. 33-49.

⁸ Konrad Th. Preuss, *Monumentale Vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika*, 2 vols. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. La traducción al español estuvo a cargo del antropólogo Hermann Walde-Waldegg y del escritor colombiano César Uribe Piedrahíta y apareció publicada en bajo el título *Arte monumental prehistórico. Excavaciones hechas en el Alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas*, Bogotá, Escuelas Salesianas de Tipografía y Fotograbado, 1931. Cfr. en la sección de ensayos introductorios Héctor Llanos Vargas, “Konrad Theodor Preuss: cien años de una propuesta etnológica y arqueológica sobre el arte monumental escultórico de San Agustín (1913-2013)”, págs. XIII-XXXI.

⁹ Cfr. Héctor Llanos Vargas, “Presentación de la quinta edición” en pág. XXXIII. La segunda y tercera ediciones de *Monumentale vorgeschichtliche Kunst* en lengua española aparecieron en 1931, diferenciándose entre sí solamente porque una de ellas contó con un tiraje de 200 ejemplares de lujo, firmados por los traductores. La cuarta edición fue publicada en 1974 por la Dirección de Divulgación Cultural de la Universidad Nacional de Colombia. Reproduce el texto de la traducción original y

parte de la conmemoración del centenario de las primeras investigaciones arqueológicas en San Agustín e Isnos, Huila.¹⁰

No deja de ser relevante subrayar que, en contraste con el interés inmediato que suscitaron los resultados arqueológicos, la publicación en español de las contribuciones de Preuss a la etnología haya arrancado sólo entre 70 y 80 años más tarde. Este hecho es un indicio de la superioridad, e incluso autonomía, generalmente conferida a los materiales arqueológicos sobre los etnográficos. Lo es también de la parcialidad de la recepción del proyecto de Preuss. El propio Preuss relata en el prefacio de este libro, cómo las estatuas agustinianas expuestas al público en el gran patio del antiguo Museo de Artes y Oficios de Berlín en 1923 suscitaron enorme interés.

Un éxito inesperado me sorprendió: más allá de las fronteras de Alemania aparecieron en distintos periódicos y revistas reproducciones de los objetos artísticos que traje de tierra desconocida. De la impresión que produjeron mis modestos yesos y originales no puede darse mejor idea que por el hecho de que hubo quien los pusiera al mismo nivel que los tesoros de Tut-Anch-Amon, entonces en boca de todo el mundo¹¹ [y escéptico agrega:] Ojalá sean los aplausos que coseché la exposición un buen presagio para la difusión de este libro [...] y *de mis estudios, tan incomprendidos por el común de las gentes*.¹²

Como hoy sabemos, esto no fue así. La magra recepción del pensamiento de Preuss se ha caracterizado por la apropiación selectiva y fragmentaria de ciertas interpretaciones de fenómenos puntuales (como su interpretación del glifo *atl-tlachinolli*), de tesis etnológicas (como coras y huicholes haciendo parte de un mismo complejo cultural regional), e incluso de ejemplos etnográficos (como el texto uitoto *Ka+ Moo Nan+e Komuitajaga+* o *De la creación*), sin que aún se cuente con algún estudio que capte la unidad y sistematicidad de su proyecto.

contiene sendas anotaciones de Eugenio Barney y Pablo Gamboa, ambos catedráticos de la Universidad Nacional de Colombia, especialistas en el arte prehispánico.

¹⁰ Fabián Sanabria, “San Agustín: materia y memoria viva hoy”, Konrad Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013, pág. x.

¹¹ K. Th. Preuss, *Monumentale vorgeschichtliche Kunst*, 1929, pág. 5; K. Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*, 2013, pág. XLI.

¹² Preuss, *Monumentale vorgeschichtliche Kunst*, XLI, XLVI, XLVII. El subrayado es mío

Una premisa toral de proyecto antropológico de Preuss, con profundas implicaciones epistemológicas, recurrentemente pasada por alto, es la que plantea la primacía analítica del presente etnográfico sobre el pasado arqueológico. En franco desacuerdo con las tesis evolucionistas y difusionistas, Preuss no considera a los grupos indígenas contemporáneos meros *survivals*¹³ de las antiguas culturas, sino que les atribuye ser auténticos poseedores de culturas vivas cuyo estudio es una condición *sine qua non* de toda posible comprensión, no sólo de los vestigios arqueológicos, sino del meollo de toda investigación antropológica, a saber, la cultura intelectual (*geistige Kultur*).¹⁴ A contrapelo de la tendencia dominante, Preuss plantea que:

Más duraderas que los edificios de piedra y tierra contruidos por los seres humanos son sus costumbres y sus narraciones, que van heredando de generación en generación. [En lugares inaccesibles] aún perviven las antiguas costumbres, las ceremonias religiosas, los cantos y los mitos, que nos permiten obtener una visión viva de un mundo intelectual muy parecido al de la[s] antigua[s] cultura[s].¹⁵

La manera como Preuss hizo explícita esta premisa, no deja lugar a dudas respecto de que el foco de su investigación antropológica es la *cultura intelectual* de las poblaciones humanas por cuanto puedan revelar de la humanidad en sentido amplio y que la manera de aproximarse a ella es otorgándole primacía analítica a la literatura y, en general, a los medios de expresión ritual de las poblaciones contemporáneas estudiados con las herramientas de la etnología y la filología comparadas. Atinadamente, el arqueólogo colombiano Héctor Llanos Vargas¹⁶ introduce la edición conmemorativa del centenario del inicio de las investigaciones arqueológicas en Colombia, recuperando estas palabras de Preuss.

Engaños y vanas ilusiones hacen casi imposible al occidental que quiere estudiar este arte exótico el acceso a aquel mundo de ideas tan diferentes, si no se esfuerza por acercarse, al mismo tiempo, como etnólogo al arte primitivo que forma parte de la

¹³ Konrad Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B.G. Teubner Verlag, 1914, pág. 4.

¹⁴ Cfr. J. Jáuregui y J. Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena...”, pág. 176.

¹⁵ Konrad Th Preuss, “Unter den Indianern der Sierra Madre in Mexiko, *Die Woche* 43, 1908e:1908 [“Entre los indígenas de la sierra Madre Occidental”, Preuss, *Fiestas, literatura y magia...*, pág. 261].

¹⁶ Héctor Llanos Vargas, Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia y durante varias décadas director del Programa de Investigaciones Arqueológicas del Alto Magdalena.

completa cultura material y espiritual de los pueblos naturales. [...] ¹⁷ El primer paso que nos acerca a la comprensión de las místicas estatuas de San Agustín es, por lo consiguiente, la convicción de que estando al lado de ellas, nos encontramos como en un bosque ignorado de creencias, cuya comprensión, faltándonos por completo toda tradición viva sobre la concepción del mundo del pueblo escultor, solo se hace posible conocer por un análisis cauteloso que guíe nuestros conocimientos, en cualquier caso aún muy imperfectos acerca de la religión en las tribus americanas. [...] ¹⁸ Gracias a los textos que poseemos de algunos pueblos suramericanos en su propia lengua, reconocemos hoy lo difícil que es penetrar en el fondo de sus creencias, que comprenden toda su vida profana. Sabemos que sus cantos y tradiciones, recuerdos de tiempos arcaicos, son para ellos un bien inestimable, una revelación y en cierto modo una Biblia. Por lo consiguiente no podemos acercarnos sino discretamente al arte de este pueblo antiguo, de cuya religión, fuera de las estatuas, no tenemos ningún documento. ¹⁹

En la obra de Preuss son frecuentes pasajes similares a los aquí citados, que arrojan luz sobre el tipo de programa de investigación que practicaba y promovía. Otro indicio importantísimo de la orientación del trabajo de Preuss son sus afinidades intelectuales, como la que mantuvo con Hermann Usener, el fundador de la escuela de filología y ciencias de la religión de Bonn, y Christianus Cornelius Uhlenbeck, el gran lingüista y antropólogo holandés. Éstas, hasta ahora pasadas por alto, nos permiten suponer con qué bases teóricas y metodológicas emprendió Preuss el registro de literatura de pueblos originarios de América. Tan cercano era Preuss a Uhlenbeck que le dedica su gran obra arqueológica con estas palabras

El requisito es naturalmente que al pensamiento antropológico penetren todas las ciencias del espíritu; que aquel aprenda a observar la humanidad en cuanto totalidad más allá del trasfondo de las especializaciones [disciplinarias], y a educarse a partir de las formas más sencillas y explícitas que le ofrecen los pueblos naturales. Por todas estas razones, como un augurio propicio hacia el futuro, he dedicado este libro al señor profesor Dr. C. C. Uhlenbeck, quien junto a su especialidad en las lenguas

¹⁷ Preuss, *Monumentale...*, pág. 83; Preuss, *Arte monumental...*, pág. 166 *apud* Llanos Vargas, “Konrad Theodor Preuss: cien años de una propuesta etnológica...”, pág. XVIII.

¹⁸ Preuss, *Monumentale...*, pág. 90; Preuss, *Arte monumental...*, pág. 176 *apud* Llanos Vargas, *ibidem*.

¹⁹ Preuss, *Monumentale...*, pág. 82; Preuss, *Arte monumental...*, pág. 165 *apud* Llanos Vargas, pág. XIX.

indoeuropeas, ha sido un colaborador e impulsor ejemplar e incansable de la etnología.²⁰

A pesar de la claridad con la que Preuss se refirió tantas veces a la necesidad de que las investigaciones antropológicas echaran mano de todas las especializaciones disciplinarias, la recepción y sobre todo el uso que se ha hecho de su obra es sumamente fragmentario. Los practicantes de estas distintas especializaciones lo leen a la luz de sus casos, y peor aún, de sus objetos de estudio, y no con relación a las discusiones y polémicas tanto teórico-metodológicas como históricas en las que participó Preuss y mucho menos se contempla la posibilidad de que en Preuss pueda encontrarse un programa de investigación respecto del cual cabría indagar sus premisas, su enfoque, su vigencia y sus limitaciones.²¹

A la fecha sólo se cuenta con traducciones del alemán al español de cuatro de sus grandes tratados monográficos, los tres sobre Colombia,²² y uno de los tres tomos de los *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora en Durango. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Erster Teil: Mythen und*

²⁰ Preuss, *Monumentale...*, pág. 8*; Preuss, *Arte monumental...*, pág. XLVI-XLVII.

²¹ Ejemplos de polémicas entabladas por Preuss: a) *teórico-metodológica*, la que sostuvo con Franz Boas respecto de las posibilidades del análisis de la mitología (cfr. Paulina Alcocer y Johannes Neurath, “La polémica entre Franz Boas y Konrad Theodor Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl”, en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, 68, oct-dic 2002, págs. 50-60.) y b) *histórica*, la que se suscitó con Seler respecto de traducciones del náhuatl o interpretaciones iconográficas (cfr. Paulina Alcocer, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K. Th. Preuss”, *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, J. Neurath (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pág. 64), c) *teórica-transcendental*, la .

²² K. Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*, 1931 [1929]; *Visita a los indígenas kágabas de la sierra Nevada de Santa Marta. Recopilación de textos y estudio lingüístico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1993 [1919-1920, 1921-1922, 1923-1924, 1925, 1926a, 1926d, 1927]; *Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. I Introducción a los textos. II Textos y diccionario*, Bogotá, Editorial Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología / Corporación Araucana, 1994, 916 pp. y 232 pp. [1921, 1923].

sagen,²³ publicado bajo el título *Mitos y cuentos nahuas de la sierra Madre Occidental*.²⁴ La traducción de este libro estuvo a cargo de Mariana Frenk-Westheim comisionada por el Instituto Nacional Indigenista. Tal como ella misma reconoció, las condiciones en que se editó esta traducción distan mucho de ser las idóneas. Para empezar se modificó el título de la obra. Pudiendo el INI haber reclutado algún nahuatlato para que tradujera los textos directamente de la lengua original, se optó porque las versiones españolas fueran hechas a partir de las alemanas. Además se omite toda mención a la labor de rescate, transcripción, traducción, investigación y edición de Elsa Ziehm, otrora alumna de Preuss, a quien Gerdt Kutscher encomendó la tarea de terminar la obra que el maestro dejó inconclusa. Como el resto de las obra de Preuss, la recepción de este título entre los antropólogos y los filólogos americanistas ha sido muy limitada. Esta suerte no sólo se debe a las vicisitudes que se presentaron durante el proceso de su primera edición, sino justamente al hecho de que la parcial versión española no da cuenta de la envergadura del contenido y alcances científicos del original, ni de los derroteros de su edición.²⁵

Entre el registro de los textos realizado por Preuss en la primera década del siglo XX, y la aparición del primero de los tres tomos de los *Nahua-Texte* preparados por Ziehm, median sesenta años, tiempo durante el cual los enfoques teóricos y las condiciones sociales y de investigación, afectadas por las dos Grandes Guerras, cambiaron radicalmente. Baste decir que la edición de los materiales nahuas contenidos en una serie de las libretas de campo de Preuss, halladas fortuitamente muchos años después de concluida la Segunda Guerra Mundial, demandó toda la energía académica de Elsa Ziehm por espacio de 15 años. Como última representante del grupo de mexicanistas berlineses que trabajaron directamente con Eduard Seler, Walter Lehmann y K. Th. Preuss, Ziehm contribuyó con análisis lingüísticos y etnomusicológicos basados en los materiales de este último y otros más que ella misma

²³ Paulina Alcocer, “Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss”, *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 34, mayo-agosto, 2005, Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 147-166 ; cfr. J.Neurath y J. Jáuregui, “Introducción: La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit...”, pág. 46.

²⁴ Publicado en México el año de 1982 bajo el número 14 de la serie Clásicos de la Antropología del Instituto Nacional Indigenista.

²⁵ Paulina Alcocer, “Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora...”, págs. 147-166.

registró durante sus tres viajes a San Pedro Jícora, realizados entre la primavera de 1962 y el invierno de 1968.²⁶ Otra vez, no es que esta obra no se cite en lo absoluto; la cuestión concreta es que se la utiliza sólo para extraerle “información”. Veamos dos ejemplos de la manera como se utiliza comúnmente el trabajo de Preuss, tomados de uno de los libros de Alfredo López Austin dedicado a la mitología de la tradición mesoamericana.

Según un mito náhuatl del estado de Durango, el insulto “mula” fue el que dio origen al nombre del animal, y no al revés. Contaron los nahuas duranguenses al célebre investigador Konrad T. Preuss que un día la diosa Tonantzi viajaba cabalgando por la orilla de un río. Un muchacho bañista que estaba recostado sobre la arena se irguió intempestivamente al paso de la diosa. La bestia que cargaba a Tonantzi se espantó con el muchacho y arrojó a la diosa de su montura. La diosa se levantó indignada. Dijo al muchacho: “¡Tú te llamarás Caimán!”, y luego, a su bestia: “¡Y tú serás Mula y no podrás parir.” Con esto el muchacho que descansaba tendido en la arena bajo los rayos del Sol dio origen a los caimanes, animales que en las orillas de los ríos suelen atemorizar a los viajeros con sus bruscos arranques, mientras que la bestia que cargaba a Tonantzi fue convertida en un animal estéril.²⁷

Y en otro lugar de la misma obra

Esta alternancia inicia el calendario al principio del mundo. Por ello el día de la primera aurora es, para los actuales mixtecos, el de la llegada de la música. Cuando el Sol nació “se tocó una gran cantidad de música, y la música llegó con el Sol, y hacía mucho calor”.²⁸ Y para los nahuas de Durango, el día del nacimiento del Sol parece iniciar la sucesión alternada de música y humo de tabaco. Los dioses, después de haber dado al Sol el nombre de Juan Tónat, dijeron a un mayordomo:

--Ahora haz un arco de música, consigue una jícara, haz cinco pequeñas vasijas de barro, haz para ti una pipa para tabaco, haz para ti una flecha ceremonial y ayuna durante cinco días. Luego debes llamarnos. Vamos a nombrar a alguien que va a tocar música.

Más tarde fueron al patio de la fiesta, prendieron fuego y dijeron al mayordomo:

--ahora ponte delante de nosotros, toma tu pipa y di un discurso. Pon tabaco en tu pipa y ponle lumbre encima. Y toma también dos plumas. Ahora

²⁶ P. Alcocer, “Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas...”, pág. 157.

²⁷ Konrad Th. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, pág. 173 *apud* Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la luna: Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Ediciones Era, 2012, pág. 56.

²⁸ Anne Dyk, *Mixteco texts*, Summer Institute of Linguistics (Linguistic series, 3), University of Oklahoma, Norman, 1959, pág. 3, *apud* Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

llámanos, ya llegamos y no paramos. Y ahora vas a soplar humo sobre nosotros.²⁹

Estos ejemplos son elocuentes por ser Alfredo López Austin uno de los máximos exponentes de los estudios mesoamericanos. Además podrían multiplicarse y extenderse a otros autores, corroborando un tipo de recepción de la obra de Preuss, que sólo repara en la información etnográfica que es posible extraerle sin preguntarse cómo procedió para obtenerla o, bajo qué premisas trabajó y con qué finalidad.

La recepción de la traducción al español de *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, aparecida originalmente en dos tomos en 1921 y 1923 constituye un caso opuesto.³⁰ Para la preparación de esta traducción, la Universidad Nacional de Colombia montó un equipo de investigadores³¹ y patrocinó que las traducciones del alemán y del uitoto al español pudieran someterse a una revisión integral de los textos en lengua vernácula, tanto por lo que toca al sistema de transcripción utilizado por Preuss, como por lo que se refiere al contenido de los textos y el sentido de las traducciones. Si bien esta publicación representó un impulso importantísimo a los estudios etnolingüísticos del uitoto, no llevó a una revaloración de la labor pionera de Preuss. Desafortunadamente, como sucede con frecuencia en la etnolingüística, se produjeron trabajos demasiado especializados en aspectos limitados de la lengua, propiciando rodeos a la cuestión principalísima de cultura intelectual transmitida mediante la tradición literaria. Coincido con Selnich Vivas cuando señala que “allí donde Preuss avanzó, sus traductores retrocedieron”.³²

²⁹ Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, p. 167-169. Se hace en el libro la aclaración de que la jícara sirve de caja de resonancia para el arco de música *apud* López Austin, *op. cit.*, pág. 344.

³⁰ K. Th. Preuss, *Religion y mitología de los uitotos*.

³¹ La lingüista de origen alemán, Gabriela Petersen de Piñeiros y el etnolingüista de origen uitoto, Eudocio Big+dimá Becerra revisaron los textos originales y elaboraron traducciones directas del alemán y el uitoto al español.

³² Cfr. Selnich Vivas Hurtado, “*Kir+ga+a+*: los géneros poéticos de la cultura *m+n+ka*”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 15, Bogotá, jul-dic 2012, pág. 230 y ss.

En 1998, bajo el título *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, los antropólogos Jesús Jáuregui y Johannes Neurath publicaron una compilación de 24 trabajos de Preuss, entre informes de campo, artículos museográficos, artículos etnográficos y etnológicos y ensayos etnohistóricos y etnoarqueológicos, precedidos de un estudio introductorio sobre "La expedición de Preuss al Nayarit y su contribución a la mexicanística" y un ensayo de Eduard Seler sobre los "Indios huicholes del estado de Jalisco", y complementados por una "Bibliografía de Konrad Theodor Preuss con traducción al castellano de sus títulos".³³ Esta publicación, pensada como un impulso a la valoración de la obra de Preuss, ha jugado un papel decisivo en el desarrollo de la antropología del Occidente de México y la periferia septentrional de Mesoamérica en los últimos quince años. Pero en términos más amplios no ha movido a una revisión de la historia de las disciplinas antropológicas en y sobre México; tampoco ha alcanzado a las academias antropológicas germanoparlantes. Su recepción consiste básicamente en aprovechar las contribuciones de Preuss para las investigaciones actuales, sin llegar a generar una reflexión en torno al horizonte de expectativas en el que vivió y trabajó Preuss, ni tampoco una comprensión de los elementos que articulan su programa de investigación.

La mayoría de los trabajos reunidos en *Fiesta, literatura y magia del Nayarit* fueron redactados durante la estancia de Preuss en México o en los años inmediatamente posteriores a su retorno a Alemania en 1907 y constituyen una parte del laboratorio donde se formularon los resultados de investigación vertidos cinco años después en el primer tomo de *Die Nayarit Expedition*,³⁴ cuyo subtítulo en español es *La religión de los indios coras según sus textos. Con diccionario cora-alemán*. Y digo una parte porque, en definitiva, hace falta ponerlos en relación no sólo con esta última sino también con la treintena de publicaciones aparecidas entre 1900, fecha en que Preuss se incorporó a la sección de América del Museo Etnológico de Berlín, y 1905, fecha en la que partió a la expedición.³⁵ Desde hace una década, Siglo XXI editores proyecta publicar una traducción del alemán y el cora al español de la *Nayarit-*

³³ K. Th. Preuss, *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit*, J. Jáuregui y J. Neurath (comps.)

³⁴ K. Th. Preuss, *Die Nayarit Expedition*, 1912.

³⁵ Ver capítulo 2 de esta tesis.

Expedition, que sin duda es la obra magna de Preuss, pero a la fecha esto aún no sucede.³⁶ El tratamiento de conjunto de sus publicaciones es indispensable si se busca obtener una comprensión del desarrollo de un pensamiento donde puedan observarse los problemas y las hipótesis que lo van articulando y dotándolo de sentido. Es desde el punto de vista ganado por un ejercicio de esta índole que se estaría en posibilidad de aclarar las condiciones de producción y valorar las posibilidades de la obra y la trayectoria intelectual de Preuss.

Como en otros casos, encontramos que una rápida polarización entre los entusiastas y los detractores de Preuss ofuscó lo que pudo haber estimulado una elaboración (auto)crítica de elementos históricos novedosos que de manera interesante podrían haber llevado a repensar ideas acerca del carácter y la historia de las disciplinas antropológicas. Muestra ejemplar de esto son las contrastantes reseñas que Jacques Galinier³⁷ y Carlos García Mora³⁸ dedicaron a *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit*. Mientras que el antropólogo francés señala, sin pasar por alto la buena reputación que Preuss gozó entre sus contemporáneos, que la envergadura de su obra "no puede sino incitarnos a leer y releer un autor ejemplar por su compromiso profesional al servicio de la exploración del Gran Nayar",³⁹ el segundo (coordinador general de *La antropología en México. Panorama histórico*, obra colectiva en 15 volúmenes) achaca "el desconocimiento de Preuss [y su ausencia en la obra que coordina] a que la mayoría de los europeos de su tiempo publicaban sus obras en sus medios académicos

³⁶ Además de la traducción que Mariana Frenk hizo para Fernando Benítez (*vide supra* nota 4), se tiene conocimiento de que Ingrid Geist (q.e.p.d) también preparó una traducción, que tampoco llegó a las prensas. Ojalá que el nuevo intento, impulsado esta vez por Jaime Labastida, director de Siglo XXI editores, sí logre concretarse.

³⁷ Jacques Galinier, "Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, compil., Fiesta, literatura y magia en Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss" en *L'Homme. Revue d'anthropologie*, 1999, tome 39 n°152, pp. 242-243. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1999_num_39_152_453700 consultado el 2 de septiembre de 2014.

³⁸ Carlos García Mora, "El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss" en versión revisada de un comentario publicado sin título como reseña bibliográfica en la sección "Debate" del *Inventario antropológico. Anuario de la revista Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, vol. 5, 1999, pp. 180-188, considerando la réplica de los compiladores del libro reseñado. <http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.mx/2011/02/el-nayarit-y-la-antropologia-en-preuss.html> consultado el 18 de agosto de 2014.

³⁹ Mi traducción; en el original: "Tout cela ne peut que nous inciter à lire ou relire un auteur exemplaire par son engagement professionnel au service de l'exploration du Gran Nayar..." Galinier, 1999, pág. 243.

[...] de tal manera que estaba fuera de sus planes promover la publicación en español⁴⁰ y le recrimina no "retribuir con los resultados de su investigación a la sociedad que recibe al antropólogo" publicándolos en español. Más adelante agrega: "La de Preuss es una de las mejores expresiones, dicho sin ironía, de la antropología que entonces [inicio de los años 1980] se rechazó seguir haciendo. La suya fue todavía una antropología con una visión europea que [...] consideró necesaria la culminación de su asimilación colonial, pese a que ello implicaría la destrucción de lo que sobrevivía y que él admiraba".⁴¹

El posicionamiento de García Mora frente al trabajo de Preuss resulta de un conocimiento deficiente del autor y su medio académico, de una clara falta de perspectiva histórica –que le impide apreciar el carácter pionero tanto en términos éticos como teóricos, metodológicos y técnicos de *La expedición al Nayarit*– y de una operación reduccionista que consiste en atribuirle a un autor actitudes generalizadas en su época, que sin embargo él expresamente combatió. Cabe preguntar si una obra antropológica que presenta la religión de un pueblo *según* sus propios textos, reconociendo con nombre y apellido a los cantadores que se los transmitieron, que los publica en su propia lengua y en sus propias traducciones y que para hacerlos inteligibles a una comunidad académica, entonces muy basta y dinámica, los acompaña de un diccionario cora-alemán (hasta entonces inexistente), en verdad falta al pacto de reciprocidad de que es capaz un antropólogo; cabría también preguntar cuántos *náyeri*⁴² hubieran preferido al español sobre su lengua a principios del siglo XX. Es falso que Preuss considerara a los indígenas de la región del Nayar "fósiles vivientes".⁴³ En las páginas introductorias de su *Nayarit-Expedition* es el primero en lamentar el que estas culturas vivas estén amenazadas por las crecientes presiones impuestas por la modernización. No sólo García Mora yerra su apreciación sobre el desempeño de Preuss al mirarlo desde los estándares de su época. Desconcierta sobremanera su juicio cuando, en México, a un siglo de la publicación de *Die Nayarit-Expedition*, siguen siendo escasos los grupos indígenas que cuentan con registros tan completos y detallados de su literatura tradicional, en sus propias lenguas, como los hechos por Preuss.

⁴⁰ C. García Mora, "El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss", pág. 3.

⁴¹ C. García Mora, "El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss", pág. 6.

⁴² Endoetnónimo de cora

⁴³ C. García Mora, *ibidem*.

Lo que el tipo de posicionamientos frente a la obra de Preuss expresados en estas reseñas deja en claro es la necesidad de trabajar en pos de dos objetivos. Por un lado, allegarse de los elementos históricos necesarios para la reconstrucción del contexto en el que vivió y trabajó Preuss, así como de los contextos y las maneras en que su obra ha gozado o no de recepción (entre los cuales se contaría el medio académico mexicano). Por el otro, se requiere de un conocimiento directo de esta obra que posibilite su análisis de conjunto con miras a proponer una fundamentación y una crítica epistemológicas. No se avanza mucho entrando en confrontaciones como la que lanza García Mora, tampoco se ahonda la comprensión de la obra de un autor y de su recepción enlistando sus logros, señalando su carácter pionero, subrayando su originalidad, ni siquiera corroborando la fecundidad de sus planteamientos.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento adoptado por la presente investigación, la falta de reconocimiento que gravita sobre la obra de Preuss sí es una pregunta a resolver, pero no la primera. Sólo en la medida en que se ha avanzado en las tareas de reconstrucción histórica y de análisis metodológico y conceptual, esta falta de reconocimiento de Preuss ha ido perfilándose como el efecto de una tendencia intelectual generalizada que no solo afecta a Preuss, sino que alcanza a una constelación de autores hasta ahora poco atendida por la historia intelectual. Y aunque, como se viene señalando, explicar la falta de reconocimiento de la obra de Preuss no es el principal objetivo de mi investigación, tal pareciera que la posibilidad de generar unas condiciones que favorezcan su recepción crítica depende del éxito en suministrar una buena explicación de su olvido. Antes de entrar de lleno a la caracterización de la tradición humboldtiana de la que hace parte Preuss, será conveniente aclarar algunos lugares comunes que lo ubican bien como seguidor del folclorista británico R. R. Marett y de la corriente del preanimismo, bien como tributario del mexicanista Eduard Seler, o bien como partidario del astralismo, género de interpretación mitológica que se puso de moda a la vuelta del siglo XX, a raíz de los descubrimientos sobre astronomía babilónica.

1.1. PREUSS, ¿MARETTIANO?, ¿SELERIANO?, ¿ASTRALISTA?

En la literatura antropológica es frecuente encontrar a Preuss identificado con los seguidores de R. R. Marett quien, desde la publicación del artículo “Pre-Animistic Religion” en 1900,⁴⁴ ha sido considerado el principal crítico de la doctrina animista postulada por E. B. Tylor.⁴⁵ Así, por ejemplo, Penniman, en el recuento de *A Hundred Years of Anthropology*,⁴⁶ introduce a Preuss señalando que en su artículo “Der Ursprung der Religion und Kunst” (1904-05)⁴⁷ “...sigue la orientación de Marett, hace corriente el término preanimismo en Alemania y ubica en la magia y la estupidez primigenia (*Urdummheit*)⁴⁸ los inicios del desarrollo del hombre”.⁴⁹ Efectivamente, como una crítica al hiperintelectualismo racional de las teorías de E. B. Tylor, pero independientemente de Marett, Preuss postuló como base de todo idealismo a la *Urdummheit*, entendida como la posibilidad humana de actuar conforme a la fantasía y la imaginación (*Einbildungskraft*)⁵⁰ y no conforme al instinto: en cierto sentido, dice, es “el brote de todo lo grande y sublime de la religión y de la ciencia”. Adversarios de Preuss presentaron este concepto como la expresión más absurda de las teorías sobre la magia,

⁴⁴ R. R. Marett, “Pre-Animistic Religion”, *The Threshold of Religion*, Londres, Methuen, 2ª. edición, 1914, págs. 1-28.

⁴⁵ Cfr. Edward Brunett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, 2 vols. (1871); cfr. una buena síntesis del animismo tyrioriano en George W. Stocking, Jr., *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995, pág. 42 “For Tylor, the essentials core of all religion was “animism” (or “the belief in Spiritual Beings”): the idea that the human body and by extension, other beings of the natural World, both animate and inanimate, was animated by “a thin unsubstantial human image,” the “cause of life or thought in the individual it animates”, capable of “leaving the body far behind” and “continuing to exist and appear to men” after its death; from this basic idea had evolved all known religious beliefs and rituals, up to and including those of the Church of England.”

⁴⁶ T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1965 [1935].

⁴⁷ Konrad Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904, 86 (20), pp. 321-326; (22), pp. 355-363; (23), pp. 376-380; (24), pp. 389-393; 1905, 87 (19) pp- 333-337; (20), pp. 347-350; (22), pp. 380-384; (23), pp. 394-400; (24), pp. 413-419. Este ensayo, publicado por entregas, es una de las obras más leídas de Preuss.

⁴⁸ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 7.

⁴⁹ T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*., pág. 31.

⁵⁰ Cfr. Lucas Marco Gisi, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlín, Walter de Gruyter, 2007, pág. 8. “En el centro de la historia antropológica se ubica la reducción de la fuerza imaginativa (*Einbildungskraft*) y la mitología. Con ello se intenta el acoplamiento conceptual sobre la base de la analogía entre la ontogénesis y la filogénesis, de la fuerza imaginativa –en cuanto una capacidad formadora de cultura—y la mitología –en cuanto modo de pensar y expresar un determinado nivel de desarrollo de la historia cultural. El paralelismo entre la fuerza imagiativa y la mitología muestra la bisagra entre antropología e historia cultural”.

particularmente el padre Wilhelm Schmidt,⁵¹ y A. E. Jensen.⁵² En un artículo fechado en 1951, F. Rudolf Lehmann recapitula esta polémica y aclara cómo la interpretación y, por lo tanto la crítica, que Jensen y Murray hicieron de la teoría de la “*Urdummheit*” se basa en un malentendido. Éste consiste en pasar por alto que la preocupación central de Preuss no es establecer criterios para medir el grado de evolución o complejidad intelectual del hombre en sus diferentes estados, sino en discernir el papel de la imaginación en el proceso intelectual de formación de concepciones complejas, es decir concepciones sobre sí mismo y su entorno.⁵³

En el mismo sentido que Penniman, Edward E. Evans-Pritchard en su estudio sobre *Theories of Primitive Religion*, afirma que entre los autores más conocidos “...por haber defendido que debía haber existido un estadio de religión más primitivo e imperfecto que el animismo se encuentran Marett, en Gran Bretaña, y Preuss, en Alemania”.⁵⁴ En fechas más recientes, volvemos a encontrar esta apreciación en el artículo que Riesebrodt escribe sobre Marett para el libro *Klassiker der Religionswissenschaft*. En él se plantea una distinción entre aquellos autores que sin adoptar completamente la postura de Marett se sirvieron de algunos de los teoremas y términos acuñados por el folclorista, y aquellos otros que fueron “verdaderos” marettianos. Según Riesebrodt, entre los segundos “destaca sobre todo el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss”.⁵⁵

Efectivamente, Preuss utiliza el término “preanimismo” y se refiere a los trabajos de Marett en varios de sus escritos, pero esto no es suficiente para afirmar que él haya sido uno

⁵¹ Wilhelm Schmidt, S.V.D. “Preuss, K. Th., *Die Nayarit-Expedition* [...]”, *Anthropos*, Mödling bei Wien, Sankt Gabriel, 8, 2-3. 1913, págs. 583-588.

⁵² A. E. Jensen, *Mythus und Kult bei naturvölkern*, Weisbaden, 1951 [hay traducción al español: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1982 [1960], págs. 10, 55, 228, 247, 292, 385].

⁵³ F. Rudolf Lehmann, “Der Begriff ‘Urdummheit’ in den ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anschauungen von K.Th. Preuss, Ad. E. Jensen und G. Murray”, *Sociologus. Zeitschrift für empirische Soziologie, Sozialpsychologie und ethnologische Forschung*, Neue Folge, 1951, 1, año 2, págs. 131-145.

⁵⁴ Edward Evan Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965, págs. 27, 31, 33,53

⁵⁵ Martin Riesebrodt, “Robert Ranulph Marett (1866-1943)”, *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Scheiermacher bis Mircea Eliade*, Axel Michaels (ed.), München, Verlag C. H. Beck, 1997, 171-184.

de sus seguidores. La crítica de Preuss a la doctrina animista no sólo es anterior a la de Marett, sino que se plantea en términos distintos.⁵⁶ Además, a este último no le interesaba refutar a Tylor; su intención más bien estaba dirigida a no cancelar la posibilidad de plantear que antes del animismo hubiera existido un tipo de religión más rudimentaria, independiente de las ideas sobre los espíritus, fantasmas y almas, basada en los sentimientos de temor, admiración y asombro;⁵⁷ en específico, no le parece satisfactoria la importancia que Tylor atribuye al aspecto intelectual de los fenómenos religiosos, dejando de lado las emociones y la voluntad,⁵⁸ e incluso ahí donde emociones e ideas no guardan vínculos coherentes en la conciencia podría tratarse de religión. Pero, ¿cómo saberlo?

Desde su gabinete en Oxford, Marett analiza una serie de creencias y prácticas que habían sido tratadas como parte del desarrollo del animismo, pero buscando interpretarlas a la luz de la actitud mental frente a lo misterioso que denominó *sobrenaturalismo*. Marett creía observar en esta actitud asociada a una serie de emociones el proceso a través del cual el pensamiento humano se alejaba de las explicaciones racionales, dando lugar al “surgimiento de un poderoso impulso que objetivaba y personificaba lo misterioso, al tiempo que trataba de hacerlo inocuo y propicio para el hombre por fuerza de la constrictión, la comunión o la conciliación”.⁵⁹ Concebido como este sentimiento universal, el *sobrenaturalismo* podía suministrar una explicación tanto lógica como cronológicamente anterior al animismo, haciendo de este último una realización ideal del primero. Se trataba de demostrar que el *sobrenaturalismo*, y no las visiones oníricas y alucinatorias, era la fuente del matiz animista que posteriormente se había impregnado no sólo a la muerte y a los muertos sino a toda una serie de entidades animadas e inertes que, sin estar conectadas directamente con los primeros, despertaban en el hombre un “cierto sentido religioso” caracterizado por los sentimientos de temor, admiración y asombro, pero que en ningún momento implicaban la creencia en la existencia de seres espirituales.

⁵⁶ Paulina Alcocer, *La magia en las palabras: Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo*, Tesis de Maestría en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México, 2000, págs. 60 y ss.

⁵⁷ R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, págs. xi, xxxi.

⁵⁸ Marett, “Pre-Animistic Religion”, pág. 5.

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 11.

Para fines del presente análisis, lo que es relevante destacar es cómo Marett, a pesar de haber señalado correctamente las limitaciones de la definición mínima de religión suministrada por Tylor, y de haber promovido la reunión bajo una sola categoría de los fenómenos relativos a la magia y a la religión permitiendo su tratamiento conjunto, no logra sin embargo superar la problemática que él mismo enuncia. En lugar de indagar los fundamentos permanentes y duraderos de la religión, postula una nueva hipótesis de corte causal, y en este sentido equivalente a la de Tylor, que no se sostendría a menos que una serie de supuestos sean asumidos, a saber:

1. que el hombre primitivo distingue lo sobrenatural de lo natural,
2. que es sobrenatural aquello que rebasa a su entendimiento,
3. que lo que rebasa su entendimiento le provoca pavor,
4. que atribuye poderes a lo que le provoca pavor,
5. que todo lo que le provoca pavor y escapa de su entendimiento es agrupado en una clase de “cosas” que designa con nociones abstractas y ambiguas, intraducibles al inglés (andriamanitra = ngai = wakan = mana = kalou),
6. que estas nociones y el sentimiento que invocan son los elementos esenciales constitutivos de la religión,
7. que las reacciones mentales frente a lo pavoroso consisten en el impulso a objetivarlo y personificarlo, y el impulso correlativo a controlarlo; y que a la larga por estos impulsos los poderes sobrenaturales serán identificados con los dioses portadores de personalidad, voluntad, alma y espíritu.

Entonces, sólo si asumimos estos siete supuestos podemos afirmar con Marett que el carácter religioso se adhiere a las observancias y ceremonias registradas en diversas sociedades en virtud no de alguna construcción ideal (animatismo, mitología o animismo), sino en virtud del pavor fundamental que lleva al hombre a establecer vínculos personales con lo sobrenatural antes de que pueda pensar o teorizar este sentimiento.

Marett, quien nunca presentó su teoría como una alternativa a la doctrina animista, ni pensaba que fueran incompatibles, intervino en la revisión de la cuarta edición de *Notes and Queries* (1912) insistiendo en que debía introducirse un guión que vinculara los términos

mágico-religioso, pues consideraba que de esta manera se exhortaba a los etnógrafos a registrar información que revelara el punto de vista del nativo.

Podemos afirmar que aunque Marett no suministró una verdadera alternativa a la teoría animista de Tylor para la comprensión de los fenómenos de la magia y la religión, sí logró despertar la inquietud por indagar sus raíces más profundas. Sin embargo, sus atinadas intuiciones no bastaron para fundamentar una explicación de los mismos, y es bien sabido que ahí donde su capacidad explicativa se agotaba, Marett invocaba términos indígenas obstaculizando su problematización y llenando el hueco con una *palabra mágica* que trasladaba al lector al dominio del punto de vista y de la cosmovisión nativa (el *mana* de los melanesios, el *orenda* de los iroqueses, el *manito* de los algonquinos centrales y el *wakanda* de los siouaneses).⁶⁰

En el artículo “La religión”, incluido en su *Manual de etnología*,⁶¹ Preuss atribuye a Marett el mérito de haber introducido la noción de fuerza o potencia preanimista para abordar el estudio de la religión como totalidad: “fue él quien se percató de la fecundidad del concepto de fuerza o potencia como característica esencial de los fenómenos religiosos, y en proponerlo en lugar de las ideas relativas a demonios y dioses personales; [...] Hasta la fecha esta apreciación es susceptible de seguir siendo desarrollada”.⁶² Sin embargo, señala Preuss, “los planteamientos de Marett no se basan en una reflexión y clasificación sistemática de los hechos religiosos, sino en una aproximación intuitiva formada a partir de sus propias impresiones.”⁶³ Preuss, en cambio, ofrece una refutación del animismo tyloriano basada en la confrontación de esta teoría con las concepciones religiosas registradas entre los denominados pueblos primitivos o naturales. Además de su amplio estudio sobre las

⁶⁰ Wilhelm Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Universitäts-Verlag, Bonn, 1968 [1948] págs. 204-209.

⁶¹ K. Th. Preuss (comp.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 1a. edición, 1937b; K. Th. Preuss y Richard Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 2a. edición, 1939a.

⁶² K. Th. Preuss y R. Thurnwald, *Lehrbuch der Völkerkunde*, págs. 62-63.

⁶³ *ibidem*

costumbres funerarias de los indígenas americanos y los asiáticos nororientales,⁶⁴ investigó la gran diversidad fenoménica de la magia y de los medios para acrecentar la fuerza mágica, no sólo en el ritual sino en todos los ámbitos de la vida, con especial énfasis en el arte. Sus primeros ensayos sobre el tema los basa en una vasta documentación etnográfica, principalmente de Norteamérica;⁶⁵ más adelante la fuente principal de sus planteamientos serán los materiales registrados por él mismo en sus dos expediciones americanas al Occidente de México (1905-1907) y a las regiones del afluyente del río Orteguzza y de la sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia (1913-1919). Al respecto, especialmente ricas en información son las recopilaciones de textos rituales, que registró en lengua nativa y tradujo *in situ*.⁶⁶

⁶⁴ K. Th. Preuss, *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen, Königsberg, Hartungsche Buchdruckerei, 1894, 314 págs.

⁶⁵ K. Th. Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltramas”, *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Brunswick, Friedrich Vieweg und Sohn, N. F. 1(3), 1904, págs. 129-188; K. Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904e, f, g, h / 1905b, c, d, e, f, 86 (20), págs. 321-326 – 87 (24), págs. 413-419; K. Th. Preuss, “Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen”, Sonderabdruck aus den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Alterthum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, Leipzig, B. G. Teubner, 1906, 2. Abteilung, 18 (3), págs. 161-193.

⁶⁶ Preuss, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912a; K. Th. Preuss, “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien I”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 14-15, 1919-1920, págs. 314-404 y 1040-1079; K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, vol. I, Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921a; K. Th. Preuss, “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien II”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 16-17, 1921-1922, págs. 459-480 y 737-764; K. Th. Preuss, “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien III”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 18-19, 1923-1924a, págs. 125-154 y 890-950.; K. Th. Preuss, “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien IV”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 20, 1925a, págs. 77-119, 461-495 y 737-764; K. Th. Preuss, “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien VI”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, Viena, 22, 1927a, 66-79 y 357-386.

Para Preuss, la importancia de la hipótesis preanimista no consistía en el hecho de haber sugerido un estadio más en la evolución de la religiosidad,⁶⁷ sino en haber propuesto que la creencia en una potencia mágica, y no la supuesta creencia en el dualismo cuerpo-alma, debía encontrarse en el centro de la reflexión de las ciencias de la religión. A la larga, Marett claudicó en su intento de esclarecer el fenómeno que en un primer momento detectó, sugiriendo que, “dado que en las sociedades primitivas no puede distinguirse la magia de la religión, éstas debían reunirse bajo el término *mana*, por ser el que expresa con mayor precisión la esencia de la religión rudimentaria.”⁶⁸

En cambio, para Preuss, la superación de la doctrina animista, dependía de poder dar cuenta tanto de las condiciones de posibilidad del proceso de formación de las que denominó concepciones complejas (*komplexe Vorstellungen*), así como de los procesos históricos de su transformación a partir de un trabajo directo con los hechos de la cultura intelectual (*geistige Kultur*). Es evidente que la sutil pero epistemológicamente crucial distinción entre la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad a la que Preuss alude cuando se pregunta por la unidad del proceso de formación de concepciones complejas, y las investigaciones empíricas que partiendo del faktum de la diversidad buscaban esclarecer la singularidad de los casos históricos, en el caso de Preuss, de distintos grupos americanos, no fue accesible a los académicos británicos que conocían mal la filosofía crítica y sus posteriores elaboraciones.

En lo que toca a su relación con Seler, desde su ingreso como ayudante científico en la sección de América del Real Museo de Etnología de Berlín a finales del siglo XIX, Preuss fue su subordinado en términos administrativos, pero académicamente su relación es más compleja. Sin lugar a dudas corresponde a Seler el mérito de haber sentado las bases para los estudios mexicanistas sistemáticos tanto de las fuentes escritas indígenas y españolas, como de la iconografía del arte prehispánico.⁶⁹ Igual que muchos otros, Preuss se inició en el campo

⁶⁷ Preuss no era evolucionista, ver F. Rudolf Lehmann, “Der Begriff ‘Urdummheit’ in den ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anshauungen von K. Th. Preuss, ...”, pág. 145.

⁶⁸ R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, pág. XXIII.

⁶⁹ Gerdt Kutscher, “Berlín como centro de estudios americanistas. Ensayo bio-bibliográfico”, *Indiana*, Beiheft 7, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1976; H. B. Nicholson, “20. Eduard Georg Seler (1849-1922)”, Howard F. Cline y John B. Glass (eds.), *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*,

de la mexicanística siguiendo las enseñanzas de este pionero, aunque nunca como un alumno incondicional.⁷⁰

Más allá de los numerosos desacuerdos acerca de la traducción e interpretación de los materiales, entre Seler y Preuss lo que encontramos es una auténtica divergencia en lo que se refiere a la finalidad que cada uno de ellos confería a la investigación. Desde el principio, el de Preuss, es un proyecto antropológico de gran envergadura, que aspira a aprehender “lo humano” haciendo de la diversidad cultural su punto de partida. En cambio, en la obra de Seler no encontramos una formulación de la cultura intelectual (*geistige Kultur*) como problema o como objeto de estudio. A éste lo que le interesa es lograr un desciframiento de los manuscritos pictográficos apegado estrictamente a la evidencia para establecer los atributos y las relaciones entre las deidades y otras figuras, pero no ve cómo esto podría modificar su propio concepto de civilización y tampoco indaga qué procesos intelectuales dan lugar a las particularidades de la religión mexicana.⁷¹ Preuss, quien no comparte el positivismo del maestro, sostiene que una cierta especulación reconstructiva resulta inevitable a la hora de intentar comprender los fenómenos religiosos en su singularidad, sobre todo porque la información que se puede obtener de las fuentes prehispánicas y coloniales es necesariamente insuficiente. Así, mientras que Seler se enfrascaba en el análisis de ciertos detalles gráficos, y rechazaba las interpretaciones imaginativas de Preuss,⁷² nuestro etnólogo

vol. xiii de Robert Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, págs. 348-369; R. Hanffstengel y C. Tercero, *Eduard y Caecilie Seler: Sistemaitzación de los estudios americanistas y sus repercusiones*, 2003.

⁷⁰ Paradójicamente, a Preuss no se le menciona entre los alumnos de Seler. Cfr. K. Th. Preuss, “Reseña de “Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde Band I: Sprachliches, Bilderschriften, Kalender- und Hieroglyphenentzifferung*, Berlin, 1902”, *Sonderabdruck aus dem Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83 (13), 1903c, pág. 210; K. Th. Preuss, “Die wissenschaftliche Lebensarbeit Eduard Seler”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 55, 1923c, pág. 5; Ursula Thiemer-Sachse, “Seler als Universitätsprofessor. Zum Beginn mexikanistischer Studien an der Beliner Universität”, Gregor Wolff (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2001, págs. 198.

⁷¹ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2002, pág. 49.

⁷² Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. 1. México, Fondo de Cultura Económica, 1963 [1904], págs. 115, 119, 129, 137; Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, 2, Berlín, A. Ascher, 1904; “Einige Bemerkungen zu dem Aufsätze Dr. K. Th. Preuss’ über den Einfluß der natur auf die Religion n Mexiko und den Vereinigten Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 1905; Eduard Seler, “Einiges über

concentra su crítica a Seler en destacar cómo detrás de todo ese “rigor científico”, el maestro carece de un principio ordenador capaz de ofrecer una concepción unitaria de la religión en el México antiguo. A pesar de la desaprobación constante de Seler, Preuss ensaya interpretaciones de la religión del “círculo cultural mexicano” apoyadas en la extrapolación de información etnográfica proveniente de diversos grupos americanos.⁷³ Este derrotero lo llevó a plantear que el motivo de la “lucha del sol contra las estrellas, que aparece de manera recurrente en los manuscritos pictográficos y en la mitología, es uno de los puntos nodales para lograr una comprensión uniforme de la historia evolutiva de la religión mexicana,”⁷⁴ hipótesis que le valió ser identificado con los astralistas.

En efecto, a principios del siglo xx, tras los descubrimientos sobre la astronomía de los babilonios y otras civilizaciones antiguas del Viejo Mundo, se desató entre los practicantes de la mitología natural la moda del astralismo,⁷⁵ corriente con la cual también Seler fue identificado.⁷⁶ Es necesario aclarar que Preuss nunca fue partidario acrítico del astralismo ni, en términos más amplios, de la mitología natural, pues le parecía inaceptable sustituir la comprensión de tradiciones culturales completas por un burdo etiquetamiento con términos como “culto solar”, “culto a las serpientes” o “fetichismo”. Por otro lado, consideraba aberrante que esta teoría postulara que las creencias religiosas de los “pueblos naturales se derivaran de una enfermedad del lenguaje.”⁷⁷

die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 39, vol. 1/2, 1907, págs.

⁷³ cfr. K. Th. Preuss, “Religionen der Naturvölker Amerikas (1906/1909)”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 1911b: 277.

⁷⁴ K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (7), 1905a: 136; K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 1905b; Johannes Neurath, “Lucha cósmica y calendario solar: la vigencia del concepto de *religión astral* en el Gran Nayar”, ponencia presentada en el Simposio “Antropología e historia del Nayarit”, Tepic, 1999, pág. 3.

⁷⁵ Oskar Rühle, “Astralreligion”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Gaber und Horst Stephan, Herausgegeben vob Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1927, Erster Band A-D, pág. 588-592.

⁷⁶ H. Nicholson, “20. Eduard Georg Seler (1849-1922)”, pág. 353; F. Benítez, “Nostalgia del paraíso” pág. 618; J. Neurath, “Lucha cósmica y calendario solar...”, pág. 5.

⁷⁷ Para constatar la claridad que tenía Preuss al respecto véase K. Th. Preuss, “Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 42 (5)1910b,

Cuando en 1908, Preuss caracterizó la religión mexicana como religión astral, estaba consciente del desprestigio académico que sufrían los estudios de mitología comparada. Apenas un año antes el propio Seler se había declarado seguidor de la escuela “lunar” de interpretación mitológica de Ernst Siecke, hecho que, de acuerdo con Nicholson, “trajo resultados desastrosos” a todos sus estudios posteriores sobre religión mesoamericana, incluido el segundo volumen de su comentario al Códice Borgia.”⁷⁸ De manera que, Preuss, al introducir su concepto de religión astral, tiene la precaución de aclarar que “en la mitología, los astros aparecen frecuentemente como seres vivos o se asocian con ellos, pero eso no es suficiente para hablar de un culto a las estrellas que forme parte de la religión. [...] hablamos de una auténtica religión astral cuando todos los seres terrestres se conciben como imágenes de las estrellas o sus subalternos.”⁷⁹

Por otra parte, aunque en su búsqueda de una comprensión global de los fenómenos religiosos, Preuss se aleja de Seler, sería un error obviar la posible influencia de algunos de los trabajos de este último. Entre ellos destaca un ensayo temprano intitulado “Der Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste”,⁸⁰ sobre el arte de la costa Noroccidental de Norteamérica, en el que se postula que el antagonismo entre luz y oscuridad sirve como eje analítico para estudiar la religión y la mitología de los diferentes grupos de esta región.⁸¹ Preuss desarrolla esta idea en uno de los apartados iniciales de la introducción

pág. 794. Cabe aclarar que el máximo representante de la mitología natural fue Friedrich Max Müller. Alfonso Reyes también identifica equivocadamente a Preuss con dicha escuela. Reyes señala que “para Max Müller toda mitología es una dolencia del lenguaje [...] La escuela naturalista-simbolista, para quien el fenómeno folklórico es una representación mitológica, en símbolo lingüístico, de un fenómeno natural, y que exagera todavía más la tesis de Max Müller: K. T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Guetzinga, 1921-1923”. Alfonso Reyes, “Marsyas o del tema popular”, *Obras completas*, vol. XIV, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, pág. 52-53.

⁷⁸ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*; Nicholson, “20. Eduard Georg Seler (1849-1922)”, pág. 354.

⁷⁹ K. Th. Preuss, “Die Astralreligion in Mexico in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)”, *3rd. International Congress for the History of Religions*, 1, Oxford, 1908, pág. 36.

⁸⁰ Eduard Seler, “Der Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste”, *Globus*, LXI, nos. 13-16, 1892, págs. 195-198; 212-216; 230-235; 243-246.

⁸¹ Los norteamericanistas no han aprovechado este texto. Véase la polémica Boas – Preuss en P. Alcocer y J. Neurath, “La polémica entre Franz Boas y Konrad Theodor Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl”, en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, 68, oct-dic 2002, págs. 50-60.

a *Die Nayarit-Expedition*, intitulado “Luz y oscuridad”.⁸² Nótese que en este momento Preuss aún no había acuñado el término *komplexe Vorstellung*, que he traducido como concepción compleja. Como se verá en el siguiente capítulo, la lectura atenta de la serie de textos que publicó en 1905, permite observar el tipo de trabajo especulativo sobre materiales empíricos que tanto le criticará Seler,⁸³ pero que lo inscribe en la tradición humboldtiana por apearse a la máxima según la cual “la especificidad de la investigación antropológica consiste en que suministra a los materiales empíricos un tratamiento especulativo y a los objetos históricos otro filosófico, abordando las condiciones reales de la humanidad en relación con sus desarrollos posibles”.⁸⁴

Una diferencia no menor entre los partidarios de la mitología natural y Preuss radica en que él sí se dio a la tarea de indagar sobre qué fenómenos del entorno se basaban las concepciones religiosas que estudiaba, aunque tampoco cae en el extremo opuesto de afirmar que las ideas acerca de las fuerzas naturales y de los dioses se deben por completo a la influencia de la naturaleza. Al contrario, dice Preuss, “en el hombre mismo yace el afán de dotar al entorno natural con influjos mágicos”.⁸⁵ De lo que se trata es de descubrir la forma particular que el intelecto le imprime de manera activa y dinámica, hecho que puede analizarse de la mejor manera a partir de los *dromena* y, en general, en los medios de expresión del ritual (*Ausdrucksmittel des Kults*), especialmente en los textos.⁸⁶ Es de esta forma cómo nuestro etnólogo se fue alejando de los estudios iconográficos para desarrollar

⁸² K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition...*, págs. XXIII-XXVII; K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne...”; K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion...”; K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1933a, pág. 21.

⁸³ Encontramos las críticas de Seler al artículo de Preuss acerca de la influencia de la naturaleza en la religión, principalmente en dos textos: E. Seler, “Einige Bemerkungen zu dem Aufsätze Dr. K. Th. Preuss’ über den Einfluß der natura auf die Religion in Mexico und den Vereinigen Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 1904, pp. 461-463 y en E. Seler, “Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 39, vol. ½, 1907, pp. 1-41.

⁸⁴ W. v Humboldt, “Plan einer vergleichenden Anthropologie”, “*Werke in fünf Bände 1. Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, (Andreas Flitner y Klaus Giel, editores), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, [1795], págs. 352 y ss; cfr. J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp Verlag, 1986, pág. 51 y s.

⁸⁵ K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion...”, pág. 361.

⁸⁶ cfr. K. Th. Preuss, “Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 42 (5), 1910b, pág. 793-804.

un proyecto antropológico cuya meta era la comprensión del proceso de formación y transformación de concepciones complejas paradigmáticas que articulan la tradiciones culturales de los pueblos originarios de América a partir del estudio de su cultura material.

Con relación a los estándares de la americanística practicada por Seler y sus seguidores en Berlín, Preuss amplió la consideración etnológica de las formas artísticas, en particular de las rituales, al plantear que ellas expresan, por medio de la síntesis plástica, la unidad del mundo cultural de sus creadores, por lo que constituyen la mejor vía de acceso para el estudio de la cultura intelectual, desde una perspectiva histórica.⁸⁷ Es debido a este interés en la cultura intelectual, en las condiciones de posibilidad de su surgimiento y en el tratamiento de la diversidad de sus manifestaciones históricas que el proyecto antropológico de Preuss muestra afinidades teóricas y metodológicas fundamentales con la tendencia de pensamiento inaugurada por Wilhelm von Humboldt. Si éstas no han sido evidentes se debe en gran medida al predominio de una práctica historiográfica en la historia de la antropología que privilegia organizar sus reconstrucciones del pasado partiendo de los objetos de estudio de las disciplinas. En el caso que nos ocupa, la vinculación de Preuss con los antropólogos abocados al estudio de las religiones primitivas ha dado lugar a la invisibilización de la tradición de pensamiento dentro de la que genera su aproximación a esta materia. No deja de plantear interrogantes interesantes a la historia intelectual el hecho de que en este ejercicio de definición negativa del lugar de Preuss en la historia de la antropología descubramos que es en buena medida a Seler a quien puede atribuírsele esta desubicación de Preuss.

Una evidencia escrita de esta operación la encontramos en el artículo, presentado como ponencia ante la *Berliner Gesellschaft für Erdkunde* el 17 de febrero de 1906.⁸⁸ Esta fecha resulta significativa en la medida que caemos en cuenta que, por encontrarse ya en México haciendo trabajo de campo, Preuss no pudo articular alguna contraargumentación. En dicha ponencia, Seler dedicó sendos alegatos a contradecir algunas de las ideas más

⁸⁷ P. Alcocer, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K. Th. Preuss”. A lo largo de este trabajo, con referencia al enfoque teórico metodológico de Preuss y Humboldt, los términos “empírico” e “histórico” mantienen una relación de equivalencia. Esto se aclarará suficientemente más adelante al exponer a detalle el núcleo de la tradición humboldtiana. Cfr. J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, pág. 51.

⁸⁸ E. Seler, “Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen”, pág. 9

interesantes de los trabajos de Preuss relativos a la influencia de la observación de la naturaleza en la formación de las concepciones complejas. Las críticas de Seler apuntan que ciertas observaciones de Preuss ya habían sido expuestas por él –cuestión que Preuss siempre consignó en citas y alusiones directas a los trabajos de Seler– o subrayan que las interpretaciones de Preuss resultan infundadas y en extremo especulativas: “La explicación que Preuss ofrece de este nombre es gramatical y lingüísticamente imposible”,⁸⁹ o “Me refiero, justo a la imagen que Preuss toma como punto de partida de la última de sus especulaciones.”⁹⁰ En la misma ponencia Seler desarrolla el siguiente argumento.

Esta teoría⁹¹ fue expuesta en fechas recientes por Preuss en la reunión del 12 de diciembre de 1904 de la Berliner Gesellschaft für Erdkunde. [...] Al vincular esta imagen [Tonalamatl Aubin, 19] con el conocido mito del nacimiento de *Uitzilopochtli*, que ya yo mismo siempre había elucidado como la expulsión de las estrellas por el dios solar naciente, Preuss interpreta la bola de caucho como sol naciente a través del aro, el agua de la derecha como la aurora de la cual emerge el sol y el cráneo como las estrellas asesinadas por el sol. *Y cree, además que puede generalizar, en este caso y en otros, que el juego de pelota se trata de una magia por analogía [...] Más adelante tomaré postura respecto de estas interpretaciones. Con relación al marco interpretativo general de Preuss, se trata de la influencia de una teoría planteada en primer lugar por antropólogos angloparlantes [...] Tales ideas son naturalmente una cuestión de creencia y serán defendidas con el habitual fanatismo. No tiene propósito alguno pelearse contra esta postura.*⁹²



Figura : Códice Tonalamatl Aubin, lám 19⁹³

⁸⁹ *ibidem*, pág. 13.

⁹⁰ *ibidem*, pág. 15.

⁹¹ Se refiere a la tesis que establece una analogía entre la pelota de caucho del juego de pelota y el sol.

⁹² E. Seler, “Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen”, págs. 8-9.

⁹³ *Códice Tonalamatl Aubin*, http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page_19.jpg, fecha de consulta 4 de septiembre de 2016

De modo que, es a Selser a quien debe atribuirse en primera instancia la identificación de Preuss con el preanimismo de Marett. Conociendo, como conocemos, las opiniones de Preuss sobre dichas teorías, no cabe sino señalar que al que le faltaron ideas alternativas para pensar la magia en términos distintos a la tradición británica fue al propio Selser, quien carecía de la formación de Preuss, lo que también explica por qué no fue capaz de comprender y apreciar el trabajo en el que éste último se empeñaba. Cabe suponer que Selser, desde su posición dominante en el campo de la mexicanística y la americanística berlinesas, desacreditó sistemáticamente a Preuss. Mediante esta operación, el proyecto antropológico de Preuss queda no sólo subordinado al de Selser, sino que es prácticamente expulsado hacia una identificación con los anglosajones que en estricto sentido no corresponde con sus afinidades intelectuales y respecto de la cual, por otra parte, Selser determinó que no valía la pena reflexionar.

La definición negativa del lugar de Preuss en la historia de la antropología, construida a partir del ejercicio de desmontar las identificaciones que lo extravían, no basta para recuperarlo. Este ejercicio tiene que prolongarse hacia el análisis del objeto teórico “magia ciencia y religión” en el que la teoría de Preuss para el estudio de la religión y de la magia quedó, por decirlo de alguna manera, atrapada.

1.2. MAGIA–CIENCIA–RELIGIÓN: OBSTÁCULO EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA.

Se ha venido afirmando que la desubicación de Preuss en la historia de la antropología es un factor que incide sensiblemente en la falta de recepción de su proyecto antropológico. En su tiempo Preuss era considerado un *Religionsforscher* y su trayectoria académica, apreciada por muchos allende el círculo de americanistas de Berlín, se inscribía tanto en el campo disciplinario de la antropología como en el de la *Religionswissenschaft*.⁹⁴ Desde el punto de vista presente este segundo campo ha sido subsumido a episodios decimonónicos de la

⁹⁴ Wilhelm Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Universitäts-Verlag, Bonn, 1948.

historia de la antropología y la filología.⁹⁵ Esto, aunado a la identificación de Preuss con el preanimismo de Marett, ha obstaculizado el acercamiento no sólo a la singularidad de su enfoque sino a la tradición humboldtiana en la cual cabe inscribirlo.⁹⁶ Ahora bien, no son sólo esta identificación y transformación de la configuración de los campos disciplinarios las que producen estos efectos; otros factores relacionados con la persistencia del objeto teórico magia-ciencia-religión bloquean el acceso tanto al contexto académico como a los marcos conceptuales en los que se desarrollo el proyecto antropológico de Preuss. Con ello me refiero al tratamiento concreto que reciben las expresiones culturales de las sociedades no occidentales siempre contra el trasfondo de la interrogante por su grado de racionalidad y utilidad. Tiene razón Tambiah cuando subraya la necesidad de profundizar la reflexión en torno a los orígenes históricos y el devenir de los conceptos de magia, ciencia y religión, con miras a cuestionar su uso en cuanto categorías analíticas generales para el estudio de los modos de pensar y actuar de las sociedades no occidentales.⁹⁷ Pero habría que ir aún más allá y observar cómo, en general, cuando la antropología anglosajona aborda cuestiones atinentes a alguno de estos tres campos, persiste una forma de concepción relacional que en la definición de cada una de estas categorías implica las otras dos.

El propósito de este apartado consiste en describir el horizonte intelectual de la antropología de la religión anglosajona de principios del siglo XX contra la cual Preuss polemizó para mostrar cómo en el paso que va del evolucionismo tyloriano al funcionalismo de Bronislaw Malinowski, se perpetúan justo aquellos elementos de esta tradición intelectual que Preuss criticó: la atribución infundada de creencias, la reducción de complejos culturales a burdas etiquetas, la clasificación con base en criterios utilitarios, la graduación civilizatoria, el etnocentrismo, la falta de exhaustividad en la documentación etnográfica, la errática aplicación de metodologías comparadas.⁹⁸ La pertinencia de este ejercicio radica en que,

⁹⁵ Cfr. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

⁹⁶ Cfr. M. Riesebrodt, "Robert Ranulph Marett (1866-1943)", A. Michaels (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Verlag C. H. Beck, Múnich, págs. 171-184; Renate Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1994; Udo Tworuschka, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2015.

⁹⁷ Stanley Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pág. 4.

⁹⁸ Cfr. K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B. G. Teubner, 1914, págs. 7-18.

hasta la fecha, persiste una transmisión de los fundamentos, las contribuciones y las figuras clave del campo de la antropología de la religión organizada en cuatro momentos – evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo y antropología interpretativa—que, sin embargo, no cuestiona mucho en qué medida cada etapa representa una superación o simplemente un desplazamiento de los problemas de investigación de las etapas anteriores, ni tampoco termina de elaborar la crítica al objeto teórico *magia-ciencia-religión* a la luz de la crítica a la concepción sustancialista de la cultura.

En cuanto *Religionsforscher*, Preuss se concebía a sí mismo como un antropólogo cosmopolita. Como puede comprobarse repasando la amplia bibliografía que cita en sus trabajos y las numerosas reseñas que publicó, estaba al tanto de la literatura sobre los cinco continentes.⁹⁹ Aspiraba a ser visto como un investigador moderno haciendo parte del proyecto colectivo de descripción y comprensión de la diversidad humana en todos los rincones del orbe. Con esta impronta, desde sus primeros trabajos, buscó discutir directamente con Edward Tylor.¹⁰⁰ Es interesante observar que, a pesar de que las críticas de Preuss al animismo, al evolucionismo y a la metodología de trabajo de Tylor fueron sumamente explícitas y directas, los antropólogos británicos simplemente las ignoraron. Esta falta de diálogo no dio espacio a que se visibilizaran suficientemente las posturas de uno y otros, lo que a la postre produjo que se perdiera de vista que con el término preanimismo se designaban un conjunto de posturas con alcances epistemológicos muy variados y que las críticas de Preuss y Marett al animismo no son reductibles la una a la otra: “Con el término *preanimismo* se designa un conjunto de corrientes en las ciencias de la religión que critican la teoría del animismo como explicación del origen de la religión, sea en sentido psicológico o histórico [...] No puede decirse que el término colectivo *preanimismo* apunte unívocamente en una dirección.”¹⁰¹ Este estado de cosas tampoco ha permitido reparar con suficiente detenimiento en que el proyecto antropológico de Preuss no sólo articula una crítica a la

⁹⁹ *vide infra*. Bibliografía de Konrad Theodor Preuss.

¹⁰⁰ Cfr. 1869, 1904/05, 1914,

¹⁰¹ Gerardus Van der Leeuw, “Präanimismus”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan. Herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1930, Vierter Band Mi-R, pág. 1366.

definición tyloriana de religión sino que conlleva elementos diferenciales de mayor trascendencia epistemológica.

Es común encontrar la llamada irrupción funcionalista presentada como una superación del evolucionismo tyloriano, cuando en realidad, por lo que respecta a las formulaciones teóricas relativas a los fundamentos de la cultura, es una continuación del mismo. Además del uso de las categorías magia, ciencia y religión, Tylor y Malinowski comparten fundamentar sus explicaciones de la cultura en las necesidades psíquicas y biológicas de los individuos.¹⁰² Optar por hacer intervenir a Malinowski como un tercero en la polémica Preuss vs. Tylor es relevante desde el punto de vista de esta tesis porque su figura ha estado largamente identificada con la consolidación de la antropología como disciplina científica a partir de la formalización de una metodología de investigación basada en la observación participante prolongada puesta en práctica durante el trabajo de campo etnográfico. Obras como *Los argonautas del Pacífico occidental*, *El mito en la psicología primitiva* y *Magia, ciencia y religión y otros ensayos*¹⁰³ siguen siendo, hasta la fecha, lecturas obligatorias en los programas de asignatura de antropología de la religión. Con relación a la superación de la antropología de gabinete y a la “invención del trabajo de campo”,¹⁰⁴ si bien tiene importancia documentar cómo no es preciso afirmar que Malinowski haya sido su artífice,¹⁰⁵ más importante es revisar qué tanto se ajustan sus formas de proceder en el trabajo de campo, en el análisis de sus materiales etnográficos y en la redacción de sus obras, a los principios teóricos y metodológicos expuestos por él mismo en sus trabajos más sistemáticos. Por la manera cómo la figura de Malinowski satura el lugar de los orígenes científicos del

¹⁰² Tambiah ve un continuo en la influencia del filósofo utilitarista John Stuart Mill en Tylor y la influencia del psicólogo funcionalista William James en Malinowski. Cfr. S. Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, pág. 42.

¹⁰³ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, E. P. Dutton & Co., Inc., 1961 [1922]; *El mito en la psicología primitiva*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 [1926]; “Magic, Science and Religion and Other Essays”, Max Marwick (ed.), *Witchcraft & Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin, 1970 [1926], págs. 210-216.

¹⁰⁴ Cfr. Arturo Álvarez Roldán, “Malinowski and the origins of the ethnographic method” en Han F. Vermeulen y Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge, 1995, págs. 143-155.

¹⁰⁵ Han F. Vermeulen, *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015.

método etnográfico,¹⁰⁶ no ha parecido necesario promover investigaciones que lo ubiquen en un contexto académico que rebasa los límites de la antropología social británica ni trazar una genealogía de sus ideas hasta su natal Cracovia. Este ejercicio redundaría en el reconocimiento de otras tradiciones intelectuales, como la que se deriva de las enseñanzas de Gerhard Friedrich Müller y sus expediciones a la península de Kamchatka a mediados del siglo XVIII, o la de Maria Czaplicka, la antropóloga polaca radicada en Inglaterra que exploró Siberia entre 1914 y 1915.¹⁰⁷

Esta puesta en relación también permitirá desestabilizar la idea de que la época dorada de la antropología americanista practicada en Berlín es decimonónica. En términos cronológicos, las trayectorias académicas de Preuss y de Malinowski son casi contemporáneas, sobre todo si se contrastan con la de Tylor, cuyo periodo de mayor influencia está comprendido entre 1870 y 1900. Subrayar esta sincronía es pertinente si se toma en cuenta que en términos del *status quo* de la historia de la antropología, Preuss quedó relegado a un pasado positivamente superado, mientras que a Malinowski se le confiere una actualidad impregnada de una gran proyección hacia el futuro. El auge verificado por la escuela británica a partir de los años veinte, en gran medida debido a su victoria en la Gran Guerra encuentra un correlato en la decadencia de la antropología alemana. Con todo, no deja de ser irónico que entre los eventos que trajeron la muerte a Preuss estuviera implicado el nombre de Malinowski. Walter Krickeberg, exalumno y colaborador de Preuss en el Museo Etnológico de Berlín, publica una reseña del *Lehrbuch der Völkerkunde* editado por Preuss con los siguientes comentarios que, en el clima político de 1937, equivalían a una denuncia ante la Gestapo.

¹⁰⁶ Al respecto, Tambiah llama la atención sobre dos hechos: i) que Malinowski nunca explicitó las conexiones entre su trabajo antropológico y su formación familiar y universitaria en su natal Cracovia, y ii) que los discípulos británicos del polaco tendieron a ver su enseñanza como una invención absolutamente novedosa. Un vínculo obviamente interesante es el que mantuvo con su padre, un connotado filólogo asociado a la Universidad Jagellónica.

¹⁰⁷ Cfr. Gerhard Friedrich Müller, *Instruction was zu Geographischen und Historischen Beschreibung von Sibirien erfordert wird für den H. Adjunctum Joh. Eberh. Fischer*, 1740; Grażyna Kubica-Heller, *Malinowski between Two Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; “Maria Czaplicka and Her Siberian Expedition, 1914-1915: A Centenary Tribute”, *Arctic Anthropology*, 52, January 2015, págs. 1-22.

...este libro casi tiene el efecto de una reverencia frente a los funcionalistas ingleses, cuyo principal representante es citado frecuentemente y con respeto, mismo que no deja pasar ninguna ocasión para burlarse de los representantes alemanes de la corriente histórica de la etnología [...] es inconcebible que [en el libro de Preuss] se incluyan dos contribuciones de un etnólogo no ario [Leonard Adam] y se conceda la preferencia a una escuela etnológica [la estructural funcionalista] cuyo líder [Malinowski] se ha convertido, al colocarse precisamente en este punto de vista académico, en adversario declarado de la actual Alemania nacionalsocialista.¹⁰⁸

A los obstáculos que Preuss enfrentó en vida para alcanzar la plena consagración¹⁰⁹ como antropólogo, como *Religionsforscher*, como americanista, han de añadirse las dificultades para acceder desde el presente a un contexto académico, el de la antropología alemana, conformado por múltiples vertientes en pugna, totalmente devastado por el ascenso del nacionalsocialismo y la derrota de Alemania en las dos grandes guerras europeas del siglo XX. Es desde debajo de estos escombros de dónde se intenta recobrar el proyecto antropológico de Preuss. Sólo volviendo a recorrer el camino conocido se pueden encontrar los puntos de bifurcación que permiten acceder a otras sendas y otros itinerarios, desde los cuales contemplar otros paisajes.

1.2.1. EL ANIMISMO TYLORIANO ANTE LA PREHISTORIA

La historia de la antropología tiene bien identificado a Tylor como el artífice de dos definiciones caras a la disciplina consideradas fundacionales: una definición abarcadora de

¹⁰⁸ Walter Krickeberg, “Reseña de Lehrbuch der Völkerkunde unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Konrad Theodor Preuss”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 69, 1937, págs. 464-466. Cfr. Egon Erwin Kisch, “Investigaciones mexicanistas entre los nazis”, *Descubrimientos en México*, México, Nuevo Mundo, 1944, págs. 294-310;

¹⁰⁹ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 2000, págs. 141-143.

cultura¹¹⁰ y una definición mínima de religión.¹¹¹ Pero cuando uno se pregunta por los motivos de su prolongada influencia en la antropología británica emergen otros elementos igualmente significativos: la propuesta de superación de las anomalías que generaba la etnología pritchardiana, el papel que como académico desempeñó en la institucionalización de la práctica disciplinaria a través de las sucesivas ediciones de las *Notes and Queries in Anthropology*, así como su práctica docente como catedrático en Oxford.

La incorporación de Tylor a las filas de los estudiosos de la humanidad fue en cierta medida, azarosa. Estando en La Habana coincidió fortuitamente con el arqueólogo y etnólogo cuáquero Henry Christy, quien se dirigía a México para emprender una investigación sobre los restos de la antigua civilización Tolteca en el Valle de México. Christy convenció a Tylor para que lo acompañara. Ya de regreso en Inglaterra colaboraron durante una década en la instalación del Museo Universitario de Oxford. La experiencia mexicana imprimió a la vida de Tylor un giro insospechado. Se dio a la tarea de revisar sistemáticamente materiales sobre México con la finalidad de encontrar los principios explicativos que “integraran a la cultura aislada de la América nativa de manera orgánica con el resto del mundo.”¹¹² Esta

¹¹⁰ “La Cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción del hombre. Por una parte, la uniformidad, que tan ampliamente caracteriza la civilización puede atribuirse, en gran medida, a la uniforme acción de causas uniformes; mientras, por otra parte, sus diversos grados pueden considerarse como fases del desarrollo o evolución, cada uno de ellos como resultado de una historia anterior, y dispuesto a desempeñar su propio papel en la configuración del futuro” Edward B. Tylor, *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977 [1871], pág. 19

¹¹¹ “The first requisite in a systematic study of the religions of the lower races, is to lay down a rudimentary definition of religion. By requiring in this definition the belief in a supreme deity or of judgment after death, the adoration of idols or the practice of sacrifice, or other partially-diffused doctrines or rites, no doubt many tribes may be excluded from the category of religious. But such narrow definition has the fault of identifying religion rather with particular developments than with the deeper motive which underlies them. It seems best to fall back at once on this essential source, and simply claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.” Edward B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*, Nueva York, Harper and Row, 1958 [1871], pág. 8.

¹¹² El primer libro de antropología de E. B. Tylor apareció en 1861 bajo el título *Anahuac. Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. A decir de sus epígonos contiene en germen lo que habría de convertirse en la antropología moderna: “aunque no puede considerárselo más que un relato de viaje, contiene interesantes observaciones de aspectos económicos, políticos y filantrópicos” que “oscilan todavía entre el difusionismo y la invención independiente, concluyendo que cualquier resolución

preocupación lo llevó a la tradición etnológica pritchardiana, donde abrevó en la mitología comparada como una vía para complementar la investigación etnológica y filológica en la discusión del origen de las razas humanas.

El contexto del ingreso de Tylor a la antropología está marcado por un suceso sin precedentes. Hacia la década de los años 1850, el hallazgo de un fósil humano en Brixham Cave provocó la asimilación inmediata del hombre al registro fósil, ocasionando que la tradición etnológica encabezada por James Cowles Pritchard no pudiera contener más las incómodas anomalías gestadas al interior de un programa de investigación sustentado sobre una concepción de la historia humana que postulaba el desplazamiento de las razas, en sucesivas migraciones, desde el Oriente hacia el Occidente. Fundada, como estaba, en una tradición bíblica de especulación antropológica, aquella etnología pritchardiana dependía de que la evidencia suministrada por la filología comparada sirviera para acomodar sobre una cronología relativamente corta las pruebas de la unidad original de la humanidad, así como de sus migraciones. Recordemos que algunas investigaciones lingüísticas y etnográficas de la primera mitad del siglo diecinueve aún hacían del *Génesis* una narración macrohistórica y de la historia de la Torre de Babel su evento seminal. Éstas podían soportar la idea de un prolongado tiempo geológico, siempre y cuando se defendiera que la creación del hombre y de las otras especies contemporáneas era tan reciente como lo establecía el relato bíblico.¹¹³ Hasta aquí, la etnología había logrado manejarse frente a la serie de datos que empujaban cada vez más hacia el pasado la profundidad del tiempo geológico. Sin embargo, el hallazgo de Brixham Cave habría de terminar con la frágil tensión asimétrica existente entre dos de las ramas de la etnología de las que hacía uso Pritchard: la anatomía y la filología comparadas.¹¹⁴

Mientras que desde el punto de vista de esta revolución paleoantropológica los objetivos de la filología comparada fueron seriamente cuestionados, sus efectos sobre el

deberá alcanzarse sobre la base de mayores elementos". Cfr. Paul Bohannon, "Editor's Introduction" a E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*; George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology*, Nueva York, The Free Press, 1987, págs. 155-158.

¹¹³ Thomas Trautman, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 213.

¹¹⁴ George W. Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, Nueva York, The Free Press, 1987, p. 75.

argumento biológico fueron diametralmente opuestos. Dados los parámetros del nuevo horizonte temporal se hizo posible argumentar que el hombre era una especie animal portadora de cultura, producto de un larguísimo y gradual proceso de evolución a partir de algún primate, y que las comunidades humanas, a través de un proceso paulatino de difusión y sometidas cada una a condiciones ambientales particulares, se habían diferenciado, dando así origen a las distintas razas humanas. El potencial de esta tesis atentaba contra el ideal humanista cristiano al tiempo que abría la puerta a las especulaciones acerca de si la diversidad racial humana era también una diversidad de especie. Una postura común a los antropólogos decimonónicos tales como, E. B. Tylor, L.H. Morgan y A. Bastian, fue la de empeñar todo su esfuerzo en explicar científicamente las diferencias culturales en el marco de la unidad biológica y psicológica del género humano.

La transformación de la etnología pritchardiana en antropología implicó su inclusión en el campo de las ciencias naturales y la apertura de una nueva problemática de investigación que mantenía en su centro la dimensión histórica: encontrar la explicación del cambio a través del tiempo, para de ésta poder inferir retrospectivamente el origen de la civilización humana.¹¹⁵ La novel historia natural del hombre que ahora se interesaba por “dar cuenta del cambio a través del tiempo y no del espacio”, estaba llamada más que a abandonar el estudio de la migración y la difusión, o los logros en materia de taxonomía lingüística, a buscar la legalidad de los procesos que regían la regularidad del cambio y de la diversidad física y cultural de las “especies humanas”, y esto sólo se consiguió cuando Tylor con sus *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865)¹¹⁶ logró restituir el vacío generado por el derrumbe de la etnología pritchardiana y de su paradigmático *Researches into the Physical History of Man* (1813),¹¹⁷ imprimiendo un nuevo significado a los datos sobre los salvajes contemporáneos.¹¹⁸ Stocking nos advierte que si bien esta obra “refleja la transición entre dos proyectos de investigación diferentes –el estudio de la historia temprana de la humanidad y la investigación de las leyes del desarrollo de la

¹¹⁵ G. W. Stocking Jr, *Victorian Anthropolog.*, p. 77.

¹¹⁶ Edward B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1964 [1865].

¹¹⁷ James Cowles Pritchard, *Researches into the physical history of mankind*, London, J. And A. Arch, 1813.

¹¹⁸ Stocking Jr., *Victorian Anthropology*.

civilización”—también “refleja una importante continuidad entre ellos”, y esto no sólo porque Tylor conservara los métodos de la filología y la mitología comparadas y algunos planteamientos de la etnología difusionista, sino porque “transformando la etnología, logra conservar en su núcleo la tesis más cara al pritchardismo: la unidad psíquica de la humanidad.”¹¹⁹

Una vez integrado el hombre a la historia geológica del planeta, y siguiendo muy de cerca las teorías uniformitarianistas de Charles Lyell,¹²⁰ era justo proponer que las leyes que rigen el destino de la humanidad son de la misma índole que cualquier otra ley natural: regular, continua, gradual y esencialmente unidireccional. Y, si los restos fósiles humanos eran el testimonio de un “antepasado común”, la unidad psíquica de la humanidad dejaba de ser una tesis por demostrar, para ocupar el lugar de los presupuestos de los que partía la indagación de las leyes del desarrollo que llevaron a la humanidad de las cavernas hasta el estadio cultural de la sociedad victoriana.¹²¹ En este contexto, la comparación entre las formas culturales de todo el planeta era el procedimiento a partir del cual se establecían las secuencias del desarrollo.¹²² La realización de este proyecto implicaba analizar junto a los datos de los pueblos con escritura del Mediterráneo y del cercano Oriente, la información de los pueblos ágrafos. Y fue Tylor quien sostuvo que los datos etnográficos registrados entre los “salvajes modernos” tienden a apoyar la tesis de que las amplias diferencias entre las civilizaciones y los “estados mentales observables” en un sinnúmero de razas humanas son más bien diferencias de desarrollo y no de origen, de grado y no de especie; al igual que todos los datos derivados del folklore registrado entre los campesinos europeos, que —por ubicarse en un punto intermedio en la escala del desarrollo—permitían arrojar luz para la comprensión de los principios de la evolución de la civilización. De esta manera, cavernícolas prehistóricos, caníbales tropicales y toscos campesinos eran ya unos *english gentlemen* en potencia. Asimismo, argumenta que cualquier tentativa de reconstruir la historia temparan de

¹¹⁹ Stocking, *Victorian Anthropology*, pág. 155.

¹²⁰ Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, 1964 [1865], pág. 2; Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, pág. 4.

¹²¹ E. B. Tylor, *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977 [1871], pág. 19 y ss.

¹²² Trautman, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, pág. 214.

la civilización alcanza, por fuerza, un estado límite semejante al de las tribus salvajes contemporáneas.¹²³

Así como la naturaleza no da saltos, tampoco la ciencia puede darlos. A partir de su contacto con la filología de Max Müller, Tylor adoptó el método de la mitología comparada, para el cual formuló una teoría sobre el origen del lenguaje, la magia y la religión en términos exclusivamente sensoriales. En efecto, las teorías tyloriana sobre la religión y la magia son expresión inequívoca tanto del empirismo sensualista británico como de las doctrinas del positivismo. Tylor concebía el estudio de la vida humana como una rama de la ciencia natural. Inspirado en los modelos de la geología y la biología, postuló que es en la imitación de los gestos y sonidos producidos por los animales y algunos fenómenos naturales donde debemos buscar tanto el origen como el desarrollo del lenguaje. También su explicación de la creencia en la magia y el origen de la religión se fundamenta en la psicología asociacionista. La magia es una técnica para hacerse útil el mundo, pero que carece de controles experimentales precisos. La religión surge de las experiencias del sueño y la experiencia visionaria. El papel de la ciencia en la civilización consiste en sustituir las ideas que apelan a fuerzas personalizadas como causas eficientes por otras que se basen en fuerzas impersonales inteligibles a partir del descubrimiento de las leyes naturales.

En *Primitive Culture* (1871), Tylor desarrolla esta idea y plantea que las unidades fundamentales de la mitología, el lenguaje, la religión y la ciencia deben derivarse, en última instancia, de las asociaciones formadas a partir de las impresiones físicas del mundo material sobre los sentidos, es decir, fundadas en los hechos. Las categorías de magia, religión y ciencia fungen en la teoría de la cultura de Tylor como los escalones por los que transita indefectiblemente el progreso histórico de la humanidad como respuesta a adaptaciones diferenciadas a circunstancias variadas. “Tylor’s scheme of progressive development also employed the notion that since early or primitive man was closer to “nature,” his technology

¹²³ Stocking 1987: 160 y ss)

as well as his cultural creations were also closer to the natural state. [...] Primitive languages developed by imitating sounds in nature”.¹²⁴

Se pretende comparar algunas de las más importantes evoluciones de la mitología entre las diversas razas de la humanidad con el fin de determinar la relación general de los mitos de las tribus salvajes con los mitos de los pueblos civilizados [...] La tesis general mantenida es la de que el mito surgió en la situación salvaje predominante, en edades remotas, entre la totalidad de la especie humana, y que continúa relativamente inalterado entre las modernas tribus primitivas [...] El origen y el primer desarrollo del mito puede atribuirse a la inteligencia humana, en su inicial estado infantil. [...] En la mitología, el niño es padre del hombre. [...] Cuando examinamos las curiosas fantasías y las leyendas salvajes de las tribus inferiores, encontramos la mitología universal, inmediatamente, en su más clara y rudimentaria forma, y también aquí podemos proclamar al salvaje como representante de la infancia de la especie humana. Aquí la Etnología y la Mitología Comparativa avanzan hombro con hombro, y el desarrollo del Mito forma una sólida parte del desarrollo de la Cultura. Si las razas salvajes, como representantes modernas más próximas de la cultura primitiva, muestran, del modo más claro e inalterado, el estado de las concepciones míticas rudimentarias, [...] es razonable que los investigadores comiencen por el principio. La mitología salvaje puede ser considerada como una base, y luego, los mitos de razas más civilizadas pueden ser desplegados como composiciones [...] más avanzadas artísticamente.¹²⁵

Sin embargo, Tylor nunca suministró una explicación de la relación entre la magia y la religión y se limitó a tratarlas independientemente dedicándoles a cada una uno de sus tomos de *Primitive Culture*.¹²⁶ Tylor, quien en su tratamiento de la magia se esforzó por dar cuenta de los procesos mentales que subyacen a la creencia en la magia, al momento de explicar la religión atribuye al hombre primitivo el mismo tipo de iluminación interior que él profesaba.¹²⁷

En lo que se refiere a la magia, se propuso estudiar la mitología intentando separar los datos de la realidad de las desviaciones de la fantasía. Así, lo que distingue los productos

¹²⁴ Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, pág. 45.

¹²⁵ *Ibidem*, págs. 270-271.s

¹²⁶ S. Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, pág. 45.

¹²⁷ Tylor era cuáquero.

mentales unos de otros es que, en un estadio poco desarrollado, la razón humana está sujeta a más fallas e imprecisiones: tiende a responder inmediatamente al mundo exterior, confundiendo las similitudes entre las imágenes ideales y entre las palabras, llegando así a atribuir conexiones reales ahí donde sólo había otras meramente ideales. Y, en efecto, Tylor postula que, a través del estudio de los mitos, “podemos ver que las concepciones ideales que una vez se formaron en la mente deben de haber asumido alguna realidad para los hombres”.¹²⁸ Éste es el principio fundamental de la psicología asociacionista, el cual postula que la actividad de la mente humana consiste en desarrollar conocimiento útil, es decir, una imagen del mundo exterior básicamente realista que permita a los individuos alcanzar fines utilitarios y adaptativos. Esta falta de habilidad del primitivo para evadir la confusión está anticipando ya los planteamientos de su teoría animista, la cual desató una discusión polémica en el seno de la sociedad victoriana acerca de la capacidad de los hombres primitivos para superar su retraso por sí mismos.

La religión también es para Tylor el resultado de una experiencia sensorial que consiste en la percepción de un principio anímico distinto del cuerpo. Esta experiencia es corroborada por las visiones oníricas y de trance en las cuales imágenes de personas muertas o distantes son percibidas con nitidez, atribuyéndoseles una existencia independiente. También las sombras y reflejos son considerados seres animados y reales, e incluso son todos éstos los que le confieren al cuerpo su principio vital. Así, la convicción del dualismo cuerpo-alma y de la independencia y permanencia de la segunda después de la muerte da pie a la creencia en seres espirituales, que son el origen y fundamento de la idea de dios.

Por otra parte, Tylor interviene en la discusión sobre la vida religiosa del hombre afirmando que, en la medida en que ésta es una parte de su historia natural, está sujeta a la influencia de leyes naturales que actúan uniformemente sobre sus pensamientos, deseos y acciones.¹²⁹ Puede afirmarse que su teoría sobre la religión primitiva es en realidad una teología cuáquera. La evolución natural no puede conducir sino a la religión ilustrada

¹²⁸ Edward B. Tylor, *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977 [1871], pág. 289. Cfr. Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, pág. 45.

¹²⁹ Stocking, *Victorian Anthropology*, pág. 161.

antiritualista de la Society of Friends, libre de confusiones y gozando del conocimiento pleno de lo real y de lo ideal.

Una vez establecidos los principios de la religión y de la magia, Tylor quería emprender la reconstrucción de la historia perdida de la humanidad analizando el pensamiento y la acción humanos como una guía para ordenar los hechos en el orden correcto. Utilizando una metodología similar a la museográfica empleada por H. Lane Fox (luego Pitt-Rivers) clasifica los fenómenos culturales sobre la escala del desarrollo en un orden probable de evolución. Pero lo hace disectándola e imponiéndole criterios clasificatorios.¹³⁰ Esto le permite hacer caso omiso a los contextos históricos de los cuales los datos son extraídos.¹³¹ Así, estableció una unidad de medición del progreso que dependía de su concepción de civilización, a saber, “el progreso general de la humanidad conseguido mediante una organización individual y social cada vez mayor, con el fin de promover la bondad, el poder y la felicidad.”¹³²

En *Primitive Culture*, Tylor hizo uso extenso del “método comparativo”, pero no fue sino hasta 1888 cuando lo presentó ante el Royal Anthropological Institute en una ponencia intitulada “Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia”, trabajo que, a decir de Evans-Pritchard, “desde el punto de vista del método, representa la contribución más interesante de Tylor a la antropología”.¹³³ Como ya se ha expuesto ampliamente, Tylor concebía a la antropología como una ciencia natural y como tal no podía prescindir de algún método que le permitiera “presentar sus hallazgos en cifras, estadísticamente.” El objetivo de dicha ponencia fue mostrar cómo puede investigarse el desarrollo de las instituciones con base en la clasificación y tabulación. Con tal fin, analizó fuentes escritas sobre 350 pueblos buscando las normas de

¹³⁰ “The first step in the study of civilization is to dissect it into details and to classify these into their proper groups (weapons, textile, arts, myths, rites and ceremonies, in that order)”, cfr. Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol I, págs. 1, 7, 12 *apud* S. Tambiah, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, pág. 44.

¹³¹ Stocking, *Victorian Anthropology*, pág. 162.

¹³² Tylor, *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*, pág. 42.

¹³³ Edward E. Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Editorial Cátedra, 1987 [1980], pág. 134-137.

matrimonio y descendencia, las clasificó para determinar las denominadas “adhesiones”, es decir correlaciones que se presentan con una frecuencia que indica la necesidad de su vinculación más allá de toda conjunción azarosa, y derivó de estos “tipos” una explicación causal. El objetivo era conformar varios cuadros de adhesiones, que relacionaran una constante con una o más variables, para luego hacer comparaciones entre los cuadros con la finalidad de descartar asociaciones casuales. Sin embargo, uno de los defectos más graves es que por vía de este método no era posible afirmar nada más que la manifestación conjunta de ciertas costumbres, sin poder explicar qué era lo que las vinculaba.¹³⁴

Una vez conformados estos cuadros, Tylor los disponía en diagramas que expresaban una tendencia evolutiva. Sin embargo, hay que decir que la teoría de Tylor infería que la variación tipológica en ciertas costumbres constituía en realidad la manifestación de transiciones históricas. Para Tylor nada hay en la cultura carente de significado, ya que todos los aparentes sinsentidos son la *supervivencia* de una costumbre o rasgo, que cuando surgió tenía sentido. Haciendo gala de un argumento uniformitario, las supervivencias vinculaban los procesos causales del presente con los del pasado. Bastaba mirar alrededor para percatarse cómo la alta cultura se había desarrollado gradualmente mediante procesos que se encontraban actualmente en operación. La cultura era la expresión del nivel religioso y ésta dependía de la acción y los efectos uniformes y continuos de los principios naturales, pero ¿cuáles eran esos procesos?, Tylor jamás los explicitó. En particular, sostenía que los tres modos de residencia postnupcial (matrilocalidad, mudanza y patrilocalidad) son transiciones históricas y la prueba de que la clasificación tipológica también es un registro de las etapas históricas es la ausencia de supervivencias patrilocales en las sociedades matrilocales.

Se tiene la percepción de que la doctrina evolucionista en la antropología británica fue un gigante difícil de vencer, sin embargo ya desde la década de los años 1890 sus deficiencias eran seriamente criticadas. En 1896, Franz Boas (1858-1942) leyó ante la American Anthropological Association un trabajo intitulado “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, en el cual afirmaba que el método histórico, a diferencia del método comparativo, había conseguido fundamentarse sobre una base sólida

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 135.

al abandonar el supuesto fallido del segundo, que asume conexiones necesarias ahí donde encuentra simples similitudes culturales y que, por lo tanto, no indaga ni suministra pruebas que documenten las relaciones interculturales.¹³⁵ En efecto, Boas está criticando el postulado de Tylor, según el cual, podemos asumir que tras los fenómenos similares se esconden causas idénticas -principio que además estaría probando que la mente humana está sometida en todos los casos a las mismas leyes. Boas exigía que las causas del desarrollo de los fenómenos fueran investigadas y que las comparaciones se restringieran a aquellos fenómenos de los cuales se había demostrado ser efectos de causas compartidas.¹³⁶ La reacción de Tylor a esta crítica, que se limitó a sugerir “the need for *tightening the logical screw*,” no podría ser más elocuente.¹³⁷ Desde el punto de vista de esta investigación resulta significativo ahondar en el sentido de las palabras de Franz Boas para extraer de ellas sus implicaciones metodológicas. Boas, quien recibiera su formación básica de la tradición prusiana de estudios geográficos, no era ajeno a la distinción entre las investigaciones trascendentales que preguntan por las condiciones de posibilidad de los fenómenos y las empíricas que indagan tanto las generalidades y las particularidades de los hechos históricos. Esta postura implica descartar la posibilidad de acceder a leyes universales a partir de ejercicios deductivos o inductivos.¹³⁸

Otra importante crítica a Tylor fue la que le hiciera Evans-Pritchard en particular por lo que respecta al tratamiento dado a los ejemplos negativos, señalando cuan contradictorias resultan las supervivencias a su doctrina de las adhesiones.¹³⁹ Sobre todo en aquellos casos en los que encontramos la persistencia de la variable en ausencia de la constante. Por otro lado, Tylor tampoco puede explicar por qué lo que sobrevive en algunas sociedades no sobrevive en otras. Peor aún, pues es sobre esta metodología, que es a todas luces una hipótesis *ad hoc*, como Tylor sustenta su tesis principal evolucionista. Una de las

¹³⁵ Franz Boas, “The Limitations of the Comparative Method in Anthropology”, *Race, Language and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1940 [1896] pág. 280.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 274.

¹³⁷ George W. Stocking, Jr., “The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, pág. 91.

¹³⁸ Matti Bunzl, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture”, George W. Stocking, Jr., *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, (HOA – History of Anthropology, 8), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-78.

¹³⁹ Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, pág. 135.

consecuencias más desafortunadas de este método es que resultó incapaz de comprender que prácticas diferentes a las occidentales tenían un sentido sociológico en las sociedades contemporáneas, cancelando así el análisis actual de ciertas prácticas rituales. Así, por ejemplo, al matrimonio por raptó, que efectivamente es una costumbre muy difundida, se le atribuía un significado únicamente histórico, que estaba indicando cómo había tenido lugar el matrimonio en etapas anteriores a la presente. Y consideró que esta costumbre señalaba la gran transformación social cuyo efecto fue la desintegración de la costumbre de la residencia matrilocal y la consolidación de la costumbre de la residencia postnupcial patrilocal.¹⁴⁰

Podemos concluir que una de las características distintivas del “método comparativo” del evolucionismo sociocultural tyloriano consiste en que carece de todo tipo de control metodológico. A diferencia de los métodos comparativos empleados en filología y anatomía comparada, el primero no puede fundamentar relaciones históricas efectivas, ni tampoco formular pruebas de verificación empírica. Nada permitía pensar que las formas comparadas estuvieran efectivamente relacionadas, nada excepto la hipótesis adhesiones-supervivencias.

Después de *Primitive Culture*,¹⁴¹ Tylor volcó su actividad a la institucionalización de la antropología, primero trabajando como curador en el Museo Universitario de Oxford, luego ocupando la primera cátedra de antropología social de Oxford, que por cierto fue promovida por Max Müller, desde la cual impulsó la fundación de organizaciones dedicadas al registro de evidencia de primera mano. Entre sus escritos de esta época destacan el ya mencionado artículo sobre metodología y dieciocho secciones preparadas para las primeras tres ediciones de *Notes and Queries on Anthropology*,¹⁴² manual para el registro de datos etnográficos en el campo, diseñado por él a solicitud de la British Association for the Advancement of Science. Este manual tenía la finalidad de que los funcionarios coloniales, misioneros, naturalistas y viajeros recolectaran datos veraces y útiles para el estudio

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 137.

¹⁴¹ Tylor, *Primitive Culture: Researches into the development of mythology*.

¹⁴² British Association for the Advancement of Science, *Notes & Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents of Uncivilized Lands*, Londres, The Royal Anthropological Institute, 1874, 1892, 1899. Cfr. James Urry, “A history of field methods”, F. Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research: a Guide to General Conduct*, Londres, Academic Press, págs. 35-61; ““Notes and Queries on Anthropology” and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920”

científico de la antropología. Hemos de recordar que el estilo de trabajo de esa época separaba las tareas de registro y análisis de los datos etnográficos. Tylor, que por esos años prefería las observaciones no prejuiciadas de los naturalistas sobre las costumbres y rituales de los pueblos primitivos, que las de los misioneros, por definición poco objetivas dada su tarea evangelizadora, omitió toda mención a su doctrina animista en la sección dedicada al tratamiento del ritual y las creencias. Quería que los etnógrafos no mezclaran sus interpretaciones subjetivas con el registro de los hechos culturales.

Vale la pena adelantar que, desde sus inicios humboldtianos, la antropología alemana jamás postuló la separación tajante entre la investigación empírica directa y la reflexión teórica. De esta manera la gran mayoría de los antropólogos alemanes se mantuvieron al margen de la práctica de entresacar datos aislados de informes elaborados por terceros, como lo hicieron los grandes *armchair-anthropologists* victorianos quienes así documentaron su apreciación de los estadios del desarrollo sociocultural de la humanidad. Asimismo, cabe destacar que considerar que viajeros sin formación académica podían suministrar adecuadamente datos etnográficos, implicaba suponer que basta la mera observación “desinteresada” para acceder a los mismos:¹⁴³ otro callejón sin salida de la apuesta empiristas. No obstante todas las críticas que, como veremos, recibió el esquema teórico de Tylor, éste logró permanecer a través de las sucesivas ediciones de este manual,¹⁴⁴ donde también la colaboración de Sir George Frazer fue considerable.

1.2.2. ETNOGRAFÍA DE LA MAGIA O MAGIA DE ETNÓGRAFO: FRAZER Y MALINOWSKI

Un gran nombre asociado a Tylor es el de Sir James George Frazer -quien habiendo sido nombrado Profesor de Antropología social en Liverpool hacia 1907, permaneció ahí sólo un curso, para trasladarse más tarde al Trinity College en Cambridge donde se mantuvo activo hasta 1938.¹⁴⁵ Durante la década posterior a 1900, cuando el esquema teórico de Tylor

¹⁴³ cfr. James Urry, “Notes and Queries on Anthropology” and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, no. 1972, 1972, págs. 45-57: Stocking, 1987: 18

¹⁴⁴ 1874, 1892 1899.

¹⁴⁵ La vida productiva de Frazer abarca de 1884 a 1938. La primera edición en dos tomos de *La Rama Dorada* apareció en 1890 y la edición entre 13 volúmenes lo hizo en 1937.

era fuertemente criticado, el debate teórico en la antropología británica giró en torno a los dos temas a los que Frazer les había dado un foco temático en sus escritos. Por un lado, el tratamiento de la naturaleza de la religión primitiva básicamente en las líneas de Tylor y, por el otro, el estudio del totemismo, temática en la que incursionó animado por William Robertson Smith. Sobre este último punto Frazer formulará ni más ni menos que tres diferentes teorías, las cuales fueron, en un acto de autoeclecticismo, publicadas hacia 1910 conjuntamente en los cuatro volúmenes de *Totemism and Exogamy*.¹⁴⁶

El rasgo distintivo de la antropología británica, durante las primeras dos décadas del siglo veinte, fue su actitud cauta y escéptica frente a cualquier gran formulación teórica, evolucionista o difusionista. “El trabajo de Frazer era tratado con cierto escarnio en las revistas antropológicas y en las manos de hombres como Westermarck y Marett, el evolucionismo no era más que un punto de referencia, y no un concepto central organizador”.¹⁴⁷ Finalmente, tres décadas después de su elaboración, también la doctrina animista comenzó a ser fuertemente criticada sobre la base de que constituía un acercamiento puramente “intelectualista”. El vacío teórico patente por esos años en la antropología británica, aunado a la intensificación de la expansión colonialista, incitó el financiamiento de una serie de importantes expediciones interdisciplinarias.

De entre todas, la que más impactó en la manera de hacer antropología fue la modesta Horn Expedition de Baldwin Spencer y Frank Gillen a los desiertos centrales de Australia. A partir de una relación basada en la confianza (y no en la jerarquía), Spencer y Gillen lograron convencer a los arunta de que les permitieran presenciar una ceremonia de iniciación de los hombres del clan generara, con estupendos resultados para la obtención de información relacionada con la “mentalidad nativa”.¹⁴⁸ Gillen había calculado que la ceremonia duraría una semana, sin embargo ésta se prolongó por tres meses, tiempo durante el cual vivieron

¹⁴⁶ Robert Alun Jones, “Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology”, George W. Stocking Jr. (ed.), *Funcionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, (HOA - History of Anthropology, 2), Madison, The University of Wisconsin Press, 1984, pp. 31-58.

¹⁴⁷ (Kuper, 1973: 17)

¹⁴⁸ (Malinowski, 1961 [1922]: 4-6). Establecer relaciones de confianza será una de las prescripciones metodológicas para la etnografía de Malinowski.

entre los arunta, observando sus ceremonias y conversando acerca de las creencias religiosas y los mitos asociados a éstas, todo lo cual los llevó a encontrar el profundo sentido religioso de sus costumbres,¹⁴⁹ mismo que simplemente no se podía explicar con las herramientas conceptuales del animismo. Resultó insostenible mantener la separación artificial entre magia y religión, y fue necesario plantear un cuestionamiento serio a la caracterización que, a partir de la psicología wundtiana, se hacía de los procesos mentales de los pueblos primitivos. Fue así como, el producto de su esfuerzo común, *The Native Tribes of Central Australia* (1899),¹⁵⁰ uno de los trabajos etnológicos pioneros más importantes, causó gran agitación porque a partir de la detallada y abundante información sobre la vida ritual de los arunta, quedaban en entredicho muchas de las “certezas evolucionistas”, en particular las relacionadas al problema del totemismo.¹⁵¹ Incluso hacia 1913, Malinowski reconocía que “la mitad de la teoría antropológica escrita desde entonces se fundamentaba en este trabajo y que a excepción de un diez por ciento, toda la antropología estaba fuertemente influenciada por él”.¹⁵² Preuss mismo tomó en cuenta esta fuente en la elaboración de su tratado sobre el origen de la religión y del arte.¹⁵³ A la luz de estos hechos, se puede argumentar que las investigaciones de Spencer y Gillen no prosperaron más allá de esta obra, debido a que, después de todo Spencer sí se sometió a los cánones académicos convirtiéndose en el informante de Frazer, quien por su parte afirmó “jamás haberse sentido tan cerca de la edad de piedra” como a través de estos escritos.¹⁵⁴ Y como ya resultaba evidente en el medio antropológico, la teoría de Frazer no estuvo ni remotamente a la altura de aquellos descubrimientos etnográficos.

Secundando a Mary Douglas, Tambiah afirma que “nada se corresponde tan bien con la grandeza de la fama que Frazer gozó en vida como su actual decadencia entre los antropólogos”; “el eclipse de su figura se debe tanto a su estilo abigarrado como a la imposibilidad de sustentar sus tesis centrales.”¹⁵⁵ Desde su primera edición en dos volúmenes

¹⁴⁹ (Stocking, 1983: 79)

¹⁵⁰ native tribes of central australia

¹⁵¹ (Stocking, 1983: 79)

¹⁵² (Malinowski 1913 *apud* Stocking, 1983: 79)

¹⁵³ (Preuss, 1904: 389)

¹⁵⁴ (Stocking, 1983: 79)

¹⁵⁵ Tambiah, *Magic, Science, Religion and the scope of Rationality*, pág. 52.

publicada en 1890 con el apoyo y la curiosidad estimulante de William Robertson Smith hasta la monumental tercera edición de 1915 en 13 tomos, son muchos los personajes ilustres que al leer *The Golden Bough* -“antología de supersticiones y observancias religiosas procedentes de las naciones primitivas del planeta” coleccionada por Sir James George Frazer,- se hubieron sentido fascinados o al menos impelidos a exteriorizar algún comentario respecto a la excentricidad de esta obra que “denotaba [o pretendía] una íntima familiaridad con los hábitos primitivos del pensamiento”.¹⁵⁶ Empero sólo algunos sintieron la necesidad imperiosa de conocer por sí mismos a esos salvajes, que, por cierto, el mismo compilador se congratulaba de no haber visto jamás. El más notable sin duda es Bronislaw Malinowski, quien en 1925, con motivo de un homenaje a Frazer en la Universidad de Liverpool, afirmó que “tan pronto como hubo comenzado a leerla, esa obra inmensa lo absorbió todo y lo sujetó para siempre”, vinculándose así a *La rama dorada* como a un “símbolo totémico”, y a su lectura como un acto iniciático del cual emerge el “mana” en el que comulgan los antropólogos.¹⁵⁷ Pero ¿cuál es realmente la deuda de Malinowski con Frazer? Este asunto, que ha sido motivo de acres controversias, ha puesto en claro que la elucidación de las contribuciones del enigmático científico polaco a la antropología demanda la consideración de múltiples factores,¹⁵⁸ el primero de todos, la actitud ambivalente y siempre cambiante de Malinowski frente los planteamientos teóricos y el proceder metodológico de Frazer, en las diferentes fases de su carrera.

Dicho de manera muy sintética, la contribución más clara de Frazer al pensamiento antropológico consistió en haber diferenciado los principios tylorianos de asociación en el pensamiento mágico en dos grandes tipos: el principio de semejanza (homeopático) y el principio de contigüidad, a los que les corresponden dos sistemas de magia: la magia simpática y la magia contagiosa, respectivamente; fundadas en dos leyes generales del pesamiento, que son, sin embargo, a decir de Frazer, aplicadas indebidamente. Confiado en

¹⁵⁶ Robert Alun Jones, “Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology”, George W. Stocking Jr. (editor) *Functionalism Historicized. Essays on Britisñh Social Anthropology*, History of Anthropology 2, Madison, The University or Wisconsin Press, 1984: 34.

¹⁵⁷ Bronislaw Malinowski, *El mito en la psicología primitiva*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 [1926]: 19.

¹⁵⁸ cfr. Stocking, 1992: 40

la positividad de su descubrimiento, Frazer elaboró las ideas de Tylor disponiendo en un esquema evolutivo unilineal magia-religión y ciencia.

Tras sendas críticas a las deficiencias metodológicas de los trabajos de Frazer elaboradas en el seno de la escuela de Seligman y Westermarck, finalmente hacia 1922, en la composición de *Argonauts of the Western Pacific*, es posible identificar la que en adelante será la actitud de Malinowski frente al catedrático de Cambridge. En primer término, abriendo la obra, un elogioso prefacio preparado por el mismo Frazer, que estaría indicando, entre otras cosas, el abandono de las críticas demoledoras a sus trabajos sobre totemismo y organización social, algo así como una tregua. En segundo término, una introducción metodológica escrita en un lenguaje severamente técnico. A continuación, veintidós capítulos plenos de narraciones vívidas y por último un glosario de términos que el lector ha de consultar frecuentemente si es que realmente quiere comprenderse en el texto.

Se puede afirmar que la errática actitud de Malinowski frente a Frazer, inferida de la comparación de su producción anterior al trabajo de campo, su tratamiento de la magia en *Argonauts* y las palabras pronunciadas en el homenaje de Liverpool, están denotando un profundo desacuerdo con los procedimientos metodológicos así como con los argumentos con los que Frazer pretende sostener su postura evolucionista, y como se sabe, no es que a Malinowski no le interesara el estudio de la evolución, sino que consideraba que los estudios funcionalistas (sincrónicos) deberían ser el punto de partida. Simultáneamente indica su convergencia en lo que al estilo literario se refiere, y en este sentido es legítimo decir que este aspecto de la innovación metodológica de Malinowski sí se relaciona con el estilo de *The Golden Bough*.

Malinowski está convencido de que lo que en realidad importa en un texto etnográfico no son los detalles, sino el uso científico que se haga de ellos. Los detalles adquieren significado en la medida en que expresan alguna *actitud mental* central de los nativos y así amplían y profundizan nuestro conocimiento de la naturaleza humana, porque “cada cultura humana da a sus miembros una visión definitiva del mundo, un gusto particular por la

vida”.¹⁵⁹ La narrativa de Malinowski ya no es más el compendio de detalles extravagantes sino el resultado de un proceso analítico, pero también creativo, dirigido a la construcción de *condensed outlines*. Y es en relación con estos esquemas sumarios donde mejor vemos ilustrada la ambigüedad de Malinowski frente a las teorías sobre “magia, ciencia y religión.” Precisamente porque resulta difícil distinguir estos bosquejos de las propias ideas de Malinowski es que su apreciación del fenómeno de la magia queda en la obscuridad:

Utilizo los conceptos religión y magia de acuerdo con la distinción formulada por Sir James Frazer (ver. *The Golden Bough*). Las definiciones de Frazer se ajustan a los datos kiritvianos mucho mejor que cualquiera otras. De hecho, aunque comencé mi trabajo de campo convencido de que las teorías de la religión y de la magia expuestas en *The Golden Bough* eran completamente inadecuadas, me vi forzado por mis propias observaciones en Nueva Guinea a adoptar la posición de Frazer.¹⁶⁰

En trabajos posteriores Malinowski propone reducir la cultura a una serie de instituciones que satisfacen necesidades humanas fundamentales (la magia incluida), lo que implica la subordinación del análisis sociológico a un esquema biológico, con el cual nunca logró demostrar cómo es que las propiedades biológicas y la organización social están interrelacionadas.¹⁶¹

Malinowski encuentra el *corpus inscriptionum* del intelecto primitivo en las fórmulas y procedimientos mágicos que los trobriandeses realizaban para emprender prácticamente todas las acciones importantes de su vida económica y social. Desde las expediciones marítimas del Kula hasta el cultivo del huerto, desde la pesca de tiburón en alta mar hasta la fabricación de canoas y también en el amor y en la venganza. A manera de ejemplo, Malinowski presenta el hechizo *wayugo* usado en la magia de la navegación que le fue narrado por Layseta, el jefe de Kipila, quien junto con otro informante, Motago's, tradujo y comentó el texto.¹⁶² Malinowski percibe que para los nativos este tipo de fórmulas son en sí mismas acciones mágicas y comenta que, al analizar las expresiones verbales “directas” de

¹⁵⁹ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, pág. 517.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pág. 73.

¹⁶¹ (Penniman, 1965 [1935]: 288)

¹⁶² B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, págs. 414, 429.

ciertos modos de pensar en las fórmulas mágicas, se está autorizado a argumentar que estos *modos de pensar* han influido a las personas que les dieron forma,¹⁶³ y se percata claramente de que, aunque los nativos siempre afirman que las fórmulas son las mismas que las que les fueron transmitidas por los ancestros, ya que de hecho son únicas y siempre han existido, estas formas sí cambian con relativo dinamismo. Además de estas interesantes observaciones, Malinowski también se percata de que todas estas fórmulas constan de tres partes, cada una subdividida a su vez en otras tres partes y de que es, precisamente, su enunciación el núcleo o aspecto indispensable y central de todo acto mágico. No obstante haberse percatado de la importancia que tienen estas fórmulas en las acciones mágicas que acompañan todas las actividades importantes de los nativos, Malinowski no profundiza en su análisis lingüístico, ni siquiera las analiza con el esquema de los ritos de paso que propusiera Arnold Van Gennep hacia 1909. Y se limita a comprenderlas para utilizarlas en la elaboración de los *condensed outlines* con los cuales pretenderá proporcionar al lector el punto de vista de los trobriandeses.

Por otra parte, se sabe que *motu proprio* Malinowski no elaboró una explicación teórica sobre la magia. Forzado por sus alumnos, publicó un artículo en *Magic, Science and Religion* (1970 [1926]), en el que suministra una explicación de la magia francamente funcionalista. En este trabajo considera que el lenguaje mímico corporal es de la mayor importancia, sobre todo porque es la vía de la expresión de las emociones. De hecho, considera que es la expresión dramática de la emoción, que por regla coincide con la situación que se quiere provocar, lo que constituye la esencia del acto mágico. Así, los tipos de magia que Malinowski logra distinguir y clasificar -magia negra, del amor, de la guerra, del exorcismo, de la navegación, del huerto, etc.-, implican necesariamente una emoción que los exprese y distinga.

Considera, junto con Frazer, que en los actos mágicos están implicados los dos principios de la magia simpatética, el contagio y la analogía y atribuye a la uniformidad de los procesos mentales el que siempre se encuentren los mismos principios en la base del

¹⁶³ *Ibidem*, pág. 428.

pensamiento y la conducta mágica de los hombres,¹⁶⁴ pero igual que Tylor, no explicita cuáles son estos principios. Más adelante, al “analizar la creencia en la magia desde un punto de vista sociológico” afirma que es importante reflexionar sobre el contexto en el que encontramos la magia.

... el hombre, ocupado en una serie de actividades prácticas, frecuentemente sufre decepciones al no ver satisfechas sus expectativas o al no contar con certezas en algún terreno. ¿Qué hace el hombre de manera natural bajo estas circunstancias, dejando de lado toda magia, creencia y ritual? Desamparado y abandonado por su conocimiento, desconcertado por su experiencia pasada e impedido por su capacidad técnica, se da cuenta de su impotencia. No obstante, su deseo se apodera de él de manera imperiosa, su ansiedad, sus miedos y su esperanza, inducen una tensión en su organismo que lo lleva a algún tipo de actividad. [...] Su sistema nervioso y todo su organismo lo conducen hacia una actividad sustituta. Su organismo reproduce los actos sugeridos por las anticipaciones de la esperanza, dictados por la pasión sentida de manera tan imperante.¹⁶⁵

Para Malinowski, las emociones y deseos obsesivos son la respuesta natural del hombre a situaciones de impotencia fundadas en un mecanismo psico-fisiológico universal, el cual finalmente estaría dando cuenta de la magia y que opera independientemente del intelecto humano, pues su función es liberar la tensión psicológica que se vuelve incontenible en el momento en el que el hombre pierde el control sobre sí mismo. Malinowski agrega que esta acción estabilizadora sustituta tiene, desde el punto de vista subjetivo, el valor de una acción real.

Ahora bien, estas acciones tienen para el hombre primitivo el estatuto de una revelación de poderosas fuentes impersonales. El hechizo espontáneo, el rito involuntario y la inmediata creencia en su eficacia le parecen revelaciones directas y evidentes. “El ritual mágico le es revelado al hombre en las experiencias apasionadas que lo aíslan al *impasse* de su vida instintiva”.¹⁶⁶ Así, estas vivencias son los fundamentos y fuente única de la creencia y la práctica mágica.

¹⁶⁴ Bronislaw K. Malinowski, “Magic, Science and Religion and Other Essays”, Max Marwick (ed), *Witchcraft & Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin, 1970 [1926], pág. 212.

¹⁶⁵ *Ibidem*

¹⁶⁶ *Ibidem*, pág. 214.

Así como a cada tipo de ritual mágico le corresponde un ritual espontáneo, así, a los aspectos mágicos de los hechizos les corresponden flujos naturales de palabras. En el contexto de la magia, los mitos son las fuerzas dinámicas que le confieren una atmósfera propicia. “La magia es el puente entre la edad dorada de la astucia primordial y la prodigiosa capacidad de trabajo actual. Por consiguiente, las fórmulas están llenas de alusiones míticas, que proferidas, desencadenan los poderes del pasado y los invocan hacia presente”.¹⁶⁷ Bajo esta óptica, el mito deja de ser el producto de la especulación “filosófica” del salvaje acerca del origen de las cosas o el resultado de su contemplación de la naturaleza, sino que es el resultado natural de la fe humana. La explicación que ofrece Malinowski de la magia no puede dejar de recordarnos algunas propuestas de su protector, Marett, quien también consideraba que la magia surge de la tensión emocional provocada por la incapacidad de comprender el entorno.

El hombre está sojuzgado por el odio, el amor o cualquier otra emoción, y como no puede hacer nada práctico por remediarlo, recurre a forjar creencias que le liberen de la tensión esto es lo que Marett llama magia rudimentaria. Cuando tales situaciones se repiten suficientemente, la respuesta se llega a estabilizar en lo que denomina magia evolucionada, que es una forma socialmente aceptada de comportamiento habitual.¹⁶⁸

Hemos visto cómo aun ahí donde Malinowski afirma abordar la magia desde un punto de vista sociológico, sus explicaciones se deslizan hacia un funcionalismo burdo que apela a la uniformidad de los procesos mentales como explicación de los aspectos universales de la magia y de las concepciones generales que se encuentran en la base del pensamiento y la conducta mágicos del hombre. Estos últimos entendidos como respuestas naturales del hombre frente a emociones abrumadoras y deseos obsesivos, que estarían cumpliendo la función de restaurar en el hombre el equilibrio armónico perdido en el instante en el cual, producto de la tensión psíquica, todo autocontrol se le escapa”.¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibidem*, pág. 216.

¹⁶⁸ E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 1965, pág. 34.

¹⁶⁹ B. Malinowski, “Magic, Science and Religion and Other Essays”, pág. 211.

No obstante las serias limitaciones de este tratamiento, el antropólogo ceilandés Stanley Tambiah considera que el hallazgo malinowskiano de la importancia de las palabras en la magia es una de sus mayores aportaciones a la teoría antropológica, ya que prefigura los planteamientos de autores como Austin. Sin embargo, queda evidenciado que su argumentación relativa a la vida intelectual de la humanidad no representa una opción que pudiera ser considerada con seriedad, e incluso puede inferirse de algunas anécdotas consignadas en la historia de la disciplina que él mismo nunca estuvo satisfecho con su teoría científica de la cultura. Sin duda, Malinowski realizó progresos significativos en el refinamiento del método etnográfico. Además, como bien señaló Preuss en 1938, con su incursión en la fundamentación de la vida religiosa a través del mito, Malinowski logró transmitir una vívida imagen de la influencia que tiene la religión sobre la vida social: “También Malinowski recientemente ha incursionado en el terreno de la fundamentación de la vida religiosa a través del mito y sobre esta base ha sustentado su denominado método funcionalista, pero en su caso se trata más bien de un reconocimiento de la influencia que tiene la religión sobre la vida social.”¹⁷⁰

Entonces, no deberíamos sorprendernos de que la pregunta por la relación entre magia, ciencia y religión regrese, bajo múltiples formas, como el síntoma de un problema teórico que frecuentemente ni siquiera alcanza a ser formulado con claridad. Podemos concluir que la postergación del tratamiento teórico de la relación de estas tres categorías, “mediante las cuales [algunos de] los primeros antropólogos organizaron la enorme masa del material etnográfico recopilado”,¹⁷¹ promovida por el programa de investigación desarrollado por Malinowski, logró reactualizar en nuestros días la vieja polémica confinada al olvido allá en 1914.

La historia de la antropología parece aceptar que la *bravura etnográfica* con la que Malinowski se arrojó al trabajo de campo bastó para superar los problemas que apenas unas décadas atrás habían aquejado a sus colegas, pero esto no corresponde con lo que los análisis

¹⁷⁰ K. Th. Preuss y Richard Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, 1938 [1937], pág. 68.

¹⁷¹ Rodrigo Díaz, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona – Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1998, pág. 114.

retrospectivo y prospectivo muestran. Numerosos trabajos dan cuenta de la vigencia de la pregunta por los fundamentos de la condición intelectual de la humanidad,¹⁷² así como de sus diversas formas de manifestación. Así, una discusión entre Tylor y Preuss que parecía bastante aburrida e inútil –las limitaciones de Tylor son bien conocidas--, analizada a la luz de la carrera de Malinowski ha puesto de manifiesto la vigencia de centenarios problemas no resueltos relativos a la manera de estudiar la *geistige Kultur*. A partir del recuento de los factores que obstaculizaron la difusión y conocimiento de la obra de Preuss, se quiere subrayar que estos mismos factores mantienen hoy día la capacidad de impedir un acercamiento más equilibrado a ese episodio de la historia de la antropología; particularmente las concepciones dualista de la vida espiritual y sustancialista de la cultura. Y también representan un obstáculo para el ejercicio de la historia intelectual, por cuanto no es del todo obvio que la irrupción funcionalista de Malinowski, generada al otro lado del mundo, pueda influir sobre la suerte de la antropología mexicanista de Preuss.

La recapitulación detallada de esta historia de poco más de 15 décadas¹⁷³ permite afirmar que si algo ha permanecido inamovible en la antropología británica es el objeto teórico Magic – Science – Religion en cuanto triada categórica desde la cual se juzga la racionalidad de los pueblos del orbe y se les asigna su posición relativa en la escala civilizatoria. Esto es así porque, aunque las preguntas de investigación han cambiado, su modificación no se debe a una ruptura epistemológica con este objeto, sino a una renovación de los programas de investigación impulsada por el desplazamiento de los focos de interés. En el caso de la antropología británica, este desplazamiento ha sido particularmente hacia temas de estructura y organización social.

Ante todo es necesario saber plantear los problemas. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Un conocimiento adquirido por un esfuerzo científico

¹⁷² Véase, por ejemplo, de Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, 1992; Philippe Descola, *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Maurice Bloch, *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Oxford, Westview Press, 1998; Carlo Severi, *Le Principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm-Musée du quai Branly, coll "Aesthetica", 2007.

¹⁷³ Cuando Tambiah escribe su *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, habían transcurrido 11 décadas

puede declinar. La pregunta abstracta y franca se desgasta; la respuesta concreta queda. Con eso, la actividad espiritual se invierte y se endurece. Un obstáculo epistemológico se incrusta en el conocimiento no formulado. Costumbres intelectuales que fueron útiles y sanas pueden a la larga, trabar la investigación. “Nuestro espíritu –dice justamente Bergson -- tiene una tendencia irresistible a considerar más claras las ideas que le son útiles más frecuentemente.” La idea conquista así una claridad intrínseca abusiva. Con el uso, las ideas se valorizan indebidamente.¹⁷⁴

En la antropología británica no ha tenido lugar la crítica epistemológica que cuestione, no tanto a las categorías en sí mismas, sino los presupuestos que entablaron y perpetúan entre ellas determinadas relaciones.¹⁷⁵ Cuando se plantea que a lo largo de todas estas décadas los autores que revisamos han sido partidarios de defender la unidad psíquica de la humanidad, parece difícil elevar una crítica contra esta postura que de entrada se opone a las teorías racistas, pero se pierde de vista que decretar no basta, que es necesario preguntarse por los efectos que dicha tesis tienen en otras áreas del cuerpo teórico metodológico y atender sus implicaciones. La concepción de unidad psíquica de la humanidad tiene en la antropología británica una connotación eminentemente biologicista. La actividad del intelecto humano está en función de las necesidades biológicas del individuo y no tiene que ver con la dimensión trascendental del diálogo para el desarrollo del pensamiento y la socialidad. La tesis de la unidad psíquica de la humanidad, puesta en relación con la escala evolutiva, plantea una analogía entre la ontogenia y la filogenia, es decir, permite suponer que los primitivos contemporáneos son al hombre occidental moderno, como los infantes a los adultos. Pero, mientras que la ciencia ha elaborado explicaciones biológicas que dan cuenta de la transición de la infancia a la madurez, en la antropología se carece por completo siquiera de nociones equivalentes que den cuenta del

¹⁷⁴ Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 1984 [1935], pág. 17. La referencia a Bergson es a la obra *La pensée et le mouvant*, París, 1934, pág. 231.

¹⁷⁵ El opúsculo de Ludwig Wittgenstein, *Comentarios sobre La rama dorada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997 [1967], muestra en detalle cómo “La presentación que hace Frazer de las concepciones mágicas y religiosas del hombre es insatisfactoria: hace aparecer a estas concepciones como errores.” En términos generales lo que Wittgenstein demuestra es que la magia y la ciencia no son comparables, que cada perspectiva es significativa y que es necesario reunir más observaciones para entender el sentido de las perspectivas tildadas de erróneas. Pero no critica específicamente los efectos que la triada MSR ejercen sobre el campo de las investigaciones antropológicas.

tránsito del estado primitivo al moderno. Respecto de la consideración del lenguaje, y en gran medida por la influencia de Wittgenstein, la antropología británica ha transitado de una teoría que ve en la diferencia lingüística y cultural una enfermedad degenerativa, hacia otra que reconoce el carácter performativo de las palabras mágicas, pero no se analizó cómo Magic-Science-Religion ha obstaculizado la posibilidad de formular estas otras preguntas de investigación, aquellas que tienen que ver con la reflexividad de las sociedades estudiadas respecto de su propia actividad intelectual.

El objeto teórico Magia-Ciencia-Religión, presenta para la investigación más de un tipo de obstáculo epistemológico. No sólo restringe la definición de las categorías a “los aspectos más impresionantes sin acceder a los importantes” sino que también las “generaliza muy pronto, haciendo perder de vista las características esenciales de los fenómenos.” No en vano por ello, ante la evidencia de las limitaciones de estas categorías para pensar los casos empíricos, Tylor-Frazer-Malinowski nunca pudieron ofrecer una explicación satisfactoria de las situaciones en las que dos o tres prácticas coexisten. En el caso del objeto teórico que nos ocupa, la fórmula “*magic, science and religion*” “crea la impresión de haber explicado el fenómeno con solo nombrarlo.” Pareciera que el invocar esta diferenciación categórica de la actividad intelectual bastara para acceder a una comprensión profunda. También “la invocación del elemento utilitarista” en la caracterización de cada uno de los elementos de la triada constituye un obstáculo epistemológico. La magia es una técnica para hacerse útil el mundo pero plagada de errores, la religión recurre a la personificación de las causas de los fenómenos naturales para poder establecer una relación menos imprevisible con el mundo que provoca miedo, finalmente, cuando la ciencia acceda al conocimiento de las causas eficientes podrá eliminar el elemento animista y desplegar un uso estrictamente técnico del mismo.¹⁷⁶ Cuando se hizo evidente que las preguntas de investigación planteadas por los materiales empíricos habían rebasado con mucho la capacidad explicativa del objeto teórico, a Marett se le ocurrió suministrar una sustancia, el *mana*, el *orenda*, en lugar de una

¹⁷⁶ Cfr. S. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, págs. 50-51. “While Tylor tells us why science dissolves animistic ideas of spiritual force acting on the universe, he fails to explain why higher religion with its ethical retributive monotheism should persist in the face of science, or what moral-causal space it occupies such that it does not collide with science [...] Barbaric philosophy retains as real what civilized language has reduced to simile”.

explicación y dar por explicado el problema antropológico transcribiendo la explicación emic. El conocimiento antropológico cuantitativo generado a partir de la metodología de las supervivencias y las adhesiones crea la falsa impresión de precisión, y consigue terminar de desagregar la información empírica en aras de una lógica clasificatoria, como dijo Tylor, “tightening the logical screw”.

El objeto teórico magia-ciencia-religión satisface 8 de las 10 características que pueden tener los obstáculos epistemológicos.¹⁷⁷ Pretender que el solo desplazamiento del foco de las investigaciones haga las veces de crítica epistemológica es tanto como ignorar los efectos sobre la práctica de los antropólogos de la relación imaginaria que tienen con ella. En particular uno persistente que consiste en rellenar las rupturas entre la opinión común y el conocimiento propiamente científico, para mantener su continuidad.¹⁷⁸ Esto se agrava por el hecho de que la transmisión de la historia de la antropología sigue reservando un lugar consagrado a Tylor – Frazer – Malinowski como los fundadores de una disciplina organizada en torno a una definición de cultura, una caracterización de la magia y una invención del trabajo de campo que se siguen leyendo como tales. Los errores a que induce el objeto teórico magia-ciencia-religión en cuanto obstáculo epistemológico seguirán perpetuándose en tanto no se lo critique y en tanto esa crítica no conlleve a una reescritura de la historia de la antropología. Es probable que en este ejercicio llegue a ser evidente que la limitada recepción anglosajona de la revolución copernicana de Kant genera efectos en el desarrollo de la antropología.

¹⁷⁷ Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*. Cfr. Nicolas Rouillot, “Bachelard et l’obstacle épistémologique”, *Philocité*, vendredi 10 juillet, 2009. <http://philocite.blogspot.mx/2009/07/bachelard-et-lobstacle-epistemologique.html>, fecha de consulta 4 de septiembre de 2015.

¹⁷⁸ Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI editores, 1972, págs. 25 y ss.

CAPÍTULO 2

PREUSS, UN ANTROPÓLOGO AMERICANISTA EN BERLÍN

*Aquello que has heredado de tus padres
Lo has heredado para poseerlo*¹

Además de los obstáculos epistemológicos hasta ahora señalados, la actual falta de reconocimiento de Preuss tiene lugar en el contexto de un estudio aún incipiente de la historia de la geografía, la etnografía y la antropología alemanas, algunas de cuyas tradiciones pueden remontarse hasta la década de los años 1740. Además de las notas necrológicas de las figuras más prominentes y algunos trabajos motivados por los jubileos y centenarios de instituciones y personajes, la historia de la antropología alemana no ha logrado separarse de un tipo de narrativa que consiste en repetir dogmáticamente las enseñanzas de los propios autores sobre los que se quiere reflexionar. El resultado es necesariamente acrítico y parcial.

La problemática de la exposición de la historia de la etnología en el ámbito germano parlante yace principalmente, en que en su tratamiento recae en exposiciones previas dependientes de los grandes relatos en torno a los constructores de sistemas y se presenta de una manera dogmática, parcial, indiferenciada y negativa. Sería muy importante hacer de la gran amplitud del fenómeno el punto de partida, es decir, de las actividades, de las instituciones, de los resultados de la investigación de cada periodo.²

Autores como Han F. Vermeulen,³ Céline Trautmann-Waller y Norbert Diaz de Arce han problematizado el desarrollo de este campo de conocimientos con perspectivas a la vez

¹ Goethes Faust *apud* K. Th. Preuss, “Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926”, *Baessler-Archiv*, Berlín, 1926, 10, págs. 1-15.

² Jürgen Jensen, “Die Geschichte der Ethnologie –eine Serie von Lehrmeinungen einiger weniger Fachvertreter?, Rezension von Martin Rössler, *Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: ein historischer Abriss*” Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie, Köln, 2007, *FEINS – Forum Ethnologie im Nationalsozialismus*, Teil 5., 2009, págs. 6-7.

³ Han F. Vermeulen, *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, University of Nebraska Press, 2015; Céline Trautmann-Waller (dir.), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*, CNRS Éditions, Open Edition Books, 2004.; Norbert Diaz de Arce, *Plagiatswurf und Denunziation. Untersuchungen zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des

históricas y críticas; han escrito biografías individuales o colectivas que ubican a los etnólogos en contextos institucionales confiriendo mucha importancia no sólo a los resultados, sino sobre todo a los procesos de elaboración de sus investigaciones y otra tanta a la historia de sus recepción y de sus efectos.



Figura : Konrad Theodor Preuss, Berlin, Amerika Forscher, ca. 1920.⁴

Este hecho no resulta sorprendente si se toma en cuenta que el establecimiento formal de la historia de la antropología como un campo disciplinario es muy reciente. En Estados Unidos ocurrió en 1962, a partir de la conferencia sobre History Of Anthropology patrocinada por el Social Science Research Council en Nueva York.⁵ Por iniciativa de George W. Stocking, Jr. y con el propósito de crear un foro único para historiadores y antropólogos, en 1973 se fundó la *History of Anthropology Newsletter* y una década más

Doktorgrades am Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Freie Universität Berlin, Berlín, 2004

⁴ *Preußisch-Eylau, 2.06.1869 - †Berlin, 8.06.1938.

⁵ Dell Hymes, "On studying the history of anthropology", *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 11, núm. 2, 1962, págs. 81-86.

tarde la serie HOA *History of Anthropology*.⁶ Con el correr de los años, la historia de la antropología se ha consolidado como una especialidad de la historia de la ciencia. En contraste, su impacto al interior de la antropología sigue siendo muy limitado. A diferencia del caso estadounidense, en Europa la historia de la antropología no ha tenido un desarrollo sistemático. Existen sólo cuatro revistas especializadas: *History of Anthropology* (Londres 1984), *Gradhiva: Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* (Paris, 1986), *History of Human Sciences* (London, 1988), *Boletín de Historia de la Antropología* (La Laguna, España, 1988). Recién en 1989 se fundó la European Association of Social Anthropologists (EASA); uno de sus propósitos es coordinar a los académicos europeos dedicados a la historia de la antropología.⁷ Se trata, sin duda, de un novel campo en el que aún hay mucho por hacer.

Este capítulo ofrece información relativa al contexto académico e institucional en el que se desarrolló la carrera profesional de Preuss: la sección de América del Real Museo Etnológico de Berlín. El objetivo es hacer intervenir elementos sociológicos que posibiliten abordar la americanística de Berlín como un campo disciplinario surcado por tensiones y entender el papel condicionante que factores como el acceso a recursos, la condición de clase, la formación académica y la filiación partidista tuvieron y, de cierta manera, siguen teniendo, en la recepción, transmisión y desarrollo del programa de investigación antropológica de Preuss. Esta tarea se enfrenta a dos dificultades: la escasez de documentación y el estado todavía incipiente de la historia de la antropología alemana sobre América de finales del siglo XIX y principios del XX.⁸ Ambos hechos son atribuibles a la gran destrucción que tuvo lugar

⁶ Obviamente la mayoría de los trabajos producidos en el proyecto HOA se refieren al desarrollo de la antropología anglosajona. Sin embargo, hay que destacar que en su calidad de director del proyecto Stocking sí promovió que antropologías de otras latitudes fueran materia de reflexión. Especialmente importante para la historia de la antropología alemana es el tomo 8, *Volksgeist as Method and Ethic* publicado en 1996.

⁷ En las conferencias bienales de la EASA generalmente hay un panel sobre historia de la antropología.

⁸ La documentación sobre Preuss que pude consultar en el Museo Etnológico de Berlín se limita a sus Actas Personales. Éstas contienen algunas cartas intercambiadas con Eduard Seler y otros funcionarios de la administración de los museos reales y el ministerio de cultura en las que se abordan, entre otras cosas, aspectos prácticos relativos a la Expedición a Nayarit y algunas cuestiones financieras. En el Archivo Fonográfico de Berlín se encuentran algunos cilindros de cera con grabaciones de cantos rituales. Finalmente, el Instituto Iberoamericano de Berlín resguarda algunas libretas de campo de las dos expediciones de Preuss a América. Trabajos como el de Norbert Díaz de

durante la era Nazi y la Segunda Guerra Mundial. No sólo los archivos, las colecciones y otros acervos documentales, como los que tenían Seler y Preuss en sus respectivas casas, sucumbieron ante los saqueos y bombardeos; también las instituciones y las redes interpersonales sufrieron a manos del régimen nacionalsocialista, cortando de tajo la posibilidad de la transmisión de ideas.⁹ En el caso de Preuss los exilios forzados de dos de sus alumnos más promisorios, Ernst Mengin y Elsa Ziehm, ejemplifican bien cómo el conflicto bélico puso fin a una época de las investigaciones americanistas alemanas.

Las tres coordenadas que sirven para detectar los elementos contextuales cruciales para el desarrollo y, posteriormente, el desconocimiento de la obra de Preuss son a) la organización del trabajo antropológico al interior del museo de Bastian; b) las relaciones de Preuss con otros americanistas y c) su formación como geógrafo en Königsberg y su experiencia académica anterior a su ingreso al Museo Etnológico de Berlín.

LA ANTROPOLOGÍA ALEMANA Y SU HISTORIOGRAFÍA

La narrativa de la historia de la antropología coinciden en ubicar los inicios de la antropología moderna con Boas o Malinowski, debido a que se les identifica con la estandarización de la metodología del trabajo de campo empírico en profundidad, es decir, la etnografía de un solo grupo sociocultural investigado durante un periodo considerablemente prolongado.¹⁰ Es interesante observar que al tiempo que estos dos autores quedaron históricamente vinculados a las antropologías anglosajonas, ambos recibieron su formación profesional en universidades centroeuropeas, Boas como geógrafo y físico en Bonn, Heidelberg y Kiel, y Malinowski como matemático psicólogo y economista en Cracovia y Leipzig.¹¹ También llama la atención la desproporción entre el interés que suscita

Arce, dejan constancia de la existencia de otros archivos un tanto menos accesibles. Sería deseable continuar la búsqueda documental en aras de ampliar futuras investigaciones.

⁹ Jürgen Golte, 2001: 132-133. “Die dreißiger Jahre und der Nationalsozialismus schafften dann einen tiefen Einschnitt, der im besten Falle zu einer Konservierung der Ansätze des späten neunzehnten und des frühen zwanzigsten Jahrhunderts führte [...] dem abrupten Abbruch ihrer Entwicklung unter dem Nationalsozialismus [...]”

¹⁰ Evans Pritchard 1951¹⁰; Hymes 1969; Bauman 1973; Kuper 1983;^A Stocking 1987¹⁰

¹¹ Cfr. Matti Bunzl, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture”, George W. STOCKING, Jr.,

su producción académica y la incipiente reflexión dedicada a indagar los referentes intelectuales que constituyeron sus singulares propuestas.

Además del clásico enciclopédico *Geschichte der Anthropologie* de Wilhelm E. Mühlmann,¹² redactado durante el último año de la Segunda Guerra Mundial, que remonta la historia de la antropología a Herodoto, existen dos artículos redactados entre 1959 y 1971 sobre la historia de la etnología en la Universidad de Berlín muy valiosos porque aportan información detallada de primera mano sobre personas e instituciones y también porque relatan la debacle de la academia durante la guerra y ofrecen una instantánea de la manera como la antropología alemana comenzó a (re)organizarse y a pensarse a sí misma a partir de la posguerra.¹³ Un punto de vista compartido por estos artículos es el de ubicar a Adolf Bastian, junto con otro importante geógrafo, Friedrich Ratzel,¹⁴ en el origen de la antropología alemana. Esto se explica porque la figura de Adolf Bastian condensa tres elementos cruciales para la consolidación de la antropología como disciplina en Berlín: el establecimiento, junto con Rudolf Virchow, de la Sociedad Alemana para la Antropología,

Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and The German Anthropological Tradition, (History of Anthropology, 8), The University of Wisconsin Press, 1996, págs. 17-78” G. Kubica, “Maria Czaplicka and Her Siberian Expedition, 1914-1915: A Centenary Tribute”, *Arctic Anthropology*, January 1, 2005, vol. 52, no. 1, págs. 1-22, doi: 10.3368/aa.52.1.1. cfr . Klaus-Peter Koepping, “Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian. The historical roots of anthropology in the nineteenth century”, Han F. Vermeulen & Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, London, 1995, pág. 75.

¹² Wilhelm E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, Universitäts Verlag, 1948. Una suerte de equivalente al clásico de Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, en 1968

¹³ Ursula Schlenker, “Zur Geschichte der Völkerkunde an der Berliner Universität von 1810 bis 1945”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Beiheft zum Jubiläumsjahrgang (1), Berlín, 1959-1960, págs. 67-79; Sigrid Westphal-Hellbusch, “Hundert Jahre Ethnologie in Berlin, unter besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung an der Universität”, *100 Jahre Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1869-1969, 1969-1971*, págs. 157-183. Un rasgo característico de la antropología alemana durante la posguerra es su afán de parecerse a la antropología estadounidense.

¹⁴ Friedrich Ratzel, “padre” de la antropogeografía o de la geografía cultural. Entre sus seguidores se cuentan Fritz Graebner, el padre Wilhelm Schmidt y Ankermann, quienes desarrollarán una forma extrema de difusionismo conocida como el método histórico cultural y su versión vienesa, la doctrina de los círculos culturales. Este último grupo desarrolló la conocida tesis difusionista que postulaba la pobreza de las ideas. Otro programa que puede remontarse a Ratzel es la morfología cultural propuesta por Leo Frobenius. Una corriente de la antropología alemana es la psicología étnica representada por Moritz Lazarus y Heyman Steinthal y, sólo en un segundo momento, por Wilhelm Wundt.

la Etnología y la Prehistoria, la creación del Museo de Etnología¹⁵ y la enseñanza universitaria de la antropología en la universidad de la ciudad. Sin embargo, la sola figura de Adolf Bastian no bastaría para dar cuenta de la vasta y diversa producción antropológica alemana a partir de 1870. Es más justo plantear que Bastian funge, junto con autores menos conocidos, pero en la época igualmente relevantes como Carl Ritter, Gustav Klemm y Theodor Waitz y Friedrich Ratzel, como catalizador de tendencias que le antecedían.

Desde hace un par de décadas Han F. Vermeulen ha venido cuestionando la idea según la cual la etnología se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XIX y que fue el impulso del evolucionismo lo que permitió que se constituyera como una práctica científica. En consonancia con Vermeulen, autores como Justin Stagl,¹⁶ Britta Rupp-Eisenreich,¹⁷ Günther Mühlhpfordt,¹⁸ han resaltado la importancia del siglo XVIII en el surgimiento de la etnología, haciendo énfasis en la década de 1770. En años más recientes, historiadores de la ciencia interesados en el Imperio Ruso como Elert,¹⁹ Hintzsche²⁰ y Bucher,²¹ han puesto al descubierto el significado del siglo XVIII temprano. Según sus hallazgos, durante este periodo, eruditos científicos y hombres de letras produjeron una etnografía programática y comprensiva en el marco de la exploración del territorio imperial; en este contexto, particularmente relevantes son las aportaciones del historiador Gerhard Friedrich Müller a

¹⁵ La BGAEU (por sus siglas, *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*) es una sociedad que continúa activa (<http://www.bgaeu.de/>)

¹⁶ Justin Stagl, "Rationalism and Irrationalism in Early German Ethnology: The Controversy between Schläzer and Herder, 1772/73", *Anthropos* 93, 1998, (4-6), págs. 521-536.

¹⁷ Britta Rupp-Eisenreich, "Aux "Origines" de la *Völkerkunde* allemande: de la *Statistik* à la *Anthropologie* de Georg Foster", *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, págs. 89-116.

¹⁸ Günther Mühlhpfordt, "Völkergeschichte statt Fürstenhistorie – Schläzer als Begründer der Kritisch-ethnischen Geschichtsforschung", *Jahrbuch für Geschichte*, 25, Berlin, 1982, págs. 23-72.

¹⁹ Aleksandr Ch. Elert, "A Description of Siberian Peoples by Gerhard Friedrich Mueller", *Science First Hand, popular Science Journal*, 1 (4), 2005, Sonderhaft Discovery of Siberia, 126-129.

²⁰ Wieland Hintzsche (ed.), *Terra incognita Sibirien. Die Anfänge der wissenschaftlichen Erforschung Sibiriens unter Mitwirkung deutscher Wissenschaftler im 18. Jahrhundert.*, Halle, Verlag der Franckesche Stiftungen, 1999.

²¹ Gudrun Bucher, "Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völker" *Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft*, (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Band 63), Franz Steiner Verlag, 2002

partir del año 1740, fecha en la que inició la publicación de sus *Escritos etnográficos*²² y desarrolló un método histórico-crítico.²³

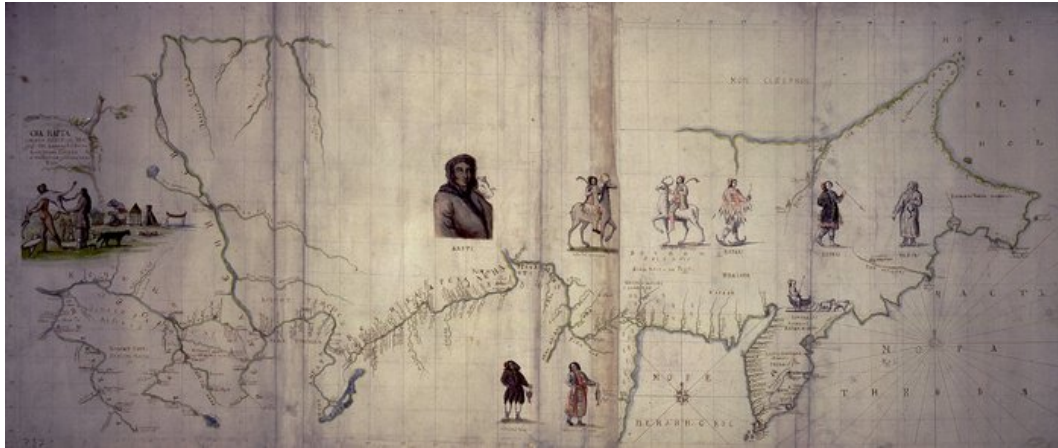


Figura : Primera expedición a Kamchatka, ca 1729.²⁴

La exploración rusa de Siberia se hizo por encargo de los Zares. La tarea era registrar el territorio cartográficamente y gravar a la población con impuestos. Se condujeron muchas expediciones para profundizar científicamente en esta expansión territorial. Pedro I le encargó a Vitus Bering que condujera una expedición marítima a Kamtschatka (1725-1730) para investigar si había un puente de tierra o una corriente marina que conectara a Asia con América. Debido a los resultados insuficientes, se lanzó una segunda expedición (1733-1743) en la que participaron muchos científicos. La meta de estos nuevos viajes fue la exploración de los mares entre Kamchatka y América, así como los del mar del norte, tenía la finalidad de retomar el comercio con Japón y si fuera posible con América. También estaba prevista la investigación de los pueblos siberianos, su naturaleza y su cultura. Müller condujo esta nueva expedición guiado por los fundamentos que el médico y naturalista, Daniel Gottlieb Messerschmidt, había elaborado en la exploración de Siberia occidental centrada en la

²² *Ethnographische Schriften I*. Bearbeitet von Wieland Hintzsche und Aleksandr Christianovich Elert unter Mitarbeit von Heike Heklau. Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Harrassowitz Verlag in Kommission (= *Quellen zur Geschichte Sibiriens und Alaskas aus russischen Archiven*, Bd. 8, Teilbd. 1: *Beschreibung der sibirischen Völker* [ca. 1736-1747]). Halle 2010.

²³ “Von der Empirie zur Theorie: deutschsprachige Ethnographie und Ethnologie von Gerhard Friedrich Müller bis Adolf Bastian (1740-1881), *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 134, H. 2, 2009, págs.253-266.

²⁴ Mapa del itinerario de la primera expedición a Kamchatka por Petr Chaplin, 1729, Librería Nacional de Suecia, Estocolmo, KoB Sr.f.E 50 nr 610, 1350 x 80 mm.

investigación geográfica, medicinal y de historia natural. A estos tópicos agregó las investigaciones histórico-culturales, arqueológicas, lingüísticas, estadísticas y etnográficas. La meta de Müller era escribir una *Historia Gentium*, una descripción de los pueblos.

Müller no sólo escribió descripciones de los pueblos siberianos sino que desarrolló métodos de investigación histórico-críticos y sistemáticos-comparativos. Practicó una perspectiva que reconocía la diversidad étnica y animó a otros a colaborar en su empresa, para lo cual elaboró unas instrucciones geográficas, una suerte de manual de etnografía, organizado en torno a 921 preguntas de investigación concreta. El propósito de reunir estas informaciones era desarrollar estudios comparativos que a la postre permitirían identificar las coincidencias y las diferencias claramente y dotarlas de sentido. Característico de su estilo de investigación etnográfica fue “su amabilidad y atención hacia la gente, hacia sus modos de vida, su medio, sus urgencias y sus aspiraciones.”²⁵

Como historiador Müller partía de una visión de conjunto. A través de sus contactos internacionales, ejerció una fuerte influencia tanto sobre sus estudiantes como sobre sus seguidores potenciales, principalmente en Rusia y Alemania.

Se puede establecer firmemente que el encuentro de la Ilustración temprana alemana con la rusa fue muy productivo y que la etnografía o la descripción de los pueblos representa por ello un logro sobresaliente del mismo. Con Müller apareció en 1740 la descripción de los pueblos –llamada a partir de 1767-1771 etnografía– en el marco de la historiografía y la geografía siberiana. La etnografía fue por consiguiente un subproducto de la gran empresa de investigación de los rusos.²⁶

De esta forma Vermeulen afirma que la etnografía surge en el imperio ruso a partir de la colaboración de académicos germanoparlantes que por órdenes del Zar exploraron sus territorios en todas direcciones motivados por los intereses coloniales de un estado absolutista. Las novedosas ideas etnológicas fraguadas durante la exploración de Kamchatka

²⁵ Peter Hoffmann, *Gerhard Friedrich Müller (1705-1783): Historiker, Geograph, Archivar im Dienste Russlands*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, pág. 247 apud Vermeulen, “Von der Empirie zur Theorie: deutschsprachige Ethnographie und Ethnologie von Gerhard Friedrich Müller bis Adolf Bastian (1740-1881)”, pág. 256.

²⁶ *Ibidem*.

llegaron a la Universidad de Göttingen, Alemania, a través del historiador alemán, August Ludwig Schlözer, quien había vivido seis meses en la casa de Müller (1761). Schlözer estudió la historia temprana de Rusia pero también conoció las metodologías etnográficas y lingüísticas practicadas por Müller. En sus trabajos de 1771-1775 introdujo los conceptos de “Ethnographie” y “Völkerkunde” con lo que transformó la etnografía regional en una ciencia etnológica general. En 1772 postuló el método etnográfico como uno de los 4 métodos de la historia mundial.

...en el ordenamiento sintético de la historia mundial. Al respecto se pueden distinguir cuatro métodos. Los *facta* se ordenan 1) cronográficamente; 2) tecnográficamente; 3) geográficamente; 4) etnográficamente.²⁷ [...] 4) *etnográficamente*: se dividen los habitantes del globo terráqueo en gentíos chicos y grandes, según más o menos semejanzas en las que conviven grupos de hombres. Debido a estas semejanzas se piensa a estos grupos como unidades y se les denomina pueblos.

Después de este momento inicial, Vermeulen distingue otros tres momentos en la expansión de esta nueva forma de estudiar al hombre. Hacia 1772, la ampliación que hizo Schlözer del programa de Müller tenía el propósito de abarcar a todos los pueblos de la tierra en todas las épocas, pero también operó una reducción: limitó el análisis histórico a una parte de los pueblos, los “Hauptvölker” (pueblos principales), pues tienen una conexión con el curso de los acontecimientos mundiales: los otros, los “Nebenvölker” (pueblos secundarios) pueden ser distribuidos por clases. La *Völkerkunde* de Schlözer fue clasificatoria, pragmática (orientada a la práctica), teórico-sistemática y general (todos los pueblos). Estaba fundada sobre una etnografía lingüística y una teoría del control político (estadística). Schlözer tuvo muchos alumnos, entre ellos algunos que siguieron sus huellas. Los hermanos Grimm y los hermanos von Humboldt atendieron sus lecciones en Göttingen. Otros seguidores como los Forster y Sprengel difundieron sus enseñanzas. En 1781, la “Völkerkunde” de Schlözer fue transformada en “*Ethnologia*” por el historiador eslovaco, Adam Frantisek Kollár, director de la Hofbibliothek de Viena y en 1783 fue definida como “una ciencia de los pueblos y las naciones” (*ethnologie est notitia gentium populorumque*)²⁸

²⁷ Schlözer, 1772, págs. 96-99 apud Vermeulen “Von der Empirie zur Theorie: ...”, pág. 257.

²⁸ Vermeulen 2008.

Un siguiente momento tiene lugar a partir de 1808, año en el que T. F. Ehrmann introdujo la diferencia entre la “allgemeine Völkerkunde” o etnología” y la “besonderer Völkerkunde” o *Etnografía*.²⁹ A partir de este momento inicia la enseñanza universitaria de la Völkerkunde, particularmente en la Universidad de Göttingen. A partir de 1810, Barthold Niebuhr, hijo del famoso historiador de arabia, dictó un curso en la recién fundada Universidad de Berlín sobre historia romana y etnografía y a partir de 1827 dictó otro curso sobre “tierras antiguas y etnología” en la Universidad de Bonn. Carl Ritter, primero en ocupar la cátedra de geografía en Berlín hacia 1820, es considerado junto con Alexander von Humboldt y Leopold von Buch, fundador de la geografía moderna. El trabajo de Ritter reunió de manera sistemática el estudio de pueblos y naciones y colocó al hombre en el centro de la geografía. Esta tendencia evolucionó más tarde en la antropogeografía de Friedrich Ratzel.

En 1825, Heirich Berghaus editó una serie sobre *Erd-, Völker- und Staatenkunde* (estudios sobre geografía, pueblos y Estados) y en 1849 publicó sus *Lineamientos de etnografía* que contenía dos partes, una tabla general o una instrucción de todos los pueblos de la tierra, clasificados por troncos y familias lingüísticas ordenados etnográfica y geográficamente, y una descripción clara y comparada de sus costumbres, usos y hábitos. La publicación de obras con títulos que contienen la palabra *Völkerkunde* se incrementa a lo largo del siglo XIX. En líneas generales, en Alemania predominarán los trabajos descriptivos, comparativos y sistemáticos. Otros nombres famosos que hacen parte de esta tendencia son Gustav Klemm, bibliotecario de Dresden, Moritz Frankenheim y Maximilian Perty. Entre 1859 y 1872, Theodor Waitz publica su *Anthropologie der Naturvölker* en seis tomos. El protagonista del cuarto momento que distingue Vermeulen en el desarrollo de la etnología y la antropología durante el siglo XIX tardío es Adolf Bastian pues mediante su impulso, la etnología volvió a ocupar una posición central en la escena de las ciencias nacientes ciencias del hombre, caracterizándose por ser una práctica científica fuertemente orientada por la teoría.

²⁹ Vermeulen 2009 258

En síntesis, según Vermeulen, la etnografía y la etnología son un producto de la Ilustración rusa y prusiana, un logro de los historiadores y los exploradores germanoparlantes de Siberia. Empezó con Messerschmidt y Müller entre 1719 y 1747. Esta invención alemana era sobre todo descriptiva (*empirisch-beschreibend*) y comparativa (*im Zusammenhänge*). Sus primeros practicantes combinaron la etnografía, la historiografía y la lingüística. A finales del siglo XVIII la *Etnographie* se transformó en *Völkerkunde* o en *Ethnologie*. A principios del siglo XIX se desarrolló una *Völkerkunde* descriptiva en conexión con la geografía política y la estadística. Hacia la década de los años 1860 Bastian le da un nuevo impulso vinculando la por entonces significativa producción con desarrollos teóricos contemporáneos relativos a la evolución, la psicología y las ciencias de la cultura.

No se puede más que coincidir con Vermeulen cuando afirma que la atención excesiva conferida en la posguerra a las teorías etnológicas británicas ha obstaculizado e incluso impedido la apreciación de aportaciones a la etnología altamente significativas realizadas por académicos germanoparlantes durante el siglo XVIII. Este dato debería servir para corregir la impresión que se tiene de que románticos alemanes como Herder se encuentran entre los primeros alemanes en cultivar la etnología, cuando lo cierto es que la etnografía es un producto de la Ilustración temprana (*Frühaufklärung*) tanto como la etnología lo es de la Ilustración tardía (*Spätaufklärung*).³⁰

EL TRABAJO ETNOGRÁFICO EN EL MUSEO DE BASTIAN

El proyecto de fundar una colección etnográfica en Berlín se remonta a 1829, fecha en que por sugerencia de Alexander von Humboldt y Carl Ritter, el rey de Prusia, Friedrich Wilhelm III, encarga al barón Leopold von Ledebur dirigir la conservación de los objetos que habían ido a parar a la cámara de maravillas producto de expediciones y viajes de estudio, designando a Friedrich Ch. Förster como asistente. Pero no es sino hasta 1869, cuando Adolf Bastian releva a Förster y funda junto con Rudolf Virchow la Sociedad Alemana para la

³⁰ *Ibidem*, pág. 264.

Antropología, la Etnología y la Prehistoria,³¹ que se ponen en marcha los trabajos que darán lugar a la creación del legendario Real Museo Etnológico de Berlín.³²



Figura : *Königliches Museum für Völkerkunde, ca. 1900*

Ocasionalmente llamado con cierta razón “el museo de Bastian”, fungió como el espacio académico e institucional en el que tuvo lugar la organización de la antropología alemana moderna, en buena medida, gracias a la visión y a la energía desplegadas por el médico oriundo de Bremen.³³ Financiado por el “Comité de apoyo para el incremento de las colecciones etnológicas del Real Museo”,³⁴ entre 1881 y 1914, el amplio grupo de colaboradores que Bastian logró reunir en torno suyo completó más de 80 proyectos, cuadruplicando las colecciones etnográficas.³⁵ Es bien conocido que este crecimiento acelerado respondía al imperativo bastiano de documentar alrededor del mundo la cultura de cientos de pueblos en vías de extinción bajo el yugo de la expansión colonialista de las potencias europeas.

³¹ Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (BGAEU).

³² Günther Hartmann, “Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin – Ursprünge und Entwicklungen”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 98, H. 1 (1973), pág. 14.

³³ H. Glenn Penny, “Bastian’s Museum: On the Limits of Empiricism and the Transformation of German Ethnology”, H. Glenn Penny y Matti Bunzl, (eds.), *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003, pág. 86.

³⁴ Hilfscomite für Vermehrung der ethnologischen Sammlungen der Königlichen Museen”

³⁵ G. Hartmann, *op. cit.*, pág. 16.

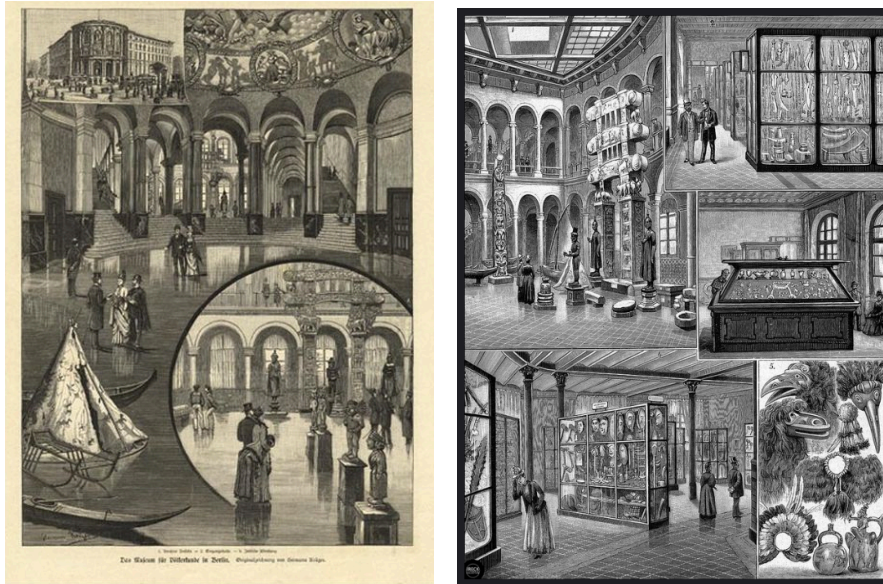


Figura :Vistas interiores del Real Museo de Etnología de Berlín en la época de Bastian

Even now, material perishes in front of our eyes through our inconsiderate neglect; we could have salvaged so much more than we have through our contact with living native societies. Indeed each year, each day, nay each hour, things disappear from this earth; and we look on without moving so much as a Little finger.... Our guiding principle, therefore, in anthropology, prehistory or ethnology should be to collect everything.³⁶

“Para Bastian los objetos de las sociedades sin escritura eran tan valiosos como los documentos escritos y, en razón de esto, se esforzó por formar colecciones tan completas como fuera posible; noción hasta entonces desconocida.”³⁷ Lo más novedoso de la visión de Bastian era la idea de que las colecciones etnográficas constituían un archivo universal de la humanidad que suministraría los materiales empíricos para la elaboración de un “atlas histórico de la dinámica cultural.” Una visión retrospectiva muestra que, aunque en efecto, el Museo Etnológico de Berlín ha sido uno de los protagonistas en la escena museística, las metas delineadas por Bastian no han visto su consecución.

³⁶ Bastian 1881:217 apud Bunzl 48, apud Koepping 1983.

³⁷ Peter Bolz, “From Ethnographic Curiosities to the Royal Museum of Ethnology. Early Ethnological Collections in Berlin”, Manuela Fischer, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.) *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007, pág. 186.

Generalmente se atribuye la crisis que sobrevino al museo de Bastian al crecimiento vertiginoso de sus colecciones, aunado a la falta de un espacio suficientemente grande y funcional para combinar los objetivos de estudiarlas y exhibirlas.³⁸ También con frecuencia se encuentra la opinión de que la obra escrita de Bastian es impenetrable por carecer de sistematicidad y por su prosa “túrgida” y abigarrada. Estas dos limitaciones imputadas a Bastian, juntas o por separado, han sido la constante en que se basan las caracterizaciones de la historia de la recepción fallida del proyecto de este importante etnólogo. Es decir, por un lado se subraya la identificación del personaje con el logro cultural de haber institucionalizado la antropología alemana moderna,³⁹ al tiempo que se afirma que su proyecto es ininteligible a partir de sus textos.⁴⁰ A la postre, estas ideas han tenido el efecto de aislar a Bastian de las polémicas en las que participó y de pasar por alto la red de relaciones personales e institucionales de las que formó parte. Pero sobre todo dificultan encontrar los elementos de análisis pertinentes para elucidar su proyecto y para poder ubicarlo en un desarrollo intelectual que no partió ni culminó en él.⁴¹

³⁸ H.G. Penny, *op. cit.*, 103 y ss.

³⁹ La identificación lisa y llana de Bastian con la creación del Museo Etnológico de Berlín debe mucho a la obra clásica de historia (alemana) de la antropología de Wilhelm E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, Universitäts-Verlag, 1948, págs. 90, 95-100. En ella, su autor afirma: “Con su rica colección etnográfica fundó Bastian en 1868 el Museo Berlínés de Etnología; desde 1869 se desempeñó como docente en la Universidad de Berlín y en la Sociedad Berlínés de Antropología, fundada por él” (pág. 98).

⁴⁰ “.. Como regla general, las informaciones etnográficas se extraen con enorme dificultad de oraciones que se extienden a lo largo de páginas. El contenido teórico de sus escritos, considerados ilegibles incluso desde los años en que Bastian vivía, es considerado hasta la fecha asistemático y confuso. Esta es seguramente una razón relevante de que Bastian –a diferencia de Tylor y Boas- no tuviera alumnos en sentido estricto y que no ejerciera una influencia duradera en el desarrollo de la etnología.” Cfr. Martin Rossler, “Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Eine historischer Abriss”, *Cologne Working Papers in Cultural and Social Anthropology*, Arbeitspapier / *Workingpaper* No. 1 (April, 2007), Köln, pág. 6. Lowie, 1937: 32, Bunzl: 48,

⁴¹ No faltarán las voces que busquen invalidar este punto de vista aportando las referencias bibliográficas de textos sobre Bastian. Y en efecto, se puede encontrar una producción relativamente ininterrumpida de textos que mencionan o discuten aspectos de la obra y el personaje. Con todo, son pocos los que logran penetrar en la articulación entre la labor museística y las formulaciones escritas de su visión y proyección antropológica. En el mismo sentido se puede destacar el hecho de que la obra homenaje a Bastian por el centenario de su muerte, haya sido publicado en inglés. Con tal ocasión hubo una exhibición: “Adolf Bastian: Reisen und Sammeln für das Königliche Museum für Völkerkunde” en el Museum für Ethnologie, Berlin-Dahlem (25 febrero al 22 de mayo de 2005) y un congreso : “Adolf Bastians Erbe im Ethnologischen Museum Berlin – ein universales Archiv der Menschheit?” celebrado igualmente en el museo (25-27 de febrero de 2005). Cfr. Manuela Fischer, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Hildesheim, Olms, 2007.

Klaus-Peter Koepping, uno de los pocos autores que tiene publicaciones en lengua inglesa sobre este episodio de la historia de la antropología, propone que el trabajo de Adolf Bastian se entiende mejor si se lo concibe como la tentativa de fusionar dos paradigmas epistemológicamente incompatibles, a saber, la Ilustración y el Romanticismo.⁴² Para Koepping, el horizonte de opciones teórico metodológicas en el que se desarrollo Bastian contenía una contradicción irresoluble. Según esto, la orientación científica, derivada de la Ilustración francesa, pugnaba por buscar las leyes naturales de la sociedad que permitirían descubrir los principios universales y necesarios, válidos para toda la humanidad. Por el otro, la orientación relativista, impulsada por los trabajos del romántico Johann Gottfried Herder, rechazaba las clasificaciones externas y mecánicas e insistía en la necesidad de juzgar cada tiempo y cultura según su propio canon de valores.⁴³ Según Koepping, “el enigma epistemológico yace en saber si somos capaces de aceptar tanto la racionalidad de las construcciones científicas como la relatividad de las cosmovisiones; si somos capaces de enfocarnos en las diferencias –aunque sea en el plano intelectual— al tiempo que buscamos universales.”⁴⁴ En su intento de caracterización y de elucidación de la encrucijada intelectual en la que cree que se puede ubicar a Bastian, Koepping destaca la manera en que autores posteriores como Boas, Malinowski y Geertz lidian con el supuesto enigma epistemológico entre lo universal y lo particular, lo objetivo y lo subjetivo, lo macro y lo micro, pretendiendo con ello demostrar la justeza de su diagnóstico. “Sin embargo [como él mismo señala], la razón de por qué el enigma epistemológico heredado de la Ilustración y el Romanticismo aparece con toda su agudeza a mediados del siglo XIX es algo que sigue siendo poco comprendido.”⁴⁵

⁴² De hecho el título del párrafo es “The mid-nineteenth-century fusion of two currents in anthropological orientation.” Cfr. Pág. 78.

⁴³

⁴⁴ Klaus-Peter Koepping, “Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian. The historical roots of anthropology in the nineteenth century”, Vermeulen, Han F. & Alberto Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, (European Association of Social Anthropologists), London, 1995, pág. 77

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 76.



Figura : Adolf Bastian 1826-1905

En un trabajo algunos años posterior a la principal obra de Koepping sobre Bastian,⁴⁶ T.K. Das Gupta⁴⁷ aborda la cuestión relativa a la inteligibilidad y la viabilidad de las ideas teóricas de Bastian desde una perspectiva diferente. En lugar de remontar las ideas de Bastian a un supuesto intento de conciliar Romanticismo e Ilustración, o a la Ilustración en general, parte de un posicionamiento singular frente a la controversia en torno al origen del lenguaje cuyos polos sostienen o bien el surgimiento independiente, o bien su difusión por préstamo. (*Entstehungstheorie* vs. *Entlehnungstheorie*), polémica que también se conoce como la oposición entre la creación originaria y el difusionismo. Una de las ideas más importantes de Bastian, defensor de la teoría del surgimiento independiente, dice que las similitudes que revelan los datos etnográficos puede atribuirse en distintos grados de abstracción a la igualdad de los hombres. La teoría de los difusión postulada por Ratzel, su contrincante, plantea lo contrario; que las similitudes se deben a los préstamos de un pueblo a otro, implicando que no todos los pueblos son capaces de inventar. Esta polémica nunca alcanzó una resolución; más bien nuevas tendencias en la etnología relegaron esta problemática a un segundo plano. La hipótesis exegética de Das Gupta consiste en plantear que si el concepto

⁴⁶ Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the psychic unity of Mankind*, University of Queensland Press, New York, 1983.

⁴⁷ T. K. Das Gupta, *Von Kant bis Bastian, ein Beitrag zum Verständnis des wissenschaftlichen Konzepts von Adolf Bastian mit vier kleinen Schriften von demselben* (Hamburg, 1990).

de ciencia de Bastian está definido por las premisas del idealismo alemán en conexión con Kant, entonces estas últimas tienen que ser la primera opción de exploración y no de antemano la supuesta imposibilidad de reconciliación entre Ilustración y Romanticismo.

Bastian accede a la problemática kantiana a través de su maestro, Alexander von Humboldt y lo sigue en su visión de los mundos natural y humano: “We hope to find laws which regulate the difference of temperature and climate... before we can hope to explore the involved causes of vegetable distribution; and it is thus that the observer... is led from one class of phenomena to another, by means of the mutual dependence and connection existing between them.”⁴⁸ ¿Cómo se posicionó Bastian con relación a los filósofos idealistas alemanes, quienes elaboraron en torno al dualismo kantiano entre el mundo sensible y el mundo inteligible? Mientras que Fichte intentó revocar ese dualismo liberando al mundo inteligible elevándolo como el único mundo de la libertad, y Schelling desarrolló una visión en la cual a cada uno de estos mundos hacen parte de una y la misma realidad, para Hegel el mundo inteligible es el mundo del pensamiento abstracto. Feuerbach, niega la independencia del mundo abstracto en el sentido hegeliano argumentando que el mundo intelectual conserva en todo momento sus aclajes con lo sensible. Bastian, concuerda con Feuerbach en esta vinculación, pero sostendrá que no implica que no se le pueda reconocer una independencia relativa al mundo intelectual. La pregunta teórico-metodológica de Bastian es por la constitución de este *mundo inteligible* (*intelligible Welt*) y por las posibles maneras de estudiarlo y comprenderlo a partir de principios de investigación científica que la alejen de la especulación.⁴⁹

Aunque la terminología de Bastian carece de sistematicidad, puede decirse sin duda que su trabajo antropológico se organiza en torno a unas cuantas ideas rectoras. Una de ellas es su concepción de un “mundo inteligible” (*intelligible Welt*), al que designó con expresiones como “mundo de las ideas” (*Gedankenwelt*), “construcciones intelectuales” (*Gedankengebäude*), “esfera de ideas” (*Gedankensphäre*), “tercer reino” (*drittes Reich*) –

⁴⁸ Alexander von Humboldt, *Cosmos*, Nueva York, Harper and Brothers, 1844 *apud* Koepping, “Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian”, pag. 82.

⁴⁹ T. K. Das Gupta, *Von Kant bis Bastian, ein Beitrag zum Verständnis des wissenschaftlichen Konzepts von Adolf Bastian mit vier kleinen Schriften von demselben*, pág. 2.

junto a los reinos orgánico e inorgánico. “El mundo inteligible es una creación del espíritu y el espíritu mismo es parte de la naturaleza. Por más problemático que esto sea, la investigación científica natural no puede pasar por alto este hecho ni dejar de prestarle atención.”⁵⁰

En un interesante trabajo, Koch y Mengel,⁵¹ analizan cómo corren en paralelo un desplazamiento relativo de la psicología a la etnología, en cuanto construcción teórico-metodológica, y otro del espíritu (*Geist*) al pensamiento (*Denken*), en cuanto objetos de reflexión. En este análisis no pierden de vista el contexto académico en el que Bastian trabajaba, lo que les permite sugerir explicaciones relativas a sus elecciones terminológicas.

En sus escritos tempranos de 1860, Bastian no se veía a sí mismo como un etnólogo, sino como un psicólogo. En *El hombre en la historia*⁵² Bastian no habla ni de *Ethnologie* ni de *Völkerkunde*,⁵³ las dos expresiones usuales para designar la etnología en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, sino en cambio de un tipo de psicología que comparaba casos etnográficos. En Bastian radica la aspiración de someter al espíritu (*Geist*) al análisis científico natural y materialista.⁵⁴

Bastian usa la denominación psicología para enfatizar que su proyecto se deslindaba de los filósofos idealistas y de su especulación dialéctica (*dialectische Speculation*). A diferencia de los métodos de la introspección y la autocontemplación, el estudio de la mente mediante métodos científicos no podía prescindir de materiales empíricos y de un procedimiento de análisis. Así Bastian sustituye al *Geist* por sus productos, los pensamientos

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ Lars-Christian Koch y Maurice M. Mengel, “From Elementary Thought to Tone Psychology. Bastian and Stumpf’s Discourse on the Mind as Condition for the Development of Ethnomusicology”, Manuela Fischer *et alii* (eds.), *Adolf Bastian and his Universal Archive on Humanity. The origins of german anthropology*, Heidelberg, Olms Verlag, 2007, págs. 114-124.

⁵² A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung I. Die Psychologie als Naturwissenschaft*, Leipzig, Wiegand, 1860.

⁵³ Ambos términos se traducen al español como etnología. Cfr. Vermeulen para una historia de la introducción de los términos. Cfr. Han Vermeulen, “Frühe Geschichte der Völkerkunde oder Ethnographie in Deutschland 1771-1791”, ponencia presentada en la Reunión de la Sociedad Alemana de Etnología, Munich, 14 octubre 1991.

⁵⁴ Lars-Christian Koch y Maurice M. Mengel, “From Elementary Thought to Tone Psychology. Bastian and Stumpf’s Discourse on the Mind as Condition for the Development of Ethnomusicology”, pág. 115.

concretos (*Gedanken*), expresados lingüísticamente (mitología e informes incluidos en reportes de viaje), mismos que somete a un análisis cuya operación básica es la descomposición en elementos más simples (*zersetzende Analyse*). A la vuelta de su viaje por el sudeste asiático (1861-1865), Bastian obtiene su *habilitation* en geografía e historia por la Universidad Friedrich-Wilhelm de Berlín ; a partir de entonces incorpora en sus escritos los dos términos alemanes para referirse a la etnología (*Ethnologie* y *Völkerkunde*).

Antes que clasificar a Bastian en las líneas de los psicólogos o los etnólogos, lo cual además es imposible porque él nunca dejó de pensar su proyecto con relación a ambos campos, lo que es importante subrayar es cómo se interesó por elucidar la esencia del *mundo inteligible* mediante principios de la investigación científica. Bastian consideraba que este era el objeto de una disciplina por venir que él en numerosas ocasiones denominó psicología y otras etnología. Lo que está claro es que debido al hecho de que de la autocontemplación no es posible derivar datos seguros, la psicología que él tenía en mente nunca llegaría a ser una ciencia natural pura y objetiva. Bastian encuentra su alternativa en un elemento decisivo que Kant pasó por alto, a saber: que el pensamiento de un individuo nunca es inmediatamente comprensible.

El pensameinto de una comunidad se muestra en construcciones intelectuales como las leyendas, la mitología, las concepciones morales y éticas y en concepciones jurídicas, pero también en los objetos facturados por el hombre. Estos comportan un sustrato material que puede ser real (*dinglich*), como la madera, la arcilla y el metal, o bien como “masa etérea” (*Luftmasse*), como en el caso del lenguaje hablado. De esta manera los constructos intelectuales nos son dados inmediatamente; son susceptibles de ser registrados en una escritura para su uso ulterior.⁵⁵

El trabajo de colección y descripción etnográfica tiene el objetivo de conseguir que estos materiales estén disponibles para futuras investigaciones inductivas. La premisa de Bastian es que en los objetos del mundo inteligible debe ser posible reconocer leyes del pensamiento que permanecen introvertidas en los procesos intelectuales de los individuos. “El *Geist* se ubica al lado de las otras creaciones como un producto natural y será tan

⁵⁵ Da Gupta, *Von Kant bis Bastian, ein Beitrag zum Verständnis des wissenschaftlichen Konzepts von Adolf Bastian mit vier kleinen Schriften von demselben*, pág. 3.

comprensible como ellos cuando, de acuerdo con el método de investigación exacto y positivo de las ciencias naturales, su hermana más joven, la psicología, ocupe su la posición que le corresponde.”⁵⁶ Algunos autores reconocen en estas afirmaciones de Bastian el punto donde el ámbito de la psicología científica (*naturwissenschaftlich*) arranca y se demarca de la etnología, cuyos resultados de investigación aprovecha como trabajos preparatorios. Una explicación alternativa consistiría en afirmar que Bastian reservó el ámbito de las investigaciones psicológicas a las consideraciones transcendentales relativas a la unidad psíquica de la humanidad, mientras que asignó a las investigaciones etnológicas el trabajo morfológico de registrar, documentar, coleccionar y clasificar los fenómenos históricos con el mayor detalle en toda su diversidad.

Una buena manera de prestarle atención a las distintas soluciones a la problemática relativa a la delimitación de los campos de la etnología y la psicología es observar cómo se entrecruzan en la historia ulterior del pensamiento, por ejemplo en la *Völkerpsychologie*. Mientras que Moritz Lazarus y Heyman Steinthal, fundadores de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1859-1890), mantienen sus métodos de investigación apegados a los de la filología para desarrollar una crítica y una hermeneútica de la actividad lingüística, “conocimiento de lo conocido” (*Erkenntnis des Erkanten*), Wilhelm M. Wundt, se abocó al desarrollo de una psicología experimental que partiendo del estudio comparado del lenguaje, el mito y las costumbres buscaba mediante inferencias objetivas determinar el carácter de los procesos psicológicos implicados en su producción. “El origen y el desarrollo de estos productos depende en todo caso de las condiciones psíquicas generales que pueden ser inferidas de sus atributos objetivos. El análisis psicológico puede explicar los procesos psíquicos que intervienen en su formación y desarrollo.”⁵⁷

⁵⁶ Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung I. Die Psychologie als Naturwissenschaft*, pág. ix.

⁵⁷ Wilhelm M. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1874. Wilhelm Wundt no fundó una revista pero publicó los primeros diez volúmenes dedicados a la *Völkerpsychologie* en 1900.

Un punto de vista diferente sería el que atendiera no tanto a la definición disciplinaria de cada uno de estos dos campos aún en construcción, sino que entendiera la labor de Bastian como un eslabón en la transformación de la filosofía en antropología. Mucho se señala la cercanía de Bastian con Alexander von Humboldt;⁵⁸ no se dice, sin embargo, ni una palabra acerca de su recepción de las ideas de Wilhelm von Humboldt. Sin embargo, su concentración en la *Luftmasse*, es decir, en las encarnaciones (*Verkörperungen*) de las ideas étnicas —o de los pueblos— (*Völkergedanken*) expresadas lingüísticamente lo aproximan mucho a las tesis relativas a la fórmula *Sprachdenken*, acuñada por Wilhelm von Humboldt para designar al lenguaje como condición de posibilidad del pensamiento. W v Humboldt opera una transformación de la relación entre filosofía y antropología al sostener la primacía del diálogo sobre el lenguaje, pues sólo al primero cabe acordarle existencia plena. Con esta problemática en el trasfondo cabe formular la interrogante por la relación específica de la psicología y la etnología en el proyecto de Bastian y adelantar la hipótesis de que para operar la inversión de la relación entre filosofía y antropología, la psicología en que Bastian pensaba interviene como un tercer campo que posibilita el reordenamiento epistemológico en el tránsito de la filosofía a la etnología. En esta maniobra y no en la insistencia bastiana en la positividad de los métodos de investigación es donde cabe centrar la atención para dar cuenta de la transmisión-transformación paulatina de la revolución copernicana de Kant en clave humboldtiana.⁵⁹

Otra de las ideas rectoras del proyecto de Adolf Bastian, también inspirada por la noción de *Cosmos* de Alexander von Humboldt, es la que postula la armonía del mundo. Según ésta concepción el mundo es, tal como se puede constatar a partir de la regularidad de los fenómenos, causal por antonomasia. En sintonía con J. G. Herder y A v Humboldt, para Bastian el pensamiento es una función del cerebro, una proceso fisiológico. La igualdad física humana es un *faktum* del cual se deriva su igualdad psíquica y de ésta a su vez la similitud entre los modos de pensar humanos. La facultad humana de pensar permanece latente hasta que es activada por estímulos exteriores. Ahora bien, la tarea de estudiar la relación entre los

⁵⁸ No falla la alusión al hecho de que Bastian fue el orador en el entierro de Alexander von Humboldt.

⁵⁹ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss”, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Tome 88, 2002, págs.

procesos físicos en el cuerpo humano y el pensamiento corresponde a la psicofísica. La etnología, en cambio, tiene que ver con la esfera intelectual en un nivel supraindividual.⁶⁰

El hombre es un *zoon politikon* que siempre construye círculos de socialidad (*Gesellschaftskreises*) –la familia, la tribu, el pueblo, la nación, que se expresan en sustratos materiales. Cada círculo de socialidad construye un mundo inteligible constituido de pensamientos sociales que resultan en la comunidad. “La totalidad de las ideas sociales (*Gesellschaftsgedanken*) es el mundo inteligible de determinado círculo de socialidad”⁶¹ a las figuraciones concretas y asibles Bastian las denominó encarnaciones de las ideas (*Gedankenverkörperungen*). En razón de esta encarnación es que las ideas sociales de los pueblos pueden compararse entre sí. Estas se llaman ideas de los pueblos (*Völkergedanken*). De la totalidad de ideas de los pueblos se producen las ideas de la humanidad (*Menschheitgedanke*), el mundo inteligible de la humanidad, en el que se efectúa un desarrollo característico.

En sintonía con las ideas plasmadas por Herder en su *Filosofía de la historia*,⁶² Bastian reconocía en las religiones un desarrollo de la idea de Dios, que no era otra cosa más que el desarrollo del prototipo idealizado del hombre mismo. Pero mientras que Herder se aproximó a este tema con preguntas éticas, a Bastian le interesó explorarlo desde un punto de vista epistemológico. “En la gran mayoría de los casos, las observaciones empíricas de la etnología demuestran cómo se imbrican la capacidad intelectual (*Denkvermögen*), que Bastian consideraba homogénea y unitaria para toda la humanidad, con las condiciones geográficas y climáticas del entorno inmediato de los pueblos (*geographisch- klimatische Bedingungen*). La tarea del etnógrafo consiste en indagar las relaciones causales entre ambos.”⁶³

⁶⁰ Da Gupta, *Von Kant bis Bastian, ein Beitrag zum Verständnis des wissenschaftlichen Konzepts von Adolf Bastian mit vier kleinen Schriften von demselben*, pág. 4.

⁶¹ *Ibidem*, pág.3

⁶² J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga, Hartknoch, 1774.

⁶³ *Ibidem*, pág. 4.

Este orden de investigaciones tenía para Bastian el objetivo de elucidar el “mundo inteligible” de cada círculo de socialidad a partir de un conocimiento profundo y detallado, pero también de suministrar la materia para desarrollar estudios comparados que posibilitaran adelantar hipótesis relativas a los principios del desarrollo histórico global del *mundo de las ideas* de la humanidad.⁶⁴ Ahí donde similitudes pasmosas se presentaban cabía suponer que se habían generado en regiones con entornos parecidos antes que atribuir el hecho a un préstamo. En la comparación había que suponer que la formación de las ideas era un proceso que sintetizaba la capacidad intelectual (*Denkvermögen*) con los estímulos del entorno (*geographisch- und klimatische Bedingungen*)⁶⁵ y que, aun en los casos donde la adopción de ideas era resultado de un proceso de difusión era necesario que el pueblo receptor elaborara relaciones entre éstas y las propias ideas de su pueblo que de suyo implicaban a su vez una articulación con el entorno.

El trabajo morfológico de Bastian aplicado al estudio de las ideas arrojó una tipología con cuatro categorías: ideas elementales (*Elementargedanken*), ideas de los pueblos (*Völkergedanken*), ideas de la sociedad (*Gesellschaftsgedanken*) e ideas de la humanidad (*Menschheitsgedanke*). En cuanto heredero de las ideas morfológicas de Goethe y los hermanos Humboldt, Bastian nunca pretendió que estas categorías tuvieran una existencia empírica; las entendía como tipos abstractos que, por mostrar un sustrato material, se expresan con diversos niveles de abstracción en la creación de ideas (*Gedankenschöpfung*) y en la encarnación/personificación de ideas (*Gedankenverkörperung*) y por ende constituyen el *faktum*, lo dado empírico de las investigaciones etnológicas.

La morfología y la estadística de las ideas (*Gedankenstatistik*) estaban en la base de su definición de provincia geográfica (*geographische Provinz*). Se trata de una metodología de delimitación de regiones culturales que ganan unidad y objetividad en el hecho de compartir un mundo inteligible. Los materiales empíricos necesarios para dicho

⁶⁴ *Globus intellectualis* es la expresión de Ernst Cassirer para desinar el objeto de la visión general sobre la cultura humana, en sus aspectos constitutivos y en su desarrollo histórico. Cfr. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache*, Berlin, Primus Verlag, 1997[1923].

⁶⁵ Se reconoce el esquema kantiano de la síntesis entre el entendimiento (*Verstand*) y la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.

procedimiento investigativo son las encarnaciones (*Verkörperungen*) de ese mundo de ideas expresadas en la mitología, las tradiciones escritas y verbales, las costumbres, las ideas así como los conceptos míticos y sociales.⁶⁶ El ideal de Bastian era lograr colecciones etnográficas tan vastas que su análisis permitiera reconstrucciones retrospectivas mediante un análisis genético que revelara no sólo las ideas elementales, comunes a todos los pueblos, sino también los principios de su desarrollo. A diferencia de sus colegas evolucionistas, para Bastian la noción de desarrollo histórico no era sinónimo de progreso. Este desarrollo podía seguir cursos variados: desde la posibilidad de que una sociedad perpetuara el sutil crecimiento de sus ideas con distintos grados de dependencia y vinculación con su entorno, hasta la posibilidad opuesta de ver sus ideas aniquiladas. Bastian introdujo una distinción entre los pueblos más dependientes de su entorno, los pueblos naturales (*Naturvölker*), y los que refinando su mundo intelectual mantenían una independencia relativa respecto de este, los pueblos culturales (*Kulturvölker*). El contacto con las ideas de otros pueblos no conlleva la necesidad de una u otra de estas posibilidades. E incluso para una misma relación de contacto Bastian vislumbra la posibilidad de que ciertas ideas contribuyan al desarrollo de un pueblo al tiempo que otras lo obstaculicen. El desarrollo del mundo inteligible de un pueblo se asemeja más a una espiral con posibilidades de desplazamiento tanto ascendentes como descendentes.

Como se colige inmediatamente, las fronteras de una provincia geográfica se mueven a lo largo del tiempo. Bastian designó extensión de la tensión (*Spannungsweite*) a la extensión del desarrollo de una idea elemental al interior de una provincia geográfica, y serie de la tensión (*Spannungsreihe*) a su formación sistemática. En el desarrollo de las ideas elementales se reflejan las leyes del pensamiento, a partir de las cuales las leyes del pensamiento de la humanidad en general pueden ser reconocidas.

El hito que representa para en la historia de la antropología la concepción y creación del Real Museo de Etnología de Berlín no se entiende al margen de las ideas teóricas de

⁶⁶ Adolf Bastian, “Das natürliche System der Ethnologie”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1, 1, 1869, págs. 1-45; Bastian, *Die Völker des östlichen Asien. Studien und Reisen 5. Reisen im indischen Archipel: Singapore, Batavia, Manilla und Japan*, Jena, Cosentoble, 1869..

Bastian. La razón de ser del mismo, a saber, coleccionar, sistematizar y conservar con fines de investigación científica las creaciones intelectuales y las encarnaciones de ideas de los pueblos sin escritura no sólo tenía el propósito de salvar las culturas que la expansión de la industrialización engullía. Bastian concebía la totalidad de la cultura material como un texto y no a los textos como parte de la cultura material.⁶⁷ Podía reconocer la distinción analítica entre la cultura intelectual (*geistige Kultur*) y la cultura material (*materielle Kultur*), a condición que se reconociera la primacía de la segunda sobre la primera, pues era la única vía para garantizar la objetividad de las investigaciones etnológicas.

La insistencia de Bastian en la necesidad de asegurar métodos científicos y objetivos a las investigaciones psicológicas y etnológicas ha derivado en que en ocasiones se lo suscriba al positivismo, y su defensa de la unidad psíquica de la humanidad aunada al postulado de las diferencias cualitativas entre el mundo inteligible de diversas sociedades han permitido que se lo alinee entre los evolucionistas etnocéntricos. Nada más alejado de los propósitos de Bastian. Koch y Mengel revisan el vocabulario utilizado por Bastian para referirse al pensamiento de los pueblos que describe etnográficamente. Aunque en ocasiones usa “salvajes” “tribus salvajes” y “no europeos”, utiliza más designaciones que contienen el adjetivo naturaleza: hombre natural, tribu natural, pueblo natural (*Naturmensch*, *Naturstamm*, *Naturvolk*). A veces también se refiere a estas sociedades como ágrafas y primitivas.⁶⁸ En su temprano trabajo, *El hombre en la historia*,⁶⁹ Bastian aclara expresamente que la dicotomía entre naturaleza y civilización es insostenible, puesto que una característica del hombre es haber sido siempre un *zoon politikon*, siempre ha vivido en sociedad y nunca haber sido simplemente natural. La etnología y la etnografía se ocupan de los pueblos naturales (*Naturvölker*), mientras que de la civilización y los pueblos culturales (*Kulturvölker*) se ocupa la historia. Bastian sitúa la diferencia entre unos y otros en la separación entre creencia y conocimiento y adelanta algunas ideas preliminares relativas al modo de pensar de los pueblos naturales, que podrán ser aclaradas cuando se cuente con el

⁶⁷ Koch y Mengel, “From Elementary Thought to Tone Psychology. Bastian and Stumpf’s Discourse on the Mind as Condition for the Development of Ethnomusicology”, pág. 116.

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 118.

⁶⁹ Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung I. Die Psychologie als Naturwissenschaft*, pág. 159 y ss

material necesario para su análisis.⁷⁰ Como miembro de su tiempo Bastian tiene prejuicios relativos a las posibilidades y características de la abstracción entre los pueblos naturales. Lo que es importante resaltar es que para él esas sentencias no constituían certidumbres en modo alguno, sino que estaban por ser demostradas o refutadas a partir del trabajo etnológico. Y que otra cosa si no está es la que ha venido sucediendo gracias al trabajo en algunas corrientes y subdisciplinas de la antropología como la etnociencia, que revelan el alto grado de sofisticación del conocimiento de ciertos grupos.

Contraoponer, como lo hace Koepping la Ilustración y el Romanticismo como dos corrientes opuestas, que corresponderían al ideal de alcanzar las leyes generales vs. la defensa de la singularidad, obnubila en gran medida que en la época de Bastian una de las disciplinas más sólidamente establecidas era la geografía. Ésta no se sustentaba en una división tajante entre el hombre y la naturaleza. El que más adelante el problema de la relación entre la necesidad y la libertad haya contribuido a la separación de las ciencias duras de las ciencias humanas no debería impedir pensar a Bastian como un investigador para el cual el hombre habita dentro de la provincia geográfica al tiempo que el el trabajo humano de creación de ideas dota a ese mundo inteligible de unidad y objetividad a través de su expresión en la cultura material. Retrospectivamente puede pensarse el trabajo de Adolf Bastian como la búsqueda para llevar adelante la transformación de la filosofía en antropología, anunciada por Wilhelm von Humboldt, uno de cuyos objetivos es demostrar la unidad psíquica de la humanidad a partir de la información etnográfica. El combate de Bastian a las especulaciones de la filosofía idealista se caracteriza por no articularse en torno a preguntas teóricas sino metodológicas, a saber, ¿cómo demostrar la unidad psíquica de la humanidad?, ¿cómo acceder al mundo inteligible?

BERLÍN COMO CENTRO DE ESTUDIOS AMERICANISTAS

El trabajo de Gerdt Kutscher, *Berlín como centro de estudios americanistas* (1976), representa uno de los primeros esfuerzos sistemático por recuperar la memoria de lo que fueran los trabajos de los americanistas asociados a la Sección de América del Museo

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 119.

Etnológico y a la Universidad Friedrich Wilhelm de Berlín⁷¹ desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1970. Rico en información, el ensayo bio-bibliográfico de Kutscher apenas señala aspectos y momentos que puedan dar una idea de la dinámica académica e intelectual, de las relaciones interpersonales, de los conflictos y las rupturas al interior del nutrido grupo de americanistas. Encabezados por Alexander von Humboldt, en las páginas del ensayo, Kutscher presenta alrededor de 40 investigadores vinculados de distintas maneras con la universidad y el museo, pero también con la Sociedad para la Antropología, la Etnología y la Prehistoria y sus órganos editoriales, la *Zeitschrift für Ethnologie* y el *Baessler-Archiv*.

Nombre	Fecha de Nacimiento	Fecha de Fallecimiento
WILHELM VON HUMBOLDT	22.6.1767	8.4.1835
ALEXANDER VON HUMBOLDT	14.9.1769	6.5.1859
EDUARD MUESCHMANN	14.2.1805	21.4.1880
ADOLF BASTIAN	26.6.1826	2.2.1905
JOSEF SCHLIE	9.1.1829	3.10.1912
EDUARD SELIGER	1.11.1829	23.11.1922
KARL VON DEN STEINEN	7.1.1835	4.11.1922
CARLIE SELIGER-SCHNE	1.2.1835	4.11.1935
PAUL EHRENREICH	27.12.1835	14.4.1914
MAX UHLE	25.1.1836	11.5.1944
ARTHUR BAESSLER	6.5.1837	31.3.1907
FRANZ FÖRST	9.1.1838	21.12.1942
W. VON DEN STEINEN	19.2.1839	?
PAUL SCHELLHAS	18.11.1839	25.4.1943
HEINRICH GUNOW	11.4.1842	26.8.1948
KONRAD TH. FRIEDRICH	2.6.1849	8.6.1908
R. LEBRONSCHE	9.11.1872	8.5.1938
PH. KOCH-GRÜBERG	9.4.1873	8.10.1924
HANS LUDWIGSCHE	26.3.1873	26.6.1941
MAX SCHMIDT	16.12.1874	26.10.1952
WILHELM KESSENER	23.4.1878	15.12.1944
WALTER LERMANN	16.7.1878	7.2.1929
HERMANN BEIER	25.6.1880	6.12.1941
FRITZ KRANSE	23.4.1881	1.6.1983
ROSEHELM	26.11.1881	21.10.1913
ROBERT HENSELING	19.10.1883	1.4.1964
WALTER KRICKER	27.6.1885	15.7.1962
ECKHART VON STOW	5.9.1885	1.7.1942
THODOX W. DANDEL	17.2.1886	17.11.1941
PAUL WESTHEIM	6.8.1886	21.12.1962
HUGO KUNKE	2.3.1897	21.10.1942
H. UBELSCHE-SOERING	20.11.1899	5.12.1972
LEONHARD ADAM	16.12.1891	9.9.1949
ERST MENGEN	16.6.1893	5.1.1975
FRANZ TENSLER	5.7.1894	15.4.1938
LE SNETHLAGE	31.8.1897	25.11.1939
HERBERT BALDUS	14.1.1899	24.10.1970
HANS P. DISSELKOFF	8.12.1899	18.12.1975
PAUL KUSCHOFF	17.8.1900	12.9.1975
FELDMASSER	5.3.1905	1944
HERB. LERMANN	14.1.1905	
G. STEIN-SELER	19.7.1906	11.7.1965
WERNER MÜLLER	16.6.1907	
KARIN HESSINK	14.11.1907	

Figura . El cuadro de Gerdt Kutscher

Abarcador por la amplitud de personajes e instituciones que registra, el ensayo de Kutscher no ofrece suficientes elementos para conocer la posición relativa de la americanística en el contexto del desarrollo de la *Völkerkunde* en Berlín y en Alemania en general. Esto conlleva el efecto de hacer ver la empresa americanista alemana como un

⁷¹ Fundada en 1810 con el nombre de Universidad de Berlín por Wilhelm von Humboldt, en 1828 recibió el nombre de Friedrichs-Wilhelms-Universität. Más tarde fue conocida como Universität unter den Linden, en referencia a la avenida donde se ubica. En 1949, tres años después de su reapertura se cambió su nombre a Humboldts-Universität zu Berlin, en honor a su fundador.

campo de estudios bien estructurado, institucionalizado y productor de conocimientos cada vez más sofisticados.

A finales del siglo XVIII, las culturas precolombinas de Latinoamérica despertaron el interés científico tanto en diversos países europeos como en todo el Continente Americano. En Alemania, los primeros estudios arqueológicos a los que luego se sumaran también los de carácter lingüístico, etnológico y antropológico --ramas que más tarde habrían de integrar las investigaciones americanistas, vale decir el conocimiento del hombre indígena y sus culturas-- , fueron encabezados nada menos que por Alexander Von Humboldt. El nombre prestigioso de Humboldt, hoy casi legendario en Ibero-América, no sólo se asocia al brillante comienzo de los estudios americanistas alemanes en general, sino que marca al mismo tiempo también la desde entonces ininterrumpida tradición, que habría de convertir a Berlín en un centro destacado de esta nueva rama de la ciencia.⁷²

La labor de Gerdt Kutscher en favor de la recuperación y reorganización de la memoria de la subdisciplina conocida como “Altamerikanistik” no se limita a la composición del ensayo. De muchas maneras Kutscher fue el puente viviente entre la americanística, tal como se practicó en el Real Museo Etnológico y la Universidad Friedrich Wilhelm antes de la era Nazi y la que se reorganizó en torno al Instituto de Latinoamérica de la Universidad Libre de Berlín y el Instituto Iberoamericano de Berlín, donde trabajó de 1934 a 1978.

A Gerdt Kutscher, quien alcanzó a ser alumno de Preuss, Lehmann y Krickeberg, se le debe la denominación disciplinar “Altamerikanistik”, introducida en 1960 en la Universidad Libre de Berlín para diferenciar su campo de estudios del de la “Amerikanistik”, que aludía a los estudios literarios y culturales sobre los Estados Unidos de Norteamérica. En fechas recientes Jürgen Golte ha sugerido que el prefijo “Alt-” ha perdido pertinencia en virtud de que, desde los años 1980 gran parte de las investigaciones producidas en el Instituto de Latinoamérica de la Universidad Libre de Berlín tienen como tema a las poblaciones latinoamericanas contemporáneas. Recontar la historia del término permite reparar en el hecho de que sólo en Alemania la americanística, entendida como el estudio geográfico,

⁷² Kutscher, 1976: 9.

etnológico y antropológico del continente, de se desarrolló como un campo disciplinario independiente. En Europa los americanistas han hecho parte de la etnología, mientras que en Estados Unidos de Norteamérica se les cuenta entre los antropólogos.⁷³ Por otro lado, las academias de la mayoría de los países americanos sobre los que trabajaron los americanistas berlineses, incorporan sus aportaciones e incluso las consideran fundacionales, pero abandonan el enfoque regional en aras de un punto de vista que privilegia o bien los estudios de comunidad, o bien la nación como última unidad de análisis. De ahí expresiones como “los indios de México”.

En todo caso, la tradición americanística de Berlín que Gerdt Kutscher quería preservar apunta a un género de estudios que parte de la conceptualización de América como una macroregión cultural, que generalmente fundamenta la sistematización del conocimiento descriptivo en procedimientos filológicos y que construye sus análisis basándose más en los enfoques desarrollados para estudiar las bellas artes que en aquellos emanados de la arqueología.⁷⁴

Cuatro décadas más tarde, el trabajo de Norbert Díaz de Arce, *Plagiatswurf und Denunziation* (2004), replantea los términos de la investigación de la historia de la americanística berlinesa colocando el foco de su atención en las relaciones y los conflictos entre sus miembros. Esta operación revela las discrepancias intelectuales y la disputa por recursos entre Eduard Seler, Walter Lehmann, K. Th. Preuss, Walter Krickeberg y otros americanistas. En particular se centra en el caso de Walter Krickeberg y su postura política afín al régimen Nazi. Accediendo a documentación clasificada o de difícil acceso y analizando las actas personales y las reseñas que se dirigían entre sí, Díaz de Arce pone al descubierto que entre los americanistas berlineses activos entre 1900 y 1945, además de las polémicas propiamente académicas, fueron comunes formas de combate poco científicas. La revelación de esta conflictividad al interior de la comunidad científica deja en claro que la imagen heroica y netamente positiva construida por Kutscher requiere ser superada a partir de investigaciones que logren dar cuenta de las relaciones de fuerza, los conflictos y las

⁷³ Golte, 2001: 132; Díaz de Arce, 2004: 8.

⁷⁴ Golte, 2001: 134

coyunturas que marcaron el desarrollo de la americanística berlinesa en cuanto campo disciplinario.

No se puede más que coincidir con Díaz de Arce cuando señala que sopesar el significado de la americanística berlinesa para el desarrollo de los estudios antropológicos sobre América y para el de la antropología en general es una tarea vigente y pendiente para la historia de la antropología y para la historia intelectual.⁷⁵ Sin embargo, como él mismo ha mostrado, ésta no puede emprenderse postulando la existencia de una escuela americanística de Berlín. Estudios recientes sobre las trayectorias y contribuciones de algunos de sus practicantes brindan elementos para suponer que se trató de un momento de desarrollo disciplinar que les permitió un margen de autonomía y creatividad intelectuales significativamente amplio.⁷⁶ Esto no resulta extraño si se toma en cuenta que los americanistas berlineses provenían de un espectro muy amplio de disciplinas, desde la botánica hasta el derecho. Además, con independencia de la Cátedra en Americanística fundada por el Duque Florimont de Loubat y monopolizada por Seler, no existía en la universidad una instrucción específica sobre América. Finalmente, se esperaba de los investigadores que tuvieran el arrojo para lanzarse al trabajo de campo en tierras americanas y el talento para revelar claves culturales a partir de las cuales descifrar el exotismo y la rareza de los habitantes del nuevo continente, lo que de suyo representaba un estímulo a la singularidad.

Desde el punto de vista actual, la americanística de Berlín de la primera mitad del siglo XX está estrechamente asociada a la figura y la obra de Eduard Seler. La Cátedra de Americanística instaurada por Florimont Duque de Loubat en 1899, no sólo sirvió para que Eduard Seler afianzara una posición en la estructura del Real Museo de Etnología desde esta fecha y hasta su muerte en 1922, sino que de ella obtuvo el financiamiento para sus viajes de investigación y para la edición de los cinco volúmenes de sus *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde* entre otras importantes publicaciones.⁷⁷ A

⁷⁵ Díaz de Arce, 2004: 7

⁷⁶ Wolff, 2001. Randall Collins

⁷⁷ La colección de ensayos de Eduard Seler se publicó en 5 volúmenes entre 1902 y 1923 bajo el título *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* (Berlín, A. Ascher) y

Seler también se le identifica como el padre de la mexicanística. Las abundantes referencias a su obra, los homenajes rendidos en su honor y su omnipresencia en los recuentos de la historia de la antropología mexicana eclipsan al resto de los americanistas berlineses.⁷⁸

El potencial creativo⁷⁹ de la obra de Eduard Seler es innegable. Desde que a la vuelta del siglo XX irrumpió de manera vertiginosa en los estudios sobre la América precolombina con una serie de comentarios sobre manuscritos pictográficos albergados en distintas residencias europeas, Seler transformó para siempre un campo de investigación que desde la expedición de Alexander von Humboldt no había logrado consolidarse. Más allá de la vigencia de sus aportaciones sustantivas a la americanística, “uno de los principales aportes de Seler fue justamente la introducción de una metodología multi- e interdisciplinaria, la contrastación entre sí de fuentes muy diversas como medio indispensable para construir una interpretación rigurosa [...] En el proceso de formación de Seler mismo, en la forma en que un interés [disciplinar] le lleva a otro, fragua una visión sobre cómo debe estudiarse una cultura.”⁸⁰

No es una obviedad afirmar que K. Th. Preuss conoció bien la obra de Seler. Las reseñas y las referencias a sus textos no sólo son numerosas, sino que en muchos lugares consisten en críticas de las propuestas del propio Preuss. Se sabe que Preuss asistió a las clases que impartía Seler.⁸¹ Además, según Peter Furst, el cambio de adscripción de Preuss como ayudante científico al interior del Real Museo Etnológico de la sección de Oceanía a la de América entre 1899 y 1900, se debió a su interés en los trabajos del descollante mexicanista.⁸² A pesar del estrecho contacto entre estos americanistas no puede afirmarse que Preuss fuera seguidor de Seler o miembro de su escuela.

aparecieron en inglés entre 1990-1998 como *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology* en la editorial Labyrinthos (Charles P. Bowditch y Frank E. Comparato, traductores). No existe sin embargo, una edición en español de esta importante obra.

⁷⁸ Lehmann, 1949; Caso *et alii*, 1949; H. B. Nicholson, 1962: 1097-1101; Mentz, 1988; Espinosa s/f; Hanffstengel *et alii*, 2003; 2010.

⁷⁹ Definición de creatividad

⁸⁰ Espinosa, s/f: 3.

⁸¹ Preuss, 1923, Schlenther, 1959-1960.

⁸² Peter T. Furst, s/f.

La necrológica que Preuss escribió a la muerte de Seler, así como algunas de las cartas que Preuss le dirigió desde la Sierra Madre Occidental y algunos comentarios y reseñas dejan en claro que su relación fue tirante.⁸³ En la necrológica de Seler, Preuss afirma:

Sus conocimientos y su sobresaliente capacidad de trabajo explican por qué a menudo fue tan brusco en sus juicios. Si alguien insistía en sus propios puntos de vista podían provocarse tensiones. De manera que Seler simplemente ya no tomaba en cuenta el trabajo de uno. Así, para la gente con carácter independiente, la colaboración con Seler no siempre fue fácil, además de que la gran cantidad de material de trabajo que él había recopilado para sí en la práctica implicó su monopolización de las investigaciones mexicanistas.⁸⁴

A la vuelta del siglo XXI, Ursula Thiemer-Sachse consideró que con estos señalamientos “Konrad Theodor Preuss [...] se negó a sí mismo y a muchos de sus contemporáneos la oportunidad de analizar críticamente la obra de Seler, lo que dio como resultado un estancamiento del desarrollo de la disciplina. A ello se tiene que añadir el hecho de que Preuss proclamó ser “por desgracia, casi su único alumno.”⁸⁵ Para reforzar la idea de que el la valoración de Seler vertida por Preuss debe “tomarse con cautela”, Thiemer-Sachse agrega: “Por casualidad encontré la siguiente nota manuscrita de Walter Lehmann referente a esta afirmación de Preuss: “En realidad [Preuss] nunca asistió a los cursos de Seler, y nunca trabajó científicamente bajo su dirección.”⁸⁶

El interés de reseñar con este detalle las opiniones, públicas y privadas, que estos americanistas tenían unos de otros es simple: por un lado subrayar el hecho de la autonomía intelectual de Preuss frente a Seler y por el otro mostrar el tipo de juicios que algunos influyentes americanistas berlineses, como Walter Lehmann y Ursula Thiemer-Sachse,⁸⁷ emiten sobre Preuss.

⁸³ Preuss, 1923.

⁸⁴ Preuss, 1923: 5

⁸⁵ Preuss, 1903: 13 *apud* Thiemer-Sachse, 2001: 198

⁸⁶ Thiemer-Sachse, 2001: 198.

⁸⁷ La opinión de la profesora universitaria, Dra. Ursula Thiemer-Sachse es significativa pues detentó hasta hace pocos años la cátedra de Altamerikanistik del Instituto de Latinoamérica de la Universidad Libre de Berlín (Lateinamerika-Institut· Freie Universität Berlin).

No parece idóneo el uso acríptico que hace Thiemer-Sachse de una anotación de Walter Lehmann escrita en el margen de un sobretiro de la reseña que publicó Preuss del primer tomo de los *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, encontrada por casualidad, sin ponderar la rivalidad entre ambos subordinados de Seler.⁸⁸ Tampoco resulta convincente sostener la idea de que Preuss sea el artífice de un estancamiento en el desarrollo de la *Altamerikanistik* a partir de la descontextualización de dos citas entre las que median 20 años. Del ejemplo puede inferirse que la construcción de la americanística berlinesa sigue siendo un campo en disputa, en el que la figura de Eduard Seler logra mantener una primacía en detrimento del reconocimiento de otros. Gerdt Kutscher refiere que al inicio de los años 1930, el triunvirato Preuss – Krickeberg - Lehmann “confirió a Berlín [...] un especial atractivo como centro de las investigaciones americanistas”⁸⁹ Cabe preguntar entonces si, además del protagonismo de Eduard Seler existe, o ha existido, algo que pueda denominarse una escuela americanística de Berlín. Y en caso afirmativo sería deseable conocer los fundamentos, desarrollos y aportaciones de su programa de investigación.

Seler concibió la mexicanística como una *Kulturwissenschaft* que se ocupa de las culturas autóctonas de la América precolombina, de sus vestigios arqueológicos y de los códices. También comprendía el estudio de sus tradiciones históricas y de su destrucción por la conquista española, no así el de los grupos indígenas contemporáneos como sujetos y testigos del desarrollo histórico. En qué medida las obras del resto de los americanistas se acercan a este ideal es una problemática que requiere un conocimiento de primera mano de las obras de los investigadores en cuestión y de su recepción.⁹⁰ O mejor aún es preguntar de

⁸⁸ En el Prefacio a su *Arte monumental prehistórico*, Preuss escribe una nota al pie contra Walter Lehmann que abarca 3 páginas y media a renglón seguido. El núcleo del argumento es la inexactitud que todavía puede hallarse en el capo de los estudios americanistas y observar hasta qué punto afecta a la ciencia la falta de precisión. Específicamente se refiere a la pretensión de Lehmann de haber inventado el método estratigráfico cfr. K. Th. Preuss, *Monumentale vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929, págs. 8 a 11.

⁸⁹ Kutscher, 1976: 45.

⁹⁰ A la vuelta del siglo XXI han comenzado a aparecer estudios sobre algunos americanistas alemanes (buscar fichas**)

qué naturaleza es la creatividad de la obra de Seler, que sigue siendo referencia obligada y materia de discusión y elaboración más allá de dos generaciones.⁹¹

Se hace mucho énfasis en la asombrosa capacidad de trabajo de Eduard Seler como el factor decisivo que lo consagra como padre de la mexicanística y como el americanista berlinés mejor posicionado pero, bien miradas las trayectorias de otros americanistas berlineses, anteriores y posteriores a Seler, no fue el único. Desde la propia travesía de Alexander von Humboldt que se prolongó durante 5 años ininterrumpidos (1799-1804) en un recorrido por las regiones tropicales del “nuevo continente”, pasando por los 40 años que dedicó Max Uhle a las excavaciones arqueológicas sistemáticas en los Andes y regiones circunvecinas, las expediciones de Paul Ehrenreich y Karl von den Steinen a la región del río Xingú, los largos viajes de Theodor Koch-Grünberg a la región del río Negro y a las llanuras en torno al Roraima, o las investigaciones pioneras sobre los mayas de Paul Schellhas y Ernst Förstermann, puede afirmarse que “la asombrosa energía desplegada” por los americanistas berlineses fue una constante. Esta constatación plantea interrogantes pertinentes relativas a la vida académica e institucional que tuvo lugar entre los americanistas berlineses: ¿cómo se componen las generaciones de americanistas?, ¿cuál fue su grado de autonomía?, ¿cuáles fueron sus formas de consagración?⁹². Interrogantes que, una vez despejadas, permitirán comprender mejor las posiciones relativas que históricamente han ocupado.

Las investigaciones antropológicas americanísticas alemanas no se llevaron a cabo en un vacío sociopolítico. En particular durante la segunda mitad del siglo XIX que corresponde con el comienzo de la época colonial alemana.⁹³ Como se sabe, Alemania nunca logró instalar una influencia militar directa sobre América; en contraste el interés científico por el continente puede remontarse hasta el siglo XVII como lo muestran las publicaciones de

⁹¹ Alejandro Estrella trabaja con la definición de creatividad filosófica de Randall Collins. “En palabras del propio Collins: *Mi criterio sociológico para establecer el grado de la creatividad es la distancia intergeneracional a la que llegan a transmitirse las ideas*” Collins, 2005: 60 *apud* Estrella, 2015: 11.

⁹² Estrella, 2015.

⁹³ Sandra Rebok, “La constitución de la investigación antropológica alemana sobre América latina a finales del siglo XIX”, *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 224, 2002, págs. 195-222.

jesuitas alemanes residentes en América.⁹⁴ Hacia la segunda mitad del siglo XIX la mayoría de las actuales naciones americanas habían logrado su independencia. Alemania tenía masivos intereses económicos, de modo que desarrollo una estrategia consistente en estrechar los lazos políticos y promover la instalación de poblaciones germanas que mantuvieran la cultura, particularmente en Brasil. La cuestión de investigar sobre los indígenas obedeció en primera instancia a consideraciones pragmáticas. Se trataba de saber si constituían un peligro, cómo explotar su fuerza de trabajo, como acceder a sus recursos naturales.⁹⁵

También el estudio etnohistórico de la antigua administración colonial despertaba el interés de los alemanes. Se pretendía obtener de ello conocimientos útiles para una mejor administración de sus colonias en África. Paul Preuss, quien en su calidad de director del Jardín Botánico de Victoria (Kamerun), comandó una expedición por América Central y Sudamérica, entre 1899 y 1900, señaló como finalidad de su expedición el estudio de las culturas de plantaciones e indígenas en las Indias, América del Sur y Mesoamérica para el mejoramiento de las culturas en los protectorados alemanes.

Para una utilización más ventajosa del tiempo y dinero para el aprendizaje, que no puede evitar ninguna economía colonial joven, el Comité de Economía Colonial conjuntamente con el Departamento Colonial del Ministerio Exterior ha promocionado viajes de estudio para los expeertos más nombrados de nuestras colonias dirigidas a los culturalmente muy desarrollados países tropicales de América y de la India.⁹⁶

El movimiento misionero también estuvo motivado por ambiciones coloniales, políticas y económicas. A diferencia de la explotación de la fuerza de trabajo indígena, el objetivo de forzar su conversión religiosa implicaba la necesidad de establecer algún tipo de

⁹⁴ Renate Pieper, “Las relaciones entre Latinoamérica y los países del Imperio alemán durante la época colonial”, Shozo Masuda (ed.), *Estudios Latinoamericanos en Alemania y Japón*, Tokio, Fundación Shibusawa, 2000, pág. 7. Cfr. Michael Müller, “Las misiones de jesuitas “alemanes” en las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)”, *Intus-Legere Historia*, vol 1, núm 1/2, año 2007, págs. 205-227.

⁹⁵ Un ejemplo de ello es Franz Keller-Leuzinger, *Vom Amazonas und Madeira. Skizzen und Beschreibunden aus dem Tagebuch einer Explorationsreise*, Stuttgart, Verlag A. Kröner, 1874.

⁹⁶ Paul Preuss, *Expedition nach Central & Süd-Amerika*, Berlín, Verlag des Kolonialwirtschaflichen Komitees, 1901 *apud* Sandra Rebok, “La constitución de la investigación antropológica alemana sobre América latina a finales del siglo XIX”, *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 224, 2002, pág. 198.

diálogo. Esta motivación arrojó listas de vocabularios e incipientes diccionarios y gramáticas. Pero de manera más importante arrojó una justificación para la colonización. Hay que recordar que a partir de mediados del siglo XVIII europeo, en el debate filosófico se postulaba la inferioridad del Nuevo Mundo iniciado, entre otros, por Buffon y De Pauw. Se atribuía al continente americano, en general a todos sus aspectos, la fauna, la flora, la geología y sobre todo a sus habitantes, una “debilidad” y una “inmadurez” intrínsecas ocasionada por las condiciones climáticas.⁹⁷

No fue sino hasta la expedición de Alexander von Humboldt a tierras americanas (1799-1804) que arrancó el estudio científico sistemático del continente. Humboldt se aparta de las ideas de los Ilustrados; recorre rutas conocidas planteando preguntas nuevas y procuró responderlas empíricamente.⁹⁸ Es por muchos reconocido que en la historia intelectual de occidente nunca ha habido un viaje tan vasto y de semejante dimensión.⁹⁹ La visión con la que Humboldt sistematizó la información fue holística. La naturaleza era una e indivisa, la humanidad hacía parte del *cosmos* humboldtiano. Por tratarse de una macroregión geográfica que había permanecido prácticamente aislada del Viejo Mundo, América representaba un laboratorio sin parangón para someter a prueba la serie de hipótesis vinculadas con las teorías evolucionistas y difusionistas que emergieron en prácticamente todas las disciplinas humanas. La pregunta central era si la humanidad en América tenía un origen común o independiente del resto del orbe. Esta pregunta era formulada desde campos tan disímolos como la paleoantropología, la historia, la antropología física, la filología, la historia del arte. En la segunda mitad del siglo XIX se organizaron sociedades y revistas con

⁹⁷ Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁹⁸ Uno de los aspectos más fascinantes de la Expedición de Humboldt es lo relativo al diseño, uso y cuidado de diversos géneros de instrumentos, particularmente de medición a los que Humboldt consideraba el brazo extendido de la razón humana.

⁹⁹ Alexander von Humboldt, Aimé Bonpland, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799-1804*, Paris, Schoell, Dofour, 1807 y años posteriores; Douglas Botting, *Humboldt y el Cosmos. Vida, obra y viajes de un hombre universal (1769-1859)*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1981 [1973]; Hanno Beck, *Alexander von Humboldts Amerikanische Reise*, Stuttgart, Edition Erdmann, 1985.

la finalidad de presentar evidencias empíricas que arrojaran luz sobre la pregunta más general, a saber, la unidad psíquica de la humanidad.¹⁰⁰

Adolf Bastian jugó un papel decisivo no sólo en la institucionalización de la antropología sino que también fue una figura crucial en la promoción del americanismo. Inspirado por la expedición de Alexander von Humboldt, Bastian hizo varios viajes a América. Particularmente su cuarto viaje americano dedicado a reunir materiales para develar la historia cultural de América, cuyos resultados plasmó en *Los países culturales de la América antigua*, refrendó la importancia de los estudios antropológicos sobre esta región del mundo. “En el nivel actual de la antropología, se nota sobre todo la necesidad urgente de comprender la antigua cultura americana, ya que con ella tenemos la posibilidad de conseguir paralelos explicativos para el estudio de aquella historia de los pueblos, en la que está incluida la nuestra propia.”¹⁰¹ Paul Ehrenreich,¹⁰² otro prolífico explorador americanista, también confirió una importancia singular al estudio de América.

Debido a su extensión de polo a polo, asentado sobre los dos hemisferios este singular continente con su propio habitus del mundo orgánico, América se distingue claramente del resto de las porciones del Viejo Mundo. Mientras que cada una de éstas alberga razas muy distintas entre sí, se observa que en América una misma raza se extiende a lo largo de 130 grados de latitud, desde la zona ártica, pasando por los trópicos y alcanzando la región antártica. En todos los climas se encuentran habitantes aborígenes en todos los estadios de desarrollo cultural, desde el estadiio más bajo de la civilización como los nómadas de casa, pasando por pescadores y campesinos y hasta pueblos culturales que florecieron con sus propios medios pero que perecieron

¹⁰⁰ En estricto orden cronológico: *Zeitschrift für Ethnologie* (1869) de Berlín y la *Deutsche Gesellschaft für Ethnologie, Anthropologie und Urgeschichte* (1869), *Journal of the Anthropological Institute* de Londres (1869) y el *Royal Anthropological Insitute of Great Britain and Ireland* (1871); *Revue d'Anthropologie* de París (1872) y la *Société d'Anthropologie* (1872)

¹⁰¹ Adolf Bastian, *Die Culturländer des alten America. Ein Jahr auf Reisen*, tomo 1, Berlín, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, 1878; *Die Culturländer des alten America: Beiträge zu den geschichtlichen Vorarbeiten auf westlicher Hemissphäre*, tomo 2, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1878.

¹⁰² Ehrenreich hizo cuatro viajes al Nuevo Continente. En el transcurso de los veinte años que median entre su primer viaje a Brasil y 1906, Ehrenreich dejó atrás los objetivos craneométricos que había perseguido en Brasil para producir un célebre trabajo sobre *Mitos y leyendas de los pueblos aborígenes sudamericanos y sus relaciones con aquellos del Viejo Mundo*,¹⁰² y dedicarse de lleno al estudio comparativo de los mitos. También fue el jefe redactor del *Baessler-Archiv*

su aniquilamiento en la lucha por la supervivencia y finalmente como miembros de una nación moderna bajo la influencia de nuestra civilización.¹⁰³

Desde Adolf Bastian, que pugnó por la unidad psíquica de la humanidad y que promovió la definición de las provincias geográficas con base en su mundo inteligible (Gedankenwelt), hasta su rival, Friederich Ratzel, defensor de las teorías difusionistas, coincidían en conferirle una trascendencia singular a la investigación científica del continente americano. Está quedó claramente expresada durante el VII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Berlín, Alemania el año de 1888. Su presidente, Wilhelm Reiss declaró que “si bien Alemania no había participado en el descubrimiento general de América, sí lo había hecho en su descubrimiento científico, en la investigación geográfica de amplias regiones y en la solución de cuestiones de la ciencia natural, en las de tipo cultural, así como en las lingüísticas.”¹⁰⁴ En efecto, se trataba de “investigar los vínculos de la población y las culturas del Viejo y Nuevo Mundo, así como averiguar su punto de partida y las migraciones del ser humano.”¹⁰⁵ En dicho congreso participaron, como vice-presidente, Rudolph Virchow y con contribuciones Adolf Bastian, Ferdinand von Richthofen, von Luschan, Eduard Seler, Max Uhle y Karl von den Steinen, entre otros. Desde su fundación en 1875, el propósito es celebrar la reunión de americanistas cada dos años. Volvió a tocar el turno a Alemania en 1904. Esta vez la sede fue la ciudad de Stuttgart con Karl von den Steinen como presidente, Eduard Seler como vicepresidente y Bastian, Ehrenreich, Reiss, Sapper y Strebel como participantes, entre otros.

Con todo, las investigaciones americanistas no afianzaron su posición institucional hasta la instauración de la *Cátedra para lingüística, antropología e historia antigua de América* concedida a Seler a partir de 1899. Quizá esto explique por qué de entre los americanistas, además de Seler sólo Preuss mantuvo una relación laboral ininterrumpida con el Real Museo de Etnología de Berlín por un periodo tan prolongado. No se tienen evidencias

¹⁰³ Paul Ehrenreich, *Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens: Vornehmlich der Staaten Matto Grosso, Goyaz und Amazonas* (Perus-Gebiet), Braunschweig, Friedrich Vieweg u. Sohn, 1897, p.2 *apud* Sandra Rebok, “La constitución de la investigación antropológica alemana sobre América Latina a finales del siglo XIX”, págs. 211-212.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 202.

¹⁰⁵ Veröffentlichung des 7. INTERNATIONALEN AMERIKANISTENKONGRESS, *stattgefunden 1888 in Berlin*, Berlin, W. H. Köhl, 1890, págs 32.

que documenten las razones por las cuales Konrad Th. Preuss no participó en la delegación alemana que viajó en 1910 a México a la celebración del XVII Congreso Internacional de Americanistas, presidido por Eduard Seler.

PREUSS, EL JOVEN GEÓGRAFO DE KÖNIGSBERG¹⁰⁶

Con mucha frecuencia se pasa por alto el hecho de que Preuss era oriundo de Preußisch-Eylau, perteneciente al distrito administrativo de Königsberg, y que estudió geografía e historia en la Universidad Albertus bajo la dirección de F. G. Hahn,¹⁰⁷ un reputado geógrafo, científico natural e historiador del arte que, desde su posición como profesor, impulsó los estudios comparados de geografía basados en una cartografía muy detallada enriquecida por la observación directa de la naturaleza y la literatura comparada. En paralelo a su labor universitaria, Hahn gozó de amplio reconocimiento en otros círculos de la sociedad de Königsberg. Ocupó la presidencia de la *Zentralkommission für wissenschaftliche Landeskunde von Deutschland* y fungió como editor de los *Jahresberichte von der deutschen Geographentagen*, tareas desde las cuales promovió la difusión del conocimiento geográfico. Sus alumnos lo recuerdan como un profesor que confirió amplia libertad a sus alumnos para incorporar saberes de otras disciplinas y enriquecer líneas de investigación que se antojan incluso experimentales.¹⁰⁸

Siguiendo a Vermeulen en sus preclaras indagaciones sobre el surgimiento de la etnografía y la participación en ello de los geógrafos prusianos ilustrados se descubre un

¹⁰⁶ La ciudad de Königsberg, también conocida como *die Kant-Stadt*, fue sucesivamente capital del ducado de Prusia (1525-1701), del reino de Prusia (1701-1871) y de Imperio Alemán (1871-1918). En 1946 fue anexada por la Unión Soviética al final de la Segunda Guerra Mundial. En 1946 fue renombrada Kaliningrado en honor del líder soviético Mijaíl Kalinin.

¹⁰⁷ En 1885, en sucesión de K. Zöprritz, F. G. Hahn fue llamado a ocupar la posición de Profesor de Investigaciones geográficas sobre regiones no europeas (Australia y Polinesia • 1890-1892), Cfr. *Die Städte der Norddeutschen Tiefebene in ihrer Beziehung zur Bodengestaltung*, Stuttgart, 1885; *Geographisches Jahrb XVI*. Bd. Hrsg. V. Hern. Wagner, Gotha., págs. 295-313; (África • 1890-1892), *ibidem*, págs. 314-365.

¹⁰⁸ Entre 1872 y 1884, Hahn estudió geografía, ciencias naturales, ciencias del estado e historia del arte en Leipzig bajo la tutela de Oskar Peschel, quien a su vez estaba fuertemente influenciado por el trabajo del Barón von Richthofen. En 1884 ascendió a profesor extraordinario. Cfr. Gustav Braun, “Friedrich Hahn”, *Geographische Zeitschrift*, 23. Jahrg., 7. H, 1917, págs. 337-341.

espacio académico, raramente observado por la historia de la antropología, al menos desde el visor occidental, que puede ayudar a elucidar algo de las fuentes teóricas que orientaron el proyecto antropológico de Preuss y a explicar las razones de su temprana autonomía intelectual frente a Eduard Seler.

También de sus años de juventud data su estrecha amistad con Hermann Reich, filólogo clasicista igualmente de Königsberg, que se habilitó en 1903 en Berlín con una obra intitulada *El mimo, una investigación de su desarrollo histórico y literario*.¹⁰⁹ Quizá de esta última relación provenga el interés sempiterno de Preuss por el estudio del desarrollo del drama ritual y su confianza en los métodos históricos y filológicos para tal fin.



Figura : Visión panorámica de Königsberg, Johann Georg Ringlin.

¹⁰⁹ Hermann Reich, *Der Mimus, ein literar-entwicklungsgeschichtlicher versuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

No se han documentado las circunstancias que permitieron a Preuss trasladarse de Königsberg a Berlín tras la obtención de su doctorado en 1894, pero es fácil suponer la atracción que el proyecto etnológico y museístico de Adolf Bastian ejerció sobre él. La tesis doctoral de Preuss sobre *Las costumbres funerarias entre los indígenas americanos y los asiáticos nororientales* se nutrió del rico material etnográfico acumulado desde mediados del siglo XVIII por los exploradores de Siberia y del Estrecho de Bering, por lo que cabe suponer que tenía buenas relaciones con los geógrafos herederos de Schlözer y Ritter. Lo poco que se sabe es que antes de incorporarse en marzo de 1895 como ayudante científico voluntario en la sección de Oceanía y África del Real Museo de Etnología de Berlín¹¹⁰, había cursado un semestre de geografía y etnología en la universidad Friedrichs Wilhelm, probablemente con Ferdinand von Richthofen, otro importante geógrafo y cartógrafo quien tras un prolongado viaje de exploración por el Puente de Beringia se incorporó como profesor de geografía a las universidades de Bonn, Leipzig y Berlín.

En 1900, Preuss fue nombrado asistente en el departamento de América y en 1908 ascendido a curador. En 1912 se habilitó, obteniendo la *venia legendi* que le permitió impartir cursos universitarios de etnografía y arqueología de América y organizar, en colaboración con el profesor D. Westermann, un seminario sobre ciencias de religión al cual acudían con regularidad investigadores de muy diversas orientaciones y campos de especialización, razón por la cual llegó a gozar de renombre. El 15 de noviembre de 1920, tras la jubilación de Eduard Seler, Preuss fue promovido a director, encomendándosele los departamentos de Norteamérica y Mesoamérica.¹¹¹ Finalmente, en 1934 fue jubilado prematuramente.¹¹² Es significativo el hecho de que, a diferencia de la mayoría de los americanistas que estuvieron vinculados intermitentemente con el proyecto de Bastian, Preuss haya desarrollado la totalidad de su carrera académica adscrito formalmente al museo etnológico, pues deja entrever algo de su posición institucional debida a sus amistades con miembros de la administración central de los museos prusianos, al margen de los americanistas. Y aunque de

¹¹⁰ El museo que abrió sus puertas en 1886 bajo el nombre *Königlichen Museum für Völkerkunde* fue renombrado *Ethnologisches Museum* en 1999.

¹¹¹ Durante estos mismos años, Walter Krickeberg estuvo a cargo de la sección de Sudamérica que anteriormente había sido la responsabilidad de Karl von den Steinen. cfr. Gerdt Kutscher, *op. cit.*, pág.30.

¹¹² Friedrich Rudolf Lehmann, "K. Th. Preuß", *Zeitschrift für Ethnologie*, 71. (1/3), 1939, págs. 145 y 146.

la trayectoria arriba reseñada cabría presuponer un ascenso institucional progresivo correlativo a sus logros académicos en el campo de la americanística, lo cierto es que en muchos momentos fue necesaria la intervención de figuras de la talla de Ferdinand von Richthofen, Karl von den Steinen y Felix von Luschan para evitar que Eduard Seler obstaculizara su carrera.¹¹³

Es muy poco probable que Preuss haya tenido un trato personal con Bastian, quien se encontraba en un viaje de exploración en Puerto España (hoy Trinidad y Tobago) cuando la muerte le llegó el 2 de febrero de 1905. Sin embargo la relación que mantuvo con su proyecto antropológico permite hablar de una verdadera cercanía que sirve para desmentir el *dictum* de la historia de la antropología que afirma que Bastian, el gran hombre de la etnología alemana, no tuvo alumnos, y la influencia teórica que ejercieron sus ideas fue muy limitada debido a que su pensamiento fue caótico y sus escritos ininteligibles.¹¹⁴

Resulta muy significativo el epígrafe colocado por Preuss al artículo que le dedicó a Bastian con ocasión de la celebración del centenario de su natalicio en 1926: “Aquello que has heredado de tus padres, lo has heredado para poseerlo.”¹¹⁵ La valoración que ofrece Preuss del legado de Adolf Bastian deja ver en qué medida el joven geógrafo de Königsberg se ve a sí mismo como legatario del proyecto fundacional de la etnología berlinesa y cómo se posicionó frente al mismo. Un primer aspecto a destacar es la claridad de ambos frente al hecho de que lo que Bastian legó no fue un conocimiento acabado sino precisamente un proyecto; un proyecto para ser desarrollado en el tiempo con acciones a corto, mediano y largo plazo, cuyas condiciones de posibilidad también ambos tenían claras. La motivación

¹¹³ Se conservan varias cartas, sobre todo a von Luschan, en las que con cierta proximidad discuten temas como la autorización para hacer sus expediciones, la gestión de los fondos para sus publicaciones y, un tema espinoso, la sucesión de Seler en la Cátedra de Americanística fondeada por el Duque Loubat.

¹¹⁴ Klaus-Peter Koepping, “Bastian und Lévo-Strauss: From “Entelechy” to “Entropy” as “Scientific” Metaphors for Cultural Teleologies” , Fischer, Manuela, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.) *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007, págs. 22-31; cfr. Richard Schwarz, *Adolf Bastian’s Lehre vom Elementar und Völkergedanken*, Leipzig, 1909.

¹¹⁵ Se trata de una cita del *Fausto* de Goethe. K. Th. Preuss, “Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926”, *Baessler-Archiv*, Berlín, 10, 1926, págs. 1-15.

del proyecto descansaba en una idea científica y su finalidad era la comprensión global del mundo intelectual de la humanidad, en su fundamentos, en su formación, en su desarrollo histórico y en sus singularidades.

Se podría comparar a Bastian con un gran industrial, quien de noche y de día sólo piensa en el acrecentamiento de su obra; sin embargo a él no lo motivan las utilidades económicas ni la reputación, lo motiva tan sólo una idea científica sin la cual toda su dedicación profesional y todo el cariñoso empeño por cada una de las piezas que arriban al museo parecería un mero coleccionismo desaforado. Conocer esta idea y comprenderla en sus variaciones en el presente es necesario para se le sea a uno revelado el carácter excepcional de un ser como Bastian. Es también un deber de aquellos quienes andan sobre sus huellas aclarar qué se hace, para qué se hace y qué tan lejos se debe y es lícito llegar.¹¹⁶

Preuss comprende que, en el caso de Bastian, quizá más que en el de ninguna otra de las figuras fundacionales de la antropología, el proyecto legado demanda de sus recipientes un esfuerzo intelectual equivalente al de su proponente para elucidar, en cada caso de estudio, el estado del arte de las investigaciones y diseñar los procedimientos metodológicos adecuados para la consecución de metas de investigación bien diferenciadas. Las metas a corto plazo consisten principalmente en el rescate de las culturas en franco proceso de extinción ante sus ojos; las metas a mediano plazo consistían en el estudio intensivo de la totalidad de las provincias geográficas alrededor del orbe; la meta a largo plazo era alcanzar esa comprensión global de los fundamentos y el desarrollo histórico de mundo intelectual *Gedanekenwelt*, de la humanidad. Bastian concebía el museo etnológico no sólo como un lugar donde resguardar las colecciones sino, principalmente como un laboratorio para llevar adelante las investigaciones que permitirían cumplir el tercer objetivo. Por eso, explica Preuss, lo más notable de los logros de Bastian es, además de haber concebido un proyecto, haber conseguido crear las condiciones de posibilidad para su implementación. Es por esta combinación de rendimientos, y no sólo por la fundación del museo, la sociedad y la revista que Preuss lo reconocerá como “aquel que sentó las bases seguras para la etnología mucho más allá de las fronteras de su patria.”¹¹⁷ Este sentido, Preuss destaca la manera en que

¹¹⁶ *Ibidem*, págs 4-5.

¹¹⁷ *Ibidem*, pág. 1.

Bastian logró contagiar su entusiasmo por la empresa etnológica a un Estado sin colonias – y por ende sin motivos para interesarse por los “pueblos primitivos.” El entusiasmo de Bastian transmitido a las autoridades académicas, a los marineros, a los exploradores y a los mecenas resultó, entre muchas otras cosas, en la fundación del “Ethnologischen Hilfskomitees,” con el que se garantizó el financiamiento por adelantado (y sin intereses) para equipar a los viajeros con toda clase de recursos para emprender viajes prolongados. Durante sus propios viajes, Bastian no sólo se dedicó a investigar y coleccionar; también logró atraer patrimonios etnológicos forjados por terceros.

Bastian estuvo de viaje alrededor del mundo durante 25 años. A pesar de su popularidad y de la conmovedora magnitud de su trabajo, enorme e inigualable, “fue un hombre solitario que no siguió ni emuló a nadie.”¹¹⁸ De todas las expediciones de Bastian, Preuss destaca la que hizo con Johan Adrian Jacobsen entre 1881 y 1883 a la costa occidental de Norteamérica por la Columbia Británica, Yukon y Alaska: “Coleccionó desde las invaluable máscaras y tallas en madera hasta los productos más insignificantes, logrando con ello dar una idea casi sin lagunas de esas culturas, y lo hizo tan rigurosamente que los investigadores de los museos estadounidenses que le sucedieron no pudieron agregar más que modestas aportaciones.”¹¹⁹ Y agrega, “Su nombre quedó como la encarnación de una idea; que con el paso del tiempo pareció innecesario siquiera mencionar. Su gran proyecto no tuvo recepción más allá quizá de algunos cuantos especialistas en aquellas regiones sobre las que se ocupó.”¹²⁰

Hacia 1926, cuando Preuss redactó esta apreciación del legado de Bastian, el objetivo a corto plazo, a saber, rescatar y asilar los materiales que documentaban el mundo inteligible de las más diversas culturas provenientes de todos los rincones del orbe, sobre todo las que parecían por el contacto con el Occidente en expansión, podría considerarse cumplido. Las colecciones, que en un principio, hacia 1881, habían sido dispuestas en 750 m², para 1905 abarcaban 6000 m² de exposición y hacían urgente la construcción de un nuevo edificio. El

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 4.

¹²⁰ *Ibidem*, pag. 5.

“tesoro etnológico” que Bastian aspiraba a forjar no consistía principalmente en piezas excepcionales. “Los viajeros enviados por el museo o que trabajan vinculados de alguna manera a él no deben buscar piezas extraordinarias, como los trofeos generalmente coleccionados para las cámaras de maravillas, sino que deben reunir series completas de los objetos cotidianos que caracterizan el día a día de la vida de las distintas etnias, y además incluir sus herramientas y artefactos y documentarlas en todo detalle y diversidad desde su factura y uso hasta las ideas asociadas a ellos.”¹²¹ A dos décadas de su desaparición, Bastian, el personaje era recordado, pero su proyecto ya había sido olvidado. Hoy día, el proyecto de renovación del museo etnológico de Berlín, sigue enfrentado a la tendencia de conferir el mayor interés en los objetos más exótico o extraordinarios y prolongar con ello en los museos las ideas que articulaban las cámaras de maravillas.¹²²

Una vez aclarado el vínculo entre el museo etnológico como meta en sí mismo, pero también en cuanto condición de posibilidad del desarrollo de la etnología, (“todo museo de etnología es un instituto de investigación”),¹²³ Preuss ofrece una exposición de las ideas teóricas de Bastian e introduce el tema citándolo. “Con toda modestia, Bastian, pronunciaba la convicción de que *“nunca iba a poder lanzar una mirada desde las alturas sobre la tierra prometida”* y reconocía que a él le tocaba conformarse con el conocimiento de la regularidad armónica con la que el Cosmos ha participado en la formación de la humanidad. En ello yacía claramente la renuncia a cualquier confección de teorías. Por el contrario, advirtió repetidamente que aún era muy pronto para ello y se sentía feliz cuando alguien estudiaba alguna región en profundidad. A nadie presionó para suscribir su método genético-comparativo, ni su *Gedankenstatistik*. Para él se trataba de recursos provisionales para generar cierta claridad en lo que concernía a las leyes psíquicas de la humanidad, más

¹²¹ Adolf Bastian, “Ethnologischen Sammlungen”, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 17, 1885, pág. apud K. Th. Preuss, *ibidem*, pág. 4.

¹²² Cfr. “Johan Adrian Jacobsen im Humboldt-Forum. Exemplarische Figur der Sammlungsgeschichte”, *Deutschfunk*, 22 de agosto de 2015, [http://www.deutschlandfunk.de/johan-adrian-jacobsen-im-humboldt-forum-exemplarische-figur.691.de.html?dram:article_id=329129, fecha de consulta 7 de enero de 2016].

¹²³ K. Th. Preuss, “Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926”, pág. 9.

adelante, cuando todo estuviera investigado.”¹²⁴ Estas aclaraciones de Preuss, permiten poner en perspectiva los juicios relativos a la ininteligibilidad de las ideas teóricas de Bastian. Queda claro que es un error buscar una teoría sistematizada ahí donde no la hay.¹²⁵ Entonces, cabe preguntar, ¿cuáles son los presupuestos y las intuiciones teóricas que orientaron la búsqueda de Bastian y que Preuss retoma en sus propias investigaciones?

Según el texto de Preuss, el *faktum* del que parte Bastian es la unidad psíquica de los hombres, de la que resulta la inteligibilidad del mundo intelectual de todo grupo humano. Esta unidad psíquica se expresa y se concreta en una gran variedad de maneras debido al estímulo que cada contexto humano recibe de condiciones geográficas, climáticas e históricas que son a su vez diversas. Es interesante notar que, aunque la idea de la unidad psíquica humana fue malinterpretada como la postulación de un origen histórico común a toda la humanidad, Bastian y Preuss criticaron sistemáticamente el uso evolucionista y difusionista que se hizo de ella. Tenían claro que la regularidad y la legalidad que cabía indagar en la diversidad humana que efectivamente podía investigarse no aportaría la información necesaria para concluir algo relativo al momento histórico de emergencia de la humanidad: “Las proyecciones evolutivas no pueden considerarse históricas pues son hechas a partir de criterios abstractos.”¹²⁶ Por otro lado, con relación a la hipótesis difusionista, el meollo no era documentar las rutas de transmisión de productos culturales sino entender cómo es que en cada contexto son incorporados al mundo intelectual local. En ambos casos observan un uso deficiente del método comparativo. Ante esto, el reto que se plantea Bastian, y que Preuss asume completamente, es el de implementar una metodología de investigación en la que el profundo conocimiento de los distintos contextos etnográficos ganado a partir de la investigación empírica intensiva revele las pautas a partir de las cuales el mundo intelectual estudiado permita inferir los principios que lo dotan de unidad y objetividad. Ya como un segundo momento en la investigación, el estudio comparado (*Gedankenstatistik*) de los mundos intelectuales así analizados, las ideas de los pueblos (*Völkergedanken*) y las ideas de

¹²⁴ *Ibidem*, págs. 8 y 9. La obra de Bastian citada por Preuss es *Die heilige Sage der Polynesier*, Leipzig 1881, págs. VI y ss.

¹²⁵ Esta precisión da pie a reflexionar sobre las posibilidades de transmisión y recepción del trabajo intelectual. Si ahí

¹²⁶ K. Th. Preuss, “Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926”, pág. 14.

la sociedad (*Gesellschaftsgedanken*), permitiría generar inferencias relativas a las ideas elementales (*Elementargedanken*), es decir, aquellas ideas comunes a toda la humanidad. Este procedimiento de creciente abstracción responde a una de las características constitutivas de todo mundo intelectual, a saber, que las ideas elementales cobran existencia mediante un procedimiento colectivo de representación (*Gedankenschöpfung*) en sus encarnaciones materiales (*Verkörperung*), que no son otra cosa que las propias. “Los objetos de las colecciones etnográficas valen no por su belleza o excentricidad, formal o material, sino porque son, en todo su modesto aspecto, documentos de las ideas elementales y de las ideas de los pueblos.”¹²⁷

Preuss atribuye la grandeza de Bastian a su insistencia en la imperiosa la necesidad de formar colecciones exhaustivas de las ideas de los pueblos en sus diversos contextos locales. La cultura material –los objetos del museo– entre la que se contaban todos los productos de la tradición verbal (mitos, leyendas, cantos, música) que él designaba con el término masa etérea (*Luftmasse*), constituían, junto con las observaciones directas sobre terreno y otras formas de transmisión (como los informes de personal apostado en el campo), los hechos a partir de los cuales se podía indagar la interrelación de todas las manifestaciones del espíritu humano en pensamiento, creación y acción. En cuanto documentos por leer, demandaban ser estudiados por especialistas capaces de emprender investigaciones de largo aliento en todas las ramas de la etnología en ámbitos geográficos delimitados.

La noción bastiana de provincia geográfica (*geographische Provinz*) se distinguía de la de los círculos culturales de la escuela vienesa, en que en el curso de las investigaciones empíricas verificaba una transformación cualitativa; pasaba de ser una hipótesis especulativa relativa a la posible extensión de un mundo de ideas (*Gedankenwelt*) articulado en torno a ciertas ideas de los pueblos (*Völkergedanken*), a constituirse en un conocimiento detallado no sólo de los elementos que lo hacen inteligible sino también de los procesos de formación de ideas que permiten develar el enigma del espíritu humano a partir de las relaciones concretas de los hombres entre ellos y con su entorno.

¹²⁷ K. Th. Preuss, “Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926”, pág. 9.

Preuss captó muy bien que el objetivo de las investigaciones psicológicas planteadas por Bastian tenían mucho menos que ver con las indagaciones positivistas y experimentales relativas a la constitución fisiológica de la mente y más con aquellos principios que dotan de unidad y objetividad a la cultura de una sociedad determinada. Suscribiendo por completo el proyecto de Bastian, Preuss desarrollará una metodología de investigación etnográfica que mantiene una tensión precisa entre el afán de develar el acertijo histórico-psicológico de la humanidad, que se dispara en todas las ciencias filológicas históricas, y la aspiración naturalista de abordar el estudio del hombre y su cultura en su ámbito de desenvolvimiento mundano. A diferencia de Franz Boas, quien consciente de la tensión entre los métodos históricos y los propios de las ciencias naturales, piensa que la decisión sobre cuál enfoque sea mejor depende de la inclinación subjetiva del investigador,¹²⁸ Preuss no se coloca a sí mismo en la necesidad de optar. No deja que el *dictum* de Herman Paul¹²⁹ relativo a la escisión entre las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), se traduzca en una escisión del hombre y su mundo de ideas del entorno natural en que habita.



Figura : El Real Museo de Etnología de Berlín en ruinas.

¹²⁸ Franz Boas, “The Study of Geography”, *Race, Language and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1940 [1887], pág. 645.

¹²⁹ Hermann Paul, *Principien der Sprachgeschichte*, Tübingen, 1890.

CAPÍTULO 3

LA ANTROPOLOGÍA MEXICANISTA DE PREUSS COMO ÁMBITO DE DESARROLLO DE UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

Algo que la literatura sobre la historia de la antropología alemana del periodo comprendido entre 1869 y 1945 permite comprender acerca de la americanística de Berlín es que no existió algo así como una “escuela antropológica” con unos preceptos teórico metodológicos y un programa de trabajo bien delineados.¹ Más allá de la impronta dada por Adolf Bastian a la tarea de los investigadores asociados al museo etnológico, el diseño de las investigaciones sobre América dependían en gran medida de los intereses, la formación, las capacidades y las circunstancias de los investigadores singulares, la mayoría de los cuales habían cursado estudios en distintas ciencias naturales. Las figuras más visibles de la mexicanística, Eduard Seler y Walter Lehmann, por ejemplo, eran médicos, al igual que Paul Ehrenreich y Robert Lehmann-Nitsche; Karl von den Steinen era psiquiatra, Franz Boas era matemático, físico y geógrafo y Emil H. Snethlage botánico. En este contexto, contrastan por su formación Theodor Koch Grünberg,² quien había estudiado filología y Konrad Th. Preuss, cuya formación se nutrió de manera importante de la tradición etnográfica y geográfica de los primeros exploradores del oriente de Rusia, graduándose como geógrafo en Königsberg. Esta diferente procedencia disciplinar debe ser tomada en cuenta al momento de analizar qué tanto los americanistas de Berlín compartían un enfoque y un programa de investigación.

2.1. PREMISAS DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN DE PREUSS

La obra de Preuss no es sólo significativamente diferente de la de sus contemporáneos británicos; también lo es respecto de la de muchos de sus colegas alemanes. Dadas estas

¹ Cfr. Gregor Wolff (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2001.

² Theodor Koch-Grünberg (9.4.1872, Hessen – 8.10.1924, Vista Alegre), Estudió filología en Giessen. Colaboró con el Museo Etnológico de Berlín a partir de 1902. Pionero de la antropología de Brasil. Incrementó sustancialmente el conocimiento lingüístico, los registros de mitología y las colecciones etnográficas del museo, no obstante lo cual nunca entabló con esta institución a una relación laboral estable. Cfr. Michael Kraus, “Aspekte der ethnologischen Amazonienforschung um die Wende von 19.

circunstancias, la interrogante sobre el programa de investigación que informa la obra de Preuss tiene que acometerse con base en un estudio directo e integral del conjunto de sus trabajos que no se conforme con ordenarlos en función de los temas que trata, sino que busque las líneas argumentales que se articula su desarrollo. Indicativo de las limitaciones que se derivan de las lecturas de la obra de Preuss que buscan en ella el dato etnográfico, es el hecho de que su recepción consiste mayoritariamente en la utilización de sus resultados de investigación, sea para nutrir de evidencias etnográficas algún planteamiento o para criticar sus interpretaciones, pero prácticamente no se encontrará una apropiación de sus conceptos, mucho menos de sus enfoques teórico-metodológicos o de su programa de investigación.

El objetivo de este capítulo es ofrecer una exposición de la trayectoria intelectual de Preuss que no esté organizada en función de los conocimientos que fue generando como resultado de sus investigaciones, y que tampoco se limite a señalar unas etapas en función de las regiones en las que trabajó o de los cargos que ocupó. Se trata de mostrar el procedimiento lógico que Preuss siguió en el desarrollo de un programa de investigación, en permanente diálogo con otros antropólogos, filólogos, arqueólogos y folcloristas y ajustando sus metodologías según se lo demandaban sus casos de estudio, pero siempre orientado por las coordenadas particulares de la tradición de investigación antropológica iniciada por Wilhelm von Humboldt, que lo dotan de coherencia y sentido.

Aludir a la tradición humboldtiana para referirse al impulso inicial de las investigaciones modernas sobre América es un expediente retórico que puede atribuirse a la notoriedad que, a lo largo del siglo XIX, fueron cobrando los trabajos de Alexander von Humboldt, “el descubridor científico de América”, quien exploró el Nuevo Continente entre 1799 y 1804, y no tanto a las contribuciones de su hermano mayor, Wilhelm. Este trabajo de historia intelectual busca superar este tipo de invocaciones, pues lejos de suministrar información que permita ubicar a un autor en una tradición conjura una serie de prejuicios *ready made* que, en sí mismos tampoco permiten hacerse una idea clara del tipo

Zum 20. Jahrhundert” en Gregor Wolf (ed.), *Die Berliner und Brandemburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart*, 2001, págs. 293-311.

de prácticas y el tipo de presupuestos con los que se habría trabajado en determinado momento. A contrapelo de este expediente retórico que postula a la americanística en general como un campo humboldtiano, este trabajo se organiza sobre la hipótesis de que el pensamiento y la obra de K. Th. Preuss consiste en la trasposición del giro lingüístico de la filosofía crítica de Wilhelm von Humboldt a un campo de estudios etnológico construido en torno a la religión, el ritual, el arte verbal y los medios de expresión del ritual, aborado con técnicas de investigación etnográfica, filológica y geográfica desarrolladas a lo largo del siglo XVIII por pioneros del estudio antropológico de la península de Kamchatka, al oriente de Rusia. Planteado así el problema de investigación que se aborda en este capítulo, el que los casos empíricos de estudio de Preuss sean de pueblos originarios de América es, hasta cierto punto secundario. Hay que suspender el juicio según el cual la americanística es humboldtiana para reconstruir cómo es que la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt llegó a Preuss y cómo éste la usó para pensar la humanidad en la singularidad de América.³

Una vez planteada esta dificultad, se accede a un mejor punto de observación desde el cual analizar el proyecto antropológico de Preuss. En el capítulo 1 se observó cómo y por qué Preuss quedó inscrito en la memoria disciplinaria de la antropología como un seguidor de Marett; con ello se minimiza sus estatura como *Religionsforscher*, haciendo de él un simple subalterno (O)⁴ de lo que hasta la fecha se considera la posición contraria al animismo (A) más clara, el preanimismo (E). El punto de vista que adoptaré en este capítulo busca modificar de inicio los términos de esta la discusión con la finalidad de crear las condiciones para aproximarse al pensamiento de Preuss de una manera que dé cabida a la apreciación de su complejidad y coherencia. Si el proyecto antropológico de Preuss es una instancia (I) de la tradición humboldtiana (A), entonces el animismo tyloriano (O) no

³ A esta dificultad, se agrega el hecho de que el propio pensamiento de Wilhelm von Humboldt, comenzó a ser recuperado recién en la década de los años 80 del siglo XX. En el curso de este trabajo, Jürgen Trabant ha planteado el término de “tradiciones humboldtianas” para describir la forma concreta y generalmente fragmentaria y parcial, que ha cobrado históricamente la transmisión del pensamiento y la obra de Wilhelm von Humboldt. Cfr. Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, Fráncfort, Suhrkamp, 1990

⁴ En este ejercicio A, E, I, O designa el tipo de proposiciones o juicios que correspondería cada uno de los términos en términos del cuadro de oposición de los juicios o las proposiciones. Cfr. J. Ferrater

es más que un caso de logocentrismo (E) que el giro lingüístico de la filosofía crítica operado por Wilhelm von Humboldt (A) vino a evidenciar. En esta modificación de los términos de la discusión, resulta significativo observar que mientras el pensamiento y la obra de Preuss se desplaza desde la posición (O) hacia la posición subcontraria (I), es decir de un particular a otro que difieren entre sí en la cualidad, la teoría animista de E. B Tylor se desplaza de la posición (A) a su contradictoria (O) difiriendo entre sí ambas posiciones tanto en cantidad como en calidad. Adoptar este punto de vista no es sólo útil, es indispensable para poder apreciar las implicaciones epistemológicas y antropológicas, en sentido amplio, de las elecciones teórico metodológicas de Preuss, máxime porque la suya no es una obra que se detenga en el esclarecimiento y sistematización de sus propias premisas, teorías y conceptos. Esta forma de análisis lógico no implica que deje de tener importancia analizar los conceptos, establecer una periodización de la trayectoria académica o relacionar los elementos del enfoque teórico metodológico con su rendimiento a la hora de producir conocimiento. Simplemente quiere decir que estas tareas ganarán unidad y objetividad en la medida que quedan contextualizadas en este marco de relaciones.

En este capítulo argumento que Preuss desarrolla su programa de investigación antropológica en el ámbito de sus estudios mexicanistas, que abarcan el periodo comprendido entre 1900 y 1914. Este periodo está antecedido por los años de estudio universitario en Königsberg, y los primeros años en el Museo, cuando estuvo adscrito a la sección de Oceanía, y sucedido por el viaje a Colombia y el retorno a Alemania donde, desde su puesto en el Museo, retomó la edición de sus materiales sobre México. Aunque se trata del periodo que más atención ha recibido, hasta ahora ha pasado inadvertido el hecho de que constituye el gran laboratorio intelectual en cuyo seno Preuss forjó su enfoque teórico-metodológico y trazó una ruta de investigación etnográfica.

El énfasis que vengo haciendo en el hecho de que, desde el punto de vista adoptado por la presente investigación, resulta en cierta medida secundario que los casos empíricos de estudio de Preuss sean los pueblos originarios de América, tiene el propósito de resaltar

el carácter de la articulación entre las investigaciones teóricas y las empíricas en la tradición humboldtiana y con ello, dar cuenta de su estilo de investigación. El análisis del desarrollo de la teoría de la *cultura intelectual* y de sus herramientas teórico-metodológicas es productivo a condición de observar cómo se articulan en Preuss empiria y teoría. El enunciado “la antropología mexicanista de Preuss como ámbito de desarrollo de una teoría de la cultura intelectual” implica que en el ejercicio de una historia intelectual no es posible disociar el desarrollo de las ideas (teóricas) antropológicas de Preuss de sus casos de estudio, pero que tampoco es posible dar cuenta de aquéllas exclusivamente a partir de éstos. Dicho de otra forma, si procediéramos a formular una síntesis de las ideas teóricas a las que arribó Preuss, sin dar cuenta de su propio proceso de elaboración, estaríamos perdiendo de vista la característica fundamental de su estilo de pensamiento. En Preuss la producción de ideas teóricas no resulta de la formulación de conceptos construidos a partir de la abstracción y generalización de las cualidades del mundo empírico, sino de un cuestionamiento constante de la pertinencia de los (pre)juicios o teorías que los antropólogos se apresuran en generalizar respecto de los hechos humanos. No considera que se explican la magia, la ciencia y la religión de los pueblos, en cuanto sistemas de pensamiento, juzgando cómo se relacionan y qué tanto se ajustan a una supuesta realidad dada. Para Preuss el núcleo de la problemática antropológica consiste en construir un modo de conocer los modos de conocer de otros pueblos. Por eso, el estudio de la obra de Preuss implica tener presente la máxima kantiana según la cual “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia.”⁵ En la obra de Preuss, la articulación entre lo teórico y lo empírico tiene lugar en el marco de una noción omnipresente, aunque nunca formalmente formulada de campo de estudios etnológico. Así como la filosofía crítica de Kant propone una superación de la polémica entre el empirismo y el racionalismo reformulando la manera de concebir la relación entre pensamiento y realidad,⁶ así, la antropología humboldtiana de Preuss sustentada en una noción de cultura intelectual relativa a un campo de estudios etnológico, representa una opción para dotar de unidad y objetividad al conocimiento antropológico, sustituyendo los

⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998 [1781], p. 42.

⁶ Pedro Ribas, “Introducción del traductor”, Immanuel Kant, *op. cit.*, p. XXVIII.

enfoques positivistas (empiristas y naturalistas)⁷ que abordan los hechos de la cultura intelectual como productos (cosas, sustancias), por un enfoque crítico que se interesa por los procesos que los generan a la luz de sus condiciones de posibilidad⁸ (relaciones, funciones). De modo que la pregunta metodológica que cabría plantear es ¿cómo hablar de la construcción del campo etnológico sin hablar del trabajo de Preuss sobre precisamente el mismo campo de estudios etnológico? ¿Cómo dar cuenta del desarrollo de un pensamiento y un programa de investigación antropológicos sin entrar en el laboratorio antropológico?⁹

En la presente investigación, la antropología mexicanista de Preuss tiene el estatuto de laboratorio antropológico. Reteniendo este punto de vista, particularmente atento al trabajo casi artesanal de diseño y ajuste del enfoque teórico metodológico de Preuss, es posible observar cómo la noción de campo de estudios etnológicos emerge en la transición de la iconografía y la mitología comparadas hacia la puesta en práctica de una etnología filológica. El gran rendimiento de esta última consiste en que permite problematizar la pregunta científica por la cultura —es decir su objetualización—, al tiempo que suministra un método de descripción sistemática de un campo empírico del cual surgirá paulatinamente, en la medida de la acumulación de evidencia concreta y material, su propio principio de inteligibilidad. Se trata de la trasposición de la morfología de Goethe al estudio de los medios de expresión del ritual, muy distinto del comparatismo a la Max Müller que colaboró tanto al descrédito del método comparativo como herramienta básica de la investigación antropológica. En su aproximación a la “religión del círculo cultural mexicano” Preuss busca el principio unificador capaz de dar cuenta de la enorme variedad de fenómenos presentes en las fuentes. Como Goethe que buscaba la *Urpflanze*, Preuss busca la *Urform*. Los medios de expresión del culto son la vía de acceso, empírica, concreta, material, diversa e histórica al estudio de la cultura intelectual a condición de que

⁷ Cfr. Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1994 [1983], págs. 15-40.

⁸ El énfasis en la articulación entre proceso a la luz de sus condiciones de posibilidad es lo que distingue los enfoques antropológicos que han asimilado la filosofía crítica y posteriormente el giro lingüístico de la filosofía crítica y el giro etnográfico de la filosofía del lenguaje, de aquellos otros enfoques que, aunque operen con las nociones de proceso y función pierden de vista la dimensión trascendental de esta reflexión fallando en la articulación de teoría y empiria.

sean tratados de manera adecuada. Es decir, permitiendo que sea su puesta en relación la fuente de la que emergen las hipótesis interpretativas cuyo control metodológico encuentra pautas certeras en los límites que los propios pueblos con los que se trabaja le imponen a los alcances de las analogías etnográficas.

2.2. 1900-1914, TRES LUSTROS PARA LA FORMULACIÓN DE UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

Una forma alternativa de estudiar la obra de Konrad Th. Preuss consiste en intentar una reconstrucción histórica y epistemológica del desarrollo de su pensamiento tanto a la luz del contexto académico en el que se desarrolló, como a la de los problemas de investigación actuales que aborda la antropología sobre América. Esta estrategia no atiende, en primera instancia, a los resultados de sus investigaciones y, por lo tanto, tampoco concentra su interés en su validez. Desde esta perspectiva lo que interesa es elucidar el proceso de elaboración del enfoque teórico-metodológico del trabajo antropológico de Preuss, y su potencial, más allá de su propio autor. El análisis pormenorizado del trabajo realizado por Preuss durante el periodo que dedicó al estudio del México antiguo y de los indígenas de la Sierra Madre Occidental, comprendido entre 1900 y 1914; ofrece las claves para entender cómo es que su pensamiento logró transitar desde la iconografía y la mitología comparadas, hacia una importante síntesis teórica acerca de los fundamentos y las características de la cultura intelectual de los entonces llamados *pueblos naturales*; tan importante que alrededor de la década de los años 20 del siglo pasado sirvió como fundamento de los enfoques de Ernst Cassirer y Aby Warburg en sus reflexiones en torno al pensamiento mítico⁹ y a J. P. B. de Josselin de Jong para el desarrollo de su antropología estructural.

Exponiendo de manera ordenada los diferentes elementos que paulatinamente Preuss va incorporando al análisis antropológico del arte, el ritual y la religión, intentaré dar cuenta de la complejidad y especificidad de su programa de investigación y de mostrar

⁹ Cfr. Bruno Latour, "Give Me a Laboratory and I will Raise the World" en K. Knorr-Cetina y M. Mulkay (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Sage, Londres, 1983, págs. 141-170.

¹⁰ Cfr. Capítulo 4 de esta tesis.

la vigencia de la idea de región cultural —o campo de estudio etnológico¹¹— pues conlleva una manera de articulación de las reflexiones teóricas y las investigaciones empíricas que puede resultar muy productiva.

En el lapso de los años comprendidos entre 1900 y 1914 cabe distinguir cuatro etapas que coinciden, a grandes rasgos, con cuatro momentos lógicos en la elaboración de su programa de investigación. Durante el primer lustro del siglo XX, Preuss se abocó principalmente a la morfología de los íconos y al estudio comparado de los mitos en la macroregión cultural que abarca desde el centro de México hasta su periferia septentrional en Norteamérica. Alejado del paradigma difusionista, su objetivo consistía en comprender desde una perspectiva histórica (empírica) la dinámica que produce diversidad en el seno de la unidad, y que, simultáneamente, tiende hacia la creación de formas culturales comunes. Es decir, se trataba de dejar atrás la comparación mecánica de inventarios de rasgos culturales aislados para, a partir del estudio intensivo y exhaustivo de los materiales, reflexionar sobre la coherencia causal interior a cada cultura.

El siguiente paso en la elaboración de la propuesta antropológica de Preuss tiene lugar entre 1904 y 1906. Interesado por acceder a las concepciones de los *pueblos naturales* sobre sí mismos y su entorno, y alejado de las ideas evolucionistas y positivistas —entonces predominantes en varias escuelas antropológicas, ante la mirada de Preuss van cobrando relevancia las ideas nativas acerca de la fuerza mágica. El resultado de este enfoque es la subordinación analítica de los datos de la mitología y la iconografía comparadas de macroregiones culturales al carácter performativo de la acción ritual y sus medios de expresión. Si los materiales empíricos hasta entonces estudiados por Preuss con métodos filológicos lo habían puesto sobre la pista de la formulación de esta hipótesis teórico metodológica, no bastaban ni remotamente para ponerla a prueba. Según Preuss, "para obtener una comprensión correcta de estas concepciones [mitológicas] se requiere desde

¹¹ *Studieveld* es el término acuñado años más tarde (1935) por J. P. B. De Josseling de Jong, -fundador de la escuela de antropología estructural de Leiden- inspirado en los trabajos de Preuss. Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y que, al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera.

luego una compenetración profunda, no sólo en los temas de la mitología, sino sobre todo en el ritual religioso. Al respecto estamos, lamentablemente, todavía al principio"¹² (Preuss, 2008: 143).

El tercer momento de este desarrollo lo constituye la expedición de Preuss al Nayarit, es decir, los diecinueve meses de trabajo de campo continuos comprendidos entre diciembre de 1905 y junio de 1907 y los años inmediatamente posteriores, dedicados al análisis y edición del enorme cúmulo de materiales reunidos. Como es bien sabido, Preuss consideraba que por cada mes de trabajo de campo se requería un año de trabajo en el gabinete. A lo largo de estos años los resultados de sus investigaciones en el Occidente de México fueron plasmados en una veintena de artículos etnológicos, diversas comunicaciones en reuniones académicas y en el libro publicado en 1912 intitulado *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indígenas de México I. La religión de los indios coras en sus textos junto con un diccionario cora-alemán*.¹³

Por último, referiré como cuarto momento de este proceso de formulación de su proyecto de investigación a la síntesis teórica que Preuss dio a las prensas poco antes de emprender su viaje a Colombia, intitulada *La cultura intelectual de los pueblos naturales*. En esta obra lo que encontramos es la exposición y sistematización de una serie de conceptos y teorías a partir de los cuales Preuss pretende dar cuenta del núcleo de la cultura intelectual de los pueblos naturales y de la génesis de ciertas concepciones religiosas. Veremos cómo en esta obra, aunque Preuss no puede prescindir de la dicotomía pensamiento mítico – pensamiento científico, éste no es concebido como la superación de aquel. La elucidación crítica del pensamiento mítico conlleva para Preuss, igual que para sus contemporáneos Ernst Cassirer y Aby Warburg una explicación del surgimiento trascendental del *Geist*.

¹² K. Th. Preuss, "Reisebericht des Herrn. Th. K. Preuss aus San Isidro vom 30. Juni 1906. Zwei Gesänge der Cora-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, 38 (12), Berlín, 1906, pág. 960 [versión en español de J. Neurath, "Dos cantos del mitote de la Chicharra" en *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexianeros*, J. Jáuregui y J. Neurath (comps.), México, INI – CEMCA, 1998, pág. 143].

• 1900 – 1905 : ICONOGRAFÍA Y MITOLOGÍA COMPARADAS

La sección de América no fue la primera área de adscripción de Preuss cuando ingresó a trabajar al museo etnológico de Berlín en 1895, sino que fue asignado a la de Oceanía y África, por aquel entonces a cargo del Felix von Luschan.¹⁴ De estos años proviene un interesante artículo sobre la escritura mágico pictórica de los orang-semang que permite constatar cómo la preocupación de Preuss por desarrollar una antropología cuyo objeto de estudio fuera la cultura intelectual (*geistige Kultur*) está presente desde el principio.¹⁵ Se trata de una investigación sobre las peinetas de la colección Hrolf Vaughan Stevens que busca comprender el sistema de inscripción pictográfica a través de su relación con las concepciones aborígenes sobre la enfermedad, su curación y la fuerza mágica. Este estudio parte de la distinción entre tres tipos de diseños artísticos: el ornamental, el mnemotécnico y el mágico. Lo que demuestra es que la repetición de los diseños mágicos tiende, por su paulatina sofisticación, a oscurecer su significado, haciéndolos pasar ante los ojos del investigador poco cauto, por ornamentales. Sin embargo las peinetas son portadas por las mujeres de la tribu con la finalidad de ahuyentar las enfermedades que les son enviadas por Keii, el dios del trueno. Preuss se percata de que todos los diseños integran la representación de una flor con la de una parte del cuerpo. Los diseños florales de las peinetas alejan la enfermedad con su *olor*. Pero ¿se puede saber cómo se establecieron las asociaciones entre flores, partes del cuerpo y enfermedades? Preuss plantea que la conexión entre flores y enfermedades viene dada por la estación del año en que unas y otras se manifiestan y postula que la eficacia mágica de las peinetas yace en que, aunque sus diseños lleguen a ser muy abstractos, sintetizan un carácter sígnico y otro imaginario. Es posible observar cómo desde este temprano trabajo, en el que Preuss no suscribe la

¹³ Para facilitar la lectura de este texto refiero los títulos de las obras de Preuss en lengua española, independientemente de si están traducidos o no.

¹⁴ Felix von Luschan (1854-1924), otro gran desconocido en la historia de la antropología. Médico, antropólogo, explorador, arqueólogo y etnógrafo austriaco; estudió en Viena y en París y a partir de 1885 fue el director de las colecciones de África y Oceanía del Museo Etnológico de Berlín y el primero en ocupar la cátedra de antropología instaurada en la Universidad de Berlín en 1911. La correspondencia de Preuss con von Luschan permite suponer que éste último (quién falleció apenas dos años después de la muerte de Eduard Seler) le brindó apoyo institucional y protección a Preuss.

¹⁵ K. Th. Preuss, “Die Zauberbilderschriften der Negrito in Malaka I” *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 75 (22), 1899b, págs. 345-348; “Die Zauberbilderschriften der

concepción instrumentalista del lenguaje (aquella que ve en él un simple medio de comunicación), ya se encuentran los primeros elementos de su teoría sobre las concepciones complejas (*komplexe Vorstellungen*).

En esta primera etapa, lo que se aprecia es un esfuerzo constante, construido a partir de ensayo-error, por encontrar para los temas y sus variaciones presentes en los materiales empíricos sometidos a los métodos comparativos, un anclaje en ideas nativas acerca de la persona y su entorno. Se puede decir que los temas que elige Preuss para desarrollar las comparaciones tienen en el horizonte la aspiración goethiana de encontrar la *Urform* que las dote de sentido, unidad y dinamismo.¹⁶

Probablemente el cambio de Preuss a la sección Americana estuviera motivado por el potencial que el geógrafo de Königsberg vio en esta porción del mundo, para cuyo estudio existía una documentación ininterrumpida desde las fuentes antiguas, pasando por registros de diversa índole de la época colonial, hasta las culturas vivas de los pueblos aborígenes contemporáneos entre los cuales aún se conservaban muchas costumbres y tradiciones que permitían plantear paralelos, analogías y desarrollos. Cuando Preuss se volvió americanista, las vastas compilaciones mitológicas de Franz Boas y los abundantes estudios arqueológicos y filológicos de Eduard Seler marcaban ya importantes hitos. Sin embargo ninguno de los dos había logrado ofrecer interpretaciones comprensivas de la religión y las expresiones artísticas de estos grupos. Mientras que a Franz Boas no le parecía científico buscarlas, Seler se resistía a otorgar primacía a los indios vivos sobre los vestigios y documentos antiguos, que de suyo no podían brindar un panorama completo de la totalidad. En la antropología de Preuss, el *corpus* mítico es la vía idónea para acceder a la comprensión de la cultura intelectual de los *pueblos naturales*. No concibe los mitos como sistemas mnemotécnicos, ni como simples alegorías o fantasías, y menos como intentos fallidos para conceptualizar la naturaleza; por el contrario, Preuss ve en ellos la expresión

Negrito in Malaka II" *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 75 (23), 1899c, págs. 364-369.

¹⁶ J. W. von Goethe, "Zur Morphologie" en *Schriften zur Naturwissenschaft (Auswahl)*, (Michael Böhler, editor), Philipp Reclam, Stuttgart, 1999 [ca. 1806], págs. 45-55.

unitaria tanto del conocimiento efectivo como de la apreciación estética del hombre sobre sí mismo y sobre su entorno.¹⁷

Manteniendo una distancia prudente respecto de sus escépticos compatriotas, Preuss se aboca a desarrollar un enfoque en el que busca articular el estudio de la mitología comparada con la morfología de sus expresiones plásticas en el que las pautas analíticas siempre vienen dadas por las concepciones de los nativos sobre sí mismos y sobre su entorno. Dos ensayos inaugurales: *El jeroglífico de la guerra en los manuscritos pictográficos de los mexicanos*¹⁸ y *Jeroglíficos cósmicos de México*¹⁹ muestran la manera en que Preuss se adentra en la vastedad de los materiales y mantiene una tensión especulativa que lo previene de sacar conclusiones apresuradas cuya capacidad explicativa se agotaría apenas se trasladara la hipótesis a un nuevo ámbito de fenómenos empíricos.

En el primero de estos trabajos desarrolla dos argumentos paralelos: uno que tiene que ver con la variedad de formas de representación plástica del jeroglífico conocido como *atl-tlachinolli* y otro en el que discurre acerca de las razones de la amplitud de su *campo semántico*. Me interesa resaltar en particular la idea de que "[este] símbolo comprende todos los aspectos de la actividad de las deidades telúricas y de la Tierra, tales como la fertilidad, la sequía y la guerra".²⁰ La idea de que el símbolo *atl-tlachinolli* expresa la alternancia de las estaciones y que por ende se refiere a los dos momentos del ciclo agrícola (quema de la milpa y temporada de lluvias), no debería llevarse al extremo de sacar la conclusión de que el itinerario intelectual que lo estructura es el dualismo. En el segundo de estos ensayos, Preuss amplía el campo de estudios a los que denomina jeroglíficos cósmicos –es decir, a aquellos símbolos que se encuentran tanto en la representación de la tierra como del cielo, del espacio aéreo y del inframundo – y busca profundizar en las consideraciones metodológicas necesarias para prevenir interpretaciones precipitadas y

¹⁷ Paulina Alcocer, *La magia en las palabras: Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo*, tesis de maestría en Humanidades, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2000.

¹⁸ K. Th. Preuss, "Die Hieroglyphe des Krieges in den mexikanischen Bilderhandschriften" *Zeitschrift für Ethnologie*, 32, Berlín, 1900, págs. 109-145.

¹⁹ K. Th. Preuss, "Kosmische Hieroglyphen aus Mexico", *Zeitschrift für Ethnologie*, 33, Berlín, 1901, págs. 1- 47.

²⁰ K. Th. Preuss, "Die Hieroglyphe des Kriegees in den mexikanischen Bilderhandschriften, pág. 145.

erróneas. Una de las conclusiones más importantes de este trabajo para el proyecto de Preuss es que las investigaciones no deberían concentrarse en una reconstrucción del panteón y el ámbito de acción de las deidades que lo integran.

El método elegido, que nos ha guiado detallada y extensivamente por todo el cosmos y el mundo de los dioses, no nos permite interesarnos por deidades singulares. Más bien, nos exige que extraigamos las conclusiones generales acerca del panteón mexicano que están implícitas en esta investigación. Si bien los resultados aquí alcanzados confirman que el conjunto de estos símbolos (ojo, mariposa, cruz y caracol), característicos de las diosas de la tierra, las deidades de la muerte y de la Tierra misma –en cuanto su lugar de origen–, guardan estrechas relaciones entre sí, también apuntan a que las deidades, hasta ahora consideradas como exclusivamente celestes, y que a veces portan estos mismos símbolos, deben ser asimismo consideradas desde el punto de vista opuesto [...] El hecho de que las deidades vaguen por el cielo, la tierra y el inframundo confirma la diversidad y heterogeneidad de personificaciones que pueden encarnar y que son independientes de una localización espacial.²¹

En estos dos trabajos Preuss comprende que en lugar de buscar la identidad estática de las representaciones religiosas con elementos de la naturaleza, rumbos del cosmos, características, atributos y personificaciones, es necesaria una comprensión a la vez sincrónica y diacrónica, "*entwicklungsgeschichtlich*", que le permita elucidar la lógica que subyace a la abstracción conceptual de la que emergen. La interpretación de las representaciones religiosas plasmadas en distintos soportes plásticos no parte de una lectura analítica inmediata de los componentes gráficos sino que emerge como un segundo momento y responde a una elaboración mediada por la concepción compleja nativa que subyace a todas las representaciones. Preuss encuentra en el controvertido artículo publicado por Seler en 1892, *El lucífero entre las tribus indígenas del Noroeste*,²² que resaltaba el antagonismo luz y oscuridad en la mitología de los indígenas del Pacífico noroccidental, la clave hipotética para penetrar en la comprensión de la religión de los antiguos mexicanos.

²¹ K. Th. Preuss, "Kosmische Hieroglyphen aus Mexico", *Zeitschrift für Ethnologie*, 33, Berlín, 1901, pág. 44.

Durante cinco años Preuss elaboró esta idea y la puso a prueba sobre los materiales provenientes del centro de México y su periferia septentrional. El resultado son dos trabajos programáticos que aparecieron en 1905: el breve artículo *La lucha del sol contra las estrellas en México*²³ y el extenso ensayo *La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos*.²⁴

En el primero, Preuss expone los resultados de su búsqueda de una concepción unificadora capaz de descubrir, detrás de la enorme variedad de fenómenos presentes en la religión del México antiguo, los principios unificadores que subyacen a las creencias y la visión del mundo de los grupos del círculo cultural mexicano. El hecho significativo de que todas las deidades, tanto celestes como terrestres, fueran concebidas como *tzitzimime*, es decir como demonios astrales procedentes del cielo nocturno, había llamado mucho su atención.²⁵ “Incluso los dioses que indudablemente personifican al sol, como Huitzilopochtli, o que personifican a la tierra, como Teteoinnan o Coatlicue, y que gestan y paren al sol, la luna y las estrellas, eran concebidas de este modo”.²⁶ Trabajando no solo con las representaciones gráficas y las ideas míticas, sino suministrándole a los mitos también un tratamiento filológico, Preuss llegó a plantear que la aparición de las estrellas en la noche, que se entiende como una caída (*uetzi*), un descenso (*temo*) o nacimiento (*tlacati*), comprueba la identificación de los astros del cielo nocturno con los dioses porque se pensaba que al reflejarse sobre los lechos acuíferos, los primeros efectivamente rondaban en la tierra.²⁷ “Así se explica que las deidades del inframundo, que uno supone habitan en las profundidades de la tierra, salgan y se pongan en calidad de estrellas [...] la noche es un

²² Eduard Seler, “Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste”, *Gesammelte Abhandlungen V*, Berlín, Behrend & Co., 1892, págs. 9-43.

²³ K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 86 (7), Brunswick, 1905a, págs. 136-140.

²⁴ K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin* 5-6, Berlin 1905b, págs. 361-380, 433-460. [versión en español de P. Alcocer : “La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos”, *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, J. Neurath (coord.), México, Fondo de cultura económica, 2008, págs. 85-150.

²⁵ Cfr. Eduard Seler, “Das Weltbild der alten Mexikaner”, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* 4, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, [1923], pág. 27.

²⁶ K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, pág. 136.

²⁷ Cfr. Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 [1904], pág. 139.

producto del inframundo”.²⁸ Pero entonces se plantea el problema de ¿cómo llegaron todos los demonios de la fertilidad y los dioses, incluido el sol, al cielo en calidad de estrellas?

Preuss propone que en la religión del México antiguo, se creó una concepción compleja (*komplexe Vorstellung*) a partir de la identificación de dos procesos. Por un lado, la renovación de los demonios y deidades de la fertilidad mediante su sacrificio, donde las víctimas efectivas no eran otros que los cautivos de guerra ataviados como aquéllos; y por el otro, la renovación del sol en cada amanecer, tras engullir y ofrendar a las estrellas, precipitándolas en el inframundo. En efecto, la alternancia entre el día y la noche se concebía como una interminable lucha cósmica, donde los sacrificios humanos tenían el propósito de renovar la fuerza mágica del sol –que se alimentaba con los corazones de los hombres– para garantizar su triunfo en el amanecer.²⁹

El requisito que se había fijado Preuss, a saber, la necesidad de encontrar la articulación entre las ideas religiosas contenidas en la mitología y las concepciones de los hombres sobre sí mismos y su entorno lo guió en la indagación del fundamento natural-observacional de las religiones en la vasta región norteamericana. y en este sentido también puede considerársele un pionero de la arqueología y etnoastronomía. En el contexto del auge de los estudios comparados de los diversos modos de inscripción de los conocimientos generados por distintas civilizaciones en torno a observaciones astronómicas, el trabajo de Preuss es más cercano al de Franz Boll,³⁰ que indaga la historia y los fundamentos de la astrología que del de los denominados *astralistas berlineses*. La principal diferencia entre estos enfoques, derivados de la mitología natural, y el de Preuss radica en que él sí se dio a la tarea de indagar los fenómenos del entorno en que se basaban las concepciones religiosas de los entonces denominados *pueblos naturales*, concediendo una importancia central a la particular forma de representación que cada grupo les daba, pues consideraba que para comprender la riqueza intelectual expresada era indispensable también comprender su

²⁸ K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, pág. 136.

²⁹ K. Th. Preuss, “Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 86 (7), Brunswick, 1904b, págs. 108-119

³⁰ Franz Boll, *Sternglaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Vieweg, Teubner Verlag, 1926.

dimensión estética, no en cuanto ornamento, sino haciendo parte integral del proceso de pensamiento.

Esta es la problemática a la que se aboca en el segundo de los trabajos de 1905.³¹ Si los antiguos mexicanos concebían la aurora como un entorno acuático e ígneo donde tiene lugar la lucha del sol contra las estrellas, era posible intentar una lectura de los mitos del viaje del sol por el inframundo en los términos de una batalla astral. Lo que consigue es interpretar de manera bastante coherente los rituales y la mitología de una veintena de grupos indígenas de las regiones de los Grandes Lagos, los Apalaches, las Praderas, la costa Pacífico Noroccidental, la Gran Cuenca y el Suroeste.³² Puede afirmarse sin exageración que con este estudio Preuss descubrió algunos de los paradigmas de las culturas de la América indígena, porque su enfoque transitó de una consideración sustancialista de los motivos mitológicos a otra relacional y funcional.³³ Así, para nuestro etnólogo, comprender la religión de los pueblos americanos ya no consiste en establecer la identidad y los atributos de cada uno de los dioses, sino más bien en tomar como punto de partida su capacidad de transformarse (*Verwandlungsfähigkeit*) para dar paso a una investigación de la dinámica y la articulación del campo semántico del que participan, para, de esta manera, arribar a la comprensión de las concepciones complejas (*komplexe Vorstellungen*) entendidas como principios generadores de historias mitológicas.

Igual que en el caso del estudio temprano sobre la escritura mágico-pictórica de los orang-semang, en el que hizo falta introducir en el examen morfológico de una colección de objetos, algunas consideraciones relativas al entorno y la experiencia de los hombres, en el caso de la religión de los mexicanos Preuss adelantó algunas ideas acerca de la observación de los cielos diurno y nocturno y del ciclo de desarrollo del maíz. Y, aunque la información no era completa, si fue suficiente para esbozar las líneas generales de su enfoque para el tratamiento de la cultura intelectual de los pueblos a partir de su *corpus*

³¹ K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”.

³² Adicionalmente, al revelar la uniformidad en las concepciones que estos grupos tienen sobre la creación del cosmos y la génesis de la vida humana, demuestra cuán incorrecto es ver en los mitos cosmogónicos americanos versiones degeneradas o distorsionadas del mito del diluvio de la tradición judeocristiana.

mítico³⁴. Sus diversos trabajos sobre el tema dejan entrever que, para él, los mitos circulan a través de los hombres bajo la forma de costumbres rituales y tradiciones heredadas siempre sujetas a renovación, por lo que no tiene caso buscar versiones originales y/o completas. Todos los hombres nacen dentro de una tradición cultural, al tiempo que la transforman, creando siempre síntesis *ad hoc* a sus condiciones reales de existencia.³⁵

• 1904 – 1906: LA ACCIÓN RITUAL Y SUS MEDIOS DE EXPRESIÓN

En paralelo al desarrollo de su enfoque teórico-metodológico para el tratamiento de la iconografía y la mitología comparadas, Preuss avanzó en sus planteamientos acerca de las dramatizaciones rituales y sus medios de expresión (*Ausdrucksmitteln des Kults*). Como *Religionsforscher*, participó activamente en las discusiones en torno a los fundamentos del drama ritual. En estudios como *Demonios fálicos de la fertilidad como agentes del antiguo drama mexicano*³⁶ y *El origen demoniaco del drama griego*,³⁷ seguía pistas teóricas planteadas por filólogos y folcloristas que se ocupaban de la Antigüedad y de las tradiciones indoeuropeas. Entre estos, destaca la influencia de Wilhelm Mannhardt, autor del tratado *Los cultos [germánicos] del bosque y del campo*,³⁸ en el que se estudiaba la propiciación de la fertilidad a través del sacrificio, y la de Hermann Usener y los miembros de su escuela reunidos en torno a su órgano editorial, el *Archiv für Religionswissenschaft*, pioneros en el estudio de los dramas rituales.

³³ Paulina Alcocer, “La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer”, *L’Homme*, 180, 2006, págs. 139-170.

³⁴ K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition, Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B. G. Teubner, Leipzig, 1912; *Die geistige Kultur der Naturvölker*, B. G. Teubner, Leipzig, 1914

³⁵ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Tome 88 Paris, págs. 47-68.

³⁶ K. Th. Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt dramas”, *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Neue Folge, 1, Braunschweig, 1904a, págs. 129-188.

³⁷ “Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas”, Sonderabdruck aus den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik*, Jahrgang 1906. II. Abteilung. XVIII Band. 3. Heft, Druck und Verlag B. G. Teubner, Leipzig, 1906a, págs. 161-193.

³⁸ Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchung*, Gebrüder Berntraeger, Berlín, 1875; *Wald- und*

El hecho de que Preuss esté trabajando simultáneamente sobre estas dos problemáticas nos permite adentrarnos al laboratorio de su pensamiento. En un primer momento, en su análisis *à la Mannhardt* del ciclo de fiestas mexicas –que reposa, en el fondo, en una idea utilitarista de la magia y que propone interpretaciones alegóricas del simbolismo ritual – Preuss ya había detectado que cada ritual dramatizaba precisamente la fase del ciclo agrícola que correspondía a la estación, pero no alcanzaba a derivar de éste conclusiones genéticas ni sistemáticas acerca de la religión de los antiguos mexicanos.³⁹ Los resultados aún no eran satisfactorios por lo que Preuss emprendió una verdadera búsqueda teórica acudiendo a todos los enfoques que tuvo disponibles. No debe olvidarse que alrededor de 1900 el problema del origen de la religión era abordado ya desde enfoques evolucionistas que se apresuraban a postular la irracionalidad de las creencias de los nativos de sociedades no occidentales. Leyendo las numerosas reseñas que les dedica, se puede apreciar cómo Preuss disientía de la mayoría de los teóricos y les reprochaba que en sus formulaciones partieran de sus prejuicios y no de los materiales empíricos.

En este contexto, la alternativa formulada por Preuss, que consistía en partir de las concepciones religiosas de los indígenas sobre sí mismos y sobre su entorno y de buscarlas directamente en sus textos y costumbres rituales, en la mitología y sus expresiones artísticas, representaba una verdadera resistencia contra las corrientes positivistas. En su extenso ensayo sobre *El surgimiento de la religión y del arte*,⁴⁰ investiga, a partir de las fuentes sobre el México antiguo y la etnografía de los indios pueblo del Suroeste de Estados Unidos, algunos fenómenos sistemáticamente pasados por alto, tales como la magia que proviene de las aperturas corporales y sus secreciones, del canto, la danza y las palabras, así como de algunos animales. De este modo, logra demostrar que en las concepciones de los *pueblos naturales*, la magia y las acciones *objetivamente efectivas* no se diferencian las unas de las otras, como tampoco se distinguen las cosas reales de sus

Feldkulte 2. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung, Gebrüder Borntraeger Berlin, 1877.

³⁹ K. Th. Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt dramas.

⁴⁰ K. Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904, 86 (20), págs 321-326; (22), págs 355-363; (23), págs

representaciones icónicas. Establece cómo la potencia mágica no emana, ni de sucesos extraordinarios, ni de *un mundo sobrenatural*, al tiempo que documenta cómo entre los *pueblos naturales*, más bien, prevalece una intuición del mundo como plano único de la existencia, pleno de sustancia y fuerza mágica. De hecho, afirma Preuss, los métodos de acción que se atribuyen a toda clase de objetos y seres plenos de sustancia y fuerza mágica, tales como danzar, cantar y tener relaciones sexuales, no son otra cosa que meros actos humanos. En este accionar mágico del hombre natural, enfocado a la supervivencia y el bienestar, Preuss, ubica el surgimiento del juego, el drama, las representaciones figurativas y todas las formas de arte.

El carácter performativo de la acción ritual cobra en el programa de investigación de Preuss una centralidad que no volverá a tener en la antropología sino hasta muchos años más tarde. Ahora, teniendo en el horizonte la concepción de la lucha cósmica, Preuss ofrece una interpretación de la dramatización del ciclo agrícola anual basada en la observación del desplazamiento del sol sobre el eje norte-sur en el horizonte oriental, que explica cómo se relaciona la victoria del sol sobre las estrellas con la renovación de los demonios de la fertilidad y en particular con los ritmos de la agricultura del maíz, incorporando interesantes observaciones acerca de la transformación estacional que sufre el entorno, como la variación en el brillo de las estrellas y la actividad de ciertos animales, muchas de ellas plasmadas en los medios de expresión ritual. No es exagerado decir que en su programa de investigación, Preuss opera la subordinación del análisis de los datos de la mitología y la iconografía comparadas de macroregiones culturales a la búsqueda de la síntesis, es decir de la concepción compleja (*komplexe Vorstellung*) a partir de carácter performativo de la acción ritual y sus medios de expresión.

Una vez ganado este posicionamiento teórico metodológico, que había demostrado cómo “la simple narración de mitos es frecuentemente un ritual –un acto mágico en sí mismo– y cómo todo rito se fundamenta en una concepción que es el núcleo de un mito”,⁴¹

376-380; (24), págs 389-393; 1905, 87 (19), págs 333-337; (20), págs 347-350; (22), págs 380-384; (23), págs 394-400; (24), págs 413-419.

⁴¹ K. Th. Preuss y Richard Thurnwald (eds.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, 2a. ed. revisada, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 1939 [1938], pág. 68.

el siguiente paso que tenía que dar Preuss en sus estudios de la religión era muy claro. Era el momento de retomar los informes y estudios pioneros de Lumholtz⁴² y las notas que a propósito del mismo había elaborado Seler⁴³ y emprender una expedición a las fuentes vivas de la religión mexicana, donde podría "obtener una visión viva de un mundo intelectual muy parecido al de la antigua cultura mexicana".⁴⁴

• 1905 – 1912: UN TRABAJO DE CAMPO PREVISIBLEMENTE SORPRENDENTE

Como se puede apreciar de la lectura de las Actas personales de Preuss, resguardadas en su expediente en el Museo Etnológico de Berlín⁴⁵, la temporada de trabajo de campo en el Occidente de México le fue encargada a Preuss por el Ministerio de Culto, Educación y Medicina de Prusia, en colaboración con la Administración General de los Museos Reales y financiada por la fundación que Joseph-Florimond, duque de Loubat (1831-1927), había establecido en Berlín para financiar la Cátedra de Lingüística, Arqueología y Etnología Americanas. Sin embargo, las expectativas oficiales no coincidían del todo con los propósitos de Preuss. De hecho es interesante saber que Seler y Boas planeaban organizar una expedición internacional a la Sierra Huichola en la que se preveía la colaboración de ambos y de los museos de Nueva York y Berlín. Este plan no se llevó a cabo por la salida de Boas del *American Museum of Natural History* en 1905.⁴⁶ Fue entonces que Berlín prosiguió con el proyecto, aun cuando para Seler, Preuss no era el candidato idóneo para llevarla a cabo. Así lo explica Seler a Boas en una carta escrita en septiembre de 1905.

Nuestra expedición [refiriéndose a la del Museo Etnológico de Berlín] al noroeste mexicano siempre sí se hará. Sin embargo, como Richthofen me molestó con

⁴² Carl Sofus Lumholtz, "The Huichol Indians of Mexico", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Nueva York, 10, 1898, págs. 1-14; "Symbolism of the Huichol Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Nueva York, 3,1,1900, págs. 1-228.

⁴³ Eduard Seler, "Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexiko", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena XXXI, 1901, págs. 138-163.

⁴⁴ K. Th. Preuss, "Unter den Indianern der Sierra Madre in Mexico", *Die Woche*, 43, pág. 1908-1911.

⁴⁵ Pude consultar las actas en julio de 2001.

⁴⁶ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, INAH-UNAM, 2007, pág. 223.

algunas indiscreciones, me tuve que decidir por Preuss, del que por supuesto no espero mucho para el enriquecimiento de la lingüística a pesar de ofrecer su mejor esfuerzo; en cambio espero que nos traiga colecciones decentes, y además será muy saludable para él empeñarse alguna vez en asuntos concretos. Seguramente alrededor del 18 de octubre se aparecerá con Usted en Nueva York. Se embarcará con La América.⁴⁷

Aunque la encomienda concreta con la que viaja Preuss era la de estudiar y obtener antigüedades arqueológicas de la región, desde sus primeros informes advierte a las autoridades de los museos reales que el gobierno mexicano había prohibido su exportación, de manera que oficialmente debía manejarse que el objetivo del viaje era el estudio de los indios contemporáneos.⁴⁸ No podía haber emprendido Preuss este viaje en mejores circunstancias porque en definitiva para él lo prioritario era realizar una estancia prolongada entre cada uno de los grupos indígenas de la región para tener oportunidad de registrar los ciclos rituales anuales completos y hacer un trabajo filológico detallado con los especialistas rituales, además de conocer bien la provincia geográfica y coleccionar arte ritual. Vale la pena enfatizar cómo esta no era la metodología más reconocida entonces. El propio Franz Boas salió del *American Museum of Natural History* debido a un profundo desacuerdo con Morris Jesup quien no coincidía con el primero en que era necesario hacer estancias de campo más prolongadas para obtener una información sistemática, detallada y exhaustiva.

En el caso de Preuss, es posible formarse una idea bastante clara de la manera como transcurrieron los 19 meses que estuvo haciendo trabajo de campo en esta región a partir de la veintena de artículos que publicó entre 1906 y 1912 y de las libretas de campo recuperadas varios años después de su muerte. También puede obtenerse una impresión general del ambiente del museo a partir de sus actas personales y de la interesante investigación de Norber Días de Arce sobre las relaciones entre Preuss y sus colegas basada

⁴⁷ Carta de Seler a Boas del 9 de septiembre de 1905 (Boas Papers, American Philosophical Society Library, Filadelfia *apud*, Mechthild Rutsch, , *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, pág. 223.

⁴⁸ (SMPK, 17/8.05. E.Nº 1487/1905)

en las reseñas y comunicaciones científicas de la época.⁴⁹ No cabe duda que *La expedición al Nayarit* fue un viaje de investigación científica meticulosamente planeado, con objetivos concretos y una idea muy clara de cómo alcanzarlos⁵⁰. El 22 de agosto de 1907, Preuss informa al Ministerio de Culto los logros de su expedición:⁵¹

- 1) Un material extraordinariamente rico de textos indígenas en tres diferentes lenguas (cora, huichol, mexicano), único hasta la fecha para los indígenas contemporáneos de México y Centroamérica. Solamente de los lacandones, grupo maya del sur de México, se han publicado durante mi ausencia un número de canciones de contenido poco importante. Los textos, con traducción interlineal, abarcan alrededor de 13 cuadernos de 400 páginas cada uno y comprenden 293 mitos, cientos de cantos largos y canciones además de un gran número de oraciones. La totalidad de este *corpus* fue anotado según el dictado de los indígenas, quienes no poseen escritura, y fueron traducidos con ayuda de intérpretes indígenas, quienes además de su lengua materna, sólo poseen conocimientos rudimentarios del español.
- 2) Material para elaborar gramáticas de dos lenguas hasta ahora prácticamente desconocidas y muy diferentes entre sí, el cora y el huichol. El idioma del tercer grupo que visité, los mexicanos, ya era conocido.
- 3) Descripciones detalladas o información sobre todas las fiestas y ceremonias de las tribus en cuestión. Así como un estudio exhaustivo de la totalidad de su cultura intelectual y material. El conjunto de este material, junto con los textos, tiene una importancia fundamental para la comprensión de la evolución de la religión primitiva en general y para el entendimiento de las tradiciones, antigüedades y manuscritos pictográficos mexicanos.
- 4) Una colección de alrededor de 2300 objetos etnológicos seleccionados, mismos que con excepción de unas 200 piezas ya se encuentran en el acervo del Real Museo

⁴⁹ Norbert Díaz de Arce, *Plagiatswurf und Denunziation: Untersuchungen zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*, Berlín, Universidad Libre de Berlín, Tesis doctoral, 2005.

⁵⁰ A la luz de todo lo cual cada vez me parece más sorprendente que siga considerándose a Bronislaw Malinowski como el *inventor* del trabajo de campo antropológico cfr. Arturo Álvarez Roldán, “Malinowski and the origins of the ethnographic method” en Han F. Vermeulen y Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge, 1995.

de Etnología de Berlín; cabe mencionar que la colección no contiene objetos repetidos. Entre las piezas sobresalientes figuran tejidos y bordados de los indígenas mencionados con ornamentos variados todos los cuales son nativos; así como objetos ceremoniales y de la vida cotidiana, que resultan importantes para la comprensión de la religión y el arte.

5) Alrededor de 70 cilindros de cera (Walzen) para fonógrafo con cantos y algunas oraciones en lengua huichol y cora, de especial importancia para el estudio de la música.

6) Casi mil fotografías tomadas por mí, que muestran todos los aspectos de la vida y el entorno natural de los indígenas.

El resultado de la expedición al Nayarit superó ampliamente las expectativas del propio Preuss, y no se trata sólo de una cuestión cuantitativa. La calidad de la información y la manera sistemática como fue registrada le permitió retomar los problemas de investigación ahora sobre una vasta base empírica en la que las indagaciones sobre arte, ritual, religión y región fueron desarrolladas con un enfoque epistemológico que supo articular sin violentar sus relaciones internas y jerarquías. Entre 1907 y 1913 publicó varios trabajos que ofrecen síntesis de la expedición y de sus resultados, presentando descripciones generales de la zona, análisis puntuales del complejo ritual regional e ideas relativas a la relación entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental y las antiguas civilizaciones mexicanas. El trabajo con los materiales etnográficos no solo demostró la necesidad del método comparativo sino que avanzó en la problematización acerca de las condiciones epistemológicas que deben considerarse al comparar.

Estas tres fiestas son celebradas por las tres tribus. En la ejecución difieren ellas entre sí; pero son, sin embargo, iguales en lo tocante a la idea, y así es que las condiciones que existen en una tribu, nos servirán para comprender a la otra tribu, y todas juntas nos proporcionan una luz sobre las correspondientes fiestas de los antiguos mexicanos.⁵²

⁵¹ Actas Preuss, Museo Etnológico de Berlín, 21/09 1907, 1774/07.

⁵² K. Th. Preuss, "Un viaje a la sierra Madre Occidental de México", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 5ª época, 1908, pág. 187-214.

En 1912 apareció el primer volumen de *La expedición al Nayarit, La religión de los indios coras* que consiste principalmente en la publicación de los textos rituales en lengua cora con su traducción al alemán precedidos por una introducción que se divide en dos partes: *Fundamentos mitológicos de la religión de los indios coras conjuntamente con sus equivalentes del México antiguo* y *Dioses y ceremonias junto con sus equivalentes del México antiguo*. Sin pretender reducir la riqueza de esta introducción a unas cuantas frases, quiero destacar que en este momento de elaboración y desarrollo de su programa de investigación el asunto de *La lucha entre el sol y las estrellas* ha dejado de ser considerado como un mero fenómeno natural susceptible de ser observado y metaforizado, para llegar a ocupar el estatus epistemológico de una estructura formal ideal de relaciones en la cual se arraigan las representaciones sensoriales y los fenómenos empíricos mismos, por cuya determinación dinámica el hombre gana para sí un mundo.

Descontando la vigorosa producción del amplio grupo de investigadores dedicados a la antropología del Occidente de México, que trabajando con la obra de Preuss han logrado corregirla y mejorarla, hay una significativa desproporción entre la magnitud de la empresa y de los resultados de la Expedición de Preuss a Nayarit y los esfuerzos de la antropología mexicana por divulgarlos y discutirlos. Ya ha transcurrido más de un siglo de toda esta historia y, al menos en México, la recepción de la antropología de la época mexicana de Preuss sigue bastante acotada al ámbito de los especialistas de la región.

• 1914 : UNA TEORÍA DE LA MAGIA

Preuss no se limitó a la edición de los materiales etnográficos; también retomó sus reflexiones teóricas y en 1914 da a las prensas un pequeño libro, *La cultura intelectual de los pueblos primitivos*.⁵³ En él, haciendo profusa referencia a los datos etnográficos obtenidos en su expedición mexicana, reformula los planteamientos teóricos que había adelantado en el ensayo publicado por entregas una década atrás sobre *El origen de la religión y del arte*.⁵⁴ Tal como él mismo narra, redactó este texto por encargo de la casa

⁵³ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B.G. Teubner, 1914.

⁵⁴ K. Th. Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst" en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904, 86 (20), págs 321-326; (22), págs 355-363; (23), págs

editorial Teubner, para responder a las críticas que formulara el padre Schmidt en 1912 en contra de las tesis presentadas en el ensayo mencionado, y quizá también para responder a la demanda que más títulos de su autoría generada por el éxito de *Die Nayarit Expedition*.

Por otro lado, Preuss es consciente de que el haber mostrado a partir de los materiales empíricos la unidad del paradigma cultural de la lucha cósmica, en cuanto estructura formal ideal de relaciones, no equivale a haber explicado el modo de proceder del intelecto que la crea; problema que obviamente interesaba a Preuss por cuanto no aceptaba la mayoría de las formulaciones de los supuestos *teóricos de la religión primitiva*. Para responder a la pregunta por la unidad del principio espiritual, que en última instancia rige todas sus configuraciones particulares, en toda su heterogeneidad e incalculable multiplicidad empíricas acuña dos conceptos: concepción compleja (*komplexe Vorstellung*) y modo de pensar mágico (*magische Denkweise*). Dicho muy esquemáticamente, la postura teórica de Preuss consiste en ejercer una crítica metodológica de las teorías positivistas (animismo, difusionismo, evolucionismo), que basándose en la comparación de datos descontextualizados violentan la complejidad de los fenómenos para conformarse con burdas *explicaciones* genéricas y pseudo-causales. Desde un punto de mira que rechaza el logocentrismo occidental, “logros como la comprensión intelectual del entorno o la formación del lenguaje, implican ya el desenvolvimiento exitoso de todas las facultades mentales y psíquicas que encontramos también entre nosotros”.⁵⁵ Elaborando su teoría acerca del modo de pensar mágico religioso sobre un fundamento crítico kantiano, Preuss explicará que en el modo de pensar mágico, la síntesis productiva sigue un impulso creador que unifica la gran variedad de concepciones conectándolas en una red analógica que, en cuanto totalidad, siempre las precede. Así, comprender las *concepciones complejas* consiste en reconstruir la complicada serie de asociaciones mitológicas, que son la historia mágica de las cosas. Desde luego, dice Preuss, “[...] en muchos casos los puntos de comparación que explican las identificaciones mágicas ya no pueden reconstruirse. Sin embargo, puede afirmarse con certeza que siempre deben haber existido algunos”.

376-380; (24), págs 389-393; 1905, 87 (19), págs 333-337; (20), págs 347-350; (22), págs 380-384; (23), págs 394-400; (24), págs 413-419.

La magia por analogía, en tanto que separada de las acciones prácticas, orientadas hacia la consecución de una meta, en sentido común, ha de compararse, en primer lugar, con la magia de la palabra, del lenguaje y del canto. Puede decirse que, así como la magia por analogía imita lo deseado, la palabra representa plásticamente la cosa que se busca obtener. De manera general, ambos tipos de magia, la magia por analogía y la magia del lenguaje, se manifiestan conjuntamente. Las palabras mismas son, de cierta manera, imágenes de los objetos denominados que se trata de influenciar. En la magia, los nombres de los objetos son representantes efectivos de las cosas mismas. En ambos casos, más importante que la búsqueda de descripciones verbales exhaustivas o de imitaciones perfectas, es la concentración intensa del pensamiento, que encuentra una vía de expresión en las innumerables repeticiones de las oraciones o de las dramatizaciones rituales que se observan, por ejemplo, en la danza”.⁵⁶

Preuss nunca puso en duda que las concepciones religiosas de los antiguos mexicanos y de los indígenas contemporáneos tuvieran sentido, aun cuando “las referencias sobre la naturaleza astral de animales, plantas y cerros, para nosotros, son difíciles, si no imposibles de entender ¿Acaso no rebasa nuestra capacidad de comprensión una concepción de la tierra como una simple imagen reflejada del cielo? Y ¿cómo podríamos entender una creencia que postula que todo lo que sucede en la tierra tenga consecuencias inmediatas en el cielo?”⁵⁷ La teoría de las *concepciones complejas* de Preuss es justamente un intento de elucidar cómo el pensamiento mítico varía el proceso mediante el cual la experiencia y el conocimiento ganan unidad y objetividad. Ante todo, rechazó que la forma lógica del conocimiento científico pudiera ofrecer elementos explicativos, porque, al igual que Cassirer, consideró que el *modo de pensar mágico*,⁵⁸ que todavía pudo estudiar etnográficamente entre los indígenas del Gran Nayar, corresponde a una forma de pensar anterior al pensamiento analítico, en el cual la dinámica de producción de sentido está dominada por la función expresiva.

⁵⁵ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 4.

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 30.

⁵⁷ K. Th. Preuss, “The Astral Religion in Mexico in Pre-Spanish Time and at Present (Abridge)”, *Miscellaneous Mexican and Central American Pamphlets, Text and translation*, 1908, 3 (7), pág. 36.

⁵⁸ Cfr. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 15.

Este desarrollo de un programa de investigación capaz de incorporar al análisis cada vez más aspectos de la cultura intelectual de las sociedades amerindias, acrecentando su potencial descriptivo y explicativo frente a la complejidad cultural, coincide con un desplazamiento del norte al sur del continente americano, que ofrece directrices certeras para el desarrollo de la antropología americanista. Me refiero no sólo a sus propios trabajos en Colombia, sino sobre todo al desarrollo de la antropología amazonista impulsado por los trabajos de Erland Nordenskiöld, amigo y seguidor de Preuss y años más tarde por la versión francesa de la escuela de antropología estructural holandesa.

2.3. *CONSTRUCCIÓN DE UN CAMPO DE ESTUDIOS ETNOLÓGICO*

Una vez repasado de manera bastante esquemática el itinerario intelectual de Preuss en su periodo mexicanista, comprendido de 1900 a 1914, con el argumento de que es en el trabajo desarrollado durante estos años donde formula un programa de investigación antropológica, el objetivo de este apartado es adentrarnos al laboratorio de estas ideas y presentar de manera sistemáticamente el proceso de construcción de un campo de estudios etnológico. Importa observar el tipo de tratamiento que Preuss suministra a la relación entre, por un lado, las ideas relativas a la lucha cósmica y, por el otro, las prácticas rituales y técnicas de la agricultura del maíz. Se trata de mostrar el potencial de la noción de campo etnológico para tratar la complejidad de los hechos culturales, incluido su carácter dinámico y cambiante, así como de reconocer al método comparativo como constitutivo del conocimiento antropológico. También es relevante atender a la manera cómo Preuss ajusta su enfoque teórico metodológico, sobre la marcha, en diálogo polémico con otros académicos, pero sobre todo guiado por la máxima de preservar la integridad de los materiales etnográficos.

Las etnologías de Mesoamérica y Norteamérica se han desarrollado con gran independencia la una de la otra y han llegado a constituir campos disciplinarios bien diferenciados. Si bien algunas semejanzas culturales, sobre todo aquéllas que existen entre el México antiguo y algunos grupos del Suroeste o Sureste de Estados Unidos, han sido

señaladas en varias ocasiones,⁵⁹ la comparación sistemática entre estas dos macroáreas culturales generalmente no se considera necesaria, ni entre los estudiosos de Mesoamérica, ni entre los practicantes de los *Native American Studies* en los Estados Unidos. Desde el punto de vista de los estudios mesoamericanos, la definición estadística del área cultural planteada por Paul Kirchoff en 1943,⁶⁰ y el concepto de frontera dura con ésta asociada, han ejercido una influencia que impide avanzar en la comprensión de las relaciones entre las altas culturas del México antiguo y su extensa periferia septentrional. En Estados Unidos, a partir de la enseñanza de Franz Boas ha prevalecido un enfoque particularista que rehuye cualquier tipo de especulación que intente una síntesis histórica mayor. Este último, a su vez, se ha combinado con una tradición primitivizante que pasa por alto la participación histórica de los pueblos indígenas norteamericanos en los procesos civilizatorios americanos. El uso de términos como “tribu” (para hablar de pueblos indígenas) y “prehistoria” (para referirse a la historia americana previa a 1492) ilustra bien la imagen distorsionada del pasado pre-anglosajón que tienen muchos académicos norteamericanos.

Actualmente se observa un interés renovado en la cuestión de la relaciones entre Mesoamérica y la región de los indios pueblo del denominado “Suroeste” de Estados Unidos. En este contexto, trabajos de iconografía comparada han demostrado la amplia difusión de conceptos centrales, como por ejemplo los estudios de Karl Taube acerca de una representación particular de los dioses del maíz, que se encuentra desde las hachas de piedra verde de los olmecas hasta los atados de mazorcas sagrados de los zunis y hopis.⁶¹ Sin duda la iconografía comparada es una herramienta muy valiosa para detectar relaciones históricas entre los grupos humanos, pero es necesario reconocer que no es suficiente cuando se trata de obtener una noción más profunda –se podría decir iconológica-- de los paradigmas culturales en los que vivieron los hombres que los crearon.

⁵⁹ (por ejemplo, Fewkes, 1893; 1907; Preuss, 1905b; 1929; Parsons, 1939; Krickeberg, 1964; Nowotny, 1971; 1976; Kelley, 1974; Brotherton, 1992; Schaafsma, 1999; 2001; Young, 1994; Taube, 2000; 2001; Neurath, 1994).

⁶⁰ Paul Kirchoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Acta americana. Revista de la sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, México y Los Ángeles, vol. 1, no. 1, 1943, págs. 92-107.

⁶¹ Taube (2000).

En este contexto, destacan las contribuciones pioneras de Preuss, en particular sus artículos “La influencia de la naturaleza en las religiones de México y de los Estados Unidos”⁶² y “La fiesta de la primavera en el México antiguo y entre los indios mandan de los Estados Unidos de Norteamérica”.⁶³ Entre estos dos ensayos comparativos median 24 años. Uno de los propósitos de este apartado es observar qué cambió durante este lapso en la interpretación preussiana de las religiones de estos grupos americanos. La temática del primer texto es el significado de la aurora en las concepciones religiosas, mientras que el segundo plantea una crítica y propone una superación de las comparaciones que hizo Fewkes entre los voladores totonacos y la denominada “danza del Sol” de los grupos de las Praderas.⁶⁴ En ambos textos el punto de partida es el análisis de las fiestas mexicas de las veintenas Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli y su vinculación con la agricultura del maíz. Se verá cómo en el ensayo de 1929 Preuss cambia su apreciación de estos rituales al incorporar al análisis los datos etnográficos que recopiló en el Gran Nayar, y cómo logra entender mejor la relación que en estas culturas se establece entre los dos aspectos del dios de la fertilidad, en cuanto demonio fertilizador y en cuanto semilla fertilizada.

Central para la cabal apreciación de estos textos, es ubicar la singular postura de Preuss frente las escuelas de la mitología natural y las teorías sobre la religión primitiva entonces en boga; pero sobretodo trazar el desarrollo interno del pensamiento de Preuss, remontándolo hasta el análisis iconográfico del jeroglifo *atl-tlachinolli*, que publicó en 1900.

2.3.1. LA ETNOLOGÍA COMPARATIVA DE LAS REGIONES CULTURALES

⁶² K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, Nrs. 5 y 6., pp. 361-380 y 433-460.

⁶³ K. Th. Preuss, “Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan Indianern in den Vereinigten Staaten von Nordamerika”, *Festschrift Joseph Schrijnen*, Nijmegen, Rijkmuseum G. M. Kam, pp. 825-837.

⁶⁴ Fewkes (1907)

Uno de los aspectos más interesantes de la obra de Preuss es la manera como define las regiones a partir del tratamiento comparativo de su cultura intelectual (*geistige Kultur*).⁶⁵ El antropólogo berlinés utilizó este procedimiento por primera vez en sus escritos posdoctorales acerca las representaciones artísticas y el desarrollo de los ornamentos del área del río Sepik en Nueva Guinea.⁶⁶ Más tarde, ya como asistente en la sección de América del Museo Etnológico de Berlín, lo siguió desarrollando en sus estudios acerca de la religión del México antiguo, y en varios ensayos comparativos entre las religiones de una veintena de grupos indígenas norteamericanos contemporáneos y las de los grupos que forman parte de lo que denominó “círculo cultural mexicano”,⁶⁷ que comprende tanto las civilizaciones antiguas --los aztecas, zapotecas y mayas-- como a los pueblos indígenas contemporáneos, entre ellos a los coras, huicholes, y mexicaneros, entre los que realizó su primera expedición etnográfica (1905-1907). Años después, durante su segunda expedición etnográfica (1914-1918) al área de la Sierra de Santa Marta y a la región selvática del Amazonas colombiano, amplió la comprensión de los paradigmas culturales americanos. Además de establecer paralelos entre los uitoto y los kágaba, también apuntó la relación de estos grupos con Mesoamérica.⁶⁸ De esta metodología no sólo se derivaron algunos planteamientos tempranos en el campo de análisis de los sistemas de transformación simbólica,⁶⁹ sino que resultaron las primeras formulaciones etnológicas relativas al “carácter específico” de las culturas americanas.⁷⁰

Lo que resulta sumamente original en la etnología comparativa de Preuss es su distanciamiento del enfoque teórico que predominó por aquellos años en Alemania: el difusionismo. Siguiendo las enseñanzas de Bastian, Preuss no limitaba el objetivo de las

⁶⁵ Paulina Alcocer y Johannes Neurath, “La polémica entre Boas y Preuss en torno al análisis de la mitología kwakiutl”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, nueva época, 68 (4), México, 2002, págs 50-60; Paulina Alcocer, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: fundamentos de la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss” en *Por los caminos del maíz: mito, ritual y cosmovisión en la periferia septentrional de Mesoamérica* (J.Neurath, coord.), México, Fondo de Cultura Económica, en prensa (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología), 2008.

⁶⁶ Preuss, 1898a; 1898b; 1899a; 1899b; 18899c; 1899d.

⁶⁷ Konrad Th. Preuss, “Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 43, Berlín, 1911, pág. 293-308.

⁶⁸ (Preuss, 1922; cfr. Sá, 2002: 69)

⁶⁹ (Jáuregui y Neurath, 2003: 31; J.P.B. De Josselin de Jong, 1939: 206-207; 1983 [1935]; P.E. De Josselin de Jong, 1983 [1977]: 9; Effert, 1992: 62)

investigaciones etnológicas a la comprobación de migraciones, contactos históricos o difusiones. Sí consideraba que informaciones de este género hacían parte de los resultados de investigación, pero la finalidad de la etnología no se limitaba a la “búsqueda de las más sensacionales relaciones históricas.” Preuss nunca dejó de insistir en la importancia crucial de contar con registros etnográficos exhaustivos sobre los contextos locales.⁷¹ A pesar de que Seler nunca reconoció el valor de sus aportaciones a los estudios lingüísticos, filológicos y literarios, Preuss se empeñó en reunir textos originales pues los consideraba el material básico de todo estudio comparativo dirigido a determinar tanto el fundamento psicológico como la singularidad cultural del caso de estudio, y consideró que con tal fin lo más conveniente era recurrir a los métodos tradicionales del análisis filológico.⁷² A pesar del desprestigio en que cayó el método comparativo durante las primeras décadas del siglo veinte --debido, entre otras cosas, a los abusos cometidos por la falta de claridad respecto a los presupuestos teóricos, los requisitos metodológicos y los objetivos que plantea la comparación cultural--, Preuss nunca perdió de vista que sólo a través de la comparación se puede comprender desde una perspectiva empírica, es decir histórica, la dinámica que produce diversidad en el seno de la unidad, y que simultáneamente tiende hacia la creación de formas culturales comunes.⁷³ Desde esta óptica, resulta obvio que investigar una región cultural significa algo más que la mera realización de comparaciones taxonómicas o estadísticas (*à la* Kirchoff).⁷⁴ “Pensando consecuentemente, saber que la información de un caso arroja luz sobre los demás implica que la comprensión de cualquier fenómeno cultural *sólo* se logra *si* se toman en cuenta sus variantes y *si* se analiza la causalidad

⁷⁰ (Sá, 2002: 69-71; Kutscher, 1976: 27).

⁷¹ Konrad Th. Preuss, “Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer, pág. 293.

⁷² *Ibidem*, pág. 295.

⁷³ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss”, *Journal de la Société des Américanistes*, 88, París, 2002, págs. 47-68.

⁷⁴ Cfr. Ernst Cassirer, “Goethe and Kantian Philosophy”, *Rousseau, Kant, Goethe* (Peter Gay, ed.), Nueva York, Harper Torchbooks, 1963 [1945] pág. 69; “Structuralism in Modern Linguistics”, *Word. Journal of the Linguistic circle of New York*, 1, 1945, pág. 105. En ambos textos, el filósofo llama la atención de los lingüistas estructurales del círculo de Nueva York sobre el cambio metodológico crucial para el desarrollo de todas las ciencias efectuado por Goethe al sustituir la visión genérica (taxonómica y estadística) cuya expresión clásica es el sistema de la naturaleza de Linneo, por otra genética que se interesa por la dimensión procesual que produce y mantiene la integridad de los organismos.

estructural de sus transformaciones.”⁷⁵ En relación con la reconstrucción de contactos culturales, recomendó “circunscribir las comparaciones a regiones donde existe un parentesco lingüístico concreto o una acumulación de patrimonio cultural compartido, tales que las relaciones históricas a su interior puedan suponerse de antemano”, porque “si no logra demostrarse el movimiento paulatino y gradual de las semejanzas culturales de un círculo cultural a otro, no se consiguen resultados duraderos.”⁷⁶

Para el conocimiento de las culturas de América se requiere, en lugar “de la comparación mecánica de inventarios de rasgos culturales aislados”, [...] “profundizar los estudios que posibiliten reflexionar sobre la coherencia causal interior a cada cultura. De cierta manera se trata de obtener una especie de pintura plástica, valorada en su autonomía, como un fin en sí misma”, y no como un medio para plantear la difusión, el origen o el préstamo de determinados rasgos culturales aislados.⁷⁷ Para Preuss, las comparaciones entre culturas deben fundamentarse sobre estudios exhaustivos de cada uno de los casos. A diferencia de los culturalistas, jamás consideró el estudio de comunidad como un fin en sí mismo; el objeto de su etnología es, por principio, la región. De esta manera, la recuperación de la antropología comparativa de Preuss abre una perspectiva interesante para la etnología contemporánea que se siente incómoda con los estudios culturalistas de comunidad, pero que tampoco confía en las grandes teorías universalistas. El enfoque de Preuss podría llevar a un replanteamiento del objeto de estudio de la disciplina, en el sentido de una fundamentación teórica de los estudios regionales. En los apartados subsecuentes se reúnen algunas de las directrices exploradas por Preuss, con el propósito de mostrar posibles líneas de investigación que tengan a la comparación entre las culturas indígenas americanas como una de sus herramientas indispensables.

2.3.2. FILOLOGÍA COMPARADA DE MITOS Y RITUALES

⁷⁵ Johannes Neurath, “Transformaciones de la lucha cósmica: lluvia, violencia y *pecado* en los ciclos rituales de los coras y huicholes” ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología del 29 de julio al 3 de agosto en Zacatecas, Zac, 2001.

⁷⁶ Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 7; Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer, págs. 293 y ss.

⁷⁷ Preuss, “Wichtige Aufnahmen bei den Naturvölkern Amerikas zur Kenntnis der alten Kulturvölker”, *Sonderabdruck aus Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, B. G. Teubner, 34 (3/4), págs. 351-371.

Recordemos que cuando en 1905 Preuss publicó su extenso ensayo comparativo *Sobre la influencia de la naturaleza en la religión en México y en los Estados Unidos*,⁷⁸ en el que ofrece una síntesis de la mitología indígena norteamericana leída desde una perspectiva mexicanista, ya se había dedicado un lustro al estudio de la religión del México antiguo, a partir de los manuscritos pictográficos y las fuentes coloniales. Si en este momento el *corpus* etnológico norteamericano le pareció atractivo para poner a prueba algunas de sus hipótesis y profundizar en la comprensión del desarrollo del ritual y la religión, es debido a la abundancia de textos en lengua aborigen y descripciones de rituales que ofrecía.⁷⁹ El resultado es un trabajo audaz, que, sin embargo, no ha sido retomado por los mesoamericanistas interesados en las relaciones culturales con el Norte, ni por los *Native American Studies*, --lo que, tal vez, resulta más comprensible, dado que el etnólogo berlinés no figura entre los clásicos de esta rama de la etnología.

El interés central del estudio comparativo de Preuss publicado en 1905 obedece a preguntas teóricas acerca de la relación entre el ritual y el teatro, por un lado, y de la relación entre la naturaleza y la religión, por el otro, y su finalidad es indagar cómo se vinculan la observación de los ciclos naturales, los acontecimientos rituales y la mitología. El caso a partir del cual desarrolla su estudio plantea “analizar el significado de la aurora y el crepúsculo en las religiones de la región geográfica” que comprende los actuales territorios de México y Estados Unidos.⁸⁰ Aunque según Preuss es muy probable que sí exista parentesco cultural entre los antiguos mexicanos y los numerosos grupos norteamericanos,⁸¹ aclara que no es indispensable haber reconstruido las relaciones históricas para plantear comparaciones dirigidas a indagar el fundamento psicológico del tipo de fenómenos culturales que se encuentran en toda la humanidad. Aun así, recomienda

⁷⁸ Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten.”

⁷⁹ Por ejemplo, los trabajos monográficos de Catlin (1973 [1844]; 1852; 1968 [1867]), Bourke (1884), Cushing, 1896; Matthews (1877; 1886; 1897; 1902), Mooney (1890; 1891; 1900), Hoffman (1890; 1896), J. Owen Dorsey (1884; 1888; 1894), George A. Dorsey (1903; 1904), G. A. Dorsey y Kroeber (1903), Kroeber (1901), Stevenson (1887; 1894), Fewkes (1891; 1892; 1893; 1897; 1898; 1900), Fewkes y Stephen (1893) Boas (1895), Dixon (1905), Goddard (1903).

⁸⁰ Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”, pág. 361.

⁸¹ *Ibidem*, pág. 458.

que se continúen las investigaciones encaminadas a determinar el parentesco geográfico cultural entre los antiguos mexicanos y los indígenas de los Estados Unidos, y subraya que encuentra una relación muy estrecha entre los primeros y los indios pueblo del Suroeste de la Unión Americana.⁸² Al respecto, es preciso subrayar cómo Preuss no afirma que se pueda comparar la cultura intelectual de sociedades desvinculadas históricamente; lo que él está afirmando es que ahí donde quepa presuponer dichas relaciones históricas, aun cuando no se sepa bien a bien en qué terminos tuvieron lugar, cabe hacer comparaciones entre expresiones culturales que pueden arrojar luz sobre los paradigmas que estructuran la cultura.

En el contexto de la obra de Preuss, la importancia de este trabajo consiste en que señala inequívocamente el inicio de su autonomía de pensamiento como americanista, es decir, su distanciamiento cada vez mayor del programa que Eduard Seler había vislumbrado para este campo temático, en su calidad de titular de la cátedra berlinesa de americanística patrocinada por el duque de Loubat. En efecto, en este ensayo, Preuss logra transitar del análisis estrictamente iconográfico y lingüístico del registro arqueológico y de los manuscritos pictográficos y crónicas coloniales hacia un enfoque *iconológico*,⁸³ obteniendo una imagen más viva, aunque también más problemática, de la cultura intelectual de los pueblos de la América septentrional. Esto lo consigue porque complementa el método filológico comparativo con una reflexión filosófica acerca del *modo de pensar*, entendido como el itinerario concreto que sigue el intelecto en la producción de las concepciones religiosas sobre el hombre y el entorno.⁸⁴

⁸² Preuss, “Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen”, Sonderabdruck aus den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Alterthum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, Leipzig, B. G. Teubner, Jahrgang 1906, 2. Abteilung, 18 (3), pág. 163.

⁸³ El término iconología, introducido en 1912 por Aby Warburg denota una ruptura con la iconografía tradicional, limitada al estudio de las obras, los artistas y sus estilos, e implica la transformación de la historia del arte en ciencia de la cultura, donde la incorporación de fuentes tradicionalmente consideradas de escaso interés y de los saberes de otras disciplinas científicas, está dirigida a conseguir un acercamiento más denso a la realidad. Cfr. Kulterman, *Geschichte der Kunstgeschichte. Der Weg einer Wissenschaft*, 1996 [1966], pags. 201-202; Erwin Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza Universidad, 2001 [1962].

⁸⁴ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss”; “El *modo de pensar mágico-religioso* de los coras y la *Filosofía de las formas*

La polémica con Seler⁸⁵ sobre la traducción de algunos versos del canto de Xipe no trata de una simple discrepancia entre dos filólogos nahautlatos, sino que pone de manifiesto el abismo epistemológico que media entre la iconografía y la lingüística de Seler y los enfoques que Preuss desarrollaba entonces. Mientras que para Seler el propósito central del análisis de las imágenes y los textos era descifrarlos para establecer los atributos y las relaciones entre las deidades y otras figuras, Preuss amplió la consideración de las formas artísticas no sólo al reconocer que ellas expresan, por medio de la síntesis plástica, la unidad del mundo cultural de sus creadores, sino que también vio en ellas la única vía de acceso al estudio de la psique humana desde una perspectiva histórica.

Estudiando los códices nahuas podemos averiguar bastante acerca de los nombres de los dioses, sus atributos iconográficos, los símbolos de sus actividades y las concepciones religiosas en general, pero el sentido que tiene todo esto solamente se comprende a través del estudio del ciclo anual de las fiestas, donde se aprecia cómo los fenómenos y ritmos de la naturaleza están relacionados con el destino y la vida de las deidades”.⁸⁶

Seler comenta lo siguiente en relación con la metodología de Preuss:

... Sin embargo, estoy convencido de que él con frecuencia sobrepasa el objetivo y se excede en sus interpretaciones asociando cosas que nosotros, sin que nos falte la razón, hemos preferido mantener separadas.⁸⁷

Por otra parte, la autonomía de pensamiento lograda por Preuss en su ensayo comparativo de 1905, sienta las bases para su expedición al Nayarit en al menos dos sentidos. Primero, si tomamos en cuenta la prescripción metodológica de Preuss, según la

simbólicas de Ernst Cassirer”, ponencia presentada en el IV Coloquio Nacional de Historia de la Filosofía en México, Ciudad de México, 30 y 31 de octubre de 2002b.

⁸⁵ Eduard Seler, “Einige Bemerkungen zu dem Aufsätze Dr. K. Th. Preuss’ über den Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 1905, págs. 461-463.

⁸⁶ Preuss, “Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 11 (2-3), págs. 370.

⁸⁷ Eduard Seler, “Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen *atl-tlachinolli*”, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* 3, Berlín, A. Ascher, 1908 [1904], págs. 221.

cual en la definición de las regiones culturales es necesario partir de la caracterización de áreas mayores, la identificación de los motivos mitológicos recurrentes en la macro área norteamericana le permite construir algunas hipótesis acerca de sus paradigmas culturales y posteriormente reconocerlos bajo la forma concreta que adoptan en contextos locales. Segundo, la articulación de sus ideas respecto al surgimiento de la religión y del arte con el análisis concreto de los fenómenos de la expresión ritual, constituye un primer avance en la interpretación de los *δρῦμενα*. Son estos dos aspectos del ensayo comparativo de 1905 los que ulteriormente le conferirán guía y orientación filosófica al trabajo etnográfico de Preuss.

2.3.3. LA MAGIA DEL SACRIFICIO Y LA RENOVACIÓN DE LOS DIOSES

Gracias al contacto con el grupo de filólogos de la Universidad de Bonn, reunidos en torno a Hermann Usener, Preuss tuvo conocimiento de primera mano de las reflexiones que se generaban en el campo de la antropología de la antigüedad en torno a los fundamentos del drama ritual.⁸⁸ Para Preuss no había una diferencia sustancial entre los demonios fálicos de la antigüedad clásica y el folclor europeo y los de la sierra del Nayar, del suroeste de Estados Unidos o de los antiguos mexicanos. En sus ensayos sobre los “Demonios fálicos de la fertilidad como agentes del antiguo drama mexicano”⁸⁹ y en “El origen demoníaco del drama griego”⁹⁰ retomó las contribuciones de Wilhelm Mannhardt, sobre “Los cultos [germánicos] del bosque y del campo”,⁹¹ y las de Hermann Usener y su escuela, en torno a los *δρῦμενα*, la mitología y la formación de las concepciones religiosas.⁹² *The Golden*

⁸⁸ Cfr. Renate Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1994.

⁸⁹ Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt dramas [Demonios fálicos de la fertilidad como agentes del antiguo drama mexicano; una aportación a la prehistoria del drama mítico-cósmico]”, *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Friedrich Vieweg und Sohn, Brunswick, N.F. I (3): 129-188.

⁹⁰ Preuss, “Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen”, Sonderabdruck aus den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Alterthum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, B. G. Teubner, Leipzig, Jahrgang 1906, 2. Abteilung, 18 (3), págs. 161-193.

⁹¹ Mannhardt observó y documentó los rituales asociados a los ciclos agrícolas y estacionales entre campesinos centroeuropeos (cfr. Ackerman, 1987: 165). (1868; 1884; 1875, 1877)

⁹² Hermann Usener, (1896; 1899; 1904a; 1904b)

Bough, del mitólogo británico J. G. Frazer, le interesó en la medida que retoma los planteamientos de Mannhardt relativos a la propiciación de la fertilidad mediante el sacrificio, pero en lo que se refiere a la magia, Preuss se aparta de manera significativa de la conocida obra del catedrático de Oxford.⁹³

En los ensayos referidos, Preuss compara los antiguos ritos griegos y germánicos de la fertilidad agrícola con algunas ceremonias mexicas, documentadas por los cronistas del siglo XVI, y con rituales hopis y zuñis, registrados por Fewkes y Stephens durante los últimos años del siglo XIX, destacando que ciertos elementos “primitivos” perduran hasta las obras clásicas de Shakespeare y Moliere.⁹⁴ Con ejemplos tomados del ritualismo de estos grupos americanos, Preuss argumenta que el *mimus*, figura del drama greco-italico, debe explicarse a partir de los entonces denominados “pueblos naturales”. Se trata de uno de los géneros principales del teatro antiguo caracterizado por un alto grado de realismo (*mimesis biou*), que tiene un efecto cómico sobre el espectador,⁹⁵ pero cuyo estudio se dificulta debido a la condición fragmentaria de las fuentes disponibles sobre el mundo mediterráneo antiguo. Bajo estas circunstancias resulta particularmente complicado discernir la transición del ritual al teatro. Siguiendo a filólogos como Hermann Usener⁹⁶ y Albrecht Dieterich,⁹⁷ y atendiendo a los señalamientos del antropólogo norteamericano Fewkes –quien llamó la atención sobre la similitud entre las ceremonias mexicas de Atamalqualiztli, descritas por Sahagún, y las danzas hopi de la serpiente–,⁹⁸ Preuss propone que el material, comparativamente abundante, sobre las fiestas mexicas y los ritos pueblo tiene la ventaja de que permite reconstruir con más claridad cómo las religiones politeístas

⁹³ Preuss cita la primera edición de *The Golden Bough* en un tomo, de 1890, y la segunda edición en 8 tomos de 1900. Ackerman demuestra la dependencia de *The Golden Bough* de los escritos de Mannhardt y explica que este hecho ha quedado obscurecido porque en la versión abreviada en un tomo, aparecida en 1922, se suprimieron todas las referencias a las fuentes utilizadas por Frazer. cfr. Robert Ackerman, *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge University Press, 1987, págs. 82, 107, 177.

⁹⁴ Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt Dramas”, pág. 185.

⁹⁵ *Ibidem*, pág. 162.

⁹⁶ H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*.

⁹⁷ Albrecht Dieterich, “Über Wesen und Ziele der Volkskunde”, *Kleine Schriften*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1911, págs. 287-311.

⁹⁸ Walter Jesse Fewkes, “A Central American Ceremony which suggests the Snake Dance of the Tusayan Villagers”, *American Anthropologist*, o.s., 6 (3), 1893, págs. 285-306.

se desarrollan a partir de cultos demoníacos de la fertilidad. En el contexto de las discusiones acerca del origen y el fundamento de la religión, el etnólogo de Berlín fue un crítico permanente del animismo tyloriano. Opinaba que la única metodología capaz de revelar el desarrollo de la religión era el análisis del ritual con métodos filológicos, pues “sólo la prolongación del análisis cultural hacia el pasado descubre el flujo subterráneo de las olas del desarrollo humano.”⁹⁹

Prescindiendo de la cisura ontológica entre el mundo natural y el sobrenatural tan cara al animismo, en el ensayo “Sobre el origen de la religión y del arte”, Preuss había comenzado a desarrollar un análisis de la magia radicalmente distinto al de Tylor –Frazer, que partía del *faktum* de la atribución de fuerza mágica a los humanos, los animales y otros objetos y fenómenos del entorno por igual. Centrado en el ritual del México antiguo, este trabajo incorpora abundantes ejemplos provenientes de los cinco continentes. Aquí Preuss hace de lado el pudor y discute en sus dos partes (“La magia de las aberturas corporales” y “La magia del arte”), las creencias en torno a la fuerza mágica que se extiende sin discontinuidades por el mundo y que está implícita en acciones como la defecación y el coito, en el aliento y otros fluidos corporales, y la compara con aquélla que emana de la danza, el habla y el canto.¹⁰⁰

Puede decirse que esta teoría de la magia se aparta de la de Frazer en que, lejos de ver en ella una conducta utilitarista basada en conocimientos falsos, que eventualmente será superada por la razón humana,¹⁰¹ Preuss le confiere una función constitutiva de todo conocimiento humano, determinante de la relación entre el saber y la realidad.¹⁰² Así, el punto de partida en el estudio de la cultura intelectual debe ser el reconocimiento del papel

⁹⁹ Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 1.

¹⁰⁰ En el París de finales de la década de 1930, George Bataille y Roger Callois, miembros del Colegio de Sociología, encontraron inspiración en la teoría de Preuss acerca de la magia que emana de los orificios y de las excreciones corporales. cfr. Neurath y Jáuregui, “La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998, pág. 21.

¹⁰¹ “In short, magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art”, Frazer, 1996 [1922]: 13.

¹⁰² (cfr. Alcocer, 2002a: 50; Cassirer, 1993 [1923]: 236)

de la fuerza imaginativa (*Einbildungskraft*) en la formación de las concepciones del hombre sobre sí mismo y sobre el entorno, fuerza ésta cognitiva, que en muchas sociedades tradicionales es reconocida y equiparada con la potencia cosmogónica desplegada en el ritual. Se trata de una facultad creativa, de una fuerza intelectual, que actúa produciendo síntesis que combinan impresiones sensoriales con ideas fantásticas, mediante las cuales las cosas del mundo son introducidas paulatinamente al intelecto, insertándolas en la red analógica que conforma su visión del mundo y que, en cuanto totalidad, precede y determina la multitud de ideas particulares.¹⁰³

Además del carácter performativo, y por ende en muchos casos cosmogónico, de los actos mágicos, Preuss se percata que si bien las acciones mágicas no distan mucho de las acciones mundanas, por otro lado, generalmente implican además de los efectos sobre el mundo, una transformación del propio agente de la magia. En estos términos, Preuss se opone a la caracterización que ofrece Frazer de la analogía, en cuanto principio de la magia homeopática –“lo similar produce lo similar”, “un efecto se parece a su causa”–,¹⁰⁴ porque este último la considera como “una aplicación fallida de la asociación de ideas [donde se] comete el error de asumir que, cosas que se parecen entre sí, son lo mismo”.¹⁰⁵ Aceptar que el intelecto humano está atrapado en la aplicación errónea y mecánica de un principio lógico, no sólo implica concebir al hombre como un ser pasivo despojado de toda capacidad reflexiva, sino también desconocer que la fuerza creadora de la imaginación dirige la tendencia de unificación sintética de la multiplicidad sensible en una forma espiritual.¹⁰⁶ Antes bien, para Preuss la analogía se encuentra en la base de la organicidad y coherencia de toda visión del mundo (*Weltansicht*), que ya por eso no resulta de la suma de sus partes, sino que está dada *a priori*. En la medida en que estructura de toda visión del mundo, la analogía es el principio de su formación y por ende tiene un valor cognoscitivo.

¹⁰³ (Preuss, 1914: 9; Alcocer, 2002a: 50-52; cfr. Di Cesare, 1999 [1993]: 57)

¹⁰⁴ (Frazer, 1996 [1922]: 12)

¹⁰⁵ (*ibidem*: 13)

¹⁰⁶ (cfr. Di Cesare, 1999 [1993]: 70)

Si bien, para Preuss, teóricamente “el hombre sólo puede acercarse a la totalidad de lo cognoscible por la vía subjetiva”,¹⁰⁷ la formación del mundo nunca es un proceso *ex nihilo*, al margen de un contexto histórico marcado por una tradición cultural.¹⁰⁸ A cada ser humano esto se le opone como algo dado, una visión del mundo particular, que no es otra cosa que la objetivación de las subjetividades de las generaciones precedentes, posibilitada en primer término por su expresión en los *δρ/μενα*. Y es precisamente esta consideración de la “red analógica” de la visión del mundo, en su desenvolvimiento en la expresión ritual, lo que le permite estudiar la perspectiva histórica abierta por cada tradición cultural, en particular, al tiempo que plantear preguntas acerca de los fundamentos y la dinámica de formación y transformación de las tradiciones culturales, en general.¹⁰⁹

Uno de los resultados más significativos de la expedición al Nayarit es la postulación del *modo mágico de pensar*.¹¹⁰ Se trata de un desarrollo y fundamentación empírica de los primeros planteamientos de Preuss acerca de la creencia en una fuerza mágica inherente a todos los seres, pero sobretodo a sus palabras, que se extiende sin discontinuidades en el entorno, y que está en la base de las concepciones religiosas de los entonces denominados “pueblos naturales.” La génesis de esta teoría puede reconocerse desde los primeros trabajos en los que se interesó por la investigación del “modo de proceder del intelecto”, porque consideraba que, sin un entendimiento de la forma concreta que adopta el proceso sintético creador de las concepciones complejas, “...será incomprensible *cómo*, por ejemplo, un dios puede hacer su aparición en la tierra sin dejar de existir como estrella en el cielo y *cómo* puede revelarse en las cosas más diversas al mismo tiempo”.¹¹¹ Pero, “debido a que las ideas mágicas pueden asociarse con todas las acciones humanas, aun cuando éstas no sean más que simples movimientos expresivos, y porque asimismo pueden insertarse arbitrariamente en cualquier punto del desarrollo de las concepciones sobre el entorno, e inclusive influirlo, emergen formaciones realmente complejas”.¹¹² Así, para Preuss comprender las concepciones complejas¹¹³ consiste en

¹⁰⁷ (Preuss, 1914: 10)

¹⁰⁸ (Preuss, 1910: 793; 1933: 4)

¹⁰⁹ (Alcocer, 2002a; 2002b ; 2003b)

¹¹⁰ (Preuss, 1913)

¹¹¹ (Preuss, 1912, LIII; Alcocer, 2002a)

¹¹² (Preuss, 1914: 8)

reandar el camino que recorrió el intelecto en la elaboración de la complicada serie de asociaciones mitológicas, que no es otra cosa que la *historia mágica* de todo lo que hay en el mundo. Desde luego, dice Preuss, “...en muchos casos los puntos de comparación que explican las identificaciones mágicas ya no pueden reconstruirse. Sin embargo, puede afirmarse con certeza que siempre deben haber existido algunos”¹¹⁴.

De todos los actos rituales, el sacrificio es el que requiere y produce más fuerza mágica. Preuss elabora un análisis del pensamiento mágico entre los coras estableciendo analogías entre los ciclos de la vida humana, los ciclos de la vida de la planta de maíz y los fenómenos astronómicos y meteorológicos, reconociendo en la violencia sacrificial su carácter cosmogónico precisamente a partir de su potencial de transformación y autotransformación. Así como la clave interpretativa de las concepciones complejas yace en descubrir las analogías entre la vida del hombre y la vida de otros seres del entorno que se articulan en las historias mitológicas, –lo cual, de suyo, podría ser muy intelectualista–, su estudio también implica dar cuenta de la teoría indígena sobre este mismo proceso. El acto de pensar nunca prescinde del de expresar. El pensamiento se materializa en los medios de expresión ritual. Este pensar-expresar conlleva la modificación del pensamiento-expresión. Modificándose el pensamiento, se transforman también las personas y el mundo. Un elemento singular del enfoque de Preuss es la atención permanente no sólo a la red de analogías que permitiría “leer” y “acceder” a los significados poéticos que expresan simbólicamente el conocimiento efectivo de un grupo humano sobre su mundo, sino sobre todo al permanente trabajo (ritual) empeñado en mantener vigente el nexo analógico en el que se sostiene la cultura intelectual. En este punto específico, el proyecto antropológico de Preuss se acerca mucho a la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt. Comparten la actitud crítica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la relación entre el saber (el lenguaje-pensamiento, la cultura intelectual) y la realidad, se interesan por el

¹¹³ Preuss desarrolla su teoría acerca del “modo de pensar mágico religioso” y las “concepciones complejas” en su libro *La cultura intelectual de los pueblos naturales* (1914). Éstas son ideas sobre los objetos o seres mágicos plenos de una fuerza especial –desde piedras y flores hasta los pensamientos mismos–, que se producen operando una “síntesis repentina” (Preuss, 1913: 133) entre los meandros de la fantasía y la diversidad de impresiones sensoriales recibidas en el contexto mundano de la lucha por la supervivencia (Preuss, 1914; cfr. Alcocer, 2002a).

¹¹⁴ (*ibidem*: 14)

proceso de producción, transformación y diversificación de la lengua y la cultura, u no sólo en sus productos, aplicándoles a ambos ámbitos métodos de análisis morfológicos y comparativos.¹¹⁵

Los siguientes apartados ofrecen una exposición del desarrollo de la hipótesis de Preuss que postula la magia como el origen de la religión y del arte, es decir, de la cultura intelectual. En este desarrollo Preuss transita del estudio comparativo de la mitología a la conceptualización de su caso de estudio, la cultura intelectual de los indígenas del Occidente de México, en términos de un campo de estudios etnológico. En este desarrollo los ámbitos de estudio del arte, ritual, religión y región van adoptando su posición relativa al interior de una jerarquía epistemológica cuyo principio ordenador atañe al grado de complejidad susceptible de ser estudiada en cada uno de ellos. La aspiración de Preuss es alcanzar para cada pregunta de investigación respuestas que arrojen luz desde los cuatro ámbitos.

§ DEMONIOS FÁLICOS DE LA FERTILIDAD ENTRE MEXICAS E INDIOS PUEBLO

En los ensayos de 1904,¹¹⁶ Preuss planteó que los sacrificios humanos practicados en el México antiguo, tenían que entenderse como sacrificios de demonios, encaminados a incrementar la fuerza mágica de deidades identificadas con fenómenos naturales. De hecho, considera que, junto al sacrificio y a la escenificación de batallas y coitos rituales, todas las formas de expresión artística surgen de la acción mágica dirigida a propiciar bendiciones y abundancia. Según esto, lo que distingue a los dioses del resto de los seres y objetos es que concentran en sí más fuerza mágica, pero en sentido estricto debe considerárseles objetos del mundo que, como tales, se caracterizan por su capacidad para transformarse

¹¹⁵ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss”, *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 88, Paris, 2002, págs. 47-68; “El modo de pensar mágico-religioso de los coras y la Filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer”, ponencia presentada en el IV Coloquio Nacional de Historia de la Filosofía en México, Ciudad de México, 30 y 31 de octubre de 2002.

¹¹⁶ Preuss, “Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (7), págs. 108-119; “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt Dramas”, *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Friedrich Vieweg und Sohn, Brunswick, N.F. I (3), págs. 129-188.

(*Verwandlungsfähigkeit*); en ésta y no en una supuesta existencia abstracta sobrenatural, yace su esencia.¹¹⁷

En consecuencia con estas ideas, Preuss interpreta Ochpaniztli, la fiesta mexicana de la cosecha, como una celebración del rejuvenecimiento de Teteoinnan, la madre de los dioses, concebida como un demonio de la vegetación.¹¹⁸ Mientras que en fiestas previas del ciclo anual, la deidad mexicana del maíz era representada por una muchacha adolescente, en Ochpaniztli este rol lo desempeñaba una señora de edad madura, quien, seleccionada 40 días antes de la fiesta, era ataviada con el traje de la diosa y adorada como tal. Esta transformación corresponde al desarrollo del ciclo agrícola. "Cuanto más maduraba la cosecha, tanto más envejecía la diosa, que en la fiesta de la cosecha tenía ya unos 45 años [...] La diosa envejecida tenía que ser renovada mediante un nuevo nacimiento".¹¹⁹ Al momento de su sacrificio, un sacerdote alto y fuerte la sostenía sobre su espalda, de manera que, al decapitarla, la sangre de la mujer bañara su cuerpo.¹²⁰ Luego, al vestirse con su piel, él asumía el rol de esta importante deidad.¹²¹ Rejuvenecida, la diosa contrae matrimonio con el dios solar y, en el mismo instante, se escenifica el nacimiento del joven dios del maíz. Preuss hace notar que ambas ideas se expresan en otro de los ritos de la misma veintena, cuando representantes de Teteoinnan y del dios del maíz, Cinteotl, se dirigían hacia la escalinata de la pirámide de Huitzilopochtli. Ahí, ella estiraba brazos y piernas enfrente de la pirámide y de la estatua del dios solar, y paría al dios vegetal en el mismo instante de su procreación.¹²² Este joven dios del maíz, Iztlacoliuhqui, era considerado "el dios de la helada", ya que con su aparición en la temporada de la cosecha de las mazorcas daba comienzo el invierno, lo que implicaba la llegada del frío y la desaparición de todo lo verde.¹²³ Preuss apoya esta interpretación en la lámina 13 del Códice Borbónico. En ella se

¹¹⁷ Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst", pág. 419.

¹¹⁸ Preuss, "Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt Dramas", pág. 129.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 136.

¹²⁰ Como ha demostrado la etnografía de pueblos indígenas contemporáneos, la sangre sacrificial con fuerza mágica es aquella que brota de un ser cuando aún le queda algo de vida.

¹²¹ *Ibidem*, pág. 140.

¹²² *Ibidem*, pág. 137.

¹²³ *Ibidem*, pág. 142.

aprecia a Teteoinnan, la madre de los dioses, vestida con una piel humana y dando a luz al dios del maíz, quien nace ya vestido.¹²⁴



Figura : Códice Borbónico, lámina 13



Figura : Códice Borbónico, lámina 30

La lámina 30 del mismo manuscrito pictográfico ilustra los ritos de la veintena Ochpaniztli. Teteoinnan rodeada por cuatro jóvenes diosas del maíz aparece de pie sobre su pirámide. En torno a ésta, una fila de huastecos marchan animadamente enarbolando sus enormes falos. Según Preuss, esta ceremonia expresa la abundancia de las cosechas y la

¹²⁴ cfr. Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 [1904], pág. 119.

fertilidad desenfrenada --ambos conceptos asociados con el pecado, porque las cosechas son el resultado de los excesos sexuales de los dioses.¹²⁵ Así, a partir de este énfasis en la abundancia, se explica por qué muchas diosas mexicas de la fertilidad eran consideradas “prostitutas” o “pecadoras”. Si Tlazolteotl es la diosa de la basura y de la suciedad, también lo es en el sentido de “pecado”.¹²⁶ De modo tal que, Xochiquetzal podría considerarse equivalente a la diosa romana Flora¹²⁷ y, en concordancia con los antiguos cultos germánicos, la “gran prostituta” también era concebida como la madre de los granos.¹²⁸ Igualmente, los dioses mexicas de la vegetación son transgresores sexuales y por eso, algunos de ellos están enfermos de sífilis.¹²⁹

Otra de las ceremonias de Ochpaniztli analizada por Preuss es el sacrificio por flechamiento. Realizado de manera paralela a la decapitación de Teteoinnan, esta forma de sacrificio humano escenificaba la muerte de Chicome Coatl, una versión más joven de la diosa del maíz, con la que, según el etnólogo berlinés, se expresaba la fertilización de la tierra. En este sentido, hace notar la semejanza que existe entre la forma en que la diosa era amarrada en un andamio rectangular, con las piernas y los brazos estirados, y la posición que Teteoinnan adoptaba frente a la pirámide de Huitzilopochtli, y complementa esta interpretación citando un pasaje de los *Anales de Cuauhtitlan* de donde infiere que el sacrificio por flechamiento significa “copular con la tierra”.¹³⁰ De esta forma corrobora que “la actividad principal de los dioses mexicanos era la actividad sexual”.¹³¹ Según Preuss, la sociedad mexica mantuvo una actitud ambivalente frente a esta serie de personajes. La sexualidad, la fertilidad y el crecimiento agrícola conformaban una unidad conceptual que se mantuvo vigente a pesar de que los mexicas habían desarrollado una civilización con estándares morales muy elevados. “Con el surgimiento del Estado, los desenfrenados demonios de la fertilidad se convirtieron, paulatinamente, en los dioses protectores de la

¹²⁵ Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas”, págs. 154-157.

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 150.

¹²⁷ (*ibidem*: 154)

¹²⁸ (Mannhardt, 1868: 22 *apud* Preuss, 1904a: 138)

¹²⁹ Preuss, 1904a: 157

¹³⁰ (cfr. Códice Chimalpopoca, 1975: 13)

¹³¹ (Preuss, 1904a: 149)

moral burguesa”.¹³² En la vida ritual, la austeridad y la abstinencia sexual cobraron cada vez mayor importancia; esto explica que en algunas escenificaciones dejaran de aparecer los falos.¹³³

A partir de esta interpretación de las representaciones rituales en el México antiguo en las que se opone a las muchachas del maíz con unos demonios itifálicos, Preuss extiende el análisis hacia el norte. En este sentido llamó mucho su atención la imagen que aparece en el interior de un platillo policromo de barro, albergado en el Museo Etnológico de Berlín, que había sido excavado apenas unos años antes en las ruinas del pueblo hopi de Awatobi (destruido en 1700).¹³⁴ La pieza muestra una escena ritual compuesta, en la parte central, por una procesión de 12 danzantes fálicos, que avanzan en fila sujetando por la cadera al hombre de adelante, mientras que el puntero eleva su gran falo; en el contorno se aprecia una diosa del maíz flanqueada por dos personajes itifálicos, que vierten un líquido sobre las espaldas de los danzantes. Esta escena realista no carece de humor, pues no sólo se detallan el escroto y el vello púbico, y se destacan los glandes rojos, del resto de la escena en negro, sino que el artista prolonga la cabeza del último danzante presentándola como otro falo erecto más.¹³⁵ Preuss relaciona esta representación con las actuaciones de los *koyemshi* o “cabezas de lodo” de los zunis, caracterizadas por la misma crudeza y naturaleza cómica que define al *mimus* grecolatino.¹³⁶ Así, aunque el púdico Fewkes prefirió omitir en su descripción los chistes obscenos practicados por los payasos rituales zuñis, para Preuss no pasa desapercibido que la escena del platillo presenta importantes paralelismos con una de las danzas de los *koyemshi* documentada en Zuñi,¹³⁷ aunque en este caso los danzantes no porten falos y en lugar de la pareja de hombres itifálicos, sean las mujeres quienes derraman agua sucia sobre los danzantes.¹³⁸

¹³² (*ibidem*: 152)

¹³³ (*ibidem*: 178)

¹³⁴ Museum für Ethnologie, Berlin, Kat.- Nr. IV, B. 3252. Colección Keam (1902).

¹³⁵ (*ibidem*: 129-130) Esta pieza se dañó durante la segunda guerra mundial. En nuestra figura # reproducimos la fotografía que aparece en el libro de Malotki (2000), donde claramente se han perdido los últimos danzantes de la fila.

¹³⁶ (*ibidem*: 173)

¹³⁷ (cfr. Fewkes, 1892)

¹³⁸ (Preuss, 1904a: 131-132)



Figura : Platillo policromo, Museo Etnológico de Berlín, Kat.- Nr. IV, B. 3252.
Colección Keam (1902).¹³⁹

Al redactar el ensayo sobre los “Demonios fálicos de la fertilidad”, Preuss aún no contaba con todas las etnografías actualmente disponibles sobre los rituales de los indios pueblo, de manera que vale la pena señalar que también entre los hopis se han documentado ritos similares al representado en el platillo de Awatobi. En las danzas de la fiesta Wuwutsim (iniciación masculina), los miembros de la sociedad *tao* portan unas insignias de madera que representan vaginas, mientras que desde los techos de las casas, las mujeres les arrojan basura, agua y orines.¹⁴⁰ También entre los hopis, se ha documentado una serie de personajes cuya actuación ritual implica un comportamiento explícitamente erótico, por ejemplo, el danzante kachina Kookopölö. Se trata de una importante figura fálica que personifica la fertilidad en todos sus aspectos --su joroba esta llena de semillas, mazorcas y frutas como manzanas, duraznos y melones-- y en el ritual simula tener relaciones sexuales con otras kachinas y con mujeres espectadoras. Incluso algunas mujeres casadas, que no habían logrado concebir, ocasionalmente lo buscaban durante la fiesta Powamu, para tener relaciones sexuales efectivas con él. Los kachinas Mastop, hoy en día desaparecidos, no eran personajes fálicos, pero también imitaban los movimientos de copulación con las

¹³⁹ Ekkehart Malotki, *Kokopelli. The Making of an Icon*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.

¹⁴⁰ J. Neurath, “Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de los Estados Unidos”, *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, págs. 356. Según Neurath, es probable que este ritual “aluda a la vida decadente en el sobrepoblado inframundo, donde “no se veían unos a otros, se pisaban, se orinaban y se aventaban basura unos a otros”, donde “las mujeres se volvieron locas”.

mujeres que asistían al ritual. Éstas, al huir, eran perseguidas hasta sus casas por los kachinas, con quienes finalmente mantenían relaciones sexuales efectivas.¹⁴¹



Figura : Kachinas hopis: Kokopölö y Kokopölmána, ca. 1890.
Malotki, 2000, lámina 3

Hemos mencionado que otra de las fiestas mexicas que interesó mucho a Preuss es Tlacaxipehualiztli, la fiesta del equinoccio de primavera, donde se escenifica un combate ritual entre un representante de Xipe, amarrado a la piedra discoidal llamada *malacate*, y cuatro guerreros fuertemente armados. En sus primeras interpretaciones de esta batalla Preuss ofrece una argumentación similar a aquellas formuladas para el resto de los enfrentamientos rituales escenificados en Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli. Es decir, se trata de ceremonias en las que los demonios jóvenes derrotan a los viejos con el fin de lograr la regeneración de la naturaleza y del espíritu de la vegetación. Otro caso de combate ritual analizado por Preuss es el enfrentamiento entre dos bandos de mujeres armados con escobas ensangrentadas.¹⁴²

Como ya se había adelantado, en estas primeras interpretaciones del ritual, el papel de la observación de la naturaleza en la determinación de la relación entre el saber y la realidad se plantea teóricamente, pero en la práctica resulta muy forzada y se limita a

¹⁴¹ *Ibidem*; Cfr. Malotki, *Kokopelli. The Making of an Icon*, págs. 29, 37-40, 42.

afirmar que las fiestas y los mitos son escenificaciones de los ciclos naturales y agrícolas con fines mágicos. En cambio sí se nota un avance importante en el tratamiento que confiere a los medios de expresión del culto. Al respecto, Preuss plantea que en el drama ritual mexica, los cruentos sacrificios y la escenificación ritual de batallas y coitos entre deidades y demonios no eran los únicos medios propiciatorios de fertilidad y sería un error subestimar la importancia de “la danza, la música y el drama, [que] se han desarrollado conjuntamente con aquéllos y con base en las mismas ideas religiosas”.¹⁴³

A medida que profundizó en el conocimiento del ritualismo americano, Preuss matizó la centralidad conferida en estos primeros estudios a la teoría mannhardtiana sobre los rituales de renovación de los demonios de la fertilidad. En particular, se va a alejar de la interpretación alegórica de la mitología, pues ya no le parecerá adecuado concebir los mitos y ritos como la mera expresión directa de fenómenos naturales. En cambio, la hipótesis según la cual la importancia de escenas de este tipo consiste en que permiten conocer los inicios rituales del teatro, verifica un desarrollo importante, a partir de la experiencia adquirida durante su primera expedición al Occidente de México, en particular, mediante la incorporación al análisis de los textos rituales registrados en el campo en lengua aborigen. Por lo pronto, en los ensayos del primer lustro del siglo XX, Preuss logra demostrar que, aunque en su desarrollo histórico la actuación cómica de quienes imitan a los demonios de la naturaleza adquiere paulatinamente una dinámica propia, no se abandona del todo el contexto ritual, propiciatorio de fertilidad; lo que estaría indicando que el *mimus* del mundo clásico debió haber surgido de situaciones donde se observa la transición de la escenificación ritual de los demonios de la naturaleza hacia los artistas cómicos.¹⁴⁴

§ LA LUCHA DEL SOL CONTRA LAS ESTRELLAS

¹⁴² Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt dramas”, pág. 147.

¹⁴³ *Ibidem*, 168.

¹⁴⁴ *Ibidem*: pág. 185 yss; A raíz de una invitación de Aby Warburg a presentar su trabajo sobre el drama ritual y la magia Preuss retoma la problemática y en 1930 publica *Unterbau des Dramas*, Sonderabsdruck aus Vorträge der Bibliothek Warburg VII, Leipzig, B. G. Teubner, 1930, pág. 82.

Si en los trabajos redactados en 1904¹⁴⁵ Preuss buscó, en primer lugar, ofrecer una interpretación de la vida religiosa del círculo cultural mexicano a la luz de los que consideró fundamentos del drama ritual para la humanidad en su totalidad, en los escritos de 1905¹⁴⁶ vuelve a concentrarse en la particularidad del círculo cultural mexicano y su prolongación hacia la América septentrional. Para Preuss estaba claro que las teorías acerca de los fundamentos (transcendentales) de la religión no dicen mucho acerca del desarrollo histórico de las diversas religiones. De manera que la conclusión general según la cual “se sacrificaba a todos los demonios del calor solar, del fuego, de la lluvia, del viento y de la vegetación, es decir, a los dioses en general, para procurar que se renovaran y que dispensaran abundantemente sus bendiciones”,¹⁴⁷ no bastaba para abordar los problemas particulares que la religión mexicana planteaba a los investigadores.

En el primero de los artículos de 1905, “La lucha del sol contra las estrellas en México”, Preuss adelanta una hipótesis audaz. Reparando en el hecho significativo, ya antes destacado por Eduard Seler,¹⁴⁸ de que todas las deidades –diurnas, nocturnas, masculinas, femeninas, de la fauna, de la vegetación, acuáticas, telúricas y celestes– eran concebidas como *tzitzimime*, es decir, como demonios astrales procedentes del cielo nocturno, y que su aparición en la noche se entendía como una caída (*uetzi*), un descenso (*temo*), o un nacimiento (*tlacati*), Preuss planteará que la noche es un producto del inframundo. “Incluso los dioses que indudablemente personifican al sol, como Huitzilopochtli, o que personifican a la tierra, como Teteoinnan o Coatlicue, y que gestan y paren al sol, la luna y las estrellas, eran concebidas de este modo.”¹⁴⁹ Se pensaba que, al reflejarse sobre los lechos acuíferos, los astros del cielo nocturno efectivamente rondaban en la tierra.¹⁵⁰ “Así se explica que las deidades del inframundo, que uno supone habitan en las profundidades de la tierra, salgan y se pongan en calidad de estrellas. Pero entonces se

¹⁴⁵ Preuss, 1904a; 1904b; 1904/1905.

¹⁴⁶ Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”; 1905b.

¹⁴⁷ (Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, pág. 136.

¹⁴⁸ Seler, “Das Weltbild der alten Mexikaner” en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* 4, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1961 [1923], pág. 27.

¹⁴⁹ (Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, pág. 136.

¹⁵⁰ Cfr. Seler, “Das Weltbild der alten Mexikaner”, pág. 139.

plantea el problema de ¿cómo llegaron todos los demonios de la fertilidad y los dioses, incluido el sol, al cielo en calidad de estrellas?



Figura : Códice Borgia, lámina 21¹⁵¹

Preuss propone que en la religión del México antiguo se creó una “concepción compleja” a partir de la identificación de dos procesos. Por un lado, la renovación de los demonios y deidades de la fertilidad mediante su sacrificio, donde las víctimas efectivas no eran otros que los cautivos de guerra ataviados como aquéllos. Y por otro lado, la renovación del sol en cada amanecer, tras engullir y ofrendar a las estrellas, precipitándolas en el inframundo. En efecto, la alternancia entre el día y la noche se concebía como una interminable lucha cósmica, donde los sacrificios humanos tenían el propósito de renovar la fuerza mágica del sol —que se alimentaba con los corazones de los hombres— para garantizar su triunfo en el amanecer. Pero, según Preuss, debido a las ideas acerca del absoluto paralelismo que rige entre los procesos celestes y los terrestres, en la concepción del sacrificio humano tuvo lugar una inversión. En la medida en que a través de su muerte se renovaba y acrecentaba su eficacia creadora, el poder de muchos dioses y demonios dispensadores de calor, lluvia y crecimiento fue atribuyéndose paulatinamente a su

sacrificador, el sol. Así el sol se convirtió en el productor y fuente última de todos los dones. El sacrificio de los dioses y demonios se volvió tan necesario para la prosperidad del sol como el engullimiento de las estrellas al amanecer. Por eso tanto los demonios de la fertilidad como los cautivos sacrificados llegaron a identificarse con las estrellas. Esto explica también el que aparezcan representados en los manuscritos pictográficos con la pintura facial de estrellas (*mixcitalhuiticac motencua tlayoalli*) en torno a los ojos.

En 1905 Preuss está consciente de que la hipótesis de la lucha del sol contra las estrellas en cuanto concepción unificadora capaz de descubrir, detrás de la enorme variedad de fenómenos presentes en la religión del México antiguo, los principios unificadores que subyacen a las creencias y la visión del mundo de los grupos del círculo cultural mexicano necesitaba ser puesta a prueba. También sabía que la referencia al sol y las estrellas implicaría que fuera identificado con la moda del *astralismo berlinés*,¹⁵² del cual nunca fue partidario.¹⁵³ No sólo le parecía inaceptable sustituir la comprensión de tradiciones culturales completas, por un burdo etiquetamiento con términos como “culto solar”, “culto a las serpientes” o “fetichismo”,¹⁵⁴ sino que rechazó tajantemente la teoría según la cual la humanidad se encuentra irremediablemente sometida a la degeneración que le impone la “enfermedad del lenguaje”, que supuestamente consiste en la insuficiencia del lenguaje para expresar las emociones humanas.¹⁵⁵ Cuando en 1908 Preuss caracterizó la religión mexicana, como religión astral, los estudios de mitología comparada sufrían un gran desprestigio académico, al grado de que se dudaba que esa perspectiva pudiera tener siquiera alguna pertinencia para la ciencia de la religión. Así, Preuss introdujo su definición, no sin aclarar que

Probablemente todas las religiones primitivas, cuando se analizan detalladamente, muestran algún vínculo con los astros. Siempre existe una visión del cosmos,

¹⁵¹ http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/img_page21.html

¹⁵² J. Neurath, “Luchas cósmica y calendario solar: la vigencia del concepto de *religion astral* en el Gran Nayar”, ponencia presentada en el Simposio “Antropología e historia del Nayarit”, Tepic, 1999, pág. 1.

¹⁵³ De hecho fue un crítico de la escuela de la mitología natural encabezada por su compatriota trasterrado al Reino Unido, Friedrich Max Müller.

¹⁵⁴ (Preuss, 1910: 794),

¹⁵⁵ (cfr. Littleton: 1966: 32-35)

inclusive entre los pueblos de niveles culturales poco elevados, lo que implica que pueden encontrarse concepciones sobre los fenómenos celestes. En la mitología, los astros aparecen frecuentemente como seres vivos o se asocian con ellos, pero eso no es suficiente para hablar de un culto a las estrellas que forma parte de la religión. Esto solamente es el caso cuando prevalece un sentimiento profundo de dependencia de los seres humanos con respecto a los cuerpos celestes. Lo más probable es que el deseo humano de influir en las estrellas surja simultáneamente. Hablamos de una auténtica religión astral cuando todos los seres terrestres se conciben como imágenes de las estrellas o sus subalternos.¹⁵⁶

La principal diferencia entre los partidarios de la mitología natural y Preuss radica en que, a diferencia de aquéllos, él sí se dio a la tarea de indagar los fenómenos del entorno en que se basaban las concepciones religiosas de los entonces denominados “pueblos naturales”, concediendo una importancia central a la particular forma de representación que cada grupo les daba, pues consideraba que para comprender la riqueza intelectual expresada en los *drómena*, mediante diferentes formas simbólicas, era indispensable también comprender su dimensión estética. Preuss ofrece una formulación ulterior, más clara de su postura a este respecto en el artículo “La observación de la naturaleza en las religiones del círculo cultural mexicano”, de 1910. Ahí afirma que

Todos los etnólogos deberían estar de acuerdo en que los progresos en la ciencia de la religión de las tribus primitivas dependen principalmente de la investigación sobre las observaciones de la naturaleza que sirven como fundamento para la forma y la esencia de los seres divinos. Pues los dioses no se construyen desde las profundidades del sentimiento o de la nada, sino que se trata de fuerzas eficaces que son interpeladas por el hombre, y cuyo poder se ha impuesto, de alguna forma, a la percepción del hombre.¹⁵⁷

Pero tampoco debe pensarse que Preuss afirme que las ideas acerca de las fuerzas naturales y de los dioses se deben al mero influjo de la naturaleza. Al contrario, dice Preuss, “en el hombre mismo yace el afán de dotar al entorno natural con influjos mágicos.”¹⁵⁸ De lo que se trata es de descubrir la forma particular que el intelecto les imprime de manera

¹⁵⁶ (Preuss, 1998 [1908b]: 317).

¹⁵⁷ (Preuss, 1910: 793)

¹⁵⁸ (Preuss, 1905b: 361; Cassirer, 1925a; 1925b: 31)

activa y dinámica.¹⁵⁹ Aunque en los manuscritos pictográficos se encuentra abundante evidencia de la concepción mexicana según la cual el sol lucha y sacrifica a las estrellas,¹⁶⁰ es en la detallada narración del mito de Huitzilopochtli, consignada por Tezozomoc en la *Crónica Mexicana*, donde Preuss descubre la clave interpretativa del complejo simbólico asociado con la mítica batalla astral. El mito de migración de los antiguos mexicanos relata cómo, sin que nadie pudiera verlo, Huitzilopochtli, el dios del sol, guía a su pueblo desde Chicomostoc hasta un lugar llamado Coatepec. Una vez ahí, les ordena construir una ciudad y una cancha de juego de pelota con un agujero en el centro. Entonces se dirige a ellos nuevamente y les dice

¡Ea, mexicanos, ya es hecho esto, y el pozo que está hecho está lleno de agua, ahora sembrad y plantad árboles de sauces y ciprés de la tierra *ahuehuetl*, carrizo, cañaberales, tulares, *atlacuezonauxochitl*, flores blancas y amarillas que nacen dentro de la propia tierra! Y en el río que allí hallaron se multiplicaron muchos géneros de pescado, ranas, ajolotes, camaron, *axaxayatl*, y otros géneros de animales [...] así mismo el *Izcacuitl* y *tecuítlatl* y todo género de patos: también todo género de tordos de diferentes maneras, y allí les dijo á los mexicanos que el *Izcacuitl* colorado era su propio cuerpo de Huitzilopochtli, y era su sangre, su sér entero de su cuerpo, y luego les comenzó a cantar, que dice *cuicoyan nohuan mitotia...*¹⁶¹

¹⁵⁹ Se reconoce en este planteamiento la formulación cassirereana según la cual “la síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo, determinarse y caracterizarse, ya con arreglo a su punto de partida, ya fijándonos en la meta hacia la que tiende. La síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve en seguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica” (Cassirer, 1994 [1907]: 697-698).

¹⁶⁰ Preuss alude a las siguientes escenas: Códice Féjerváry, 41; Códice Borgia, 50; Códice Vaticano, no. 3773, 26; Códice Borgia, 52, cfr. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexico”, pág.

¹⁶¹ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana escrita por D. Hernando Alvarado de Tezozomoc*, México, Editorial Porrúa, 1987 [1878], pág. 228. Cfr. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexico”, pág. 136.



Figura : Códice Vaticanus 3773 (Códice Vaticanus B), lámina 27¹⁶²

Igual que en otra versión del mismo mito, según la cual Huitzilopochtli emergió completamente armado del vientre de su madre Coatlicue, para vencer y matar inmediatamente a su hermana Coyolxauh, la luna, y a sus 400 hermanos del sur (*centzon huitznahua*), las estrellas del cielo sur, en este caso, el dios dicta sus mandatos desde el interior de su madre, la tierra, pues aún no ha nacido. Según Preuss, ambos detalles --la alusión al sur y el hecho de que Huitzilopochtli no fuera visible-- aluden a la actividad del sol antes de su salida, que consiste básicamente en desplegar la aurora, es decir, “el agua de su nacimiento”.¹⁶³ En el relato, Huitzilopochtli enfurece repentinamente. Sin motivo alguno sacrifica a su hermana en el “agujero de agua” (en el pozo) de la cancha del juego de pelota, la desolla y le saca el corazón. Al romper el día, los mexicanos, que ahora son los *centzon huitznahua*, contemplan sus propios cuerpos tendidos, con el pecho abierto y el corazón extirpado. Entre tanto, Huitzilopochtli, quien se ha alimentado con ellos, rompe “la caña o el río de su nacimiento (donde aparentemente estaba preso)” y se vuelve hacia el

¹⁶² También en el Códice Borgia, lámina 52, hay una escena donde el Águila (ave representante de la luz diurna y del sol) arranca de las fauces de una serpiente acuática y nocturna a un conejo.

¹⁶³ El momento previo al amanecer del día, encuentra un equivalente preciso con el solsticio de invierno. Se trata del momento del año en el que el sol ha alcanzado el extremo meridional en su desplazamiento por el horizonte oriental. Esta época del año se caracteriza por tener cielos nocturnos más estrellados.

gran lago, lo perfora y provoca que el agua se escabulla; de inmediato todo se seca y marchita.¹⁶⁴



Figura : Códice Fejervary Mayer, láminas 41 y 42¹⁶⁵

Para Preuss está claro que los bellos detalles poéticos de esta narración expresan la observación del horizonte en el momento que precede la salida del sol. La lucha del sol, o de su embajador, la estrella de la mañana,¹⁶⁶ con las estrellas tiene lugar en el mar de fuego de la aurora. El lugar de la salida del sol se concibe como la gran plaza de sacrificio donde la estrella de la mañana vence a las estrellas del cielo nocturno tiñendo con su sangre el horizonte. Se trata del río tantas veces mencionado en asociación con el nacimiento del astro diurno, que se seca y agota tan pronto éste ha logrado vencer a la oscuridad de la noche. “La aurora es el *mare rosso*, la hoguera en *tlapallan*, en la tierra de lo rojo, o en *tlillan tlapallan*, el lugar de lo negro y lo rojo, es decir, donde la noche choca con la aurora o con el sol.¹⁶⁷

Preuss encuentra que esta misma idea se aprecia en la página 26 del Códice Vaticano Nr. 3773. En la escena, el dios del sol está parado en el agua de su nacimiento, clavando su bastón en la cabeza del pez que le ha arrancado el pie izquierdo, y que probablemente se asocia con *cipactli*, el monstruo telúrico. Según Preuss, esta mutilación

¹⁶⁴ Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexico”, pág. 137.

¹⁶⁵ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary_mayer/index.html

¹⁶⁶ El planeta Venus

¹⁶⁷ Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, pág. 137.

alude a la concepción generalizada entre muchos pueblos, según la cual el espacio entre el cielo y la tierra, a través del cual debe pasar el sol, se abre y cierra intermitentemente.



Figura Lucha del sol contra las estrellas. Códice Vaticanus 3773 (Códice Vaticanus B), lámina 26

En el viaje de los muertos al inframundo rumbo al poniente encontramos la estación *tepetl imonanamiquian*,¹⁶⁸ “donde las montañas chocan entre sí”: las *συμπλεγλαδεν* donde irremediamente una parte es estrangulada a la pasada. En nuestra figura las fauces del pez representan las *symplegades*. El jeroglifo sol-noche, ubicado arriba a la derecha alude al sacrificio de las estrellas, que queda señalado por la sangre que se derrama, indicando que la noche es engullida por el sol en el amanecer. El jeroglifo que representa juntos al sol y la noche se identifica con *tillan tlapallan*, la tierra de lo negro y de lo rojo.¹⁶⁹

Es evidente que la mera observación de la alternancia entre el día y la noche no basta para sostener una concepción, según la cual el sacrificio de los dioses y demonios astrales propicia su renovación, sino que es necesario constatarla efectivamente en las milpas, en los huertos, en los lagos y en los ríos. En sus análisis *à la Mannhardt* del ciclo de fiestas mexicas, Preuss ya había detectado que cada ritual dramatizaba precisamente la fase del ciclo agrícola que correspondía a la estación. Pero ahora, con la concepción de la lucha cósmica en mente, en tanto que principio ordenador de la religión del México

¹⁶⁸ Cfr. Códice Vaticano, Nr. 3738, lámina 2, 1; lámina 9,1.

¹⁶⁹ Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, pág. 137-138.

antiguo, Preuss ofrece una interpretación de la dramatización del ciclo agrícola anual basada en la observación del desplazamiento del sol sobre el eje norte-sur en el horizonte oriental, que explica cómo se relaciona la victoria del sol sobre las estrellas con la renovación de los demonios de la fertilidad y en particular con los ritmos de la agricultura del maíz. Asimismo incorpora interesantes observaciones acerca de la transformación estacional que sufre el entorno, como la variación en el brillo de las estrellas y la actividad de ciertos animales. Así, la interpretación preussiana del ciclo ritual anual en términos del drama cósmico-astral puede sintetizarse de la manera siguiente. En los rituales de Panquetzaliztli, veintena que corresponde al mes de noviembre, el combate y triunfo de los representantes del sol sobre los de las estrellas, opera una magia por analogía y anticipa la victoria efectiva del astro diurno sobre las estrellas del sur (*centzon huitznahua*), quienes lo tienen sometido hasta el solsticio de invierno. Esta época coincide con el paso de las Pléyades por el cenit y del sol por el nadir, por eso en la representación de estos combates, primero se expresa la derrota del sol mediante el sacrificio de algunos de sus representantes.¹⁷⁰

En los rituales de Titil, a principios de enero, es decir cerca del solsticio de invierno, la noche es destronada de su posición dominante en el cielo. Por eso el sacrificio de la vieja diosa de la tierra y del fuego Ilamantecutli se realiza en la pirámide del dios del sol Huitzilopochtli. Al respecto, Preuss observa que es muy probable que con anterioridad el propósito del sacrificio fuera renovar la fuerza de la diosa, quien se encarga de conducir al fuego solar y a los espíritus del crecimiento desde el inframundo hasta la superficie de la tierra para que ahí desempeñen su quehacer fructífero. En otro nivel Titil también es una conmemoración de los muertos. Las estrellas son los muertos que se marchan con la derrocada diosa de la noche Ilamantecutli, así que dejan de aparecer en el cielo pues están muertas o impotentes, por eso una momia aparece con la pintura facial de las estrellas. Todo esto ocurre en el sur. Ahora, en lugar de las estrellas, en la tierra aparecen los muertos, que también son estrellas, pero que ahora en tanto que demonios de la fertilidad sometidos por el sol, aparecen bajo la forma de muy diversos animales de verano, como mariposas, colibríes, y otros animales diminutos como la chicharra. Ellos se encargan de

¹⁷⁰ *Ibidem*, pág 137.

provocar el crecimiento en el mundo de arriba, así que en cierta forma con ellos revive la diosa de la tierra que fue sacrificada en tanto que noche.¹⁷¹

En términos generales, Preuss interpreta los ritos asociados con la veintena Tlacaxipehualiztli como la victoria definitiva del Sol. Al respecto, concede importancia al hecho de que a los corazones de los hombres sacrificados se les dijera *quauchnochtli*, es decir águila-tuna y que fueran utilizados como alimento para jóvenes águilas. Estas aves representan al sol recién nacido, quien en su camino de sur a norte se eleva cada vez más en el cielo hasta alcanzar el cenit. Además relaciona esta escenificación con el hecho de que Xipe, que es el patrón del signo del día “águila” (*quauhtli*), generalmente aparece acompañado de la serpiente emplumada, que se identifica con la aurora y con el agua del nacimiento del sol. Xipe es entonces una personificación del rejuvenecimiento de todos los dioses en la primavera, aunque por otro lado resulta difícil diferenciarlo del dios del maíz Cinteotl. Sin embargo, esto no causa ninguna contradicción, puesto que esta época del año ya está muy próxima a la siembra.¹⁷²

Los ritos de la veintena Xocotluetzi, coinciden con el solsticio de verano. Luego de que el sol ha alcanzado su posición más elevada, toca al dios del fuego guiar a los muertos de regreso a su reino subterráneo. El sol es vencido por la noche, pero esto no se representa así; más bien, se ofrecen cautivos de guerra lanzándolos al fuego en frente de la estatua del viejo dios del fuego Xiuhtecutli, para la renovación del sol. Luego el dios del fuego desaparece en el reino de los muertos. Esto se escenifica precipitando al dios del fuego Otontecutli Xocotl desde la punta del tronco de un árbol, junto con una momia. Según Preuss, esto ha de interpretarse como el descenso de los muertos hacia el fuego subterráneo del dios del fuego, a Tamoanchan, de donde provienen los seres humanos originariamente.¹⁷³ Hacia la veintena Teotleco, que corresponde al equinoccio de otoño, el sol ha desocupado definitivamente el cielo para las estrellas. Preuss interpreta los ritos

¹⁷¹ *Ibidem*, pág. 139.

¹⁷² *Ibidem*, pág. 138.

¹⁷³ *Ibidem*, pág. 140.

asociados en términos de la celebración de la llegada al cielo del dios del fuego, obviamente como estrella.¹⁷⁴

§ QUETZALXIUHCOATL

En 1905 Preuss se entregó al trabajo comparativo entre el México antiguo y los grupos indígenas de los Estados Unidos. Como hemos señalado, su perspectiva sobre las religiones americanas se ha modificado cualitativamente en relación con la serie de artículos de inspiración mannhardiana del año previo (1904), pues ahora cuenta con una hipótesis relativa a la particularidad regional que orienta la comparación: la lucha del sol contra las estrellas. Si los antiguos mexicanos concebían a la aurora como un entorno acuático e ígneo donde tiene lugar la lucha del sol contra las estrellas, era posible intentar una lectura de los mitos del viaje del sol por el inframundo en los términos de una batalla astral. Lo que consigue es interpretar, de manera bastante coherente, el culto y la mitología de una veintena de grupos indígenas de las regiones de los Grandes Lagos, los Apalaches, las Praderas, la costa Pacífico Noroccidental, la Gran Cuenca y el Suroeste.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Adicionalmente, al revelar la uniformidad en las concepciones que estos grupos tienen sobre la creación del cosmos y la génesis de la vida humana, demuestra cuán incorrecto es ver en los mitos cosmogónicos americanos, versiones degeneradas o distorsionadas del mito del diluvio de la tradición judeocristiana.



Figura : Distribución de los grupos étnicos de Norteamérica¹⁷⁶

Puede afirmarse sin exageración que con este estudio Preuss descubrió algunos de los paradigmas de las culturas de la América indígena, porque su enfoque teórico metodológico transitó de una consideración sustancialista de los motivos mitológicos a otra relacional.¹⁷⁷ Así, para nuestro etnólogo, comprender la religión de los pueblos americanos ya no consiste en establecer la identidad de cada uno de los dioses, sino más bien en entender que lo que los caracteriza es su capacidad de transformarse (*Verwandlungsfähigkeit*), la ambivalencia estructural y sistemática que manifiestan en cuanto que términos de una

¹⁷⁶ Christian F. Feest (ed.), *Culturas de los indios norteamericanos*, Colonia, Könnemann, 2002, pág.

¹⁷⁷ (cfr. Cassirer, 1994 [1910]; Alcocer, 2002b)

función, donde cada representación concreta debe entenderse como la expresión de una variable, cuya oscilación entre los dos polos de la cosmovisión no se deja entender a partir de interpretaciones dualistas.

La caracterización dinámica de la lucha cósmica, permitió a Preuss comprender el carácter ambivalente de algunas deidades, que aparecen ya como aliados, ya como enemigos del sol, así como sus transformaciones, y analizar cómo para el *pensamiento complejo* el autosacrificio cosmogónico llegó a considerarse idéntico al sacrificio de los demonios de la fertilidad. Partiendo de esta idea, Preuss elaboró una interpretación de las fiestas agrícolas denominadas mitote, en las cuales los hombres procuran el mantenimiento y la renovación del cosmos mediante el sacrificio de los demonios astrales de la fertilidad, pero también con su trabajo ritual, es decir autosacrificándose como dioses.¹⁷⁸ Su análisis aclara que, si bien en principio el inframundo y el cielo nocturno estrellado son los lugares de los que proviene toda la vida y la fertilidad, es el sol, quien, al someter a las estrellas en su lucha cotidiana y al “domesticar” su fuerza mágica, se convierte en el donador de bienestar y abundancia.¹⁷⁹

El esquema general que se repite en todas las variantes mesoamericanas y norteamericanas señaladas por Preuss tiene como punto de partida la concepción del entorno acuático de la tierra en la que actualmente se vive. Generalmente el año solar se divide en dos grandes mitades: en una el sol realiza un viaje por el inframundo, lugar concebido no sólo como un entorno acuático, sino idéntico con el océano del cielo nocturno estrellado, que es en última instancia la fuente de toda fertilidad. El astro diurno realiza su travesía en el interior de un vehículo elaborado generalmente a partir de un tronco ahuecado, en el cual resguarda las semillas que permitirán un nuevo comienzo de la agricultura. Casi siempre cuenta con la conducción de su *alter ego*, el fuego del inframundo, o de la diosa de la tierra y de la luna.

¹⁷⁸ Preuss, 1912; cfr. Neurath 2001 para una clara formulación de las implicaciones sociológicas e ideológicas del dualismo asimétrico de la cosmovisión y del sometimiento violento del inframundo como condición para la producción del cosmos.

¹⁷⁹ Preuss, 1912; 1914: 24. Sometiendo a las fuerzas del inframundo, el Sol adquiere la superioridad y toda la potencia y eficacia mágica de los vencidos. Los amuletos que porta el Sol, confeccionados con



Figura : El viaje del sol-fuego por el agua del inframundo.
Códice Borbónico, lámina 16¹⁸⁰

En la región cultural del Gran Nayar, durante este lapso la superficie de la tierra corresponde a la época de lluvias que inicia en el solsticio de verano, cuando el sol llega al punto más septentrional en su desplazamiento por el horizonte, por eso se dice que en el Norte el sol es devorado por el cielo nocturno y el inframundo. Y efectivamente, el cielo nublado de la época de lluvias atenúa sensiblemente el brillo y el calor solares.¹⁸¹ El viaje del sol por el agua del inframundo culmina en el solsticio de invierno, cuando ha alcanzado su posición más meridional sobre el horizonte. Pero para salir, el sol tiene que vencer a la multitud de estrellas que brillan en el inframundo y el cielo nocturno estrellado. Por eso, algunos mitos no fallan en expresar que el sol derrota a las estrellas del sur, aunque se entiende que este entorno acuático se prolonga desde el fondo del inframundo hasta lo más

alguna parte de las entidades vencidas, materializan la totalidad de su fuerza mágica y le aseguran el éxito en todas sus empresas.

¹⁸⁰ Preuss, "Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexico und den Vereinigten Staaten, pág. 368

¹⁸¹ (cfr. Neurath, 2002b)

alto en el cielo. Esto explica por qué, en las variantes en las que el viaje inframundano adquiere la forma de un diluvio que inunda la tierra, el sol emerge en la punta de un cerro. De todo lo dicho se sigue, sin dificultad, que durante esta otra mitad del año solar conocida como “las secas”, el cielo diurno está dominado por el sol, que brilla intensamente y provoca con su calor que la tierra se seque. Cabe mencionar que efectivamente las noches veraniegas se distinguen de las invernales en que se pueden apreciar sensiblemente menos estrellas que en el invierno; por otro lado, es bien conocido que en la porción meridional del cielo generalmente se observan más estrellas que en la septentrional.

A pesar de que la agricultura del maíz de temporal se rige por un calendario basado en la observación del desplazamiento anual del sol en el eje norte sur, muchos mitos y ritos enfatizan el eje poniente - oriente, que corresponde al viaje por el inframundo y a la batalla que cotidianamente el sol tiene que librar contra las estrellas, antes de aparecer sobre el horizonte oriental en medio de la aurora, el agua de su nacimiento. En este sentido, cabe recordar que en las fiestas mexicas la renovación de los demonios de la fertilidad guardaba una correspondencia con las diferentes fases del ciclo agrícola. Por otro lado, la correlación entre las fuerzas del sol y las estrellas en el transcurso del ciclo agrícola, atraviesa varias fases y no se deriva de una simple bipolaridad. Estos elementos permiten comprender por qué en la concepción compleja que identifica los procesos terrestres con los celestes, se expresa en primer término una enorme preocupación en torno a la salida diaria del sol en el horizonte oriental. Como se sabe, tanto de la mitología del México antiguo como de las tradiciones indígenas contemporáneas del Gran Nayar y otras regiones, el eje poniente - oriente también remite directamente al camino que recorrieron los antepasados en la creación del mundo.

Como punto de partida, Preuss retoma el análisis del simbolismo de las canchas del juego de pelota del México antiguo (1905b) y lo compara con diversas formas del juego de pelota entre los indígenas norteamericanos, con la hipótesis de que en todos los casos ese complejo simbólico se desarrolló a partir de las mismas ideas. Se trata de una expresión inequívoca de la observación del recorrido diario del sol. Así, propone que el juego de pelota, que en sí es una imitación de este recorrido, se practicaba con fines mágicos

dirigidos a asegurar la victoria del sol sobre las estrellas y a fortalecer la potencia mágica del jugador vencedor. Si el amanecer se concibe como el sacrificio y precipitación de las estrellas al inframundo y su ascenso al cielo nocturno, la puesta del sol se asocia con una crecida de agua en el crepúsculo.

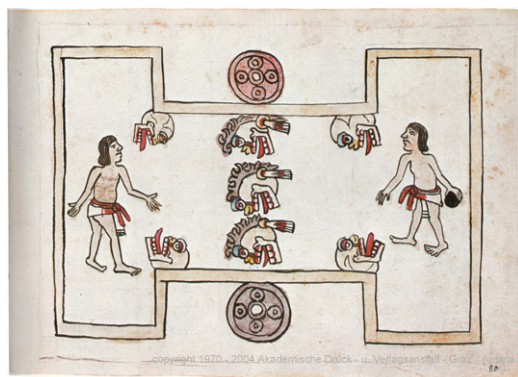


Figura : Códice Magliacechiano CL. XIII. 3

Una prueba más que apoya esta interpretación del juego de pelota es el hecho que Xolotl, el patrón del juego, portara como emblema sagrado el glifo olin, que se representa con dos campos, uno al lado del otro, de color rojo y azul, en alusión al fuego y al agua. Evidentemente, esta asociación de elementos también se encuentra presente en el glifo *atl-tlachinolli*, analizado por Preuss en su primer trabajo (1900) como miembro del equipo berlinés de americanistas encabezado por Seler. Todos el rodeo por Norteamérica le permite explicar por qué a veces dioses del fuego fungen como patrones del agua, mientras que deidades pluviales aparecen como señores del elemento ígneo.

Mientras que Seler se enfrascaba en el análisis de los ganchitos del campo *tlachinolli* y refutaba las interpretaciones imaginativas de Preuss,¹⁸² nuestro etnólogo ya hace tiempo que ha dejado atrás el estudio iconográfico. La persistencia de Preuss por conocer al hombre americano más allá de sus imágenes, lo condujo a un proyecto antropológico cuya meta era la comprensión de sus paradigmas culturales más profundos. El enfoque de Preuss es similar a la denominada iconología crítica de Aby Warburg. Ambos se disancian del análisis iconográfico, descriptivo, que disgrega las imágenes en

¹⁸² (Seler, 1963 [1904])

partes. La iconología busca interpretar el significado intrínseco o el mundo de valores simbólicos apelando a una intuición sintética. Los símbolos son abordados como síntomas culturales. En un sentido más amplio, esta tendencia de pensamiento se inscribe en la tradición que emanó del *Plan einer vergleichenden Anthropologie* de Wilhelm von Humboldt¹⁸³ y en muchos sentidos se beneficia de la influencia de las ideas desarrolladas por Johann Wolfgang von Goethe en la *Morfología de las plantas*.¹⁸⁴ Ir más allá de las imágenes a veces significó incluso acuñar nuevos términos en lengua nativa, que expresaran bajo una nueva síntesis, las propias concepciones indígenas. En los códices se encuentran escenas donde la aurora se representa o bien como serpiente emplumada, *quetzalcoatl*, en tanto que símbolo del agua, o bien como serpiente de fuego, *xiuhcoatl*, lo que indica que fuego y agua son los elementos de la aurora. Así, Preuss afirma que “serpiente emplumada de fuego *quetzalxiuhcoatl*, debería ser el nombre de la aurora”. Preuss apoya esta idea en un verso del canto del dios de la primavera, Xipe, registrado por Sahagún, donde efectivamente aparece esta palabra. Desde la postura que evita cualquier especulación, Seler obviamente tendría razón al contra-argumentar que esta única aparición del término *quetzalxiuhcoatl* no puede ser una prueba conclusiva de la importancia de la aurora para los antiguos mexicanos.

§ ESTRELLAS Y MAÍZ EN EL GRAN NAYAR Y ENTRE LOS MANDAN

Sin duda los progresos verificados durante los últimos cien años en el campo de los estudios mesoamericanos permitirán a los especialistas corregir las interpretaciones de Preuss. Entre tanto, muchas de sus hipótesis ya han sido puestas a prueba desde un enfoque etnológico entre los indígenas del Occidente de México, primero por Preuss mismo, quien realizó una estancia de diecinueve meses ininterrumpidos con los coras, los huicholes y los mexicaneros entre 1905 y 1907. En los últimos años los etnólogos dedicados a las culturas de la región del Gran Nayar también han podido contrastar sus propias investigaciones de

¹⁸³ (2002 [1797])

¹⁸⁴ (1999 [1806]; cfr. Usener, 1882; Alcocer, 2002a; 2002b; 2003b)

campo con los planteamientos de Preuss y comprobar la validez de muchas de las interpretaciones del etnólogo alemán.¹⁸⁵

En sus primeros informes de viaje, enviados desde la Sierra del Nayar a diferentes revistas científicas de Berlín, Preuss expresa su contento por haber encontrado “un material etnográfico verdaderamente fenomenal”,¹⁸⁶ abundante en reminiscencias de las antiguas ceremonias y creencias mexicas; pero al mismo tiempo expresa estar sorprendido al ver confirmadas sus ideas acerca de la religión de los antiguos mexicanos. En este sentido agrega que “necesariamente el estudio minucioso de las tribus serranas tiene que ser el punto de partida para entender el México antiguo”¹⁸⁷ con un enfoque histórico directo, mucho más certero que el utilizado por la escuela de Hermann Usener, por tratarse de pueblos que pertenecen a la misma región cultural. A partir de la experiencia nayarita, Preuss obtuvo mucha seguridad en sus interpretaciones, lo que se tradujo en planteamientos relativos a la unidad cultural de los grupos serranos que visitó. Argumentó que ésta se fundaba, como ya lo había señalado también Lumholtz, en la práctica de rituales nocturnos de tipo mitote, pero sobre todo logró demostrarla mediante el análisis comparativo de sus concepciones religiosas a partir del análisis filológico de los textos rituales que registró.¹⁸⁸ Ejemplos claros de estos avances son la comparación que establece entre el mito de la migración de los mexicas de Aztlan a Tollan con la peregrinación de los huicholes al desierto de Wirikuta y aquella otra entre el ciclo de Venus-maíz expresado en los mitotes coras con la leyenda del rey-sacerdote Quetzalcoatl. Aún entre los mexicaneros, un grupo que ya entonces mostraba una pérdida de su herencia cultural mesoamericana, encontró textos que, a pesar de haber incorporado numerosos motivos de los cuentos populares mestizos y europeos, todavía dejaban entrever la antigua epopeya de los toltecas y otros mitos del México antiguo:

Se dice que había una diosa de la Tierra (Ce Tonántsi) que tenía una hija. Ella se enamoró de un pobre que tenía sarna. Pero la Madre Tierra no quería esto y se enojó

¹⁸⁵ (cfr. Preuss, 1998; Magriñá, 2001; Neurath, 2001; 2002a; 2002b; 2003; Jáuregui y Neurath (coords.), 2003; en prensa; Kindl, 1998)

¹⁸⁶ (Preuss, 1998 [1906c]: 140),

¹⁸⁷ (Preuss, 1998 [1906b]: 137)

¹⁸⁸ (cfr. Preuss 1998 [1908c]: 214; 1998 [1908d]: 267).

mucho. Ella quería un hombre rico como yerno. Sin embargo, la muchacha se casó según su promesa y quedó fiel a su palabra. “¿Qué quieres con este muerto de hambre?”, así se dice que dijo la madre. Entonces, se dice, que el esposo empezó a elaborar una cuerda de fibra de palma e invitó a un venado. Con la cuerda cercó el bosque. Tiró de la cuerda y todo el bosque se cayó parejo. Entonces, se cuenta que dijo a su esposa: “Vete con mi suegra y dile que se vaya a encerrar, porque el humo va para allá.” “Enciértrate pronto, tu yerno va a encender el bosque” (tumbado para la siembra). Pero ella no quiso. Entonces, se dice que a ella se le acabó la respiración. El mismo yerno la curó. Él trajo un bastón y se lo metió en la vagina. Entonces le salió humo de la boca. Todavía la suegra quedó enojada. Llegó el tiempo de la siembra. La mujer se fue con su madre para pedirle semillas. “Aquí vengo, me mandó mi esposo. Que me des semillas de guate, maíz, calabaza y frijol.” No le quiso dar nada, para que el sarnoso no trabajara. Ahora ella se lo contó a su esposo: “Ella no me quiso dar nada.” Se dice que, entonces, dijo él: “Mandamos a mi hermano.” Se dice que entonces, mandaron al *pupurix* (un pajarito común en la sierra). Éste se fue para juntar olotes, cáscaras de calabaza y vainas de frijol, los trajo y los puso en una olla. En la mañana las ollas estaban llenas de frijol, calabazas, maíz y todo lo demás. Como peones contrató venados. Ellos sembraron y terminaron en un instante. Entonces creció la milpa y salieron las plantas de maíz. Salieron los elotes y maduraron. Se dice que ya se acercó el día en que se baña uno (en preparación de la fiesta del *xurawét* de los Elotes Tiernos). Se cuenta que, entonces, él se fue a bañar a un pozo profundo, y dijo a su esposa: “saca una raíz de amole, cinco raíces.” Entonces se metió en el río, y le dijo a ella: “Aviéntame las raíces cinco veces.” Ella las aventó, y pasaron tres días. En el cuarto día, él (el principal del *xurawét*, el sol) mandó a la Estrella de la Mañana (Cital, nuestro héroe). Él se fue a traer zorales (florecitas blancas de un olor muy agradable que crecen en una panícula). Se encontró con dos muchachas que le pidieron una flor. Se las dio. Entonces llegó con su patrón. Éste le dijo: “Tus flores son sucias, no son buenas. Entonces te vas al lugar de la puesta del sol y te quedarás ahí y comerás guaraches.” Entonces, en la tarde comenzó el *xurawét*. No había nada qué comer. Solamente había la gente. En la madrugada, la Estrella de la Mañana brilló en la plaza redonda del baile y empezó a levantarse al cielo, poco a poco subió. La gente lloró. Ahora estaba muy alto en el cielo. Entonces la gente dijo: “Vamos a pizar las mazorcas y a sembrar.” Él se fue al quinto cielo. Amaneció y ellos comieron (como es la costumbre) carne molida de venado.¹⁸⁹

Entre los coras y huicholes, Preuss registró textos muy similares, cuya importancia para los estudios mesoamericanos consiste en que indican con mucha claridad la

¹⁸⁹ (Preuss, 1998 [1908a]: 209-210)

identificación del héroe cultural no sólo con el planeta Venus, sino también con el maíz. Como ya había intuido al analizar las fiestas mexicas de las veintenas, “durante el invierno, el dios del Maíz es una estrella en el cielo, en la primavera baja a la tierra y entonces pierde su brillo y se contamina con sarna. Él es el maíz y la vegetación misma, por otra parte es él quien causa el crecimiento”.¹⁹⁰ Después de realizar una obra heroica en la tierra, el demonio de la fertilidad regresa al cielo como la Estrella de la Mañana. Por otra parte, el episodio de las flores, que guarda cierta resonancia con la leyenda mexicana de Xochiquetzal, indica la importancia de la transgresión para la producción de fertilidad, hecho que todavía queda más claro en un grupo de mitos coras y mexicaneros intitulado “La carrera de los astros”, donde la Estrella de la Mañana (el hermano mayor Hatsikan) se transforma en su *alter ego* oscuro y libidinoso, la Estrella de la Tarde (el hermano menor Sautari).¹⁹¹ La secuencia “transgresión como Estrella de la Tarde – ascensión al cielo como Estrella de la Mañana”, obviamente, se relaciona con los episodios conocidos del mito de Quetzalcóatl, aunque las versiones de la época prehispánica de que disponemos no son tan explícitas en lo que se refiere a la relación de Quetzalcoatl y Tezcatlipoca en tanto que aspectos contrastantes del mismo dios astral. Como ha hecho notar Brotherston,¹⁹² la articulación entre la epopeya astral y el crecimiento del maíz es un paradigma mesoamericano ampliamente extendido también entre los návajos y otros grupos que habitan las áreas culturales comúnmente adscritas al subcontinente norteamericano. En su artículo de 1929, Preuss logra ampliar el análisis de este mismo paradigma mesoamericano hasta los mandan, un grupo cultivador de la región del Missouri superior.

En un principio, se plantea la comparación entre los ritos de la veintena Tlacaxipehualiztli de los mexicas y la ceremonia Okipa de los mandan --una de las ceremonias más espectaculares, complejas y mejor documentadas de toda la región de las praderas.¹⁹³ De hecho, existen gráficas de artistas famosos como que visitaron a los mandan durante la primera mitad del siglo XIX.¹⁹⁴ Por un lado, se trata de una variante de las denominadas “danzas del Sol”, ceremonias de iniciación masculina y búsqueda de visión

¹⁹⁰ (Preuss, 1998 [1908a]: 209-210). (*ibidem*; cfr. Alcocer, 2003a)

¹⁹¹ (cfr. Neurath, 2001)

¹⁹² Brotherston (1992: 280),

¹⁹³ (Bowers, 1950)

(por medio de la autotortura) que existían entre numerosos grupos de las praderas. Sin embargo, entre los mandan, este rito se combina con una serie de danzas cuyos protagonistas representan animales, principalmente bisontes, y demonios fálicos de la fertilidad. En la interpretación de Preuss, no solamente se trata de ritos propiciatorios de bisontes, sino también de la fertilidad agrícola.

El punto de comparación con los ritos mesoamericanos es el llamado “juego” del volador, interpretado como la escenificación del descenso de los demonios astrales de la fertilidad a la tierra. La danza del Sol, donde los iniciantes se cuelgan del techo de la casa ceremonial por medio de unas cuerdas que atraviesan los músculos pectorales, también se puede interpretar como la escenificación del descenso de un dios astral a la tierra, sobre todo si seguimos la etnografía de G. A. Dorsey sobre la danza del Sol de los arápaho,¹⁹⁵ donde explícitamente se relaciona a los iniciantes colgados con el episodio mítico del descenso de un niño-estrella a la tierra, mismo que se convierte en un gran aniquilador de monstruos y, al final del mito, regresa al cielo convertido en el lucero de la mañana. Según Preuss, el volador forma parte de un complejo ritual relacionado con el dios de la primavera Xipe, que también incluye diferentes formas del sacrificio humano: el desollamiento ritual, el sacrificio gladiatorio y el flechamiento. Estos ritos no necesariamente se realizaban durante la fiesta de Xipe, pero expresan una secuencia mítica. Una vez en la tierra, los demonios la fertilizan, acto que se expresa en el sacrificio de flechamiento y con los danzantes huastecos itifálicos que aparecen durante la fiesta Ochpaniztli. Por su parte, el sacrificio gladiatorio se relaciona con la lucha del sol contra las estrellas, el simbolismo de las canchas del juego de pelota y con los mitos del drenaje del mundo, temas que Preuss ya había analizado en su ensayo de 1905.

También la fiesta Okipa de los mandan, igual que los mitotes coras y las mencionadas veintenas mexicas, escenifican el descenso del espíritu de la fertilidad en la primavera. Se plantea que la clave para el análisis de estas fiestas es la relación entre los dioses activos y pasivos del maíz, cuyo antagonismo expresa la ambivalencia entre el

¹⁹⁴ (Catlin, 1973 [1844]; 1968 [1867]; Bodmer *apud* Maximilian, 1839-1841)

¹⁹⁵ (G. A. Dorsey, 1903)

demonio fertilizador de la tierra y la tierra fertilizada. Entre los antiguos mexicanos, esta ambivalencia se expresa, sobre todo, en el personaje enigmático de Xipe. Entre los coras y entre los mandan, los ritos agrícolas escenifican la transformación del espíritu venusino o astral de la fertilidad en su *alter ego*. Ya hemos mencionado la transformación que sufre el dios cora de la Estrella de la Mañana al convertirse en su hermano menor, la Estrella de la Tarde, caracterizada como el libidinoso demonio Sautari. Entre los mandan, el héroe cultural se convierte en Okihide, el “loco”, un personaje fálico que copula con los danzantes bisonte e, incluso, con algunas de las mujeres que observan las fiestas.

Si Preuss pudo tender un puente entre las antiguas culturas del centro de México y la vasta periferia septentrional de Mesoamérica es debido a que suministró un riguroso tratamiento filológico a los registros etnográficos de textos y rituales, que combinó con una reflexión sistemática acerca de las condiciones de posibilidad para la producción y la reproducción de la cultura intelectual de grupos humanos situados en contextos geográficos y medioambientales específicos. De manera que la recuperación de sus aportaciones a la etnología comparativa americanista no debería circunscribirse a la elaboración de algunos de los paradigmas culturales del continente. La crítica de su obra será más productiva si somete a consideración simultánea tanto la destreza en el manejo de datos históricos como la pertinencia de sus planteamientos teóricos.

El desarrollo del proyecto antropológico de Preuss entre 1900 y 1914, a pesar de las trabas que le ponía Seler, fue en continuo ascenso. Preuss logró intersectar las polémicas más acrisoladas de esos días y entresacar de diversos contextos académicos sus elementos productivos prácticamente sin enredarse en disputas inútiles. El resultado fue una síntesis muy original de diversas propuestas metodológicas desarrolladas en ámbitos disciplinarios ya desde entonces relativamente distantes. De modo que, así como para Preuss las religiones del círculo cultural mexicano fueron el campo empírico en torno al cual erigió el laboratorio donde, inspirado en Usener y Bastian, elaboró su enfoque teórico metodológico, ulteriormente denominado campo de estudios etnológico, así, desde el punto de vista de la historia intelectual, el periodo mexicanista de Preuss representa el lugar idóneo para observar en detalle este trabajo de elaboración y descubrir los vínculos de Preuss con el

contexto académico en el que se desarrolló. Como el recuento detallado del trabajo que desarrolló Preuss en este periodo permite constatar, nunca concedió a sus fuentes teóricas más valor del que su rendimiento en el estudio de materiales empíricos permitía concederles; ni subordinó la integridad de los datos a ningún precepto teórico. En lugar de ello, señaló claramente cuando alguna hipótesis o enfoque lo había llevado a un callejón sin salida y no tuvo reservas en reconocer que, a veces, cierta especulación era necesaria en la tentativa de formular interpretaciones, sin que ello equivaliera a ahorrarse el trabajo directo con las fuentes empíricas que permitiera sostenerlas.

Por la manera como Preuss va consignando sus fuentes teóricas queda claro que no es su interés primordial consagrarse a partir de la postulación de una teoría de la *cultura intelectual*. Su interés genuino es el de hacerse un nombre entre los americanistas.¹⁹⁶ De hecho, a lo largo de todos sus escritos Preuss no discute problemas teóricos desde el punto de vista de su epistemología o de su lógica argumental. Cuando cuestiona enfoques teóricos generalmente lo hace contraponiéndoles evidencia empírica. Esta actitud metodológica, que procura mantener la primacía analítica de los hechos de la cultura intelectual por sobre cualquier manera de abordarlos, conlleva la necesidad de adentrarse en el campo de estudios etnológico para asir sus contribuciones teóricas a la antropología. Paradójicamente, es debido a esta postura que investigadores alejados del estudio antropológico de América difícilmente acceden a las mismas.

Al término de este periodo de gran crecimiento intelectual, Preuss vuelve la mirada al sur del continente Americano. Se puede especular que con ello intentaba reposicionarse en la americanística desde un ámbito de investigación etnográfica bien alejado de la influencia de Eduard Seler. A pesar de que la recepción de las tres grandes monografías de Preuss sobre arqueología y etnografía del sociedades asentadas en el actual territorio colombiano ha sido mucho más activa, que la del resto de su obra, no se ha conectado de manera crítica con los trabajos previos de Preuss, quizá en buena medida por corresponder a un campo de estudios diverso. Por otro lado, no es fácil ver en los trabajos colombianos

¹⁹⁶ Véase el retrato de Preuss de 1920 en el que al pie de foto escribió “K. Th. Preuss, Berlin, Amerika Forscher.”

de Preuss la continuidad o el desarrollo de los avances alcanzados en el periodo mexicano. Una diferencia que salta a la vista es la escasa preparación de la expedición etnográfica y arqueológica a Colombia. Esto se debe, sin duda, a la inferior calidad y cantidad de fuentes disponibles, pero también a la premura con que Preuss emprendió esta segunda expedición americana. Cuando Preuss regresó a Alemania en 1919, se enfrentó a la debacle de las instituciones de su país. Dedicó lo siguiente década a la edición de sus materiales colombianos. La pugna por la sucesión de Seler en la Cátedra de Americanística hicieron que las relaciones con sus colegas americanistas durante los años subsecuentes fueran ríspidas. Cuando a inicios de los años 1930 retorna a temas mexicanos,¹⁹⁷ su interés es terminar de editar los materiales de su expedición al Nayarit. Junto con su alumno Mengin dedica mucha energía a la edición e interpretación del código mexicano Historia Tolteca-chichimeca.¹⁹⁸ Preuss alcanzó a terminar el manuscrito del segundo tomo de *La Expedición al Nayarit*, el tratado sobre huicholes, y a entregarlo a las prensas, aunque nunca llegó a ser publicado porque se quemó durante un bombardeo. Preuss también alcanzó a ver la primera edición del *Manual de etnología*, obra colectiva que él compiló y cuya segunda edición es la primera de sus obras póstumas.

¹⁹⁷ Preuss, “Mexikanische Religion”, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 16, Leipzig A. Deicharsche Verlagsbuchhandlung, 1930, 17 pags.; “Grammatik der Cora-Sprache”, *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, 7, 1932, págs. 1-84.; “Wörterbuch Deutsch-Cora”, *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, 8, 1934, págs. 81-102.

¹⁹⁸ A partir de 1936, Preuss publicó varios trabajos sobre el tema: “Der Ursprung Chicomostoc nach der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca”, *Baessler-Archiv*, 19, Berlin, 1936, págs. 97-101; “Der mythische und geschichtliche Aufbau der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca”, *Forschungen und Fortschritte*, 12, Berlin, 1936; en colaboración con Ernst Mengin, *Histoire tolteco-chichimèque. Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris*, 1ª parte, *Baessler-Archiv Beiheft*, Berlin 9, 1937, 104 pp, entre otros.

CAPÍTULO 4

PREUSS HUMBOLDTIANO

*Las ideas son a las cosas
como las constelaciones a las estrellas.¹*

Este capítulo desarrolla el argumento central de la tesis, a saber, que el proyecto antropológico de Konrad Th. Preuss se inscribe en la tradición humboldtiana. Sostengo este argumento mostrando cómo desde un punto de vista epistemológico, es posible revelar y potenciar la trabazón de sus conceptos y metodologías de investigación si se interpretan a la luz del giro lingüístico que Wilhelm von Humboldt le imprimió a la filosofía crítica.² El proyecto antropológico de Preuss, organizado en torno a campos de estudios etnológicos centrados en el arte verbal, los medios de expresión ritual y la religión es una continuación de la tradición iniciada por Humboldt, coherente con su concepción del *Geist*.³ De ahí que pueda proponerse que, aunque no encontramos en Preuss conceptos propiamente humboldtianos, los que él acuña para el estudio de la cultura intelectual (*geistige Kultur*) en función de los casos empíricos en los que despliega su investigación, son sus equivalentes teóricos. Desde el punto de vista de la historia de la antropología, y si se quiere de la historia intelectual, inscribir a Preuss en la tradición humboldtiana permite ubicar su obra como una posibilidad y un momento lógicos en la elaboración de un programa que consiste en la transformación antropológica de la filosofía crítica; proceso éste que sólo puede concretarse por medio de la investigación empírica y el trabajo de campo.

Tradicionalmente, los hermanos Humboldt son considerados los fundadores de la americanística alemana, sin que por lo general se tenga suficiente claridad sobre qué

¹Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1963 [1925, 1914].

² Jürgen Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprachbild*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1986, pág. 39.

³ *Ibidem*, pág. 9. “Humboldt encuentra la palabra espíritu (*Geist*) tan apropiada para denominar la fuerza que mueve a la humanidad porque describe, igual que las respectivas palabras griega y latina *pneûma* y *spiritus*, tanto al espíritu santo y creador de la Biblia como el significado de alejato, viento. De modo tal que es la palabra característica para aquello no sensible, a lo cual le atribuimos suficiente corporeidad como para poder mostrarse. Es sinónimo de fantasma.”

aportaciones han de atribuirse a uno y a otro. Este expediente retórico que los escinde imponiéndoles a sus campos de trabajo la distinción entre ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), hace necesario partir de un reordenamiento de las tradiciones humboldtianas que indague quiénes participan y cuáles son su relación y su posición específicas frente a ellas. Relacionar autores preguntando cuál es su posición frente a la filosofía del lenguaje propuesta por Wilhelm von Humboldt⁴ enriquece la historia intelectual, pues permite observar su singularidad e independencia, al tiempo que hace posibles consideraciones sobre aportaciones y limitaciones concretas, teóricas y prácticas, así como sobre fracasos que también hacen parte integral de esta historia.

Hay que enfatizar que al hablar de tradiciones humboldtianas no se trata de mostrar la influencia de las ideas de ciertos autores sobre otros.⁵ En este caso, la transformación de la filosofía crítica en antropología no obedece a la consolidación positivista de las ciencias sociales en torno a un objeto y a su correlativo distanciamiento de la especulación filosófica. Por el contrario, este proceso resulta de la crítica al modelo monológico del conocimiento y al logocentrismo de la ciencia occidental y de la exigencia autoimpuesta por Wilhelm von Humboldt para que toda consideración del hombre y la naturaleza fuera a la vez especulativa y empírica. El desarrollo de la tradición humboldtiana no discurre ni desemboca de manera exclusiva en el ámbito de la antropología. Esto es así porque se trata del trabajo de elaboración

⁴ Wilhelm von Humboldt se volcó de lleno a la investigación en una etapa tardía de su vida, sin embargo su obra y su pensamiento son el producto de toda una vida de trabajo intelectual desarrollado desde el *Plan de una antropología comparada* (1795) hasta su última y más lograda obra, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo del espíritu* (1835). Entre los estudiosos de Humboldt, esta segunda obra se conoce como la *Einleitung*, porque se trata de la introducción a su libro *Sobre la lengua kawi de la isla de Java*. La traducción al español de la *Einleitung*, a cargo de Ana Agud, es muy buena. La traducción al inglés, en cambio, no sólo es mala en la comprensión sino que altera el título y la estructura de la obra y omite los últimos 13 párrafos del libro. Wilhelm von Humboldt, “Plan einer vergleichende Anthropologie” (1795), *Werke in fünf Bänden, I. Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, págs. 337-375; “Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts” (1830-1835), *Schriften zur Sprachphilosophie*, Werke in fünf Bänden, III, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, págs. 368-756. *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*, (Michael Losonsky, editor; Peter Heath, traductor), Cambridge, Cambridge Texts in the History of Philosophy Series, Cambridge University Press, 1999.

⁵ Para una crítica de la noción de influencia véase Annick Lempérière, “La construcción de una visión euroamericana de la Historia”, en Pani y Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra historiador. Homenaje*. Ed. Instituto Mora, México, pág. 416.

(emprendido desde muchos frentes) de las consecuencias que conlleva la nueva concepción de la relación del saber con el objeto emanada de la revolución copernicana operada por la filosofía crítica de Kant.⁶ La vía de Wilhelm von Humboldt es, además de experimental, reticente a fórmulas fijas. El hecho de que Humboldt se vinculara a tantos ámbitos de la actividad del espíritu ha dificultado históricamente la recepción de la unidad de su pensamiento.

Son innumerables los hilos que conectaron a Humboldt con casi todos los intelectuales, políticos y científicos de su tiempo. [...] Estos contactos están documentados en la correspondencia, la cual [...] nos muestra cómo los hilos que unen a Humboldt con Europa poco a poco se van desplazando, bajo el empuje de la investigación lingüística, hacia América, China, Polinesia.⁷

Este desplazamiento ayuda a entender por qué la recepción europea de Humboldt se concentra sobre todo en sus ideas teóricas, mientras que la recepción americana, si bien magra, se decanta más por sus estudios empíricos. Es en razón de este estrecho entramado de relaciones teóricas y personales que conviene aproximarse a la tradición humboldtiana buscando algunas directrices que permitan orientarse en su pensamiento y, sobre todo, asirlo en su unidad para superar el modo parcial y fragmentario en que sus ideas han sido recibidas.⁸ Cabe preguntar ¿bajo qué condiciones se estaría en posibilidad de recibir “un proyecto de estudio del lenguaje entendido como síntesis de reflexión filosófico-trascendental e investigación lingüístico-empírica”?⁹ Propongo que es en la singular manera como Humboldt articuló las reflexiones teóricas con las estrategias metodológicas de la investigación empírica donde puede reconocerse el estilo de la tradición que inauguró. En este sentido, Preuss es humboldtiano porque se posiciona en el campo de la antropología partiendo de una crítica teóricamente equivalente a la humboldtiana, mas sin embargo desarrollada ya no en el ámbito de la reflexión sobre el espíritu (*Geist*), la razón (*Vernunft*) y el lenguaje (*Sprache*), sino desplazada hacia el ámbito de la

⁶ Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1945.

⁷ Donatella Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Barcelona, 1999 [1993], págs. 18-19.

⁸ Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990; Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, págs. 3-11.

⁹ *ibidem*, pág. 6.

reflexión sobre la cultura intelectual (*geistige Kultur*), el modo de pensar (*magische Denkweise*) y los medios de expresión ritual (*Ausdrucksmittel des Kultes*).¹⁰



Figura : Wilhelm von Humboldt (1767-1835) y Konrad Theodor Preuss (1869-1938)

Además de no perder de vista las maneras de construir la articulación de lo teórico y lo empírico, en la presente investigación ha resultado productivo atender a dos problemáticas centrales como elementos organizadores de la reflexión: aquella relativa a cómo superar la escisión kantiana entre naturaleza y razón en el contexto de la interpretación del espíritu¹¹ y la que se interesa por la imaginación poética, es decir, en la posibilidad de la creación de lo nuevo.¹² Mientras que Humboldt resuelve la primera de estas problemáticas afirmando que, “debido al nexo indisoluble del espíritu con la sensibilidad, éste sólo puede ser aprehendido en la variedad empírica de sus manifestaciones individuales [...] no agotándose en ellas, sino tendiendo más bien a seguir manifestándose de una manera siempre nueva en el mundo fenoménico”,¹³ “lo que implica asumir una primacía de lo individual sobre lo universal”;¹⁴ la

¹⁰ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Pruess”, *Journal de la Société des Américanistes*, 88, París, 2002, págs. 47-68.

¹¹ W. von Humboldt, 1797, “Über den Geist der Menschheit”, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Werke in fünf Bänden, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002 [1797], pág. 516.

¹² Trabant, *Apellioites*, *op. cit.*, 1986, pág. 25; Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas.*, pág. 27.

¹³ Wilhelm von Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*, (Joaquín Abellán, tr.), (Clásicos del pensamiento, 75), Tecnos, Madrid, 2009 [1792].

segunda, hace de la identificación del modelo (kantiano) de la “síntesis” del conocimiento con el lenguaje (*Sprachdenken*), en cuanto manifestación por excelencia de la obra colectiva del espíritu humano, la clave para penetrarlo a partir de una filosofía, a la vez trascendental y empírica.

Una de las dificultades más obvias que enfrentó la presente investigación en sus inicios es la de inscribir el proyecto antropológico de K. Th. Preuss en una tradición cuyo principal autor nuestro etnólogo nunca menciona. En los casi 300 títulos que forman la bibliografía de Preuss,¹⁵ Wilhelm von Humboldt nunca aparece citado. Sin embargo, la búsqueda de las fuentes teóricas de su trabajo pronto sacó a la luz dos figuras, Adolf Bastian (1826-1905) y Hermann Usener (1834-1905), que de manera muy explícita aluden a las ideas de Wilhelm von Humboldt y las recuperan de manera creativa en sus propias obras.¹⁶

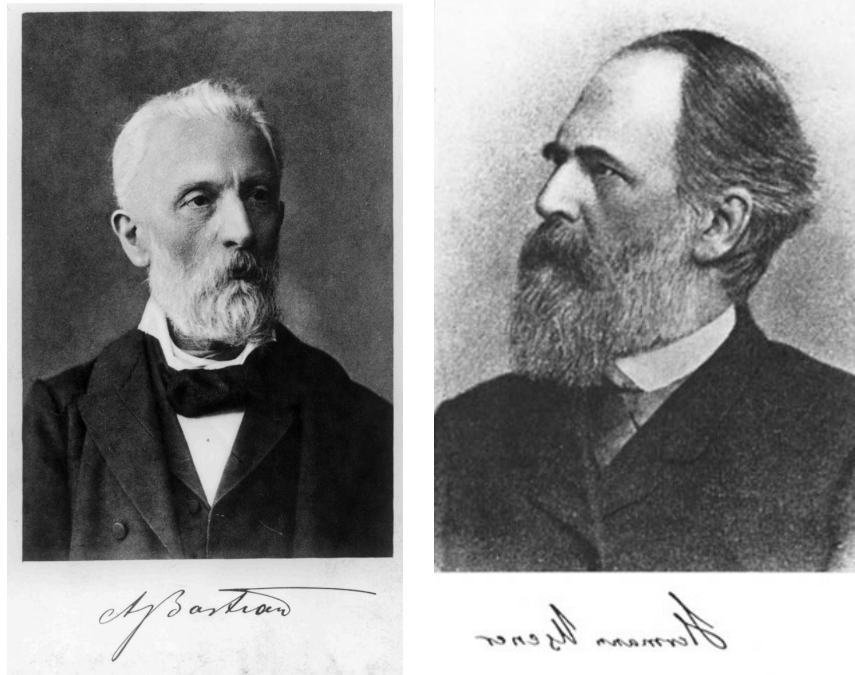


Figura : Adolf Bastian (1826-1905) y Hermann Usener (1834-1905)

¹⁴ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. pág. 26.

¹⁵ Ver la Bibliografía de Preuss

¹⁶ Alejandro Estrella, “Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual”, *Revista Mexicana de Sociología*, IIS-UNAM, 72, núm. 2 (abril-junio), 2010, págs.. 311-342.

Preuss enfrenta estas mismas problemáticas que Wilhelm von Humboldt relativas a la superación de la ecisión entre naturaleza y cultura y a la posibilidad de creación de lo nuevo elaborando las ideas de Bastian relativas a la influencia del entorno en el mundo inteligible (*Gedankenwelt*) y las de Usener acerca del proceso de formación de los dioses a partir de la concisión temprana (*Prägnanz*) que sintetiza y fija en los nombres de los dioses el estímulo sensorial y la exclamación espontánea humana (*Augenblicksgötter*). Preuss denominará el proceso de formación del mundo inteligible con el término *modo de pensar mágico* (*magische Denkweise*) y a las ideas que constituyen la cultura intelectual (*geistige Kultur*) de cada grupo humano con el término concepción compleja (*komplexe Vorstellungen*).

De esta manera fue ganando forma un episodio de la historia intelectual en el que no se trataba tanto de una tradición bien acabada ejerciendo su influencia o imponiendo un canon sobre autores noveles disciplinados en su interior, sino de un episodio de la historia intelectual en el que se puede observar cómo un proyecto aparentemente difuso, que tiene en su origen una ruptura epistemológica,¹⁷ yace como una potencia a partir de la cual se configura una constelación de autores hasta ahora desapercibida. Desde el punto de vista de la organización positivista de las ciencias estos autores trabajan en campos de estudio empíricos muy disímolos. Sin embargo, coinciden en ir a contrapelo, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, no sólo del logocentrismo occidental, sino también del evolucionismo y de la filosofía del progreso.

En esta tesis se propone que las vías principales por las que Preuss llega a la tradición humboldtiana son, principalmente, Adolf Bastian y Hermann Usener. Aunque no habría que descartar que la afinidad intelectual con otras figuras como C. C. Uhlenbeck (1866-1951), lingüista de la Universidad de Leiden, y como Heyman Steinthal (1823-1899) y Moritz Lazarus (1824-1903), fundadores de la revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1859), por mencionar sólo relaciones probadas, haya contribuido a generar un entorno afín a la

¹⁷ Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento*, México, Siglo XXI editores, 1984 [1935].

elaboración creativa de ideas humboldtianas.¹⁸ Ha sido necesario romper con la historia de la antropología tradicional para desenterrar esta constelación de autores que nos parecen más extraños y alejados de lo que estaríamos autorizados a suponer a la luz de las preocupaciones disciplinarias actuales y de las opciones teóricas que se discuten hoy día.

La imagen de la constelación como recurso para pensar al pensamiento en su historicidad ha sido muy socorrido entre autores germanos.¹⁹ En fechas recientes, Martin Mulsow se ha dado a la tarea promover un enfoque denominado investigación de las constelaciones (*Konstellationsforschung*): “La investigación de las constelaciones es un método desarrollado por Dieter Henrich²⁰ para estudiar los impulsos creativos y los desarrollos teóricos que se originan de la interacción de pensadores diversos en un espacio de reflexión (*Denkraum*) común.” La propuesta de Henrich consiste en echar mano de documentos hasta el momento pasados por alto —tales como cartas, reseñas, bocetos y fragmentos de textos y conversaciones privadas— e interesarse en lo asistemático, en lo insignificante, en los detalles, para emprender a partir de ello una reconstrucción detectivesca de los eslabones perdidos entre las grandes representaciones y sistemas de pensamiento que tome en cuenta las influencias cambiantes ocultas. Por su parte, el interés de Mulsow yace en indagar si este método puede reivindicar una validez general. En un artículo de 2009,²¹ Mulsow propone que el trabajo de Heirich puede retomarse como un modelo para la historia de la filosofía y hacerlo entrar en diálogo con los desarrollos recientes de la historia cultural.

¹⁸ Noordegraaf, Jan, “C.C: Uhlenbeck and the Humboldtian tradition in linguistics”, *Canadian Journal of Netherlandic Studies* XXIX.ii/XXX.i (Fall 2008/Spring 2009): 47-69; Pierre Pénisson, “De la linguistique à la psychologie des peuples : la question du signe chez Steinthal”, Trautmann-Waller, Céline, (dir.), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*, CNRS Éditions, Open Edition Books, 2004, págs. 121-128.

¹⁹ Andrea Albrecht, “Konstellationen. Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzept bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim”, *Scientia Poetica*, 14, 2010, págs. 104-149.

²⁰ Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, 1986; Martin Mulsow y Marcelo Stamm, *Konstellationsforschung*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 2005.

²¹ Martin Mulsow, “Qi’est-ce qu’une constellation philosophique? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 64e Année, No. 1 (Jan.- Feb. 2009), págs. 81-109.

Una constelación filosófica puede ser definida como un conjunto denso de personas, ideas, teorías, problemas o documentos en interacción los unos con los otros; en este caso, sólo el análisis del conjunto y no el de sus componentes aislados, hace posible la comprensión del efecto filosófico y del devenir filosófico de esas personas ideas y teorías [...] las constelaciones deben ser observadas, en un primer momento, como objetos complejos que abarcan tanto a las personas y sus motivaciones, como sus ideas, problemáticas y teorías, y los documentos en los cuales esto se enuncia [...] la experiencia muestra que al menos al principio hay una relación cara a cara [entre sus integrantes], en vista de que la creatividad presupone una densidad de comunicación, una velocidad de interacción y una diversidad de intercambios tales que la proximidad espacial es su condición *sine qua non*.²²

En el caso de la tradición humboldtiana de Preuss, salvo por Wilhelm von Humboldt que nació a mediados del siglo XVII, sí se ha documentado el mutuo conocimiento de sus miembros, no así una interacción densa y acelerada. De modo que el anacronismo entre sus miembros plantea interrogantes importantes relativas a la transmisión de la tradición humboldtiana. No obstante la importancia del trabajo de Mulsow y otros grupos,²³ la mayor parte de la literatura sobre constelaciones no falla en remitir este enfoque a la pregunta que se hacía Walter Benjamin respecto a la relación que guardan las obras de arte con la vida histórica, las condiciones de la experiencia y las posibilidades de la rememoración. En su *Origen del drama barroco alemán*,²⁴ Benjamin desarrolla una metáfora que contrapone la extensión de la revelación (*Offenbarung*) con la intensión de la introversión (*Verschlossenheit*). En un sentido muy leibniziano afirma, “Las mismas potencias que devienen temporales y explosivas en la revelación, se demarcan como intensivos en el mundo de la introversión”²⁵ La historia es extensiva y por lo tanto es en ella donde se hacen claramente visibles las conexiones temporales, mientras que las relaciones intensivas son aquellas que escapan a esta visibilidad. Esta metáfora da pie a otra: “Las ideas son las estrellas en oposición al sol de la revelación. No brillan durante el día de la historia, aunque ejercen su influencia invisibles dentro su luz. Sólo brillan en la noche de la naturaleza.”²⁶ Con esta analogía entre las estrellas y las ideas/los hechos que sólo son visibles en ausencia de una

²² *Ibidem*, pág. 83.

²³ Como el grupo de germanistas de la Universidad de Viena. Cfr. Helmut Lethen, Annegret Pelz y Michael Rohrwasser (eds.), *Konstellationen-Versuchsordnung des Schreibens*, Viena, Vienna University Press, 2013.

²⁴ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.

²⁵ Nicolas Pethes, “Konstellationen. Erinnerung als Kontinuitätsunterbrechung in Walter Benjamins Theorie von Gedächtnis, Kultur und Geschichte”, pág. 4.

²⁶ *Ibidem*.

fuente brillante de luz que las opaque, Benjamin problematiza el tema de la historicidad de aquello que puede recordarse más allá de la historia extensiva. La noche será rescatada (“die gerettete Nacht”) si deja de considerársela negativamente como ausencia de luz en el pasado y se la trata como una imagen independiente de este mismo pasado. La forma exacta de esta otra imagen se revela justamente en la metáfora de las estrellas alineadas en las constelaciones.

Al consumarse la salvación de los fenómenos por la mediación de las ideas [las estrellas] se consuma la exposición de las ideas en el medio de la empiria. La panoplia de conceptos que sirve sin duda a la exposición de una idea hace a ésta presente como configuración de aquellos conceptos [constelación]. Pues los fenómenos no están incorporados como tales en ideas, ni están tampoco en ellas contenidos. Las ideas son más bien su virtual ordenamiento objetivo [Los fenómenos] se alcanzan en su representación. [...] Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. [...] Las ideas son constelaciones eternas, y al captarse lo elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo distribuidos y salvados ²⁷

Las estrellas se ajustan en la constelación por acción del ojo que las mira desde la tierra. Las constelaciones son más que meras manifestaciones que se tornan visibles en la oscuridad de la noche. Son sobre todo una determinada disposición de fenómenos que no está dada en algo intrínseco a los fenómenos mismos (sus vínculos genéticos, históricos o estructurales), sino por el emplazamiento contingente de quien observa. Así como entre las estrellas de una constelación media la discontinuidad, así –dice Benjamin– las ideas son reconocibles cuando elementos empíricos-reales (materiales) que no guardan entre sí conexión alguna, son contemplados en la posición relativa que ocupan en la agrupación.²⁸

En la constelación humboldtiana de Preuss, la discontinuidad espacial y temporal entre sus miembros dota de certidumbre la hipótesis de que el elemento que los reúne no es del orden de los hechos aparentes en la historia extensiva sino que proviene de su introversión. No se dejaron cegar por las luces de su época, se relacionaron con ella desfazándose. Buscando explicar la falta de recepción de la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, Donatella Di Cesare ha argumentado que cuando Humboldt dio a la luz sus escritos, el campo de la

²⁷ *Ibidem*, 230

²⁸ Nicolas Pethes, “Konstellationen. Erinnerung als Kontinuitätsunterbrechung in Walter Benjamins Theorie von Gedächtnis, Kultur und Geschichte”, pág. 6.

reflexión y de los estudios lingüísticos ya estaba tomado por la gramática comparativa de modo que podría decirse que el proyecto de Humboldt arribó demasiado tarde.

Este fracaso es reconducible por motivos diversos. El primero lo constituye la “inactualidad” del proyecto humboldtiano. Cuando se publica la *Einleitung*, la lingüística ha tomado ya un camino contrapuesto en muchos aspectos al señalado por Humboldt. El comparatismo, auspiciado por F. Schlegel²⁹ y sancionad por las obras de Bopp,³⁰ A. W. Schlegel³¹ y Grimm³² parece ya firmemente consolidado. Y la concepción humboldtiana del estudio de la lengua se aparta radicalmente del paradigma de la nueva ciencia. Pues así como la lingüística comparada se presenta desde el comienzo como ciencia del lenguaje [...] la lingüística humboldtiana se propone como una *hermenéutica del lenguaje*. [...] La primera, al reducirse a la diacronía, a la *explicación* de los fenómenos lingüísticos por medio de leyes necesarias de causa y efecto similares a las de la naturaleza, obtendrá un reconocimiento cada vez más amplio; la segunda, por el contrario, esperará en vano a ser desarrollada como *interpretación* de esos mismos fenómenos [...]. Esto no es sorprendente: en un incipiente clima positivista, a medida que se va consumando la separación de filosofía y ciencia está claro que se dará preferencia a la investigación empírica frente a cualquier forma de especulación.³³

Paradójicamente, en el caso de la filosofía del lenguaje este “demasiado tarde” es simultáneamente un “demasiado pronto”, un “no aún” que se constata en la recepción siempre fragmentaria y parcial del proyecto humboldtiano. Instancias de la inactualidad de su recepción son la lingüística estructural de Saussure (1891-1911, 1916),³⁴ la hipótesis Sapir-Whorf (1930’) y toda la sociolingüística (ca. 1960’); el giro lingüístico de la filosofía (1921, 1953, 1967),³⁵ y la gramática generativa de Chomsky.³⁶ Aún hoy, tras medio siglo de estudios humboldtianos persiste la pregunta por la actualidad de la filosofía del lenguaje de Humboldt al tiempo que

²⁹ F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808.

³⁰ Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*, 1816

³¹ A. W. Schlegel, *Observations sur la langue et la littérature provençales*, 1818.

³² Grimm, *Deutsche Grammatik*,

³³ D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y es estudio filosófico de las lenguas*, pág. 5.

³⁴ El *Curso de lingüística estructural* de Saussure fue publicado póstumamente en 1916 por dos de sus alumnos que asistieron a sus clases en la Universidad de Génova entre 1891 y 1911.

³⁵ 1921 designa la fecha de publicación del *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein al que Gustav Bergmann remitía cuando acuñó el término en 1953. 1967 designa la fecha en que Richard Rorty publicó la antología *The Linguistic Turn*

³⁶ Noam Chomsky, de manera muy explícita, ha relacionado su gramática generativa con la filosofía del lenguaje de Humboldt. Jürgen Trabant considera, sin embargo que el pensamiento de Humboldt no la fuente originaria de las ideas lingüísticas de Chomsky sino que éste ha hecho una lectura humboldtiana *post festum* de su propia obra. Cfr. Jürgen Trabant, *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt*, C. H. Beck, Munich, 2012, pág. 268.

persiste la respuesta: la *Sprachdenken* humboldtiana es anacrónica.³⁷ Las fuentes de su inactualidad hoy día son las mismas que a principios del siglo XIX: la subsunción del lenguaje a una función biológica, la condena de la polisemia y el multilingüismo, la invasión de las imágenes a costa de las palabras, el elogio del monolingüismo (de Babel al *talk-show*), la concepción instrumental del lenguaje. “Humboldt está fuera de moda. Eso constituye su actualidad. La actualidad de Humboldt consiste en su resistencia, en el potencial de potencia de su *Sprachdenken*”³⁸

Esta definición de la inactualidad del proyecto de Humboldt coincide con la definición de lo contemporáneo de Giorgio Agamben. “La contemporaneidad es esa relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a él pero, a la vez, toma distancia de éste; más específicamente, ella es esa relación con el tiempo que se adhiere a él a través de un desfase y un anacronismo.”³⁹ Humboldt es contemporáneo, entonces y ahora, porque no se deslumbra en las luces de la Ilustración. La primacía trascendental de lo singular sobre lo universal, del diálogo sobre la lengua, de las lenguas sobre el lenguaje, conlleva también que la civilización no sea algo dado; que existe a condición del trabajo ininterrumpido en la *Sprachdenken*.

El núcleo anacrónico y resistente de la *Sprachdenken* es la pregunta por la creación de lo nuevo (*Entstehung des Neuen*). La antropología humboldtiana partió del *faktum* de la diversidad (y la variabilidad) de las obras del espíritu humano y exploró la singularidad histórica y empírica de los hombres con miras a encontrar los elementos que forjaban su carácter. A diferencia de Vico, Condillac, Rousseau y Herder, quienes buscaron el origen histórico del lenguaje mediante analogías con los infantes y los “salvajes” y divisaron un desarrollo de lo simple a lo complejo,⁴⁰ Humboldt indagó el origen trascendental del mismo en la disposición constitutiva del *Geist* y con ello sustituyó el tiempo cronológico de la evolución positiva por el tiempo lógico de la constitución subjetiva. El origen del lenguaje es por ello siempre un asunto del presente, contemporáneo y arcaico a la vez. La “inactualidad” del proyecto de Humboldt es

³⁷ *Ibidem*, pág. 312.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, *Laberinto*, 1, 2008. Texto leído en el curso de Filosofía Teórica, Facultad de Artes y Diseño de Venecia, 2006-2007.

⁴⁰ Jürgen Trabant, “Thunder, girls and sheep, and other origins of Language”, *Discussion Papers*, 15, Collegium Budapest/Institute for Advanced Study, 1995.

lo que lo hace contemporáneo, pues percibe en lo más moderno y reciente los indicios y las marcas de lo arcaico.⁴¹ La morfología lingüística humboldtiana no estaba animada por el afán clasificatorio del naturalista. Con el ejercicio de comparación de las lenguas más disímboles, Humboldt provocaba una deshomogenización esencial de la experiencia a partir de la concurrencia de lenguas provenientes de generaciones y las latitudes tanto próximas como distantes y obligaba a urgar en las tinieblas lo que en la experiencia histórica resta impensado.⁴²

Una dificultad importante para aproximarse a estos autores es la de leer sus textos; no sólo porque están escritos en lengua alemana y en su mayoría tratan de otros textos y otras formas de expresión escritos, a su vez, en lenguas más lejanas aún como el kawi, el javanés antiguo, el lituano o el cora, el uitoto, el kágaba. La principal dificultad estriba en que si nos aproximamos juzgándolos por sus resultados, las interrogantes por la manera en cómo éstos fueron alcanzados y con ello por sus fuentes y fundamentos restarían impensados. Cuestionar el anacronismo que media entre esta constelación de autores y el presente puede resultar en una reflexión ulterior que atañe a un supuesto sentido del progreso de las ciencias y dar cabida a una relectura prospectiva que ponga de relieve la actualidad de cuerpos teóricos y metodologías de investigación hoy olvidadas, así como la trascendencia y el interés de la tradición humboldtiana.⁴³

Una vez realizado este ejercicio de relectura, se está en capacidad de percibir la potencia de un pulsar que continúa irradiando una modalidad singular de reflexión y articulación. El desafío de este capítulo es mostrarla, a sabiendas de que “en contra de lo que suele creerse, el método, de hecho, comparte con la lógica la imposibilidad de estar del todo separado del contexto en el que opera.”⁴⁴ Entonces tenemos: a) un proyecto, el humboldtiano, que hace época pero no hace escuela, puesto que sus energías no se organizan en torno ni de un objeto positivamente definido, ni de una doctrina, ni de una institución; b) una constelación de autores que lo que aprehenden del pensamiento de Wilhelm von Humboldt es su “elemento

⁴¹ Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, pág. 4

⁴² *Ibidem*, pág. 6.

⁴³ Cfr. George Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006, pág. 58.

⁴⁴ Giorgio Agamben, “Advertencia”, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010, pág. 10.

genuinamente filosófico [...] es decir su capacidad de ser desarrollado”⁴⁵ y que en ello cifra su tradición; c) la circunstancia de la imposibilidad práctica de separar los cuerpos teóricos de los campos de estudios empíricos; y por último, d) mi propia tentativa de exponer los elementos fundamentales de una tradición con estas características a partir de la elucidación del proyecto antropológico de K. Th. Preuss, la estrella más visible de la constelación desde nuestro punto de observación etnológico y americanista.

De esta forma, lo que empezó siendo la búsqueda de una fundamentación filosófica (epistemológica) del proyecto antropológico de Preuss devino en una reflexión sobre las condiciones de posibilidad y las características de una tradición de pensamiento que existe pero que aún no tiene un lugar claro en el mapa de la historia intelectual. En un primer momento, desde mi punto de observación, era evidente que Preuss carecía de recepción en el ámbito de los estudios sobre los antiguos mexicanos y pueblos “indígenas mexicanos” porque sus trabajos eran leídos en una clave equivocada, la del evolucionismo.⁴⁶ Hacerlo inteligible requería inscribirlo en la escuela de pensamiento en la que efectivamente desarrolló su obra. Su antropología demandaba ser estudiada en cuanto parte del contexto académico en el que efectivamente vivió. Pero este estado de cosas pronto cambió, transformando la cuestión de la tradición intelectual en la que se desenvolvió Preuss de un punto de partida seguro en un punto de llegada incierto. Las incógnitas que planteaba la elucidación del proyecto antropológico de Preuss pasaron a ser la punta de un iceberg que, emergiendo entre los pueblos originarios de la América indígena, se tornó en la vía de acceso a una tradición intelectual no nombrada, cuyos integrantes han incursionado en campos de investigación empírica muy distanciados y que comparten, por cierto, el que sus obras padezcan tropiezos semejantes en su recepción.

El tipo de recepción del proyecto y el pensamiento de Wilhelm von Humboldt que prevaleció hasta la década de los años 60 del siglo XX, es una que separa su reflexión filosófica de sus investigaciones lingüísticas empíricas. Con excepción de Ernst Cassirer (1874-1945), a

⁴⁵ *ibidem*

⁴⁶ T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., Londres, 1965 [1935]; E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion*, Oxford University Press, Oxford, 1965; Carlos García Mora “El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss”, 1998, pág. 3, <http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com/>, pág. 3 por mencionar sólo algunos.

quien podemos considerar como su descubridor,⁴⁷ el interés por el proyecto humboldtiano arranca recién hacia los años 1970 con los trabajos de Eugenio Coseriu, Tilman Borsche, Jürgen Trabant y Donatella Di Cesare.⁴⁸ A partir de estos estudiosos se ha establecido un ámbito de reflexión que abarca el amplio espectro de la filosofía y las ciencias del lenguaje y ha hecho mucho por sacar a la luz directrices interpretativas para dotar al humboldtianismo no sólo de una historia sino también de una prospectiva. *Mutatis mutandis*, en el ámbito de la antropología, aunque está plenamente establecido el vínculo de Wilhelm von Humboldt con figuras como Heymann Steinthal (1823-1899), Daniel Brinton (1837-1899) y Franz Boas (1858-1942), y en general con la antropología lingüística, no se han indagado a profundidad el tipo y los efectos de la recepción de la tradición humboldtiana, ni tampoco se ha reflexionado de manera sistemática sobre la posible influencia de Wilhelm von Humboldt en la antropología americanista.⁴⁹

4.1. CONSTELACIÓN HUMBOLDTIANA DE PREUSS

Los integrantes de la constelación en la que inscribo a Preuss provienen de formaciones muy disímolas, tanto como sus campos de estudio empíricos. Mientras que, como ya he señalado, no existen evidencias de que Preuss haya trabajado directamente con la obra de Wilhelm von Humboldt, se sabe que fue muy cercano al círculo de Adolf Bastian en el Museo Etnológico de Berlín y estrecho colaborador de Hermann Usener, al menos por lo que se refiere al órgano editorial de su grupo de investigación en la universidad de Bonn, el *Archiv für Religionswissenschaft*, de modo que es bastante plausible que Bastian y Usener sean las dos

⁴⁷ Ernst Cassirer, “Die Kantische Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften*, Ernst Wolfgang Orth (editor), Reclam Verlag, Leipzig, 1993 [1923], págs. 236-273; *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Primus Verlag, Darmstadt, 1997.

⁴⁸ Cabría matizar esta aseveración, señalando que en la Alemania oriental, el interés en el pensamiento de W. v Humboldt tuvo lugar un par de décadas antes. Eugenio Coseriu, “Über die Sprachtypologie Wilhelm von Humboldts”, *Ein Beitrag zur Kritik der sprachwissenschaftlichen Überlieferung, Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Niemeyer, Tübingen, 1972, págs. 107-135; Tilman Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; Jürgen Trabant, Apellotes..., *op. cit.*; *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990; *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt*, C. H. Beck, Munich, 2012; Donatella Di Cesare *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*

⁴⁹ Jürgen Trabant, “Ein weites Feld: Les langues du nouveau continent”, *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen* (Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant & Kurt Müller-Vollmer, eds.), Ferdinand Schöningh, Paderborn, Munich, Viena y Zürich, 1994, págs. 11-25.

principales vías de transmisión de la tradición humboldtiana hacia Preuss. Es interesante notar que tanto Bastian como Usener mueren en 1905, precisamente el año en el que el joven Preuss había logrado concretar un proyecto propio de investigación antropológica y dejar en claro su autonomía intelectual respecto de Eduard Seler (1849-1922).



Figura: Aby Warburg (1866-1929) y Ernst Cassirer (1874-1945)

Otras dos figuras que he incluido en la constelación humboldtiana porque se relacionan directamente con Preuss y ayudan a elucidar su proyecto antropológico son sus contemporáneos Ernst Cassirer y Aby Warburg (1866-1929). Ambos estuvieron estrechamente vinculados al círculo de Hermann Usener y hacia la década de los años veinte del siglo XX iniciaron una intensa colaboración en la *Kulturwissenschaftliche Bibliothek* instalada por Aby Warburg en Hamburgo. Justo en el contexto de elaboración de su *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer relaciona la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt con las ideas de Usener sobre los nombres de los dioses (*Götternamen*) y con los trabajos de Preuss sobre las concepciones complejas (*komplexe Vorstellungen*) de los pueblos del Occidente de México.⁵⁰ Por su parte, a Aby Warburg lo que interesa de los trabajos de Preuss es el tratamiento que confiere al problema del surgimiento del drama ritual, y en particular, la característica específica de la memoria ritual

⁵⁰ Ernst Cassirer, “Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen”, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997 [1925]; *Philosophie der symbolischen Formen, 1. Die Sprache*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997 [1923]; *Philosophie der symbolischen Formen, 2. Das mythische Denken*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997 [1925]. Véase el siguiente capítulo

en la que todo se conserva, así como a la metodología comparativa entre los cultos dionisiacos y los de los antiguos mexicanos mediante la cual devela el vínculo entre el arte y la magia.⁵¹

Manteniendo como analizador de las relaciones entre los pensamientos de los autores que inscribo en la tradición humboldtiana de Preuss el elemento filosófico que en sus obras se desarrolla, cabe afirmar que el carácter de las relaciones que guardan entre sí no es de filiación sino paradigmático. Es decir, la elucidación del proyecto antropológico de Preuss no se alcanza argumentando una causalidad del pasado hacia el presente, en la que se habría ido transmitiendo un estilo de investigación, adaptándolo a distintos campos de estudios empíricos. Tampoco se alcanza reconduciendo este grupo de autores a un origen común. El carácter paradigmático de las relaciones entre los pensamientos de los autores inscritos en la tradición humboldtiana de Preuss consiste en la posibilidad de confrontarlos para “hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto”,⁵² cuya trabazón la historia intelectual había pasado por alto.

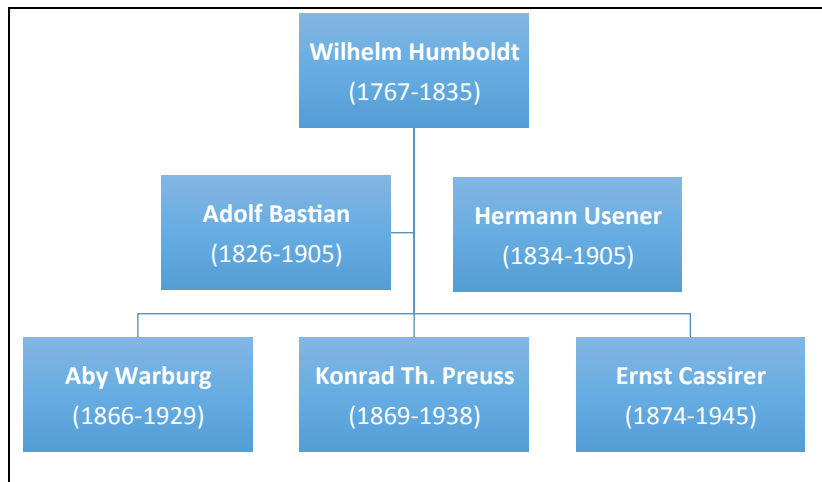


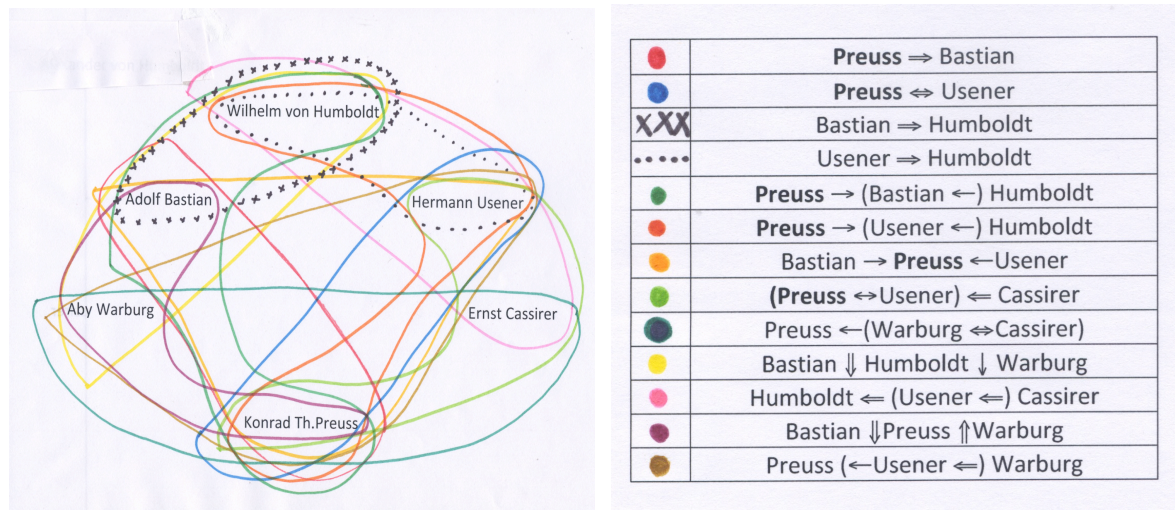
Figura . Diagrama engañoso de la tradición humboldtiana de Preuss

El diagrama que presento de la tradición humboldtiana de Preuss es engañoso en la medida que se presta a lecturas equivocadas tales como suponer que la obra de Humboldt sea el fenómeno originario y las obras del resto sean fenómenos derivados; así como la de presuponerle

⁵¹ Cfr. K. Th. Preuss, “Der Unterbau des Dramas”, *Vorträge der Bibliothek Warburg VII*, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig, 1930, págs. 1-88.

⁵² Giorgio Agamben, “Qué es un paradigma?”, *Signatura Rerum*, op. cit., pág. 11.

un desarrollo histórico que discurre en la diacronía del pasado hacia el presente. Proponer que entre los autores que hacen parte de la tradición humboldtiana de Preuss las relaciones que guardan entre sí son de orden paradigmático quiere decir que las analogías entre sus pensamientos son las que hacen inteligible al paradigma; su singularidad y su originalidad “exponen su pertenencia al conjunto.”⁵³ “El paradigma es una forma de conocimiento analógica que se mueve de la singularidad a la singularidad;”⁵⁴ es decir, no ocupa el pensamiento de Wilhelm von Humboldt la posición de universal o general con relación a la cual los otros autores se alinean como una serie de particularidades. Y si bien, el tratamiento de los documentos a partir de los que accedemos a esta tradición humboldtiana debe hacerse siguiendo las leyes de la filología histórica, aquello que se alcanza “vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto.”⁵⁵ Una representación gráfica de la tradición humboldtiana de Preuss más adecuada sería aquella que permitiera simultáneamente cruces diacrónicos y sincrónicos susceptibles de ser leídos tanto retro, como prospectivamente.



Analizar algunas de las relaciones entre los autores que hacen parte de esta constelación permite ofrecer elementos para elucidar la obra de Preuss suspendiendo el asunto de sus respectivos vínculos históricos para abordarlas desde una perspectiva racional, es decir, destacando su parte en la realización de la tradición humboldtiana. Se trata de la búsqueda del

⁵³ Agamben, *op. cit.*, pág. 40.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 40.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 41.

elemento humboldtiano que los reúne, con independencia del éxito obtenido en sus campos de investigación empírica. Esta operación posibilita acceder a las fuentes del proyecto antropológico de Preuss por una vía alternativa a la de la historia canonizada de la antropología alemana, en la cual varios de los autores que consideraremos aquí ni siquiera figuran y que es, en última instancia, la propia vía de Preuss. Indagar los elementos humboldtianos en esta constelación de autores rendirá un fruto doble: la elucidación del proyecto antropológico de Preuss pero sólo a condición de renovar el interés por el conocimiento de una tradición cuya emergencia no ha sido aún pensada.

4.2. VISOR ESTEREOSCÓPICO

En el cuadro de relaciones no están todas las posibles combinaciones, además intencionalmente no está listada la relación Preuss – Humboldt. Esto obedece a que, *desde el punto de vista de esta investigación*, se observa en la obra de Preuss una realización más cabal del proyecto humboldtiano que en la del resto de los integrantes de esta tradición. De hecho, a diferencia de lo que sucede al estudiar las relaciones que guardan el resto de los miembros de esta constelación con la tradición humboldtiana, la observación de la relación Preuss – Humboldt produce un efecto de estereopsis.⁵⁶ Es decir, la relación Preuss-Humboldt hace posible dotar a la tradición de tridimensionalidad siempre y cuando se la mire simultáneamente desde el punto de vista dispar de ambos proyectos antropológicos. No se trata tanto de observar el desplazamiento de los métodos y conceptos humboldtianos a través de la red de relaciones que constituyen la tradición, sino de yuxtaponer los proyectos de Humboldt y Preuss en cuanto totalidades para dar cuenta de cómo es que, en la particular articulación entre las reflexiones teóricas con las indagaciones empíricas –en sus respectivos campos de estudio– sus metodologías y conceptos ganan orientación epistemológica y certidumbre interpretativa. Es esta aprehensión integral de uno y otro lo que funciona como visor estereoscópico. La visión binocular así obtenida genera una

⁵⁶ Estereopsis: (del griego στερεο (*stereo*) que significa sólido, y ὄψις (*opsis*) apariencia, visión o vista. Término frecuentemente usado para aludir a la percepción de la profundidad de campo ya de la tridimensionalidad obtenida a partir de la información visual derivada de la visión binocular. Cfr. Howard, I. P. & B. J. Rogers, *Binocular vision and stereopsis*. New York: Oxford University Press, 1995 en <https://en.wikipedia.org/wiki/Stereopsis> (consultado el 2 de mayo de 2016).

suerte de fusión de la que resulta una imagen unitaria de la tradición humboldtiana dotada de tridimensionalidad.⁵⁷

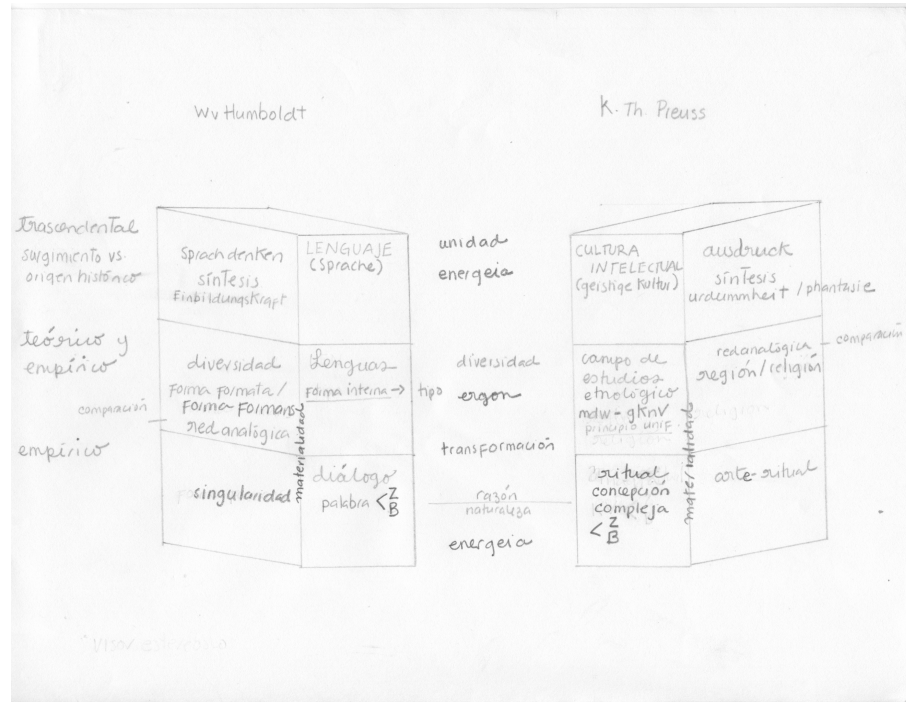


Figura : Visor estereoscópico Humboldt - Preuss

En la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, el postulado de la tridimensionalidad del lenguaje no resulta de manera directa del análisis del lenguaje, sino de la problematización de la pregunta científica por éste y de la crítica de la reificación que ésta conlleva; implica en sí mismo la crítica al modelo monológico del conocimiento que supone un sujeto cognoscente y un objeto por conocer. Ya por eso no resultan conducentes las consideraciones del proyecto humboldtiano organizadas a partir de preguntas o bien puramente filosóficas o bien eminentemente lingüísticas y por la misma razón tampoco ha sido productiva la recepción de la antropología de Preuss que se limita al uso de sus interpretaciones etnológicas.

⁵⁷ En la estereopsis intervienen diversos mecanismos. Cuando se observan objetos muy lejanos, los ejes ópticos de nuestros ojos son paralelos. Cuando observamos un objeto cercano, nuestros ojos giran para que los ejes ópticos estén alineados sobre él, es decir, convergen. A su vez se produce la acomodación o enfoque para ver nítidamente el objeto. Este proceso conjunto se llama fusión. La agudeza estereoscópica es la capacidad de discernir, mediante la estereopsis, detalles situados en planos diferentes y a una distancia mínima. Hay una distancia límite a partir de la cual no somos capaces de apreciar la separación de planos.

En la concepción del lenguaje de Humboldt, la tridimensionalidad está intrínsecamente vinculada y, de cierta forma, es la manifestación más acabada de la articulación de las investigaciones teóricas y empíricas, tal como él mismo las puso en práctica en su obra, y particularmente en su estudio de la lengua kawi.⁵⁸ El *faktum* que orienta su investigación crítica no es ni una lengua determinada ni una familia lingüística; es la diversidad lingüística y el continuo proceso de producción de diferencia en la unidad.⁵⁹

Humboldt problematiza críticamente el carácter de la legalidad que dota de unidad a las lenguas. Constata que de las leyes gramaticales de una lengua (o de una familia lingüística) singular no se pueden derivar generalidades válidas para el resto. En vista de este hecho, Humboldt modifica el esquema de la epistemología clásica, donde lo “universal” es necesario y cada una de las instancias “particulares” son contingentes, correspondiéndole a lo primero el ámbito de la reflexión teórica mientras que las segundas se van desvaneciendo en el decurso histórico de lo empírico, para postular que el estudio del lenguaje debería comprender tres dimensiones, a saber: la consideración trascendental del lenguaje en cuanto condición de posibilidad de la cultura intelectual (*Geist, Sprachdenken*); el estudio comparado de las lenguas que, en cuanto totalidades constituyen el horizonte histórico o la visión del mundo (*Weltansicht*) que dota de unidad y objetividad a la experiencia, ámbito susceptible de recibir un tratamiento morfológico a la vez teórico y empírico; y, por último, el diálogo, dimensión eminentemente empírica, discursiva y efímera, que poniendo en primer plano la intersubjetividad fundamental del lenguaje es el *locus* de formación de la legalidad, pero también de su transformación (diálogo).

lenguaje (<i>trascendental</i>)
lengua(s) (<i>teórico y empírico</i>)
diálogo (<i>empírico y efímero</i>)

De acuerdo con Ernst Cassirer, en la historia de la filosofía, la reflexión sobre el lenguaje está determinada por el concepto de forma: la Contra-Ilustración alemana transformó el viejo

⁵⁸ W. von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, 3 vols., Dümmler, Berlín, 1836-1839.

⁵⁹ W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, op. cit., pág. 55; *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*, (Jürgen Trabant, ed.), Tübingen, Francke Verlag, 1994, pág. 28.

concepto racionalista de forma reflexiva y su búsqueda de la *lingua universalis* (lengua universal), en el concepto romántico de forma orgánica.⁶⁰ En Humboldt la concepción tridimensional del lenguaje resulta de la evolución del concepto de forma y su desarrollo en la metáfora de organismo. En este nuevo paradigma, la metáfora de organismo designa más que un campo de fenómenos particular, un principio general de especulación. Di Cesare lo explica con claridad.

La metáfora humboldtiana [...] remite al concepto kantiano de órgano, entendido como parte de un organismo viviente que produce las otras partes y es, a su vez, producido por ellas. Desde este punto de vista, el lenguaje es un órgano, una parte del hombre mismo, en cuya fisicidad aparece profundamente enraizado. Y justamente por ser interior y no exterior al hombre, el lenguaje es originario y natural; nace cada vez como instinto, a partir de una necesidad interior (sita en la naturaleza misma del hombre y para la que no pueden aportarse explicaciones ulteriores) de formarse a sí mismo y al mundo mediante los sonidos en una relación de consonancia con los demás.⁶¹

La metáfora del lenguaje como un organismo implica una crítica a la concepción instrumentalista que ve en el lenguaje un mero vehículo de comunicación de ideas previamente formadas y acabadas. El órgano formador del pensamiento es el lenguaje; ya por eso es constitutivo del yo y del mundo.⁶² Cada lengua, en su singularidad, no es otra cosa que una modalidad de formación dotada de un repertorio limitado de recursos articulados en una red estructurada analógicamente. *Forma formata* y *forma formans* son los términos que integran el par conceptual que designa cómo en la *dynamis* de la producción lingüística la lengua *forma formata* ofrece el material que el sujeto al hablar transforma imprimiéndole una *forma formans*. En ello se sustenta la tesis que plantea la relación de mutua determinación de la “visión del mundo” por la lengua y *vice versa*; tesis que, en términos generales, puede considerarse vigente a condición de no incurrir en los excesos del relativismo cultural, es decir, en la idea de la determinación de la cultura por la lengua de la que se sigue el corolario de la inconmensurabilidad entre las culturas. Por eso Humboldt no concebía a las lenguas como cosas fijas sino como potencias generadoras en constante transformación por sus hablantes, quienes

⁶⁰ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I. op. cit.; “Structuralism in modern linguistics”, *Word. Journal of the linguistic Circle of New York*, núm. 1, 1945, págs. 99-120.

⁶¹ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas.*, págs. 31-32.

⁶² Humboldt, 1990; Trabant, 1990; Di Cesare, ““Innere Sprachform”. Humboldts Grenzgegriff, Steinthals Begriffsgränze”, *Historiographia lingüística*, XXIII, 3, 1996, págs. 321-346.

además tenían la posibilidad de relativizar críticamente sobre su visión del mundo, en particular a partir de la reflexividad que se produce en el acto de salir de una lengua entrando en otra.⁶³ El giro lingüístico que Humboldt imprime a la filosofía,⁶⁴ no consiste tanto en un rechazo del kantismo como en su transformación semiótica, a partir de la indagación del nexo entre pensamiento y lenguaje, del que resulta la fórmula *Sprachdenken*, hablar::pensar.⁶⁵ Es en este punto donde la distinción entre lenguaje, lengua y diálogo y su disposición en un modelo tridimensional adquiere relevancia epistemológica en sí misma y para la elucidación de la constelación humboldtiana de Preuss.

El *faktum* que orienta las investigaciones de Preuss es la diversidad de mundos intelectuales (*Gedankenwelt, Weltansichten*) y, siguiendo a Bastian, la certeza de su inteligibilidad. A diferencia de Wilhelm von Humboldt cuyo primer quehacer con el *faktum* de la diversidad lingüística consistió en el desarrollo de una reflexión crítica (filosófica) en torno a sus condiciones de posibilidad, que derivó en la tesis de la *Sprachdenken*, Preuss, se situó en el plano empírico de la diversidad de concepciones sobre el acto del entierro como estrategia de interpelación a los enunciados teóricos de los antropólogos de gabinete.⁶⁶

⁶³ Esta prevención alude a las distintas polémicas que ha suscitado la idea del relativismo cultural implícita en el reconocimiento del *faktum* de la diversidad lingüística y cultural. Lo que interesa enfatizar aquí es que este *faktum* puede ser sujeto de distintos usos políticos. En la historia de la antropología se atribuye su postulación a Franz Boas. En su caso tenía que ver con la exigencia de realizar investigaciones profundas en cada contexto etográfico y con la crítica a las perspectivas evolucionistas para las cuales Occidente era la medida del hombre. En su desarrollo, el argumento relativista llegó al extremo de plantear una identidad entre la lengua, la cultura y un determinismo de la visión del mundo, de lo cognoscible y lo inteligible, por la cosmovisión; con el desafortunado corolario de la idea de inconmesurabilidad. Esta cuestión llevada a temas éticos y políticos acarrea dilemas y consecuencias muy serias. Cfr. Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI editores, 2000, pág. 529.

⁶⁴ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas.*, 1999, pág. 38.

⁶⁵ Con la fórmula *Sprachdenken*, Jürgen Trabant ha designado a la tesis humboldtiana que postula la identidad del hablar y el pensar. En el libro *Traditionen Humboldts* (1990), Trabant da cuenta de la génesis y las implicaciones de este aspecto del pensamiento de Humboldt. En este contexto resalta la importancia del intercambio epistolar entre Schiller y Humboldt. Trabant sintetiza así la tesis que esta fórmula expresa: “El lenguaje no es un simple medio para denotar lo pensado y comunicárselo a los demás. El lenguaje no es un mero signo, más bien es el medio de la formación del pensamiento, el medio de la formación del yo y del mundo, es decir, el lenguaje mismo produce el pensamiento. Precisamente debido a que el lenguaje es la producción del pensamiento tiene una estructura semiótica que corresponde a esta función”. Jürgen Trabant, *op. cit.*, 1990, pág. 38.

⁶⁶ K. Th. Preuss, *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen, Königsberg (Kalilingrado), Hartungsche Buchdruckerei, págs. 314-315.

La explicación satisfactoria de las formas de entierro debe basarse en última instancia en el conocimiento de su carácter. Se accede a este carácter a partir del esclarecimiento detallado de la influencia directa que ejercen la naturaleza circundante y la lucha entre el amor y el temor en el momento del entierro sobre las concepciones en torno a este acto [...] En realidad, la explicación debe resultar ante todo del conocimiento directo de los hombres.⁶⁷

Al otorgarle primacía analítica a las concepciones de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno en la investigación de cada cultura, Preuss transforma la relación entre la información etnográfica y la teoría antropológica y desplaza el foco del *faktum* la diversidad cultural de la humanidad en general hacia la diversidad manifiesta al interior de contextos etnográficos concretos, lo que lo lleva a preguntarse por los principios que la dotan de inteligibilidad. Así, al emprender una morfología de las concepciones sobre la persona y el mundo, articulada sobre una morfología de los medios plásticos de expresión de estas mismas concepciones, Preuss descubre un modo de proceder del intelecto que denominó modo mágico de pensar (*magische Denkweise*).⁶⁸ Esta modalidad de pensamiento se caracteriza, en primer lugar, por plantear una identificación plena de los pensamientos y las palabras y atribuirles potencia mágica.

Entre los coras, un pensamiento correcto es decisivo tanto para los dioses –que siempre son fuerzas naturales personificadas– como para los seres humanos que relizan ceremonias. Sin el pensamiento adecuado, las acciones no pueden tener éxito alguno. Así postulamos que existe una concepción que atribuye poderes mágicos a los mismos pensamientos. Una prueba de esto es que los pensamientos por sí solos a veces implican acciones. El pensamiento correcto es la base para obtener poderes mágicos. [...] Sólo el pensamiento y la palabra gozan de semejante universalidad. Según esta concepción, no solamente los seres humanos hablan, también los sonidos de los instrumentos musicales son “palabras”, los animales cantan, hablan y lloran; flores y animales gritan, algunos instrumentos ceremoniales se manifiestan en el hecho de que hablan [...] Lo más importante, lo verdaderamente mágico, es la iluminación repentina, la comprensión súbita

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ K. Th. Preuss, “Die magische Denkweise der Cora-Indianer (Abstract)”, *XVIII International Congress of Americanists, London, May 17 to June 1, 1912*, Harrison and Sons, Londres, 1, págs. 129-134.

de la manera en que debe hacerse tal o cual cosa. La realización misma, entonces ya no importa tanto.⁶⁹

Preuss no se aproxima a las ideas mágicas interpretándolas como alegorías, ni juzgado qué tan racionales son a la luz de la visión del mundo occidental, sino que se pregunta cuáles son las condiciones de posibilidad de la formación de las concepciones mágicas que estudia presuponiéndoles siempre una inteligibilidad, para lo cual “tenemos que despojarnos de todas nuestras concepciones religiosas, morales y científicas, y de nuestros placeres estéticos.”⁷⁰ El modo mágico de pensar consiste en una forma de aprehensión de los fenómenos a partir de rasgos prominentes y concisos (*Prägnanz*), que en adelante los representarán no sólo para singularizarlos sino sobre todo para relacionarlo y condensarlo con otros fenómenos con base en una red analógica que dota de coherencia a cada visión del mundo; al resultado de este modo de proceder del intelecto, Preuss lo denominó concepción compleja (*komplexe Vorstellung*). Preuss nota asimismo que lo que posibilita las relaciones analógicas entre los fenómenos en el modo mágico de pensar es su capacidad de transformarse (*Verwandlungsfähigkeit*), y notó además, que estas transformaciones no se rigen por un principio estrictamente morfo-lógico sino que el acto de transformación conlleva siempre una potencia performativa genética, lo que en última instancia permitiría explicar por que en el seno de un contexto etnográfico, en el proceso de producción y reproducción cultural, ciertos fenómenos siguen determinadas tendencias.

Estas ideas de Preuss sobre el proceso de formación de las concepciones complejas y el modo de pensar mágico se asemejan en varios aspectos a la reelaboración que propone Humboldt del modelo de la síntesis kantiana. Es bien conocido que la concepción del juicio sintético *a priori* ofrece la formulación más general del problema kantiano, pues a partir de ésta se determina la relación entre el saber y la realidad.⁷¹ Kant definió el conocimiento como síntesis de una pluralidad dada en la intuición a través de las formas del entendimiento. La articulación de sus facultades, es decir, la síntesis entre sensibilidad y entendimiento, está a cargo de la fuerza

⁶⁹ *Ibidem*; Cfr. P. Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Pruess”, pág. 54.

⁷⁰ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B. G. Teubner, 1914, pág. 1.

⁷¹ E. Cassirer, “Die Kantische Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache* (Ernst Wolfgang Orth, ed.), Leipzig, Reclam Verlag, 1993a [1923], pág. 236.

imaginativa (*Einbildungskraft*), de la que resulta la unidad del conocimiento con su objeto.⁷² La fuerza imaginativa, en cuanto que principio dinámico, es la causa del acto sintético, sin embargo, se mantiene como algo misterioso, “como la ciega pero indispensable función del alma, respecto de la cual Kant se aventuraba a insinuar una “desconocida raíz común”.⁷³ Wilhelm von Humboldt identifica al lenguaje, en sentido trascendental, con esta “misteriosa raíz común” de las facultades del entendimiento, “llevando así el lenguaje de la periferia al centro de la reflexión filosófica”.⁷⁴

Humboldt quería investigar los modos de proceder del intelecto humano, pero rechaza que esto pueda realizarse desde la abstracción de la filosofía. El lenguaje es la manifestación por excelencia del espíritu. La actividad del *Geist* no sólo es efímera, sino que transcurriría sin dejar huella a no ser por el lenguaje que se manifiesta en el discurso en la forma de una lengua particular. Su estudio es la clave para penetrar en la naturaleza humana. Por estar condicionados por el lenguaje, pensamiento y ser sólo pueden ser considerados en su relación con el primero. En cuanto manifestación del *Geist*, el lenguaje sólo puede ser aprehendido en la variedad empírica de sus manifestaciones individuales. La síntesis lingüística –necesariamente histórica y dialógica– define al lenguaje como ámbito donde tiene lugar el desarrollo dinámico de la vida intelectual, y es asimismo su condición de posibilidad. La lengua, en tanto que condición histórica del pensamiento, constituye la perspectiva abierta y, simultáneamente, determinada en la que tiene lugar la formación del mundo.

Tampoco la consideración de lo que la lengua produce confirma la idea de que ésta se limita a designar objetos ya percibidos como tales. De hecho, con estos objetos no se agotaría jamás el contenido más profundo y pleno de la lengua. Del mismo modo que sin

⁷² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1988 [1781], págs. 187-194.

⁷³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 117; cf. Trabant, *Apellotes*, 1986, p. 18.

⁷⁴ Cfr. Trabant, *op. cit.*, 1990, pág. 56, Di Cesare, *op. cit.*, 1999, pág. 28. Si bien en la filosofía siempre ha existido una reflexión sobre el lenguaje, antes de Humboldt el lenguaje no había sido considerado en sí y para sí, sino en función de otra cosa. Cabría distinguir una primera fase caracterizada por una reflexión en torno a su valor ontológico desarrollada predominantemente en la filosofía antigua y la medieval. La filosofía moderna desarrolló un interés gnoseológico por el sujeto y la razón; en este contexto se reflexiona sobre el valor cognoscitivo del lenguaje. Algunos pensadores, como Herder, deplorarán su imperfección; la diversidad lingüística será vista como el signo inequívoco de este defecto, no sólo para fungir como instrumento de la razón, sino también para hacerlo como lazo entre los seres humanos.

ésta no es posible concepto alguno, tampoco puede haber para el alma objeto alguno sin la lengua, pues incluso lo externo no posee para ella una entidad plena si no es por medio del concepto. [...] Y como en el seno de una misma nación la lengua recibe el efecto de una subjetividad homogénea, puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo. Del mismo modo que el sonido individual se sitúa entre el objeto y el hombre, así también la lengua entera se pone entre él y la naturaleza que ejerce sus efectos sobre él, desde fuera o desde dentro. [...] En lo esencial, incluso se podría decir que de una manera exclusiva, por cuanto sensación y acción dependen de las imágenes que el hombre se forma de las cosas, el hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta. Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra.⁷⁵

Humboldt subraya el hecho de que la representación, el concepto, sólo puede adquirir existencia, es decir, unidad y objetividad, mediante su expresión en el diálogo posibilitado por la “forma sensible” de la palabra que se da recíprocamente de *Tú* a *Tú*.⁷⁶ Ocurre todo el tiempo, en cada acto lingüístico, pero siempre tiene lugar en el seno de una lengua formada que le antecede. Esto en virtud de que la síntesis en el lenguaje comporta una fuerza creadora, siempre en movimiento, que es también fuerza creativa y cognitiva. Ésta en su desarrollo dinámico tiende a la creación de la diversidad en una permanente tensión entre la tendencia dictada por su carácter y los límites marcados por su estructura, de una parte, y la libertad de cada hombre para, rondando sus límites, forzarlos a dar de sí.⁷⁷ Es decir que, para Humboldt, “la síntesis lingüística de sensibilidad y entendimiento, de espontaneidad y receptividad sólo es transcendental en cuanto *tarea*: su realización es en cambio diversa [...] El pensamiento no depende sólo del lenguaje en general sino que hasta cierto punto depende también de cada lengua individual.”⁷⁸ Es por ello que si bien el acto de hablar no puede concebirse como una mera repetición de lo ya formado, tampoco puede pensarse como creación pura. En el diálogo, toda formación es en realidad una transformación.

⁷⁵ Humboldt, *op. cit.*, 1990, págs. 82 y ss

⁷⁶ Ernst Cassirer, “Die Kantische Elemente...”, pág. 256.

⁷⁷ Cfr. Humboldt 1836, Trabant 1986, Di Cesare, 1999 (buscar páginas)

⁷⁸ W. v Humboldt, *op. cit.*, 1990, pág. 55; W. v Humboldt, *op. cit.*, 1994, pág. 21; Di Cesare, *op. cit.*, 1999, pág. 47.

En su universalidad, el lenguaje tiene que individualizarse para realizarse en concreto: el lenguaje se manifiesta en una infinita variedad de formas individuales, en las lenguas históricas. Ahora bien, éstas únicamente representan el primer estadio de su indispensable proceso de diversificación e individualización [...]. Igual que el lenguaje es la totalidad de las formas lingüísticas individuales (las lenguas), también cada lengua constituye a su vez un círculo compuesto por individualidades.⁷⁹

Entendida de este modo, “la individualidad de la lengua está siempre unida a la diversidad”,⁸⁰ y es tal sólo relativamente, ya que la verdadera individualidad se encuentra únicamente en el individuo concreto que confiere existencia a la lengua en el acto de hablar, en el discurso. “Sólo en el individuo obtiene la lengua su determinación última.”⁸¹ “La lengua llega a ser a través del discurso”,⁸² la certidumbre del mundo así creado es un producto de la interacción social.

El itinerario por el que Humboldt accede a la concepción tridimensional del lenguaje obedece en primera instancia problemáticas filosóficas y políticas; el desarrollo de una metodología de investigación empírica surge en un momento ulterior.⁸³ De la vasta experiencia política de Humboldt emergen interrogantes relativas a la posibilidad de elucidar filosóficamente y comprender históricamente la variedad fenoménica manifiesta en el mundo humano. En particular le preocupaba que la Revolución Francesa hubiera sido incapaz de evitar la represión de la sensibilidad por la razón, pues consideraba que sólo la imaginación poética posee la fuerza

⁷⁹ W. v Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo del espíritu*, págs. 218 y ss. Por la connotación que hoy tiene el sustantivo individualidad, vinculado al individualismo, y para preservar mejor el sentido que Humboldt quiso dar a este término, ahí donde se dice individualidad habría que leer singularidad, donde dice individuo habría que leer persona o sujeto.

⁸⁰ W. v Humboldt, “Über den Nationalcharakter der Sprachen”, *Werke in fünf Bänden, III. Schriften zur Sprachphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002 [1827-1829], pág.420 *apud* Di Cesare, *op. cit.*, 1990, pág. 94.

⁸¹ W. v Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo del espíritu*, págs. 65.

⁸² W. v Humboldt, “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”, *Werke in fünf Bänden, III. Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002 [1827-1829], págs. 181 *apud* Di Cesare, *op. cit.*, 1999, pag. 94-96.

⁸³ Paradójicamente, en muchos círculos se identifica el legado de Humboldt con la supuesta creación de una tipología lingüística.

necesaria para generar innovación. Hacia 1795, el *Plan para una antropología comparada*⁸⁴ planteaba ya la necesidad de modificar la relación entre antropología y filosofía. Como se ha mencionado anteriormente, es en la concepción humboldtiana del *Geist* y su nexo indisoluble con la sensibilidad donde puede aprehenderse la singularidad de su enfoque que sostiene la primacía de lo individual sobre lo universal.⁸⁵ Por eso hacía falta desarrollar investigaciones que fueran a la vez trascendentales y empíricas. Cuando, de entre todos los ámbitos mediante los cuales se expresa el espíritu, Humboldt decide concentrarse en el lenguaje en cuanto su manifestación por excelencia y desarrollar una reflexión sobre el mismo en sí y para sí, opera una transformación radical de la filosofía. Se trata de un verdadero giro lingüístico de la filosofía que lleva al lenguaje de su periferia al centro. Humboldt justifica la primacía del lenguaje sobre el resto de las manifestaciones del espíritu humano argumentando que, a diferencia de lo que ocurre en el arte, sólo en el lenguaje el modo de proceder de la imaginación poética, en virtud de la intersubjetividad dialógica, cumple la meta de la objetivación de la representación.

En el arte, la imagen pasa del Yo al Tú, pero sin retornar al primero, de modo que la síntesis queda cumplica cuando el Tú, como si fuese un artista, reproduce en sí la imagen espontáneamente; en el lenguaje, por el contrario, se da una reciprocidad, ya que la palabra le es devuelta al Yo por el Tú, el cual es a su vez realmente un hablante, y sólo entonces la síntesis puede considerarse acabada. De ahí que el lenguaje supere en la reciprocidad del Yo y del Tú la apariencia de la que el arte no logra librarse.⁸⁶

De esto resulta que el interés en el lenguaje deje de cifrarse en función de su valor ontológico (ser), su valor gnoseológico (pensamiento) o su valor instrumental (medio de comunicación). La consecuencia de la identificación del modelo de la síntesis kantiana con el

⁸⁴ Cfr. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 27. Di Cesare relaciona la serie de trabajos que Humboldt escribió por estos años en los que elabora su abordaje de la problemática de la diversidad fenoménica a la luz de interrogantes políticas y filosóficas. W v Humboldt, “Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte” (1791); “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen” (1792); “Theorie der Bildung des Menschen” (1793); “Plan einer vergleichenden Anthropologie”, (1795).

⁸⁵ Lo que es universal y espiritual se manifiesta, pues en lo que es individual y sensible, mientras que a su vez esto no puede quedar subsumido en aquello. De aquí se sigue una *primacía de lo individual sobre lo universal* en la que hay que reconocer el núcleo más profundo y peculiar de la filosofía humboldtiana [...] si lo universal se da únicamente en la variedad sensible de sus manifestaciones individuales, hará falta una investigación no sólo trascendental, sino al mismo tiempo empírica. D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 26.

⁸⁶ *Ibidem*, pág. 39.

lenguaje podría formularse de la siguiente manera: “si el sujeto y el objeto, el Yo y el mundo, no están dados más que en el horizonte del lenguaje [singularizado siempre en una lengua histórica], estas codiciadas unidades de la filosofía (y con ellas la filosofía misma) amenazan con disolverse en la diversidad babélica del hablar humano.”⁸⁷ Es así como al *faktum* de la diversidad de las manifestaciones del espíritu, y en particular la diversidad del lenguaje humano, se le añade la necesidad trascendental de la diversificación, en cuanto condición de posibilidad. Ya por eso sería incorrecto pensar la relación entre las tres dimensiones propuestas como una de creciente generalidad que permitiría subsumir los casos empíricos particulares bajo estructuras ahistóricas, o entenderlos, en cambio, como efectos lógicos de causas históricas.

En el itinerario intelectual de Humboldt, su trabajo directo con las lenguas inició, como en el caso de muchos otros intelectuales de su época, con el estudio de las lenguas clásicas indoeuropeas. La experiencia de campo decisiva que impulsó su sensibilidad hacia la diversidad lingüística fue el contacto con el vascuence. Más adelante, accedió a numerosos materiales provenientes de América, Asia y Oceanía. Particularmente importante para Humboldt fue la relación que sostuvo entre 1802 y 1808 con el jesuita español Lorenzo Hervás⁸⁸ pues a través suyo accedió a más de 300 gramáticas de lenguas conocidas en las colonias españolas en América y Asia. Otra fuente importantísima fueron los materiales reunidos por su hermano Alexander durante su expedición a América (1799-1804). A partir de 1820 y hasta su muerte en 1835, Humboldt se dedicó de lleno a los estudios lingüísticos. Y aunque su obra más conocida sea la Introducción a *Sobre la lengua kawi en la isla de Java*, Jürgen Trabant argumenta que el recurrente fracaso de Humboldt en su intento de redactar un ensayo sobre las características generales de las lenguas del Nuevo Continente debido a su gran heterogeneidad, es el auténtico semillero de intuiciones lingüísticas que posibilitaron sus reflexiones sobre la diversidad de la

⁸⁷ *Ibidem*, pág. 29.

⁸⁸ Lorenzo Hervás dedicó enormes esfuerzos a integrar a través de los misioneros jesuitas concentrados en el Vaticano, una encuesta verbal con el objetivo de obtener un cuadro completo de las diferentes lenguas del mundo. Entre sus obras más importantes destacan el *Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità, e diversità*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1987 [1785] que evolucionó en una obra en 6 tomos publicada entre 1801 y 1805. Cfr. Ma. Rosario Marti Marco, *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*, Madrid, Editorial Verbum, 2012, pág. 167.

estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo del espíritu; mismas que desarrollo en el estudio de la lengua kawi.⁸⁹

Humboldt llegó a referirse a los pueblos de América como un vasto campo para el estudio de las lenguas; un campo en el que sin embargo, las lenguas tienen que tratarse como singularidades espirituales, cada lengua es un mundo: “el estudio de las lenguas de la tierra es la historia mundial de las ideas y los sentimientos de la humanidad.”⁹⁰

Si de la obra de Humboldt resulta arduo abstraer el elemento filosófico de su pensamiento debido a que es difícil de asir a partir de fórmulas cambiantes y a menudo crípticas, de la de Preuss lo es otro tanto pero, en su caso, es debido a que prácticamente no se ocupó de sistematizar su enfoque teórico metodológico. Las dos grandes excepciones son el opúsculo publicado en 1914, intitulado *La cultura intelectual de los pueblos naturales* y el *Manual de etnología* del cual es editor y coautor, que apareció en dos versiones ligeramente distintas, una en 1937 y otra en 1939.⁹¹ En una época en que abundaron las teorías antropológicas sobre la religión primitiva —además del animismo, piénsese en el fetichismo,⁹² el totemismo,⁹³ el monoteísmo originario,⁹⁴ por mencionar sólo las más conocidas—, esta característica de la obra de Preuss puede leerse como toda una toma de postura en la disciplina, que apunta en la misma dirección epistemológica que la actitud de Wilhelm sobre la necesidad de basar toda reflexión sobre el lenguaje en investigaciones empíricas y comparadas sobre lenguas concretas.

La visión estereoscópica de Humboldt-Preuss permite distinguir con nitidez cómo el acceso de Preuss a la tridimensionalidad se gesta en su crítica a los abusos del método comparado. Ante las polémicas entre las distintas escuelas que dominaron la antropología en la

⁸⁹ Jürgen Trabant, "Ein weites Feld", pág. 23-24; *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachproject*, págs. 105-106.

⁹⁰ *Ibidem*. Humboldt apud Trabant: “Das Studium der Sprachen des Erdbodens ist also die Weltgeschichte der Gedanken und Empfindungen der Menschheit”.

⁹¹ Konrad Th. Preuss, *Die geistige Kultur de Naturvölker*, Leipzig, B. G. Teubner, 1914; *Lehrbuch der Völkerkunde*, Konrad Th. Preuss (ed.), Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1937.

⁹² Charles de Brosses, “Dissertation sur le culte des Dieux Fétiches”, 1760.

⁹³ John F. Mc Lennan, “The worship of Animals and Plants”, 1869; James G. Frazer, *The Golden Bough*, 1890; *Totemism and Exogamy*, 1910; Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

⁹⁴ Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912.

transición de finales del siglo XIX al XX, Preuss opone contraargumentos que emanan de la documentación de materiales etnográficos y fuentes históricas. Por eso una manera de aproximarse a la epistemología que subyace a su trabajo es atendiendo a su toma de postura frente a estas polémicas a partir de su propio trabajo.

Cuando uno pretende entender una etnia, lo más conveniente es recurrir a las metodologías tradicionales del análisis filológico. Con estas herramientas probadas pueden obtenerse resultados suficientes y seguros sobre cualquier pueblo o tribu, además de que se puede lograr una mayor *comprensión de las interrelaciones que existen entre los diferentes aspectos que tiene una cultura*. Estoy convencido de que es precisamente esto lo que siempre debe ser la meta principal de la etnología. [...] Los estudios comparativos que sí me parecen muy pertinentes son aquellos que buscan determinar cuáles son las particularidades psicológicas de los elementos culturales en cuestión, ya que tal vez puedan detectarse evidencias que permitan una reconstrucción de su génesis dentro del mismo círculo cultural que, aparentemente, le es ajeno. Lo que no nos parece correcto es tomar cualquier elemento extraño como prueba de una difusión y convertirlo en el objeto principal de nuestras investigaciones [...] *¡Dios nos proteja de los comparatistas y sobre todo, de los que sólo saben comparar!*⁹⁵

Preuss se opuso a equiparar la distancia geográficas con las distancia evolutiva, en el mismo sentido que rechazó proyectar de la filogenia sobre la ontogenia. Sin caer en el extremo del particularismo histórico postulado por Boas para contrarrestar las concusiones salvajes derivadas del más burdo comparatismo, Preuss rechazó cualquier “análisis” basado en registros etnográficos pobres y parciales (“¡algunos investigadores piensan que pueden olvidarse de esta engorrosa preocupación por la recopilación de datos precisos de campo!”⁹⁶) y se opuso a la idea de que pudiera indagarse el origen histórico de la humanidad a partir de los denominados “pueblos primitivos” contemporáneos, tratados como “*survivals*”. Bien mirada se trata de una crítica doble; cuestiona la pertinencia tanto de la pregunta por el origen histórico de la religión, como la de los materiales empíricos a partir de los cuales se busca responderla. Este segundo aspecto, el de los materiales empíricos, puede a su vez desdoblarse en dos elementos: el primero tiene que ver con la pertinencia epistemológica de la construcción del objeto de estudio y el segundo con el rigor metodológico del registro de materiales empíricos.

⁹⁵ K. Th. Preuss, “Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 43, Berlin 1911, págs. 293 y ss.

⁹⁶ *Ibidem*.

La distancia que separa al hombre blanco del primitivo contemporáneo es nimia en comparación con la que separa a ambos del desconocido momento originario, entendido como el tránsito del animal al hombre. [...] Ya desde el punto cero de la cultura, el hombre ha contado con todas las facultades que hoy lo caracterizan. Quienes tienen una concepción desarrollista de la cultura no valoran adecuadamente que logros como la comprensión intelectual del entorno o el desarrollo del lenguaje, implican ya el desenvolvimiento exitoso de todas nuestras facultades mentales y psíquicas, que encontramos también en nuestra cultura.⁹⁷

Distribuir a los pueblos del mundo en secuencias evolutivas de acuerdo a la atribución de grados de evolución basados en una “tipología de los *survivals*” no sólo planteaba el género de problemas éticos asociados a la dupla logocentrismo-colonialismo, incapaz de reconocer el genuino valor de la diversidad cultural, y el otro género de problemas de índole metodológica, sino que también dejaba en la oscuridad lo que para Preuss era el meollo de la investigación antropológica, la cultura intelectual y la diversidad de modos de pensar. En analogía con la manera como Humboldt sustituyó la pregunta genética sobre el origen del lenguaje por otra trascendental, Preuss señaló que “no existe tal cosa como la liberación de los principios de la magia y del culto.”⁹⁸ En el desarrollo autónomo del intelecto, que “consiste en levantarse por encima de la actuación conforme al instinto, e implica un intento de comprender las cosas que impresionan los sentidos según conceptos particulares”, siempre entran en acción los mismos impulsos religiosos de la humanidad. Así, para Preuss la investigación etnológica tenía que procurar una documentación etnográfica no solamente vasta, sino que lograra capturar los elementos críticos de la cultura intelectual de determinada región cultural. Cuando la ciencia antropológica contara con abundantes registros con estas características quizá podría plantearse seriamente la distinción de los principios profundos y duraderos de toda religión de aquellos otros motivos de los que resulta la inmensa variedad de modos de pensar.

Aunque Preuss no le de una sistematización filosófica a estos argumentos queda claro que esta consideración teórico-metodológica es equivalente a la distinción humboldtiana entre el lenguaje, en cuanto condición de posibilidad del pensamiento, y las lenguas, en cuanto

⁹⁷ Konrad Th Preuss, *Die geistige Kultur*, pág. 4 y ss.

⁹⁸ *Ibidem*.

realización histórica y empírica de la síntesis del pensamiento. En la prospectiva de *poder distinguir los principios profundos y duraderos de toda religión de aquellos otros motivos de los que resulta la inmensa variedad de modos de pensar* se reconocen los conceptos de Bastian sobre las ideas elementales (*Elementargedanken*) de las ideas de los pueblos (*Völkergedanken*). A la luz del visor estereoscópico Humboldt-Preuss, queda claro que la unidad psíquica de la humanidad postulada por Bastian no es vinculante a una uniformidad ni en el plano fenoménico, ni tampoco en el de los modos de pensar. Por eso es que Humboldt puede hablar de una diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia en el desarrollo del espíritu. Como se colige de la frase de Preuss que sostiene que el desarrollo autónomo del intelecto implica “comprender las cosas que impresionan los sentidos según conceptos particulares” donde “siempre entran en acción los mismos impulsos religiosos de la humanidad”, lo transcendental, la unidad psíquica humana, es la identificación de la síntesis con el proceso mediante el cual el espíritu se manifiesta y, particularmente el reconocimiento del papel de la imaginación en ella.

Preuss compartía con Humboldt la noción de *Bildung*, que implica saber, entre otras cosas, que la cultura intelectual no es algo dado, sino que es el producto de un trabajo colectivo en el que los elementos de la tradición y el ejercicio de la autoreflexividad, aunados a las circunstancias históricas, se articulan en el proceso de reproducción cultural.⁹⁹ Preuss, obviamente, no se expresó con estos términos, pero podemos acceder a su postura a partir de pasajes como este:

... frecuentemente escuchamos la opinión de que los pueblos civilizados jamás se hubieron encontrado en un nivel [cultural] tan bajo como los actuales pueblos naturales, y que éstos últimos son inferiores precisamente por el hecho de que históricamente no lograron progresar.¹⁰⁰ *¿Cómo es posible que se plantee semejante idea?* Para concederles a los pueblos progresados una cierta superioridad tampoco sería necesario inventarles un desarrollo cultural completamente diferente. En otro ámbito se encuentra el mismo comentario expresado en estos términos: “Mientras los pueblos más fuertes se han liberado de los principios de la magia y del culto, definiéndolos cada vez mejor, clasificándolos y, desde su punto de vista, volviéndolos más lógicos, los demás pueblos,

⁹⁹ *Ibidem*, pág 4-6

¹⁰⁰ *Ibidem*, Preuss cita a Eduard Meyer, *Geschichte de Altertums*, 2ª. edición, I, 1, pág. 95.

por ser demasiado débiles se han hundido en la confusión”.¹⁰¹ Este es el argumento de la degeneración que se usa a menudo en contra de los pueblos naturales. Para el etnólogo, sin embargo, no es posible que existiera algo semejante. *Dado el caso de que en un pueblo determinado, debido a un cruel destino, después de sufrir la pérdida de su territorio y de su cultura material, se hubiesen exterminado los chamanes y se hubieran perdido todos sus cantos y tradiciones religiosas, aún en tal caso extremo, y a pesar de que se adopten probablemente formas religiosas más modernas, el resultado no es, desde luego, algo que carece de sentido; tal vez sólo algo que carece de comprensión*, al menos por parte de los estudiosos que toman algo por primitivo cuando no contiene más que algunos restos de desarrollos anteriores. Por suerte, estos juicios, a pesar de que vienen de autores contemporáneos, *no son difíciles de refutar, sobre todo cuando uno logra la comprensión de costumbres a veces extrañas [...]* Solamente los que no se dedican al estudio intensivo de los denominados “pueblos primitivos” pueden hablar de confusión. Por el otro lado, constatamos que la etnología avanza también dentro de los campos de las demás disciplinas filológicas e históricas y, hoy en día, se aplica sin vacilación alguna en la fundamentación histórica del derecho, la religión, la política y la moral.¹⁰²

De modo que para Preuss la meta que las indagaciones etnológicas podían plantearse consistía en descubrir principios explicativos unitarios sobre la variedad enorme de expresiones en las que se manifiesta la cultura intelectual de determinada región cultural.¹⁰³ Desde esta postura polemizó no sólo contra las distintas versiones de difusionismo, muy populares en la antropología alemana de finales del siglo XIX y principios del XX, por basar sus interpretaciones en la comparación de datos descontextualizados, violentando con ello la complejidad de los fenómenos y produciendo explicaciones causales reduccionistas e inoperantes, sino también con la postura opuesta, el particularismo histórico de Franz Boas. Con relación a los enfoques difusionistas afirmó:

Para no errar desde el principio y para no plantear algo completamente inverosímil, nuestra investigación no debe proyectarse con la única finalidad de encontrar siempre la

¹⁰¹ *Ibidem*, Preuss cita a Foucart, *Le méthode comparative dans l'histoire des religions*, 1909, pág. 82 (2ª edición, 1912).

¹⁰² *Ibidem*. El subrayado es mío.

¹⁰³ Konrad Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Stenen in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder. Und Völkerkunde*, 87, 7, Brunswick, 1905, págs. 134-140. En este breve texto Preuss propone que el motivo capaz de brindar una explicación unitaria de la enorme diversidad de fenómenos y expresiones presentes en las religiones del círculo cultural mexicano es la lucha del sol contra las estrellas.

primera forma de todos los fenómenos en cuestión.¹⁰⁴ La única meta digna que la etnología debe plantearse con respecto a las relaciones históricas, consiste en investigarlas dentro de un área reducida, donde resulte posible demostrar las migraciones con seguridad. Me refiero a regiones donde existe un parentesco lingüístico concreto o tal acumulación de patrimonio cultural compartido que, cualquier duda pueda excluirse de antemano. Por lo demás, primero deberían definirse las generalidades de las áreas mayores en lugar de dar demasiada importancia a semejanzas muy particulares como indicios de acontecimientos históricos.¹⁰⁵

Bajo esta óptica, Preuss redefine los objetivos que las investigaciones históricas pueden perseguir, desplazando con ello su problemática, tratada generalmente de manera dogmática, al terreno empírico, donde puede ser efectivamente estudiada. Esta delimitación del campo de estudios empíricos enfrentó a Preuss con una dificultad equivalente a aquella encarada por Humboldt cuando decide apartarse de la tradición de estudios gramaticales, que analiza las lenguas más diversas teniendo siempre al griego y al latín como canon. La gran innovación humboldtiana plantea que toda lengua es susceptible de ser analizada a partir de sí misma, “comparando su forma (lingüística) con un itinerario peculiar por vía del cual la actividad formadora, junto con la fuerza [imaginativa] que está en su base y con la que en definitiva se identifica, ha de canalizarse para poder operar”.¹⁰⁶ En este mismo sentido, Preuss señala que “cualquier reconstrucción del hombre natural según los modelos del hombre moderno es por fuerza improcedente”. De forma que, para tratar de acceder a la cultura intelectual de los pueblos naturales, no tanto a sus productos sino al modo de proceder del intelecto que los crea, es necesario suspender la práctica de atribuirles determinadas ideas y en lugar de eso documentar de la manera más precisa posible sus concepciones complejas, plasmadas en los medios de expresión del ritual e indagar el principio a la vez histórico y especulativo que las dota de unidad y objetividad.¹⁰⁷

La metáfora del lenguaje como organismo que hace de cada lengua histórica un principio especulativo encuentra su equivalente en el proyecto antropológico de Preuss en la noción de

¹⁰⁴ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 5.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pág. 7.

¹⁰⁶ Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo del espíritu*, 1990 [1836], pág. 67, 69; Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthopos, p. 67.

¹⁰⁷ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 1.

región cultural. Preuss opuso a las distintas escuelas geográficas una noción de región cultural que no consistía de un espacio geográfico delimitado ni de un catálogo de rasgos específicas. Lo que se aprecia en Preuss es una definición de la región cultural basada en los principios que articulan su cultura intelectual.

De ninguna manera debemos pensar en un área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los antiguos mexicanos que son la cultura mejor conocida de la zona. Aparte de las tribus nahuas, vive ahí una multitud de pueblos lingüísticamente ajenos, como por ejemplo, los tarascos, los zapotecos, los mixtecos y los mayas. Sin embargo entre todas estas tribus siempre encontramos el mismo calendario, así como deidades y fiestas similares [...] Hasta ahora, las únicas tribus que ya se han estudiado en profundidad son los coras y los huicholes [...] Se trata de grupos que hablan lenguas bastante similares, las cuales también están emparentadas con el náhuatl. Especialmente las religiones de estas tribus se prestan para relizar los primeros estudios comparativos con los antiguos mexicanos.¹⁰⁸

Años más tarde, siguiendo a Preuss,¹⁰⁹ J. P. B de Josselin de Jong acuñó el concepto de “campo de estudios etnológico” no sólo sistematizando un enfoque teórico metodológico sino proponiéndolo también como antídoto a la más que falaz, fallida tentativa de articulación entre la teoría y la empiria patente tanto en el hecho de que “en esta gran épica cultural el concepto de cultura se ha borrado hasta la insignificancia,” como en los traspiés comparatistas guiados por afanes clasificatorios.

La caracterización de un tipo cultural o la delimitación de un área o provincia cultural es una empresa todavía precaria. Los puntos de vista individuales y, por lo tanto variables del etnólogo, por no hablar de sus preferencias personales, toman el lugar de una evaluación objetiva según reglas establecidas claramente definidas. Por esta razón, una creciente aversión a esta clase de caracterización y descripción de la cultura ha sido observable en la etnología moderna [...] La investigación etnológica se ha concentrado más y más en culturas individuales o, en otras palabras, en las culturas de los grupos

¹⁰⁸ K. Th. Preuss, “Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläuteter nach Angaben der Cora-Indianer”, pág. 294.

¹⁰⁹ F. R. Effert, *J. P. B. de Josselin de Jong, Curator and Archaeologist. A Study of his Early Career 1910-1935*, Leiden, Leiden University (Centre of Non-Western Studies, 7), 1992, pág. 62-64 *apud* Jesús Jáuregui, “La región cultural del Gran Nayar como *campo de estudios etnológico*”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril/junio 2008, pág.127.

étnicos individuales. La investigación de estos grupos individuales se lleva a cabo con una precisión e intensidad hasta ahora desconocida, mientras que al mismo tiempo hay una preocupación con ciertas áreas más amplias de la investigación etnológica, tal vez mejor designadas por el momento como “campos de estudio etnológico”. Con este término nos referimos a ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parece ser lo suficientemente homogénea y diferente como para formar un objeto de estudio etnológico separado, y que, por lo visto, revela al mismo tiempo suficientes matices o diferencias locales para hacer que la investigación comparativa interna valga la pena.¹¹⁰

Igual que las lenguas para Humboldt son ante todo principios especulativos en la formación del yo y el mundo, que ganan unidad y objetividad en virtud de la red analógica que las articula, el campo de estudios etnológico también revela paulatinamente su lógica y coherencia interior a partir del descubrimiento de las conexiones estructurales que articulan su reproducción y transformación. En Humboldt, la analogía comporta un valor cognoscitivo y ontológico. “El hombre vive con los objetos de la manera como se los presenta el lenguaje.”¹¹¹ El nexo analógico abarca la totalidad de la lengua. Por ser interior y estructural posibilita el sentido lingüístico de cada lengua, y por ello no resulta de la suma de sus partes sino que más bien las antecede haciendo posible su organicidad. Preuss también otorga un papel central a la analogía en el proceso de formación de concepciones complejas. Se trata del procedimiento mediante el cual el hombre seleccionan los rasgos sobresalientes de los fenómenos que impresionan sus sentidos por estar directamente vinculados con su persona o su supervivencia para, a partir de ellos, ponerlos en relación analógica con otros. Es por eso que “las ideas mágicas pueden asociarse con todas las facultades humanas existentes, aún cuando éstas no sean más que simples movimientos expresivos. Asimismo las analogías pueden insertarse en cualquier momento del desarrollo del conocimiento sobre la realidad e influirlo, de manera que surgen situaciones bastante complejas.”¹¹² Además, Preuss observa con agudeza, muchas de las analogías no se explican a través de semejanzas en sus aspectos visibles o palpables, sino a partir de la similitud

¹¹⁰ J. P. B. de Josselin de Jong, “El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril/junio 2008, pág. 110.

¹¹¹ W v Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo del espíritu*, 1990 [1836], págs 74, 83.

¹¹² K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naurvölker*, págs. 9-10.

de sus efectos.¹¹³ Es de esta manera como, a partir de estos principios se conforman las complicadas series de analogías mitológicas que el etnólogo deberá descifrar a partir de su historia mágica, si es que quiere alcanzar un conocimiento de la vida espiritual de los pueblos naturales. Desde luego, dice Preuss, “en muchos casos los puntos de comparación que explican las analogías que dan lugar a las identificaciones mágicas ya no pueden reconstruirse. Sin embargo, puede afirmarse con certeza que siempre deben haber existido algunos.”¹¹⁴

El abordaje teórico metodológico de Preuss sobre la región cultural demanda del investigador el ejercicio especulativo de la imaginación para encontrar conexiones donde aparentemente no las hay. Tal como se expuso en el capítulo anterior, Preuss desarrolla una etnología filológica capaz de develar las relaciones estructurales entre los medios de expresión ritual transitando con fluidez entre piezas de arte, complejos rituales, paradigmas religiosos porque la finalidad de su investigación es descubrir el principio capaz de aportar una explicación unificada de la diversidad de fenómenos.¹¹⁵

Desde hace apenas uno diez o quince años los investigadores empezaron a entender cuál es la importancia que tiene el estudio detallado de las fiestas, así como la documentación de la literatura que existe entre los idiomas indígenas norteamericanos y que es transmitida oralmente de generación en generación. Materiales de este tipo, indudablemente son los más auténticos y confiables que se pueden obtener en el campo. [...] Mi meta principal era documentar los textos indígenas, tal como hoy día lo exige una investigación etnológica seria. [...] Las tres tribus –coras, huicholes y mexicanos– comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos.¹¹⁶

¹¹³ Desde sus tempranos trabajos, cuando aún estaba en la sección de Melanesia, Preuss reconoció tanto la selección de rasgos prominentes como el hecho de que la escritura mágica demanda que quien la lee complete con su propia fuerza imaginativa la inscripción. K. Th. Preuss, *Die Zauberbilderschriften der Negrito in Malaka I y II*, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick 75 (22), págs. 345-348 y 75 (23), págs. 364-369. P. Alcocer, *Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de K. Th. Preuss*, págs. 57 y ss.

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 14.

¹¹⁵ Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (7), 1905, págs. 136-140.

¹¹⁶ K. Th. Preuss, “Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 11 (2-3), 1908b, págs. 369-398 [versión española “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”, 1998 [1908], págs. 266 y s.].

Preuss no usa la palabra estructura como sí lo hace Humboldt para designar el *locus* sobre el que reposa el nudo analógico: “Se puede considerar un principio seguro e invariable que en una lengua todo, sin excepción, reposa en una analogía evidente o secreta y que su estructura es, hasta en sus partes más finas, una estructura orgánica.”¹¹⁷ Pero si se atiende al tipo de tratamiento que confirió a los materiales etnográficos, sin duda puede afirmarse que la idea que subyace a sus nociones de principio unificador y conexiones alude a lo que posteriormente J. P. B. de Josseling de Jong designó con este término. Recordemos las palabra de Preuss en su breve artículo programático de 1905.

Los estudiosos de la religión del México antiguo no han logrado formular un principio unificador capaz de explicar la enorme diversidad y aparente contradicción que en ella se manifiesta. Sin embargo, una concepción unitaria de la historia de su desarrollo es necesaria si queremos tener la certeza de que las explicaciones que ofrecemos de las relaciones particulares cuentan con un fundamento sólido. El punto de unión estratégico de una tal concepción unitaria es la lucha del sol contra las estrellas.¹¹⁸

Lo que resulta interesante observar desde el punto de vista de la historia intelectual es cómo la exposición de los elementos teórico-metodológicos del proyecto de Preuss no puede hacerse al margen del contexto etnográfico en el que opera. El recurso al visor estereoscópico muestra cómo en la práctica, igual que Humboldt, Preuss también trabajó a partir de una metodología que distingue tres dimensiones en el estudio de la cultura intelectual: la etnográfica encargada de la descripción y documentación de los diversos modos de ver, pensar y hacer

117

¹¹⁸ K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Stenen in Mexiko”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (7), 1905, pág. 13. Esta teoría continuó siendo desarrollada por la escuela holandesa de antropología estructural: “Por medio del análisis estructural, el antropólogo busca entender los datos factuales que ha obtenido acomodándolos dentro de un modelo de la estructura que él considera fundamental para la cultura en cuestión. Frecuentemente, la estructura se esclarece por un procedimiento comparativo. Elementos que son inexplicables en una cultura particular, porque no aparecen como relacionados con otros elementos, se vuelven perfectamente comprensibles en otra cultura, donde aparecen como elementos de un sistema. Al comparar varias culturas dentro de un “campo de estudios etnológico” relevante, el antropólogo puede acceder a un patrón que él postula como válido para el campo de estudio completo. Teniendo este patrón en mente, el antropólogo tiene una mayor oportunidad de percibir la estructura particular de la cultura que está estudiando. Cfr. P. E. de Josselin de Jong, “The Participants’ View of their Culture”, *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. De Josseling de Jong, ed.), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal- Land- en Volkenkunde. Translation Series, 17), 1977 [1956], 1977 [1956], pág. 234.

manifiestos en los medios de expresión ritual; la etnológica en la cual se desarrollan los estudios morfológicos y comparados que permiten acceder a la red analógica que estructura la visión del mundo, y la propiamente antropológica, donde cabría formular algunas hipótesis respecto de la cultura intelectual, siempre sujetas a revisión a partir de los resultados del trabajo etnológico.

W. von Humboldt	tridimensionalidad	K. Th. Preuss
lenguaje	(<i>transcendental</i>)	cultura
lengua(s)	(<i>teórico y empírico</i>)	región cultural*
diálogo	(<i>empírico y efímero</i>)	medios de expresión ritual

Una polémica entre Preuss y Boas en torno al carácter sistémico de los mitos y la validez de los estudios fundamentados en el análisis comparativo de religiones y mitologías, tardía en la trayectoria de ambos refuerza la elucidación del enfoque teórico metodológico de Preuss desarrollada en el presente trabajo y la utilidad del visor estereoscópico y ayuda a entender porqué desde el punto de vista la historia de la antropología alemana practicada por autores como George W. Stocking, un enfoque como el de Preuss, está completamente fuera de miras.¹¹⁹ Esta polémica se suscitó hacia el año 1933 a raíz de la publicación de la tesis doctoral de Locher,¹²⁰ que planteaba el análisis estructural de la mitología de los kwakiutl. El trasfondo de la polémica Boas-Preuss consistió en que, mientras Boas defendía que las vastas compilaciones mitológicas servían exclusivamente para realizar reconstrucciones de la historia regional y para obtener de ellas materiales para estudios lingüísticos, oponiéndose a cualquier interpretación por

* Por la connotación estandarizada de los términos antropológicos y para evitar confusiones con las otras definiciones de “región cultural” sería más ajustado a la epistemología realmente subyacente al trabajo de Preuss utilizar el concepto de “campo de estudios etnológico.”

¹¹⁹ Paulina Alcocer y Johannes Neurath, “La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, núm. 68, octubre-diciembre 2002, págs. 50-60; Franz Boas, “Review of G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion: A Study in Primitive Culture*”, *Deutsche Literaturzeitung*, 1933, págs.. 1182-1186; Konrad Th. Preuss, “G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leyden, 1932”, *Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 9, Stuttgart, 1933, págs.. 348-351.

¹²⁰ Gottfred Wilhelm Locher, *The Serpent ind Kwakiutl Religon. A Study in Primitive Culture*, Leiden, E. J. Brill, 1932.

considerarlas como distorsiones del punto de vista nativo,¹²¹ Preuss sostenía que el trabajo etnológico justamente consiste en analizar el conjunto de las diferentes versiones que sobre un mismo complejo mítico ritual puedan recopilarse, para así descubrir los motivos duraderos de cada tradición religiosa y comprender sus transformaciones históricas. La crítica de Preuss a la antropología de Boas subraya su incapacidad de ofrecer una exposición comprensiva de la tradición religiosa de los pueblos que estudiaba.¹²²

Aunque tanto Boas como Preuss vierten argumentos en pro de su postura y en contra de la de su oponente cabe una ulterior reflexión que explique los motivos profundos de este desencuentro. Propongo que la clave se encuentra en su recepción diferenciada de la tradición humboldtiana.

Se da por sentado que la americanística alemana tiene en el viaje (1799-1804) y en la obra de Alexander su punto de partida, y por la otra, como he venido afirmando, aún es muy limitada la recepción de los trabajos emprendidos hace unas tres décadas por un grupo de romanistas alemanes e italianos en torno a la ruptura epistemológica de Wilhelm con el modelo monológico del conocimiento y en torno a los efectos que ésta conlleva para la filosofía y la antropología.¹²³ El énfasis en los trabajos de Alexander como naturalista y geógrafo, resulta en que cuando se piensa con él América lo primero que viene a la mente es su enorme diversidad ecológica. En cambio, a Wilhelm se le piensa más como un estadista y erudito prusiano abocado a problemas de teoría política, la diplomacia y la educación durante el reinado del rey Friedrich Wilhelm III. No existe entre Wilhelm y la americanística un vínculo fuerte y claro. Excepción hecha de su *Mexikanische Grammatik*, sus descripciones de lenguas americanas han sido históricamente consideradas pioneras, pero no muy significativas de acuerdo a los estándares científicos. En todo caso su influencia sobre la americanística se relaciona indirectamente con el

¹²¹ Cfr. Judith Berman, “The Culture as it Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography”, *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, (George Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, págs.. 215-256.

¹²² K. Th. Preuss, “Die Religion”, *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 1937, pág. 68.

¹²³ Jürgen Trabant *Apeliotes oder der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprachbild; Traditionen Humboldts; Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachproject; Di Cesare, Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas.*

Nuevo Continente a través de los exploradores y viajeros asociados en algún momento al Museo Etnológico de Berlín que se formaron en el sistema educativo alemán reformado por Wilhelm von Humboldt con base en su ideal de *Bildung*. La distribución de los campos del saber entre los hermanos Humboldt que ha resultado de esta visión simplificada de su vida y su obra, ha incidido de manera directa en el tratamiento que reciben al momento de pensarlos en términos de una tradición intelectual.

Tomando como punto de partida el artículo, “The Study of Geography” de Franz Boas,¹²⁴ el antropólogo Matti Bunzl elabora un estudio del bagaje intelectual de este último, con énfasis especial en la influencia de los hermanos Humboldt; los presenta como representantes de dos vías investigativas distintas y excluyentes: las ciencias naturales para Alexander (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu para Wilhelm (*Geisteswissenschaften*).¹²⁵ De acuerdo con Bunzl, Franz Boas habría sido alguien que desarrolló su proyecto antropológico atravesado por la tensión entre estos dos estilos de investigación. Mientras que las primeras podían aspirar a la generalidad, las segundas tendían a circunscribirse a fenómenos particulares entendidos como hechos históricos. Aunque a Boas le parecía imposible privilegiar una vía sobre otra, lo cierto es que con el transcurrir de los años tendió a abandonar la pretensión de encontrar las leyes generales de la conducta humana. Lo que habría que decir para entender las elecciones de Boas es que, desde que se estableció en la academia estadounidense alrededor de 1887, le tocó enfrentar un entorno dominado por el pensamiento evolucionista y por las disputas entre las distintas corrientes de la geografía. En numerosas ocasiones Boas combatió los excesos en que llegaron a incurrir los estudios comparados argumentando que “las clasificaciones no son explicaciones” y defendiendo que el interés de la etnología es el significado y no la apariencia de los fenómenos.

We have to study each ethnological specimen individually in its history and in its medium, and this is the important meaning of the “geographical province” which is so

¹²⁴ Franz Boas, “The Study of Geography”, *Race, Language and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1940 [1887], págs. 639-647.

¹²⁵ Matti Bunzl, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture”, George W. Stocking, Jr., *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, HOA 8, The University of Wisconsin Press, Madison, pág. 18.

frequently emphasized by A. Bastian. By regarding a single implement outside of its surroundings, outside of other phenomena affecting that people and its production, we cannot understand its meaning.¹²⁶

No deja de ser irónico que Franz Boas haya quedado asociado a una corriente antropológica ulteriormente denominada relativismo cultural porque en sus versiones más extremas plantea la inconmensurabilidad entre culturas, es decir, todo lo contrario a la empresa antropológica de descripción y comprensión de las diversas culturas. Este decurso histórico es una buena ocasión para repensar en qué medida será atribuirles a los hermanos Humboldt una concepción de la investigación escindida entre naturaleza y cultura. En el caso de Adolf Bastian, tan cercano a Alexander, es bastante claro que las directrices de su proyecto no contemplaban dicha división, como Koepping plantea.¹²⁷

4.3. SÍNTESIS LINGÜÍSTICA, SÍNTESIS RITUAL

La distinción epistemológica en la que se sustenta la tridimensional del lenguaje y de la cultura intelectual no basta para orientarse en la investigación antropológica que aspire a ser al tiempo empírica y transcendental. Hace falta indagar el carácter de la síntesis y cómo es que ésta se realiza en relación con cada una de estas dimensiones. El modelo crítico de la síntesis se opone a la vía positivista del análisis. Así como la descomposición científica de las lenguas en listas de palabras y reglas gramaticales las despoja de su carácter esencial, articulado, vivo y dinámico, así, el desmembramiento errático de la cultura intelectual de pueblos exóticos en tipologías clasificatorias arroja a nuestros pies un adefesio tan inverosímil que cuesta trabajo pensar que por

¹²⁶ Franz Boas, “The Limitations of the Comparative Method in Anthropology”, *Science* 4, 1896, págs. 270-280; Matty Bunzl, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture”, pág. 57.

¹²⁷ “Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian. The historical roots of anthropology in the nineteenth century”, Han F. Vermeulen & Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, London, 1995, pág. 75.

esa vía pueda alcanzarse su comprensión. El reto común que Humboldt y Preuss enfrentan es el de encontrar una manera de estudiarlas sin violentar por comodidad su esencia dinámica.¹²⁸

Ya se ha dicho que la síntesis en cuanto disposición constitutiva del espíritu se ubica en la dimensión de la consideración trascendental del lenguaje y de la cultura intelectual, pero que, en cuanto tarea, su realización es siempre histórica y dialógica. Así, los dos elementos que orientan el abordaje humboldtiano de la síntesis lingüística son, por un lado, la explicación de la manera dialógica como en y por el lenguaje el concepto gana unidad y objetividad, y de esta forma los humanos se dan un yo y un mundo y, por el otro, la problematización del nexo de las personas con las lenguas que hablan. Ambos elementos reconducen a un argumento que nuevamente se distribuye sobre las tres dimensiones del lenguaje. En paralelo a Humboldt, la orientación de Preuss se basa en dos elementos. Por un lado, atiende a las concepciones de los pueblos sobre sí mismos y sobre su entorno y, por el otro, observa la relación de los hombres con su propia actividad intelectual.

La exigencia kantiana de objetividad y unidad rigurosa del saber, que resulta de la nueva definición de su relación con el objeto, se alcanza atendiendo a la interrogante planteada por el modo en que el objeto se sujeta al conocimiento y por el modo como, de acuerdo con la variedad de las potencias cognoscitivas, gana una variedad interna propia.¹²⁹ La lengua gana objetividad en el diálogo intersubjetivo, cuando un *Tú* le devuelve a otro *Tú* su propia palabra como un objeto del mundo, pero sólo a condición de que en la misma síntesis lingüística esta objetividad esté imbricada con la unidad que le confiere la actividad de la fuerza imaginativa en virtud de la red analógica que mantiene el nexo totalizador, si bien siempre provisional y sujeto a transformaciones, de cada objeto con esa totalidad que llamamos *mundo*. Hans Georg Gadamer ha recuperado la hermeneútica lingüística de Humboldt advirtiendo:

Si se quiere hacer realmente justicia a W. von Humboldt, convendrá protegerse de la excesiva resonancia producida por la investigación lingüística comparada y por la psicología de los pueblos a las que él mismo abrió camino. [...] Cuando Humboldt

¹²⁸ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, pág. **.

¹²⁹ Ernst Cassirer, “Die Kantische Elemente” *op. cit.*, 1993 [1923], pág. 236.

investiga la multiplicidad empírica de la estructura del lenguaje humano no lo hace sólo para penetrar en la peculiaridad individual de los pueblos de la mano de este campo asequible de la expresión humana. Por el contrario, para él existe un nexo indisoluble entre individualidad y naturaleza humana. Con el sentimiento de la individualidad está dada siempre una intuición de una totalidad, por eso la profundización en la individualidad de los fenómenos lingüísticos se entiende a su vez como un camino para comprender el todo de la constitución lingüística humana.¹³⁰

La idea de que el lenguaje funge como mediador entre el Yo y el mundo fue planteada en por Humboldt en una carta a Schiller en 1800.¹³¹ En ella radica buena parte de la originalidad de su pensamiento pues se trata de una problematización construida sobre la base de una relación no entre dos, sino entre tres términos, persona-lengua-mundo, lo que permite sostener que la diversidad lingüística implica una diversidad de visiones del mundo, sin caer en las interpretaciones que derivan en el determinismo y el relativismo lingüístico.¹³²

Se ha venido afirmando que, en un sentido trascendental, el lenguaje es el órgano formador del pensamiento y que este proceso ocurre siempre necesariamente en la singularidad de la inmensa diversidad de las lenguas históricas, lo que posibilita y constituye la clave explicativa de la diversidad cultural. Ahora bien, las lenguas no sólo no son meros instrumentos de comunicación, como tampoco lo son de mediación entre los hombres y el mundo. Es decir, desde la perspectiva humboldtiana “no se puede suponer que hayan existido un mundo carente de

¹³⁰ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método. I*, (Hermeneia, 7) (Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, tr.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, pág. 532.

¹³¹ W. v Humboldt, “An Schiller: Über Sprache und Dichtung”, *Autobiographisches Dichtungen, Briefe, Kommen tare und Anmerkungen zu Band I-IV, Anhang*, Werke in fünf Bänden, V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002 [1800], págs. 195-200. Existe una edición bastante exhaustiva del intercambio epistolar entre W. v Humboldt y F. Schiller editado a principios de la década de los 1960’ en Alemania oriental. Esta obra junto con otras indican que el interés en esta autor fue más temprano en esa nación. *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, 2 vols. (S. Seidel, ed.), Aufbau, Berlín Este, 1962.

¹³² Desde la formulación de la tesis sobre el “relativismo cultural” por el antropólogo Robert Lowie y los primeros planteamientos de la sociolingüística, 160 años después de la carta de Humboldt a Schiller, la problematización de la relación entre lengua y cultura o entre lengua(s) y hablante(s) trabaja con la trampa de la inconmensurabilidad en el horizonte. Cfr. Jürgen Trabant, *Apeliotes, op. cit.*, 1986, págs. 29; Tilman Borsche, “Die Säkularisierung des “tertium comparationis”: Eine philosophische Erörterung der Ursprünge des vergleichenden Sprachstudiums”, *Leibniz, Humbltd and the Origins of Comparativism*, (T. De Mauro y L. Formigari *et alii*, eds.), Benjamins, Amsterdam, 1990, págs. 141-142 *apud* Di Cesare, *op. cit.*, 1999, pág. 32.

lenguaje y una humanidad pendiente de inventarlo.”¹³³ Entonces cabe preguntar por el carácter de la relación persona – lengua- mundo.

De vuelta a la carta a Schiller: “en tanto que ser natural, el hombre está vinculado originariamente al mundo; en la unidad originaria de hombre y mundo se basa la posibilidad del conocimiento”.¹³⁴ Sin embargo, “¹³⁵esta unidad se rompe con el acto de reflexión en el que el hombre se contrapone a los objetos (*Gegen-stände*). Este acto, necesario para que se constituya por una parte el Yo y por otra parte el mundo, es un acto lingüístico”.¹³⁶ En la séptima tesis de su temprano escrito “Sobre pensar y hablar”, Humboldt expone:

El lenguaje comienza inmediatamente y al mismo tiempo que el primer acto de reflexión; la palabra se halla presente en el mismo momento en que el hombre despierta a la autoconciencia desde el embotamiento del apetito en el que el sujeto devora al objeto; se trata, por decirlo así, del primer estímulo que el hombre se da a sí mismo para detenerse de repente, mirar a su alrededor y orientarse.¹³⁷

En vista de lo dicho se entiende que este prodigio del lenguaje no se circunscribe a un supuesto tiempo cronológico pasado, a partir del cual quedó “instalado” de una vez y para siempre el lenguaje en el hombre. Este prodigio se repite siempre, en el acto sintético de hablar a través del cual se hace autoconsciente separando de sí un mundo.¹³⁸ De esta manera se articulan la dimensión transcendental con la dimensión dialógica del lenguaje suministrando un principio certero de articulación entre la teoría y la empírea, que sin embargo todavía no basta para decir algo concreto sobre las lenguas históricas concretas y en general sobre las expresiones culturales concretas.

Uno de los argumentos humboldtianos más difíciles de asir es el que se refiere a la fisicalidad del lenguaje y la participación de este aspecto en la síntesis. Se ha dicho que la

¹³³ Di Cesare, *ibidem*, pág. 33.

¹³⁴ W. v Humboldt, *op. cit.*, 1991 [1827-1829], pág. 54.

¹³⁵ Di Cesare, *ibidem*, pág. 32.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ W. v Humboldt, “Über Denken und Sprachen”, *Autobiographisches Dichtungen, Briefe, Kommen tare und Anmerkungen zu Band I-IV, Anhang*, Werke in fünf Bänden, V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002 [1795/1796], págs. 97-100. Cfr. Di Cesare, *op. cit.*, 1999, pag. 33.

¹³⁸ *Ibidem*.

representación subjetiva sólo adquiere existencia por mediación de la forma sensible de la palabra en la que es fijada. Es decir, sin la fijación de la representación subjetiva en una forma física no habría síntesis.¹³⁹ Según Humboldt, esta disposición originaria de la naturaleza humana, donde la idea, los órganos de fonación y el oído guardan con el lenguaje una unión indisoluble, no es susceptible ya de ulterior explicación.¹⁴⁰ Lo que interesa destacar es cómo la nítida resonancia del sonido, igual que el repentino impulso sintético de la idea, se proyectan como una totalidad unificada en la experiencia oponiéndose al sujeto como genuina objetividad, sin que por ello se desprenda de la subjetividad.

La coincidencia de sonido e idea salta a la vista con toda claridad. Del mismo modo que la idea, semejante a un rayo o a un impulso, reúne en un solo punto la capacidad toda de formar representaciones y excluye todo lo demás, también el sonido proyecta su resonancia con el más nítido perfil de la unidad. Igual que la idea se apodera del ánimo entero, también el sonido posee una fuerza especial, penetrante, capaz de hacer vibrar todos los nervios. Lo que distingue al sonido de todas las demás impresiones sensoriales reposa sin duda sobre el hecho de que el oído (y esto no siempre es igual en los demás sentidos, o al menos no en la misma medida) percibe una sensación de movimiento, incluso en el caso del sonido procedente de la voz, una verdadera acción, y que esta acción procede a su vez del interior de un ser vivo: si el sonido es articulado, procede de un ser inteligente, y, si no lo es, de un ser con sensibilidad. Y del mismo modo que el pensamiento, en sus relaciones más humanas, es anhelo de salir de la oscuridad a la luz, de la limitación a la infinitud, también el sonido fluye desde las profundidades del pecho hacia fuera, y halla en el aire, el más delicado y liviano de todos los elementos, un material que se le adecua maravillosamente y que le sirve de vehículo; su aparente incorporeidad hace que incluso los sentidos vean en él un correlato del espíritu.¹⁴¹

El lenguaje es el órgano formador del pensamiento y lo es gracias al sonido. “La esencia del lenguaje consiste en verter la materia del mundo fenoménico en la forma de los pensamientos: todo su impulso es formal.”¹⁴² Este impulso se realiza de maneras diferentes en las diversas lenguas; el lenguaje, actividad formadora, se despliega de acuerdo con una forma, la de una lengua histórica. Cada lengua representa una modalidad de formación. Sin embargo, la

¹³⁹ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, p. 37.

¹⁴⁰ W v Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, pág. 74.

¹⁴¹ *Ibidem*, págs 74-75.

¹⁴² (UVS tr. 46)

complejidad real de las lenguas desaconsejaría tratarlas como formas puras, “como una estructura ideal y constante que simplemente se manifiesta en la sustancia, que sería variable,” o para decirlo con más precisión, indiferente, en virtud de que, supuestamente, una misma forma sería susceptible de ser manifestada por otras sustancias.¹⁴³ Esto es así porque las lenguas, en tanto itinerario concreto de realización de la síntesis, no son sólo principio formativo (*energeia*), son también manifestaciones de ese principio (*ergon*); el resultado de su actividad formadora siempre se manifiesta como materia formada.¹⁴⁴

En cuanto procedimiento sintético, el lenguaje consiste siempre en la unificación de la multiplicidad sensible en la forma espiritual que se puede reconocer en cada una de las lenguas a condición de buscarla más allá y, bien mirado, también más acá de la gramática y del léxico.¹⁴⁵ “La forma característica de las lenguas está adherida incluso a sus más nimios elementos; todos ellos están determinado de algún modo por aquélla, por más imperceptible que esto pueda resultar en los detalles.¹⁴⁶ Es decir, para Humboldt la lengua no es sólo *forma formata*, sino también y sobre todo *forma formans*. La relacionalidad y la dinamicidad son las propiedades de la forma. La lengua tiene una forma y es una forma.¹⁴⁷ Consta de elementos ya formados y de métodos para proseguir el trabajo del espíritu al cual la lengua le señala cauce y forma. “En la perspectiva fenoménica, la forma sólo se puede aprehender en una materia, mientras que la materia accede a la cognoscibilidad unicamente en tanto que posee una forma.”¹⁴⁸ Lo que en una relación es materia se revela en otra relación forma de una materia anterior “Toda forma, en tanto que posible materia de una nueva forma, es una síntesis relativa, provisional y abierta.” Forma y materia son conceptos relacionales.

¹⁴³ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 63-71.

¹⁴⁴ El anacronismo de esta faceta de la filosofía del lenguaje de W v Humboldt se muestra con claridad contrastando sus ideas relativas a la relacionalidad y dinamicidad de la forma de la lengua con el tratamiento que más de un siglo después confieren Saussure y sobre todo Hjelmslev a la tesis de que la lengua es forma y no sustancia y en términos más amplios. También se accede a la comprensión de este anacronismo situando a Humboldt en el contexto de una tradición caracterizada por negarse a reducir la naturaleza del lenguaje a la pura signicidad. Se trata de una tradición inaugurada por Platón (Cratilo), de la que hacen parte Leibniz, Condillac, Vico, Herder y los románticos, en la que Trabant reconoce un *rasgo antisemiótico*. Cfr. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 41; Trabant, *Apeliotes oder der Sinn der Sprache*, pág. 70.

¹⁴⁵ E 126-128

¹⁴⁶ (E:67)

¹⁴⁷ E : 85

¹⁴⁸ DC 64

Formalizar a la lengua, estudiarla como si fuese un objeto matemático, conllevaría separarla analíticamente de la materia en la cual se da y obviar el hecho de cada lengua resulta reconocible ya en la sonoridad de su articulación material. La forma de la gramática no es la forma de la lengua. En cierto sentido puede decirse que la conexión gramatical es a la forma como las palabras son a la materia, pero en sí mismas, como parte de la lengua, las palabras no son materia informe. Las palabras también están formadas de acuerdo con el principio formativo que subyace a la síntesis lingüística. Ahora bien, cabe preguntar, por qué en esta articulación de materia y forma es que el elemento sensible del sonido resulta ser el más apropiado para la formación del pensamiento. Una explicación la ofrece el examen humboldtiano de la estructura semiótica de la palabra, según la cual, ésta se sitúa entre símbolo (imagen) y signo.¹⁴⁹ Explorando el carácter suprasignico del lenguaje, Humboldt elabora su tesis sobre la naturalidad e iconicidad de las lenguas.

La estructura semiótica de la palabra, entre símbolo y signo, ofrece un punto de observación privilegiado de los fundamentos epistemológicos que sostienen el estilo de articulación humboldtiano entre la teoría y la empírea. “La estructura semiótica de la palabra refleja la mediación que el lenguaje ejerce entre los sentidos y el entendimiento, entre la receptividad y la espontaneidad.”¹⁵⁰ La palabra tiene simultáneamente un carácter de símbolo (imagen) y de signo, no es enteramente producto de la impronta causada por los objetos, ni es tampoco enteramente producto del arbitrio de los hablantes.¹⁵¹ De hecho, se puede asir su estructura semiótica elucidando aquello que hace que la palabra articulada no sea enteramente ni símbolo ni signo. Por un lado, la palabra no es enteramente signo porque en el signo prevalece el elemento formal, la espontaneidad; lo designado posee una existencia autónoma respecto de su signo. Por el otro, la palabra no es enteramente símbolo (imagen) porque en el símbolo el elemento sensible y el elemento espiritual se compenetran recíprocamente dando lugar a una fusión que los torna indiscernibles. La palabra se sitúa en medio. En ella el elemento sensible y el espiritual no poseen existencia más que en su unidad. En la palabra, sonido y concepto, que no consienten separación alguna y son incompletos cada uno por sí mismo, forman una unidad y

¹⁴⁹ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 41-46.

¹⁵⁰ **

¹⁵¹ (UVS trs. 55)

constituyen una esencia única que, no por inseparable deja de poderse discernir. Se entiende que la diferencia entre la síntesis lingüística y la síntesis estética consiste en que la primera conserva la posibilidad de distinguir lo sensible (materia) de lo espiritual (forma), el sonido del concepto. Una segunda diferencia yace en la naturaleza particular del elemento sensible en esta síntesis, cuya materialidad ha de ser lo más reducida posible para evitar que prevalezca sobre el elemento espiritual.

Líneas arriba se señaló que las lenguas no son meros instrumentos de comunicación de ideas formadas en un antes del lenguaje, como tampoco lo son de mediación entre unos hombres y un mundo cuya existencia estuviera dada con independencia de su relación. Las lenguas no se sitúan simplemente entre el hombre y el mundo sino que constituyen al hombre y al mundo gracias a la estructura semiótica propia de la palabra, formada en la síntesis de reflexión y articulación. Sólo a la luz de la complejidad constitutiva de la palabra cabe recuperar la densidad teórica que el concepto de visión del mundo (*Weltansicht*) tuvo en un inicio y liberar el potencial teórico metodológico del modelo de la tridimensionalidad del lenguaje y de la cultura intelectual. Humboldt construyó la metáfora de red analógica para referirse a la visión del mundo inmanente a una lengua. “La lengua constituye un entramado conexo de analogías, en el cual un elemento ajeno sólo puede retenerse volviéndose parte de una conexión propia.”¹⁵² En cuanto que lengua objetiva, la visión del mundo que le es inmanente no es otra cosa que la subjetividad de las generaciones precedentes cristalizada en el desenvolvimiento histórico del diálogo, que sin embargo se opone al individuo con plena objetividad. Pero como el único contacto que el individuo puede tener con la realidad fenoménica es justamente aquel que está posibilitado por la red analógica de la propia lengua, no puede trascender el horizonte del lenguaje.

En la formación y en el uso de la lengua entra por necesidad todo cuanto constituye la percepción subjetiva de los objetos. La palabra no es una copia o reproducción del objeto en sí, procede de la imagen suya que se ha producido en el alma. [...] frente al alma, la palabra se vuelve a su vez nuevamente objeto y adquiere una cantidad adicional de significación propia. [...] Del mismo modo que el sonido individual se sitúa entre el objeto y el hombre, así también la lengua entera se pone entre él y la naturaleza que ejerce sus efectos sobre él, desde fuera o desde dentro. Para poder recibir en sí el mundo

¹⁵² W v Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, pág. 350.

de los objetos y elaborarlo, el hombre se rodea de un mundo de sonidos. [...] Por cuanto sensación y acción dependen de las imágenes que el hombre se forma de las cosas, el hombre vive con los objetos de la misma manera como el lenguaje se los presenta. Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra¹⁵³

Esta caracterización de la relación del hombre con el mundo formado lingüísticamente no debe llevar a la conclusión de que en la lengua el mundo está definitivamente formado. Puesto que “de lo único que cabe tener experiencia concreta es de los actos lingüísticos singulares realizado por los individuos, ”¹⁵⁴ el lenguaje y el mundo existen, se forman y se transforman en el hablar. De este modo, la primacía del diálogo sobre las lenguas y de éstas sobre el lenguaje adquiere todas sus implicaciones teórico metodológicas en el estudio de las visiones del mundo. En las palabras que constituyen los nudos de la red analógica de las lenguas se condensa la representación subjetiva del objeto que nace de la síntesis entre sensibilidad y entendimiento, devuelta al Yo por un Tú como una cosa del mundo, con la potencia formativa de la materialidad misma de esta representación. No es una novedad epistemológica afirmar que conocemos fenoménicamente sustancias formadas, pero quizá, si consideramos que esas sustancias formadas no son directamente lo real del mundo sino la realidad articulada en la síntesis dialógica, quede mejor explicado que una visión del mundo consiste de las relaciones recíprocas de la relacionalidad y la dinamicidad que guardan en ella la forma y la materia. Toda materia accede a la cognoscibilidad en virtud de estar formada y toda forma, en cuanto que posible materia de una nueva forma es una síntesis relativa, provisional y abierta.¹⁵⁵

En virtud de lo anterior queda claro cómo es que si bien en un primer momento Humboldt circunscribió la realización de una antropología comparada que fuera a la vez empírica y especulativa al ámbito de las lenguas, su propio postulado de la red analógica del lenguaje tejida en el discurso como mundo contenía ya en su seno la necesidad de ampliar la investigación fenoménica a la totalidad de las cosas del mundo de los humanos. La inclusión de otras formas de fijación de la síntesis distintas de la lingüística no implica desconocer la preeminencia del

¹⁵³ *Ibidem*, págs. 82 y ss

¹⁵⁴ Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, pág. 94.

¹⁵⁵ *Ibidem*, págs. 65.

lenguaje articulado, equiparándolo “en sentido etnográfico amplio al todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y *cualesquiera otros hábitos y capacidades* adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”,¹⁵⁶ en una homologación niveladora que destruye el elemento crítico de la transformación antropológica de la filosofía; más bien se trata de indagar lo hablado-pensado (*Sprachdenken*) en el plano de los fenómenos y de tornarlo inteligible. Pero, en virtud de que esos fenómenos antes que cosas aisladas el mundo son los nudos de una red analógica que ganan unidad y objetividad justamente en su articulación con la totalidad, lo que hay que sacar a la luz, el contenido que hay que hacer visible es ante todo la singularidad de su modo de formación. Por cuanto queda claro que la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt es ante todo un proyecto a ser desarrollado.

En la constelación humboldtiana de Preuss las obras de Bastian y Usener representan dos instancias de la recepción y elaboración de la filosofía del lenguaje de Humboldt que, a la luz del enfoque de Preuss se muestran como complementarias. De Bastian¹⁵⁷ Preuss recibió la impronta de la extensión espacial de la diversidad de mundos intelectuales inteligibles cuyas claves interpretativas estaban cifradas en la relación de los hombres con su entorno e inscritas en la cultura material; de ahí la importancia de las expediciones etnográficas para el registro de textos y la formación de colecciones etnográficas. Con Usener, en cambio, captó el potencial de los métodos filológicos aplicados al estudio de la mitología, las imágenes y particularmente del ritual para acceder a la comprensión de la intensiva persistencia de ciertos fundamentos primitivos de los fenómenos culturales, que en última instancia conducen “a aquello que de manera más íntima nos concierne – nuestra misma religiosidad --, y esto hará progresar nuestra misma comprensión del mito.”¹⁵⁸ El impulso que da sentido y unifica la totalidad del empeño antropológico de Preuss consiste en el desarrollo de metodologías de investigación para suministrar a la cultura intelectual de ciertas regiones americanas un tratamiento equivalente al que Humboldt suministró a las lenguas, y en el camino construyó de facto un enfoque de

¹⁵⁶ Cfr. La definición de cultura o civilización de E. B. Tylor, *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977 [1871] aquí tomado de J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, pág. 29.

¹⁵⁷ Véase capítulo 2 de esta tesis.

¹⁵⁸ Albrecht Dieterich, “Hermann Usener”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 8, 1905, pág. X.

investigación basado en lo que unos años más llegaría a denominarse campo de estudios etnológico.¹⁵⁹

Así como una lengua no es la suma de palabras y reglas gramaticales, así, la cultura no es el todo complejo, y sobre todo indiferenciado, de instituciones y prácticas que quería E. B. Tylor. De manera análoga a como Humboldt reconoció en la síntesis lingüística el nexo analógico que articula a la lengua como un itinerario que dota al mundo de unidad y objetividad, Preuss encontró en el modo mágico de pensar (*magische Denkweise*) en el ritual el nexo analógico que permite acceder a una visión unitaria de la cultura intelectual de una región cultural, más allá de la diversidad de sus manifestaciones particulares que denominó concepción compleja (*komplexe Vorstellung*), pero a condición de fundar toda interpretación en los medios de expresión del ritual (*Ausdrucksmittel des Kultus*), particularmente en lo que tiene que ver con sus palabras.¹⁶⁰ De hecho, la explicación humboldtiana de la eficacia del sonido guarda un elocuente paralelismo con la concepción cora,¹⁶¹ que atribuye poderes mágicos a los mismos pensamientos y las palabras, de la que Preuss cuenta con un sin fin de ejemplos documentados etnográficamente u obtenidos del estudio comparado de la mitología y el ritual de pueblos de lo que en algún momento denominó “círculo cultural mexicano”, de la periferia septentrional de Mesoamérica y más adelante de las regiones que estudió en su expedición a Colombia.

La síntesis lingüística y la síntesis ritual comparten el hecho de que su fijación ocurre en contextos dialógicos impulsados por la fuerza creativa del hablar-pensar. Preuss no sólo confiere preeminencia analítica a la literatura expresada por medios verbales y sonoros, sino que en el tratamiento que confiere a los medios de expresión del culto, no falla en subrayar cómo ciertos objetos u ornamentos son palabras de o para los dioses. De esta forma es pionero en la ampliación de las nociones de literatura, texto, palabra y escritura hacia formas materiales antes no previstas.¹⁶² Comprende que para acceder a la comprensión de la complejidad cultural de un

¹⁵⁹ Cfr. J. P. B. De Josselin de Jong, “De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld”, Leiden, J. Ginberg, 1935 para una sistematización de las ideas de Preuss en torno al estudio de regiones culturales.

¹⁶⁰ Preuss utiliza una única vez esta denominación conceptual en su ensayo *Der Ursprung der Religion und Kunst*, 1904/1905.

¹⁶¹ 1912, 1913, 1914, 1976.

¹⁶² Cfr. Gordon Brotherston, *La América indígerna en su literatura. Los libros del cuarto mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. (

campo de estudios etnológico es menester no separar en sus medios de expresión ritual forma y materia, sino más bien buscar las conexiones que guardan sus aspectos plásticos con sus formas de creación poética. Suspendiendo, en la medida de lo posible, sus juicios sobre los fenómenos que observaba, Preuss registró la identidad universal entre los pensamientos y las palabras y las identificaciones mediante las cuales esta identidad era expresada. Esta escucha le permitió asimismo descubrir cómo los contextos rituales, además de posibilitar la puesta en escena de los aspectos genéticos y cosmogónicos de las palabras-pensamientos de sus participantes (hombres, demonios, dioses, artefactos) también ofrecen un espacio para reflexionar (*Denkraum*) acerca de lo que es la propia cultura intelectual.

De hecho, esta idea de Preuss acerca del *modo de pensar mágico* es la piedra angular de su proyecto antropológico pues constituye el plexo desde el cual es posible asumir la diversidad cultural como diferencia ontológica y variedad epistemológico, de cuyo seno emerge el carácter étnico de la fuerza poética que se equipara con una potencia mágica cosmogónica, y que se manifiesta y es palpable en una tradición literaria que abarca, además del arte verbal, otros medios de expresión ritual a los que se atribuye una agentividad que se hace eficaz “por sus palabras”. Entre los uitoto Preuss registró un texto que hace parte de la fiesta *yadiko*, cuya belleza y profundidad ha impactado grandemente en el reconocimiento que se tiene hoy día a la cultura intelectual de los pueblos originarios de América.

Era la nada (naaño), no había cosa alguna
Allí el Padre palpaba lo imaginario, lo misterioso.
No había nada. ¿Qué cosa había? *Naa+nuema*, el
Padre, en estado de trance, se concentró,
buscaba dentro de sí mismo.

¿Qué cosa habría? No había árboles.
Rodeado de la nada, el Padre la controló
con la ayuda de un hilo soñado y de su aliento.
En todas partes reinaba el vacío.
El Padre examinaba el fondo de ese vacío,
pero no había nada.
Recitó la oración de la nada,
mas todo era vacío.

Ahora, el Padre buscaba aquello
 que es nuestra vida, el comienzo
 de nuestra historia, pero sólo había un vacío.
 Intentaba palpar el fondo de la nada,
 atarlo con la ayuda del hilo soñado,
 pero todo era vacío.
 En su estado de trance obtuvo las
 sustancias mágicas *arebaiki e izeiki*,
 con las cuales sujetó el fondo de la nada.

Tomó posesión de la nada,
 para luego sentarse en aquel plano
 que es nuestra tierra, e intentar extenderlo.

Una vez controlada la nada,
 creó el agua: transformó en agua la saliva de su boca.
 Luego se sentó en esta parte del universo,
 que es nuestra tierra,
 para crear el cielo:
 tomó una parte de esa tierra
 y con ella formó el cielo azul y las nubes blancas.

Al pie del cielo, *Rafuema*, el padre, buscaba
 y buscaba dentro de sí mismo,
 y entonces creó la historia de nuestra existencia
 y los preceptos para nuestra vida sobre la tierra.

A partir de ese momento
 surgieron la gran selva,
 muchos árboles y la inmensa tierra.
 Nacieron los árboles y la palma de
 cananguche para que nosotros tuviéramos qué beber.
 Gracias a la saliva del Padre dieron fruto.
 Todos los árboles y bejucos nacieron
 en ese instante...¹⁶³

¹⁶³ K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto, I.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, págs. 166-167 [versión en español, *Religión y Mitología de los Uitoto, 2*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 1994 (Gabriele Petersen de Piñeiros y Eudocio Becerra Big+d+ma, traductores), págs. 19

Como este texto, Preuss registró, analizó, editó y publicó varios cientos de páginas de literatura de pueblos originarios de América, consignando en todos los casos el nombre y a veces el retrato de la persona que se lo transmitió. ¿Cuál es el estatuto de estos textos? ¿Qué decir de ellos si aún no han sido leídos? A un siglo de la composición de estos libros, las dificultades de leerlos siguen siendo la mismas que entonces. “Si estos libros son realmente buenos [...]no esperan, sino que exigen ser leídos, aun si no lo han sido y no lo serán jamás.”¹⁶⁴

¹⁶⁴ G. Agamben, “Sobre la dificultad de leer”, *El fuego y el relato*, (Ernesto Kavi, trad.), México, Sexto Piso, 2016, pags. 67.

CAPÍTULO 5

LA CONCEPCIÓN COMPLEJA COMO FORMA INTERNA DEL PENSAMIENTO MÍTICO

5.1 CASSIRER, LECTOR DE PREUSS

Ciertamente, sería un error afirmar que en Cassirer, la idea y la necesidad de formular una crítica del pensamiento mítico haya surgido, por entero, de la antropología de Preuss. Una caracterización más justa de la relación entre sus pensamientos consiste en afirmar que Cassirer, durante sus lecturas en la Biblioteca para la ciencia de la cultura (KBW) de Hamburgo¹ encuentra en la obra de Preuss un tratamiento crítico del “pensamiento mítico” de los grupos indígenas del Gran Nayar, y de los uitoto y los kágaba de Colombia, que pudo incorporar, prácticamente sin modificaciones, a su crítica del conocimiento, porque en varios niveles comparte con Preuss un mismo enfoque filosófico. Para Cassirer, la importancia de estudiar el pensamiento mítico se enmarca en el interés común de los miembros de la constelación humboldtiana de Preuss. Se trata de elucidar la singularidad del mito como una posibilidad entre otras del realización del *Geist*. La comprensión de la forma interna del pensamiento mítico no está sólo abocada a indagar los fundamentos de la inteligibilidad del mito, sino sobre todo a profundizar en la descripción de las formas en las que se diversifica el intelecto humano.

¿Cómo hablar del mito, en cuanto forma simbólica, sin despojarlo de su carácter vivo y dinámico? Este fue el reto de Cassirer en el segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*². Al inicio del libro, relata cómo en los trabajos filológicos y antropológicos predomina una falta de introspección sistemática en la forma interna del mito. Ante este hecho, Cassirer dice que se enfrenta al pensamiento mítico sin un hilo conductor equivalente al que la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt le había

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997b [1925], pág. XIII. Véase en la Introducción la nota al pie 31.

² *Ibidem*

proporcionado en su crítica del lenguaje³. Sin embargo, muy a pesar de esta afirmación, la lectura cuidadosa de sus trabajos, en los que cita a todos los antropólogos, filólogos y etnógrafos importantes de la época, revela la articulación cada vez mayor del pensamiento de Preuss, en el suyo propio. Cassirer retoma argumentos teóricos de Preuss, en prácticamente todos sus escritos sobre el pensamiento mítico,⁴ citándolo desde su primer estudio de 1921-1922, intitulado “El concepto de la forma simbólica en la construcción de las ciencias del espíritu”,⁵ hasta el manuscrito para un cuarto volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, que nunca llegó a terminar, donde aparece una nota que subraya la calidad de numerosos trabajos del etnólogo.⁶ Aparentemente, Cassirer debe todos los principales elementos de su fenomenología del mito a la antropología de Preuss. Causa extrañamiento el hecho de que ninguno de los estudios abocados a la revisión de la teoría sobre el mito de Cassirer, clave para todo el sistema de la *Filosofía de las formas simbólicas*, haya reparado en la verdadera importancia de la presencia de Preuss.⁷ Aunque

³ *Ibidem*, pág. XII. En la introducción al tomo 2 de la filosofía de las formas simbólicas E. Cassirer recapitula sobre la importancia de la obra de Humboldt para la primera fase de este proyecto. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997 [1923].

⁴ Anoto a continuación las tres excepciones. E. Cassirer, “Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum” en *Symbol, Technik, Sprache* (Ernst W. Orth y John Michael Krois, eds.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995 [1931], págs. 93-119; E. Cassirer, “Die Begriffsform im mythischen Denken” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997 [1922], págs. 1-70; y, sobre todo, en el tardío E. Cassirer, *The Myth of State*, New Haven-London, Yale University Press, 1974 [1946].

⁵ E. Cassirer, “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997 [1921-1922], págs. 193-194.

⁶ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (John Michael Krois, ed.), (Nachgelassene Manuskripte und Texte 1), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1995, págs. 254, 377. El texto de Cassirer donde aparece esta referencia a Preuss, fue publicado sólo en la edición alemana de los manuscritos que plausiblemente corresponden al inconcluso cuarto tomo de la *Philosophie der symbolischen Formen* intitulado “Zur Metaphysik der symbolischen Formen. [parte] III. Symbolische Formen. Zu Band IV, [capítulo] III. Zum Schluß-Kapitel, págs. 254 y 377”. La edición estadounidense no incluye la sección de los anexos. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms IV. The Metaphysics of Symbolic Forms* (John Michael Krois y Donald Philip Verene, eds.) Yale University Press, New Haven & London, 1996.

⁷ P. Radin, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, , Zurich, Rhein-Verlag 195, pág. 14. Paul Radin, antropólogo estadounidense de origen polaco que había estudiado en Berlín, si se da cuenta de la importancia de Preuss (y Usener) para la *Filosofía de las formas simbólicas*, sin embargo, influenciado por el particularismo boasiano, se concentra en polemizar contra las inexactitudes empíricas de las diferentes corrientes de la fenomenología de la religión, señalando, entre otras cosas, el uso poco crítico que Cassirer hace de los trabajos de Preuss. Opina que en lugar de apoyarse en la teorías de Preuss, el filósofo debería haber recurrido a sus datos. Por otra parte,

tardía, la creciente recepción de Cassirer, último pensador que buscó abarcar de manera sistemática todos los grandes temas de la filosofía moderna, se explica porque con su *globus intellectualis*⁸ señala una vía para superar la parcelación del conocimiento en ciencias naturales y humanidades, llevada al extremo durante el siglo XX y, en especial, porque ofrece una alternativa a la desgastada dicotomía entre la filosofía analítica y la filosofía “continental”. En consonancia con la tradición humboldtiana, uno de los planteamientos centrales de la propuesta de Cassirer afirma que toda verdadera filosofía de la cultura “no puede intentarse desde arriba en una estructura puramente constructiva sino que supone el material empírico de la investigación;” para el caso del pensamiento mítico, la mitología comparada y la historia comparada de las religiones.⁹ En la medida que los actuales antropólogos filosóficos y científicos de la cultura no redescubren también las fuentes etnográficas y filológicas (en gran parte ya olvidadas) en las que Cassirer se encontraba totalmente imbuido, y se quedan con la antropología cultural de los manuales empobrecidos del *mainstream* contemporáneo –es decir con una antropología cuyas figuras principales son Frazer, Marett, Malinowski, Geertz – se anula toda posibilidad de ir más allá de la mera repetición de las ideas del filósofo para hacerlas productivas en nuevos contextos de investigación empírica.

Ya en el capítulo 2 de este trabajo, expuse detalladamente, en qué consiste la revolución teórico metodológica de Preuss que resultó en el establecimiento de una porción del Occidente de México, conocida hoy como Gran Nayar, como un campo de estudios etnológico. A principios del siglo XX, los etnólogos alemanes asociados a la Escuela Americanística de Berlín, E. Seler y K. Th. Preuss, reconocieron la importancia de estos grupos indígenas para el estudio del México antiguo.¹⁰ Desde esos años, y a pesar de los

considera que los datos de Preuss están distorsionados debido a que hay en ellos una mezcla irremediable de observaciones de campo e hipótesis especulativas.

⁸ S. Lofts, “The <<Odyssey>> of the Life and Work of Ernst Cassirer”, *The International Ernst Cassirer Society* (www.cassirer.org), s.f., pág. 3; S. Lofts, *Ernst Cassirer. A “Repetition” of Modernity*, Albany, State University of New York Press, 2000.

⁹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997b [1925], pág. 20.

¹⁰ E. Seler, “Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexiko”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena, XXXI, 1901: 138-163. Konrad Th. Preuss, “Parallelen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianern”, en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1901, 80 (20) págs. 314-315.

crecientes embates de la modernidad, los coras y los huicholes han logrado mantener un complejo cultural aborígen, enfocado en un tipo de fiestas llamadas mitote, dedicadas al culto del maíz y la fertilidad. El conocimiento antropológico contemporáneo sobre estos grupos serranos sigue encontrando en las interpretaciones de Preuss directrices certeras para la investigación. Los modelos interpretativos actuales de las ciencias antropológicas asumen ya sin mayor discusión “*lo simbólico*” como característica específica de lo humano, el relativismo cultural como un hecho social y el ejercicio de la ficción como elemento constitutivo de la cultura. Por otra parte, se han realizado importantes esfuerzos institucionales para escribir una historia cultural de los pueblos originarios de México que logre salvar el abismo entre la historia precolonial y la historia moderna del país.¹¹ Basados en las interpretaciones de Preuss, hoy día, desde campos como los estudios mesoamericanos y la antropología del arte, del ritual y de las cosmovisiones, se pueden emitir afirmaciones tales como “que los participantes en la danza personifican deidades astrales de las que depende el éxito en el ciclo agrícola;” “que estos dioses utilizan instrumentos mágicos, que reciben de los hombres como ofrendas y que con ello procuran el mantenimiento del cosmos y esparcen vida sobre la tierra para que hombres, animales y vegetales puedan en ella existir,”¹² sin que tales afirmaciones parezcan problemáticas; sin que ello de pie a discusiones de orden epistemológico relativas a la racionalidad o la lógica que subyace a estas concepciones.¹³

¹¹ T. Rojas Rabiela, (coord.), “La historia de los pueblos indígenas de México. Historia de un proyecto editorial”, *ICHAN Tecolotl. Órgano informativo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, diciembre 2007, año 18, núm. 208, págs. 1-3.

¹² P. Alcocer, “Konrad Th. Preuss: en busca de magia, ritos y cantos”, *Arte antiguo cora huichol*. Revista-libro *Artes de México*, 85, México, 2007, págs. 9-17.

¹³ J. Neurath, *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, 2002. P. Alcocer, “El mitote de la Chicharra en Chuisete’e”, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, (J. Jáuregui y J. Neurath, coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, México, 2003, págs. 181-206. P. Alcocer, O. Kindl, “La metamorfosis del ‘+r+kame en la jícara ceremonial de los huicholes”, Simposio Simbolismo y Ritual en el Gran Nayar, XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tepic, mecanografiado, agosto de 1996. O. Kindl, *El nierika de los huicholes: un arte de ver*, Tesis de doctorado en Etnología, Universidad de París X, Nanterre, 2007. M. Valdovinos, *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l’action rituelle*, Tesis de doctorado en Etnología, Universidad de París X, Nanterre, 2008.

Si bien la dinámica de apropiación del conocimiento antropológico no tendría por qué reparar en esta última observación, desde el punto de vista de la historia intelectual resulta un tanto irónico que, en algunos ámbitos, Preuss sea recordado como alguien que caracterizó a los “pueblos primitivos” como irracionales y que sea severamente criticado por haber acuñado el apelativo de “estupidez primigenia” (*Urdummheit*).¹⁴ Afortunadamente, al lado de los detractores de Preuss, encontramos también algunos colegas que reconocieron el valor de su trabajo y que captaron el *quid* de su enfoque. Uno de ellos es el excéntrico antropólogo Maurice Leenhardt, quien en el libro *Do kamo*, discute los esfuerzos de diversos etnólogos por dar cuenta de la mentalidad mítica. En este contexto afirma: “... en los libros de Malinowski la primacía dada a lo mágico sofoca lo mítico. Por el contrario, Preuss posee una penetración real del mito. Muestra cómo los acontecimientos originales dan fuerza y autoridad a los acontecimientos actuales, y que lejos de haber muerto, los mitos [...] tienen un profundo sentido que él califica de religioso.”¹⁵ En definitiva, no es coleccionando ejemplos de autores que citan a Preuss en pro o en contra como se accede a la comprensión de su proyecto de etnología filológica, tampoco es esta la vía para determinar su lugar en la antropología.

De la misma manera como Jürgen Trabant ha abierto un campo investigativo específico denominado *Traditionen Humboldts*,¹⁶ abocado a describir la historia de la recepción del pensamiento de Wilhelm von Humboldt y a problematizar el carácter generalmente fragmentario y parcial que ésta adquiere, así también habría mucho más por indagar acerca de la manera como Preuss impactó las reflexiones antropológicas de su tiempo. Pero de nada serviría emprender una historia de la recepción de este autor, si se carece de un criterio problemático que la oriente. En el capítulo 3 argumenté cómo la visión estereoscópica de los proyectos yuxtapuestos de Humboldt y Preuss, produce un modelo tridimensional de la tradición humboldtiana que la dota de coherencia epistemológica y

¹⁴ Véase W. Schmidt, S.V.D., *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912. A. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, (Sección de obras de antropología), México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (1960), págs. 10, 55, 228, 247, 292, 385. T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, Londres, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1965 [1935], pág. 231.

¹⁵ M. Leenhardt, *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós, 1997 [1947], págs. 182 y ss.

¹⁶ J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990.

densidad teórica. Si efectivamente, –como he venido afirmando–, este modelo tridimensional para mirar la tradición humboldtiana no es una representación estática, conviene preguntar que lo mueve. Elaborando la metáfora óptica, propongo que la imagen tridimensional se mueve en función de la distancia relativa entre nuestro punto de vista y lo que miramos.¹⁷ Se trata de una distancia no cuantificable en unidades de medida espacio temporales absolutas porque en la historia del pensamiento, el tiempo depende de la memoria que se tiene de los conceptos y los objetos teóricos; el espacio compete al campo disciplinario específico en el que esta perdura. En el caso de la presente investigación, el criterio problemático que la orientó no es tanto la pregunta de qué es lo simbólico, sino más bien la interrogante por la manera como esta noción se introdujo en la antropología. No acudí a la filosofía en busca de un criterio normativo que resolviera un problema epistemológico, sino para observar con cierto detalle la dinámica del trabajo intelectual de un grupo de autores que coincidieron en un contexto histórico que he agrupado bajo el término constelación humboldtiana de Preuss.

La decisión de dedicar todo un capítulo a la problematización de la relación Preuss-Cassirer obedece a factores que incumben en última instancia al proceso de elaboración de esta tesis en su conjunto.¹⁸ Durante las primeras fases de esta investigación, el pensamiento de Ernst Cassirer fungió como guía crítica y punto fijo desde el cual aproximarme a los autores de la constelación humboldtiana y a otros más allá, que a la postre probaron no ser tan importantes para la tradición que aquí se investiga. En una dirección, siguiendo las pistas de Cassirer, llegué a autores como J. W. v Goethe y H. Usener, A. Warburg, J. J. Von Uexküll, a quienes en razón de mi propio punto de partida, difícilmente hubiera

¹⁷ “Si observamos objetos muy lejanos, los ejes ópticos de nuestros ojos son paralelos. Si observamos un objeto cercano, nuestros ojos giran para que los ejes ópticos queden alineados sobre él, es decir, convergen, produciendo una acomodación de enfoque para poder ver nítidamente el objeto. A este proceso conjunto se le llama fusión.” I. Howard, y B. Rogers, *Binocular Vision and Stereopsis*. Oxford University Press, (1995). Cit en <https://es.wikipedia.org/wiki/Estereopsis>, consultado el 20 de julio de 2016.

¹⁸ Relato a manera de anécdota que tuve conocimiento de la existencia de Ernst Cassirer en un seminario sobre “Representaciones en la ciencia” impartido por Andoni Ibarra en el Posgrado de Historia y filosofía de la ciencia de la UNAM alrededor de 1999. Ahí se discutía el tomo 3 de la *Filosofía de las formas simbólicas*, que lleva por subtítulo *Fenomenología del conocimiento*. ¡Cuál fue el tamaño de mi sorpresa cuando me percaté de la relevancia de Preuss para el segundo tomo 2 de la misma obra intitulado *El pensamiento mítico*.

considerado.¹⁹ Siguiendo otro conjunto de las pistas, esta vez las que tienen que ver con la recepción de la antropología filosófica de Ernst Cassirer, pude acceder a otros autores como Jürgen Trabant y Donatella Di Cesare, que me permitieron ubicar las discusiones antropológicas de la época de Cassirer y Preuss en un horizonte más cercano.²⁰ Finalmente, también en esta dirección, llegué a otros autores que me dieron “la clave” de la debacle de la recepción estadounidense de la filosofía continental, como la obra de Susanne Langer, *Philosophy in a New Key*, artífice de la recepción anglosajona de Cassirer.

Toda mente almacena una enorme reserva de *material simbólico*, que es puesto al servicio de distintos usos o incluso de ninguno en absoluto; un mero resultado de la actividad espontánea del cerebro, un fondo de concepciones, un superávit de salud mental. El cerebro trabaja tan naturalmente como los riñones y los vasos sanguíneos. [...] La simbolización es anterior a la racionalización, pero no anterior a la razón. [...] Dado que el cerebro no es sólo un gran transmisor, un súper conmutado, es más adecuado vincularlo con un gran transformador. El carácter de la corriente de experiencias sufre cambios al pasar a través suyo, no por la agencia de los sentidos a través de los cuales la percepción entra, sino en virtud de un uso primario que se hace de ellas en lo inmediato; es succionada por la corriente de los símbolos que constituye la mente humana.²¹

Después de esta cita, no parece que haya mucho que agregar a la afirmación de que la recepción del pensamiento de Cassirer en Estados Unidos selecciona aspectos del su trabajo filosófico muy distintos de los que selecciona la constelación humboldtiana de Preuss.²²

¹⁹ Birgit Recki hace una observación similar que apunta a Leibniz, Goethe, Kant, Hertz. Cfr. B. Recki, “Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg”, R. Nicolaysen (ed.), *Der Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort*, Hamburg, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, 2011, pág. 78.

²⁰ Particularmente significativo en este sentido es el artículo de E. Cassirer, “Structuralism in Modern Linguistics”, último trabajo que entregó a las prensas y que apareció en el número 1 de *Word*, órgano editorial del Círculo Lingüístico de Nueva York en 1945; en el mismo número donde apareció uno de los primeros artículos de Claude Lévi-Strauss, “Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology”.

²¹ El popular libro de S. K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1957 (3ª edición) [1942], págs. 42 y ss, ofrece un claro ejemplo de destrucción de una tradición intelectual.

²² Cfr. P. Gordon, reseña de “Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*; Jeffrey A. Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*”, *Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal*, Ndpr.nd.edu <http://ndpr.nd.edu/news/24151-book-1-ernst-cassirer-the-last-philosopher-of-culture-book-2-the-symbolic-construction-of-reality-the-legacy-of-ernst-cassirer/>, consultado el 21 de julio de 2016.

En otros lugares de esta tesis he descrito que el itinerario que recorrí en la elucidación del proyecto antropológico de Preuss se ajusta a aquella característica de la síntesis que Cassirer observa: “la síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo determinarse y caracterizarse, ya con arreglo a su punto de partida, ya fijándonos en la meta hacia la que tiende.”²³ Dicho en términos muy esquemáticos: la *Filosofía de las formas simbólicas*, basada en el presupuesto según el cual el hombre es, antes que un *animal racional*, un *animal simbólico*, suministró el punto de partida, la posibilidad inicial de acceder a la tradición humboldtiana.²⁴ Con relación a este modelo de la síntesis, el trabajo de Preuss se ubica del lado de la meta, es decir, en el punto en el que la investigación empírica trabaja con las concepciones complejas (*komplexe Vorstellungen*), con los procesos rituales (*magische Denkweise*) y con sus medios de expresión (*Ausdrucksmittel des Kultes*) entre poblaciones históricas, y busca entender cómo es que todo aquello gana unidad y objetividad, es decir, cómo es que eso llega a ser, para los sujetos en cuestión, *su mundo*. De esta forma, la elucidación del proyecto antropológico de Preuss, en cuanto meta, ganó mucha orientación al ser mirado a través de la antropología filosófica de Cassirer. Conforme la constelación humboldtiana de Preuss fue ganando nitidez en el horizonte de la etnología y las ciencias de la cultura alemanas (*Kulturwissenschaften*) de la primera mitad del siglo XX, pude distanciarme de la guía brindada por Cassirer, lo cual no significa que haya perdido relevancia, sólo quiere decir que pude desplazar mi punto de vista respecto del suyo y mirarlo en la dinámica de su propia recepción de Humboldt y Usener y Preuss, y en su colaboración con Warburg.²⁵

La recepción de la obra de Ernst Cassirer es otra que también se vio severamente afectada por el ascenso del nacionalsocialismo en Alemania. En 1933, Cassirer tuvo que

Peter E. Gordon se refiere al libro de Susanne Langer como “un manifiesto” para subrayar la falta de rigor filosófico del trabajo.

²³ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 [1907], págs. 697-698.

²⁴ E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1944, pág. 45. Cassirer escribió y publicó este libro originalmente en inglés en 1944 durante su exilio en Estados Unidos, Se lo dedica a Charles W. Hendel en señal de gratitud por haberlo recibido como profesor en la Universidad de Columbia en Nueva York.

²⁵ B. Recki, “Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg”, pág. 57.

renunciar a su cátedra en la Universidad de Hamburgo para escapar de la persecución nazi. Durante una década movió su residencia de Viena a Oxford a Uppsala; a partir de 1941, estuvo como profesor invitado en Yale hasta su muerte en 1945. Ernst Cassirer no dejó alumnos en Alemania. Además, el eclipse de la racionalidad ilustrada y la rivalidad con Martin Heidegger contribuyeron a la falta de presencia de su pensamiento en la escena filosófica continental. Esta situación cambió cuando, alrededor de los años 1980, una serie de trabajos empezaron a recuperarlo, pero no tanto ya en su calidad de miembro de una de las tradiciones neokantianas, sino sobre todo como *filósofo de la cultura*.²⁶

Alrededor de esos mismos años, la editorial Felix Meiner Verlag encargó la edición de sus obras completas a Birgit Recki, filósofa asociada a la Universidad de Hamburgo. La colección se compone de unas 20 monografías y alrededor de 100 ensayos, artículos, conferencias y reseñas, todos los cuales han ido apareciendo en orden cronológico.²⁷ Otra rica fuente para el estudio del pensamiento de Cassirer es otra colección, editada también por la casa Felix Meiner, que contiene los manuscritos y textos inéditos que Cassirer se llevó a, o escribió en Estados Unidos. Dirigida por K. Ch. Köhnke, J. M. Krois y O. Schwemmer, dicha colección busca editar los materiales que desde los años 1960 están en

²⁶ H. Braun *et alii*, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988; H. Holzhey, "Cassirer Kritik des mythischen Bewußtseins" en *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey y Ernst Wolfgang Orth), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, págs. 191-205; Th. Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992; Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994; A. Graeser, *Ernst Cassirer*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 1994; E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg, 1996; O. Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlín, Akademie Verlag, 1997; Naumann, Barbara y Birgit Recki (eds.), *Cassirer und Goethe*, Berlín, Akademie Verlag, 2002; M. Ferrari, *Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003 [1996]; J.M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Londres, Yale University Press, 1987; M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000; S. G. Lofts, *Ernst Cassirer. A "Repetition" of Modernity*, Albany, State University of New York Press, 2000.

²⁷ Ernst Cassirer. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, (Birgit Recki, editora), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1998-2009. El trabajo editorial ha abarcado desde la revisión ortográfica y la puntuación hasta la confrontación y corrección de todas las citas y referencias. Cada volumen lleva una introducción editorial que aclara las circunstancias de la elaboración del texto en cuestión y se acompaña de índices analíticos y de personas.

posesión de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Yale y que contienen, entre otras, fuentes importantes para el estudio de la fundamentación teórica de la *Filosofía de las formas simbólicas* y de la historia de la filosofía y la historia intelectual (*Geistesgeschichte*).

Mientras que en Alemania la recuperación del legado intelectual de Cassirer se ha vuelto una empresa de tintes estratosféricos, según una reseña de Peter Gordon, historiador intelectual sito en la Universidad de Harvard, “El renacimiento del interés en el legado filosófico de Ernst Cassirer (1874-1945) tomó a muchos académicos por sorpresa [en Estados Unidos].”²⁸ En realidad considera que no se puede hablar de una recepción seria del filósofo en Estados Unidos. Mientras que el de Skidelsky,²⁹ una suerte de itinerario intelectual, dedica tan sólo veintisiete páginas a la exposición del *magnum opus*, la *Filosofía de las formas simbólicas*, “un espacio demasiado pequeño como para permitir una crítica seria,”³⁰ la otra obra coordinada por Barash es una antología que reúne once ensayos más bien laudatorios, con temáticas dispersas y calidades disparejas.³¹

Un espacio de recepción y elaboración de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, alterno a las facultades de filosofía de las grandes universidades europeas y norteamericanas, y con mucho más dinámico y creativo, ha sido el Instituto Warburg, hoy asociado a la Universidad de Londres. Como es bien sabido, en 1933 la ciudad de Londres acogió los 60,000 volúmenes que conformaban la KWB de Warburg³² para ponerlos a salvo de las quemaduras de libros emprendidas desde el nazismo. Al frente de este rescate y de la consolidación del instituto en Inglaterra estuvieron Fritz Saxl,³³ Gertrud Bing,³⁴ y Erwin Panofsky,³⁵ alumnos directos y colaboradores de Ernst Cassirer y Aby Warburg.

²⁸ P. Gordon, Reseña de “Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*; Jeffrey A. Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*”, p. 1.

²⁹ E. Skidelsky *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton UP, 2008.

³⁰ *Ibid*, pág. 4

³¹ J. A. Barash (ed.), *The Symbolic Constuction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, 2008.

³² Véase nota 31 de la Introducción.

³³ Fritz Saxl (1890 - 1948), autor de *A Herigate of Images: A Selection of Lectures by Fritz Saxl* E. H. Gombrich (ed.), 2 vols., Middlesex, Penguin, 1970, fue director del Instituto Warburg de 1929-1948.

Nunca se insistirá demasiado en lo distintos que pueden resultar los juicios sobre conceptos y objetos teóricos desvinculados de los campos problemáticos y de las polémicas en los que emergen y se desarrollan. Uno de los casos más patentes en la antropología y en las ciencias de la cultura es el del concepto de mito. La discusión en torno a la racionalidad del pensamiento mítico se extiende desde los *Prolegómenos de una mitología científica* (1827) de Karl Otfried Müller (1797-1840), hasta abordajes más recientes sobre el mito, como la mitología comparada de George Dumézil, el análisis estructural de la mitología de Claude Lévi-Strauss y los estudios sobre lo sagrado de Mircea Eliade.³⁶ El tránsito entre estos distintos abordajes no siempre resulta de una superación suficientemente razonada. Posterior a este momento sobrevienen las fugas a “lo simbólico” de corrientes como la antropología simbólica con Victor Turner y la antropología interpretativa con Clifford Geertz.

Percatándose del tipo de problemas de recepción que ya enfrentaba el enfoque de Preuss para el estudio de la cultura intelectual de los pueblos naturales, el etnólogo Rudolf F. Lehmann (1887-1969) publicó un artículo intitulado “El concepto “estupidez primigenia” (*Urdummheit*) en las ideas etnológicas y de ciencias de la religión de K. Th. Preuss, Ad. E. Jensen y G. Murray,”³⁷ con el propósito de demostrar que el uso que hace Preuss del término en el ensayo “Sobre el origen de la religión y del arte,” que tanto gustó a

³⁴ Gertrud Bing (1892-1964) obtuvo su doctorado en la Universidad de Hamburg en 1921 bajo la dirección de E. Cassirer con el trabajo *Der Begriff des Notwendigen bei Lessing: Ein Beitrag zum geistesgeschichtlichen Problem Leibniz-Lessing*. Ese mismo año se incorporó como bibliotecaria al la Biblioteca para la ciencia de la cultura (KBW). Fue su directora de 1954-1964.

³⁵ Erwin Panofsky (1892-1968), colaborador de Saxl en la KBW publicó en 1924, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin y en 1927 *Die Perspektive als symbolischen Form*, en *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, (H. Oberer y E. Verheyen, eds.), Berlin, Verlag Volker Spiess, 1980. Ayudó a la instalación del Warburg Institute en Londres; él por su parte emigró a Princeton.

³⁶ Véase R. Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Fráncfort del Meno, Fischer Verlag, 1994, págs. 154 y 2. D. Dubuisson, *Twentieth Century Mythologies. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Nueva York, Routledge, 2006 [*Mythologies du XXe siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, 1993].

³⁷ R. Lehmann, “Der Begriff *Urdummheit* in den ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anschauungen von K. Th. Preuss, Ad. E. Jensen und G. Murray”, *Sociologus* N. S. 2, 1952, págs. 131-145.

Warburg y Cassirer,³⁸ se basa en las tesis de Paul Beck expuestas en su libro sobre la imitación y su significado para la psicología y la etnología.³⁹ Para Beck, apartarse de la actuación con base al instinto implica la capacidad de crear representaciones y generar conciencia de las experiencias. En el desarrollo de esta facultad, la característica más importante es el lenguaje: “Entre la vida anímica del hombre y la de los animales hay una gran diferencia, a saber, que la conciencia de los animales es unitaria, en cambio la de los hombres se divide en Yo y NO-yo; por eso es capaz de separar la conciencia de sí de la conciencia del mundo exterior. Los animales no hablan, no poseen lenguaje alguno, por ello no tienen representaciones.”⁴⁰ La pretensión de la ciencia moderna de poder reunir fenómenos de composición distinta bajo un solo concepto y de atribuirles un parentesco genético, le parecía a Beck un error mayúsculo..

Todos los fenómenos culturales, denominados religiosos, deben emanar de la misma fuente (psíquica). El objetivo de una investigación planteada en estos términos debería ser determinar cuál es en verdad el ser de la Religión, pero ¿estamos acaso en posibilidad de concebir cuál es estado de la conciencia humana a partir del cual se originan todos los fenómenos? Este planteamiento del problema es equivocado. No se trata de determinar el ser último de la religión sino como se construyeron las acciones rituales y las representaciones religiosas en cada caso. Sólo esta pregunta es susceptible de ser respondida científicamente. La primera pertenece a los problemas que no pueden ser resueltos porque el problema mismo es ininteligible.⁴¹

El ensayo de Preuss, “Sobre el origen de la religión y del arte” donde aparece el término “estupidez primordial” fue publicado por entregas en la revista *Globus* entre 1904 y 1905. Tal como es posible constatar en las colecciones y los archivos del Warburg Intitute, este trabajo provocó el mayor interés de Warburg y Cassirer, en particular por lo que se refiere a las observaciones de Preuss sobre el antropomorfismo de las acciones y los

³⁸ K. Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst” en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904, 86 (20), págs. 321-326; (22), págs. 355-363; (23) págs. 376-380; (24) págs. 389-393; 1905, 87 (19) págs. 333-337; (20) págs. 347-350; (22) págs. 380-384; (23) págs. 394-400; (24) págs. 413-419. Véanse particularmente 1905, 87, pág. 419 y la nota al pie núm. 379.

³⁹ Paul Beck, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde*, Leipzig, 1904.

⁴⁰ R. Lehmann, “Der Begriff “Urdummheit” in den ethnologischen und religionswissenschaftliche Anschauungen...”, pág. 137.

⁴¹ P. Beck, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde*, Leipzig, 1904, pág. 103 citado en R. Lehmann, “Der Begriff “Urdummheit” in den ethnologischen und religionswissenschaftliche Anschauungen...”, pág. 138.

instrumentos mágicos.⁴² Lehmann explica que lo que Preuss quiso subrayar utilizando el término “estupidez primordial” era la posibilidad de errar que ineludiblemente se le presenta al hombre en el momento teórico de apartarse de la actuación guiada por el instinto, condición trascendental de la cultura. En la medida que progresó en sus investigaciones sobre el proceso de formación de concepciones religiosas, el propio Preuss abandonó el uso del polémico término; en la ponencia que presentó en el XVIII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la primavera de 1912 en Londres, Preuss ha dejado atrás su uso y lo ha sustituido por su teoría del “modo de pensar mágico de los coras.”⁴³ En esos meses aparece su libro *La cultura intelectual de los pueblos naturales*, en cuyo primer capítulo se encuentra la exposición detallada de sus argumentos y sus propuestas.

En los apartados siguientes mostraré la manera como Cassirer recurre a Preuss en el abordaje que emprende del problema del pensamiento mítico. El interés de este ejercicio no es sólo ofrecer una reconstrucción detallada del itinerario intelectual de Cassirer para enaltecer a Preuss. Interesa más el hecho de que, de entre todos los teóricos de la religión y de la magia, Cassirer haya preferido los planteamientos de Preuss, pues eso es indicativo de la participación de ambos en la tradición humboldtiana. Como se vio en el capítulo 3, las relaciones entre los autores al interior de la constelación humboldtiana de Preuss no son armónicas ni simétricas. En el caso de la relación Preuss-Cassirer, las críticas del primero al proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas* ofrece valiosas indicaciones respecto de ciertos límites de esta tradición, siendo el más importante, el que tiene que ver con la exigencia de que toda investigación sea a la vez teórica y empírica. Desde otro ángulo de mira, el conocimiento detallado de la construcción argumental de la concepción compleja

⁴² La gran mayoría de los libros de la KBW comprados por Warburg indican con precisión su fecha de adquisición. Warburg mandó reunir y encuadernar los 9 fascículos del ensayo de Preuss. El ejemplar resultante contiene numerosas anotaciones de su puño y letra y luce desgastado. Este hecho aunado a la correspondencia en torno a la conferencia que Preuss dictó en la KBW en 1928 permiten hacer algunas inferencias relativas a la relación personal que sostuvieron.

⁴³ K. Th. Preuss, “Die magische Denkweise der Cora-Indianer”, *XVIII International Congress of Americanists, London, May 17th to June 1st*, 1, 1912, Londres, 1913, págs. 129-134. En el término tal como lo acuñó Preuss (*magische Denkweise*) mágico es atributo de modo, no de pensamiento. Al La traducción al español de 1998

como forma interna del pensamiento mítico permite traer al primer plano consideraciones de orden teórico-metodológico vigentes para las investigaciones antropológicas actuales.

5.2 LA FORMA INTERNA DE LA CONCIENCIA MÍTICA: LA CONCEPCIÓN COMPLEJA

Cassirer inicia sus reflexiones sobre el mito analizando cuál es la forma del concepto en el pensamiento mítico, y la clave de su caracterización la encuentra en el libro *La cultura intelectual de los pueblos naturales* de Preuss.⁴⁴ En este texto, el etnólogo reformula sus ideas sobre las condiciones de posibilidad para el surgimiento de las concepciones mágico-religiosas a la luz de sus recientes estudios etnográficos en el Nayarit e introduce la noción de “concepciones complejas”. Cassirer como filósofo crítico que era buscaba una manera kantiana de acercarse al tema del pensamiento mítico. Así que no le gustaban las entonces innumerables teorías sobre el origen de la religión, del arte y de la cultura formuladas por las diferentes corrientes de animistas, animatistas, dinamistas, evolucionistas y difusionistas. Preuss no parte de una reconstrucción histórica conjetural que coloca en una posición de inferioridad evolutiva y moral al primitivo, sino de una hipótesis que, dando por hecho la universalidad de las facultades intelectuales humanas, infiere lógicamente cómo deben haber sido las formas de simbolización de las que se derivan las prácticas religiosas y mágicas que pueden observarse en la actualidad.

Para no errar deear algo completamente inverosímil, nuestra investigación no debe proyectarse con la única finalidad de encontrar siempre la primera forma de todos los fenómenos en cuestión. Más bien, deben indagarse los fundamentos de las condiciones intelectuales de antaño en contraste con las modernas, así como su relación con las fuerzas intelectuales activas y permanentes de la humanidad”.⁴⁵

En el mismo sentido, Cassirer afirma que “preguntar por la forma de la conciencia mítica no significa buscar sus últimos fundamentos metafísicos, ni tampoco buscar sus causas psicológicas, históricas o sociales [...] más bien con ello simplemente se plantea la pregunta por la unidad del principio intelectual que determina en última instancia todas sus

⁴⁴ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig y Berlín, B. G. Teubner, 1914.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 5.

manifestaciones particulares, en toda su diversidad e ineludible abundancia empírica”⁴⁶. Para resolver esta interrogante se apoya en las tesis preussianas sobre la primacía de la creencia en la fuerza mágica y la identidad entre el objeto y su representación en los ritos, ideas que en Preuss ya encontramos desde sus trabajos anteriores a la expedición al Nayarit⁴⁷. En el ensayo “Lenguaje y mito”, concluido tres meses antes que el tomo sobre *El pensamiento mítico*, al estar discutiendo la diferencia entre las posturas realista ingenua y la crítica frente al mito, Cassirer atribuye expresamente a Preuss la caracterización de la forma interna de conciencia mítica como “concepción compleja”, misma que adopta plenamente⁴⁸. En adelante, las referencias a trabajos de Preuss son cada vez más numerosas y extensas. Según Preuss, en su formulación de 1914, el hombre primitivo percibe no los objetos del mundo en su individualidad, sino una totalidad indiferenciada y continua. Todas las cosas que no provocan emociones positivas o negativas le son necesariamente indiferentes. Pero a aquellas que despiertan su interés por estar relacionadas directamente con su supervivencia les atribuye inmediatamente potencia y sustancia mágica.⁴⁹ Lo que Cassirer cita es el siguiente pasaje: “Es como si el objeto individual —así describió Preuss la orientación básica de la cosmovisión mágica— ya no pudiera considerarse por separado una vez que ha suscitado el interés mágico, implicando siempre la vinculación con otros objetos con los cuales se identifica”⁵⁰

En el tomo II de la *Filosofía de la formas simbólicas. El pensamiento mítico* Cassirer vuelve a citar este pasaje⁵¹ y concluye “desde un punto de vista puramente formal, toda la *fenomenología de la magia* se reduce a la hipótesis fundamental por la cual la intuición compleja del mito se distingue del carácter abstracto, o mejor dicho abstractivo y

⁴⁶ E. Cassirer, “Zur Philosophie der Mythologie”, *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, pág. 36; cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997b [1925], págs. 18-19.

⁴⁷ E. Cassirer, “Zur Philosophie der Mythologie”, págs. 41, 51, 53; K. Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”.

⁴⁸ E. Cassirer, “Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997a [1925], pág. 83.

⁴⁹ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 9.

⁵⁰ E. Cassirer, “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften”, págs. 193-194; cfr. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 13.

⁵¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, págs. 81-82.

analizador del concepto científico”.⁵² En otro pasaje aclara que “[...] la totalidad del ser y acaecer se divide en una esfera míticamente significativa y en una esfera míticamente irrelevante, se divide en aquello que despierta y mantiene el interés mitológico y aquello que le es relativamente indiferente”.⁵³

Entre los trabajos de Preuss que Cassirer cita se encuentran, además de los ya mencionados, un estudio sobre “Los demonios fálicos de la fertilidad como agentes del antiguo drama mexicano”⁵⁴; un tratado sobre religión y mitología de los indios uitoto (1921-1923) y un ensayo en el que discute el concepto de deidad suprema entre los pueblos no civilizados (1922). Revisando el libro *La religión de los coras* (1912) queda claro que, para Preuss, el ejemplo principal de la concepción compleja son la jícara y el patio del mitote cora. Ambos, el objeto ritual colocado en el altar y el espacio donde se realiza la fiesta, son réplicas del cosmos. Además, así como cada elemento del ritual representa la totalidad del universo, el proceso ritual representa la totalidad de los procesos cósmicos.⁵⁵ Otro ejemplo que Preuss analiza recurrentemente en sus escritos y que es citado por Cassirer es la concepción del cielo nocturno en la cosmovisión cora. “La totalidad de los astros es tomada como un conjunto indiviso al cual se le rinde veneración religiosa. Así pues, la captación del cielo de día o de noche en su totalidad es anterior a lo de los cuerpos celestes en particular”.⁵⁶

⁵² *Ibidem*, pág. 67.

⁵³ *Ibidem*, págs. 98-99.

⁵⁴ K. Th. Preuss, “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltdramas”, *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Friedrich Vieweg und Sohn, N. F. I, Braunschweig, 1904 (3): 129-188.

⁵⁵ K. Th. Preuss, “Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1911, 43: 293-308; K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B. G. Teubner, Leipzig, 1912; cfr. Neurath, *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, México, 2002a; Kindl, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México, 2003; P. Alcocer, “El mitote de la Chicharra en Chuisete”.

⁵⁶ (Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, págs. L y ss. *apud* Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 60.

En términos de la antropología simbólica actual, puede decirse que la magia opera por el principio de sinécdoque. También se podría decir que no distingue entre *res* y *conceptus*. En palabras de Cassirer, “El pensamiento mítico no establece rigurosamente demarcación alguna entre el todo y las partes; para él la parte no sólo *representa* al todo, sino que *es él*”.⁵⁷ De esta manera, lo que sucede en el patio *es* lo que sucede en el universo. A los objetos identificados con la totalidad se les atribuye fuerza mágica⁵⁸, por eso son objetos poderosos. Lo que tiene una importancia decisiva en la teoría Preuss, es que para explicar la eficacia mágica de estos objetos no tiene caso y sería contraproducente suponer cualquier tipo de razonamiento causal. Para Preuss, la magia *no* es una “tecnología primitiva” o “ciencia falsa” dirigida a la consecución de metas.⁵⁹ “En lugar de una concepción de causalidad, atribuimos al primitivo una idea sobre la eficacia de los seres personales, así como una concepción totalizadora sobre los contextos donde suceden los procesos y hechos que percibe con los sentidos. ... No es el *post hoc ergo propter hoc* lo que inspira al primitivo”.⁶⁰ Lo que opera en los ritos mágicos es “la convicción de que, a través de una representación fiel de lo observado [en la naturaleza], puede provocarse un efecto que responda a las necesidades humanas”.⁶¹ Para seguir con un ejemplo del mitote, que hasta cierto punto ha sido corroborado por la etnografía reciente de los huicholes, grupo étnico vecino de los coras: cuando se realiza un rito en el patio ceremonial, por ejemplo la llegada desde el oriente de personajes que representan la lluvia, el proceso natural ahí celebrado sucede efectivamente, es decir, comienza la temporada de las lluvias, sin que se establezca una disociación entre el acontecimiento natural escenificado y el acto mágico escenificante.

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 84

⁵⁸ (Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, págs. 10 y ss.

⁵⁹ Cfr. los comentarios de Ludwig Wittgenstein sobre La rama dorada de Frazer donde lo critica por presentar las concepciones mágicas y religiosas del hombre como errores o como “ciencia falsa”. Más bien, --señala Wittgenstein-- “un error surge en el momento en que la magia se interpreta científicamente”, L. Wittgenstein, *Comentarios sobre La rama dorada*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997 [1967], pág. 15. Véase también la discusión que ofrece Tambiah acerca de la triada magia, ciencia y religión sostenida por Tylor, Frazer, y Malinowski y del trasfondo común a sus respectivas posturas, donde se apela a la psicología individual y a la biología como fuente última de explicación del pensamiento y la acción humana. S. Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality* (Lewis Henry Morgan Lectures), Cambridge University Press, 1990, págs. 42-64.

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Comentarios sobre La rama dorada*, pág. 13.

⁶¹ *Ibidem*.

Preuss elabora sus ideas acerca del carácter de la “representación” mímica en los ritos --según las cuales nunca se trata de una mera “representación”, sino de un acontecimiento real y efectivo-- a partir de su propia experiencia de campo en el Gran Nayar, pero también se encuentra influenciado por el filólogo clásico, Hermann Usener y su concepto de *drómenon* o *heilige Handlung*.⁶² También para Cassirer la obra de Usener fue una de sus principales fuentes de inspiración, quizá tan importante como la de Preuss.⁶³ El filólogo de la Universidad de Bonn transformó los estudios de religión comparada al plantear que la mitología es la ciencia de las formas de la concepción religiosa. Mediante la filología y la mitología comparadas la reconstrucción de la historia de las ideas míticas es posible debido a que, sin importar qué tan diversas sean, éstas no surgen de un capricho ilimitado de la imaginación, sino que se encuentran sometidas a una legalidad interna, a una ley intrínseca.⁶⁴ Con tal fin, Usener analizó desde un punto de vista estructural, tanto los materiales provenientes de la antigüedad clásica como aquellos registrados por la etnografía.⁶⁵ Por otro lado, igual que Cassirer, Aby Warburg, en cuya biblioteca, como ya se mencionó al inicio del capítulo, el filósofo realizó los estudios bibliográficos en que se fundamenta la crítica del pensamiento mítico, también recibió la influencia Usener y su enfoque morfológico al asistir a sus cursos universitarios.⁶⁶ Usener, por su parte, se refiere a un trabajo de Preuss en el estudio programático (*Heilige Handlung*)⁶⁷, que apareció en la revista *Archiv für Religionswissenschaft*, publicación considerada el órgano oficial de su

⁶² H. Usener, “Mythologie”, *Archiv für Religionswissenschaft* 7, Leipzig, B. G. Teubner, 1904a: 6-32.

⁶³ cfr. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 52.

⁶⁴ H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, pág. v, 330. E. Cassirer, “Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen”, pág. 85.

⁶⁵ H. Usener, “Mythologie”; H. Usener, “Heilige Handlung”, *Archiv für Religionswissenschaft* 7, Leipzig, B. G. Teubner, 1904, pág. 281-339; R. Schliesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, pág. 197.

⁶⁶ P. G. Gombrich, *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, EVA, Europäische Bibliothek, 1992 [1970], págs. 45-48.

⁶⁷ H. Usener, “Heilige Handlung”, págs. 284-285 cita el estudio de Preuss “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas” (1904) donde, a partir de ritos mexicas, hopis y zunis, se analiza la transición de la representación mímica ritual al teatro.

escuela de filología⁶⁸, en cuyo consejo editorial Preuss colaboró durante 34 años, a partir de 1904.

Cassirer vincula a Preuss y Usener en el siguiente pasaje:

Preuss informa que para los indios coras y uitoto la ejecución de los ritos sagrados, de los festivos y cantos es más importante que el producto de todo el trabajo del campo, pues de los ritos depende toda germinación y florecimiento [...] Pues a pesar de su curso regular, la naturaleza no proporciona nada sin ceremonias. [...] el danzante *es* el dios, se *convierte* en el dios [...] Lo que ocurre en estos ritos, como en la mayoría de los cultos de los misterios no es ninguna *representación* meramente imitativa de un suceso sino el suceso mismo, su *acontecer* inmediato; es un *drómenon*, esto es, un acontecimiento real y efectivo.⁶⁹

En Preuss, la inexistencia de un concepto de representación implica la inexistencia de un concepto de causalidad. Cassirer matiza esta idea y afirma que,

[...] el pensamiento mítico de ningún modo carece de la *categoría* general de “causa” y “efecto”, sino que en cierto sentido ésta es una de sus categorías verdaderamente fundamentales. Esto lo atestiguan no sólo las cosmogonías y teogonías mitológicas que tratan de responder a la cuestión del origen del mundo y del nacimiento de los dioses, sino también una multitud de leyendas [...] que quieren ofrecer alguna “explicación” particular del origen de cualquier cosa individual concreta, del origen del Sol o de la Luna, del hombre o de cualquier especie animal o vegetal.”⁷⁰

Cassirer no tiene una postura tan burda como Preuss frente a la categoría de causalidad; antes que negarla, aclara la modalidad que adopta en la forma simbólica del mito. [En el modo mítico de pensar] toda simultaneidad, toda coexistencia y todo contacto espacial entrañan ya en y por sí una “secuencia” causal real. [...] Además del principio *post hoc, ergo propter hoc* también es especialmente característico del pensamiento mitológico el principio *juxta hoc ergo propter hoc*.⁷¹

La forma del concepto de objeto y la forma del concepto de causalidad guardan una relación de mutua determinación en todas las formas simbólicas. Así, Cassirer explica que,

⁶⁸ Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, pág. 205

⁶⁹ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 52.

⁷⁰ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 58.

⁷¹ *Ibidem*, pág. 59.

en el pensamiento científico, la relación causal se establece mediante el análisis de las condiciones bajo las cuales se producen los eventos de manera necesaria. Por su parte, el pensamiento mítico o “polisintético”, no desagrega los elementos individuales de una representación global.⁷² “De ahí que la igualdad o semejanza no sea aquí nunca un mero concepto de relación y reflexión sino una fuerza real, algo absolutamente actual en virtud de que es algo absolutamente operante”.⁷³ En el mismo sentido afirma Cassirer que: “las relaciones que establece el pensamiento mítico son de tal índole que los elementos que entran en ellas no sólo entran en una interrelación ideal sino que se hacen idénticas entre sí.”⁷⁴ Para aclarar este aspecto, Cassirer toma de Preuss dos ejemplos coras: en el “humo de la pipa de tabaco” la conciencia mítica no ve un mero “símbolo” ni un mero instrumento para hacer llover sino la imagen clara y tangible de la nube y en ésta la cosa misma, la lluvia deseada,⁷⁵ además “los animales que aparecen en una determinada estación del año [como en verano la chicharra entre los coras] son los que traen y crean dicha estación.”⁷⁶ Aunque el informante indígena no lo plantee así, al no separar entre una clase de animales y un fenómeno climático se establece una relación de causalidad entre elementos contiguos. Según Cassirer,

“ [...] en conexión con esta formulación del concepto de causalidad existe otro rasgo de la cosmovisión mítica que siempre se ha hecho resaltar como particularmente característica de ella; a saber: la peculiar relación que supone entre el *todo* de un objeto concreto y sus *partes* individuales. Para nuestra concepción empirista el todo “consiste” en sus partes; para la lógica del conocimiento de la naturaleza, para la lógica del concepto de causalidad analítico-científico “resulta” de ellas; pero para la concepción mítica no es aplicable ni lo primero ni lo segundo, sino que aquí priva todavía una verdadera indiferenciación intelectual y real del todo y las partes. El todo no “tiene” partes ni se descompone en ellas sino que la parte es aquí el todo y opera y funge como tal. También esta relación, este principio de “*pars pro toto*” ha sido justamente señalado como un principio fundamental de la “lógica” primitiva. Más aún, aquí no se trata en modo alguno de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico intelectual, sino cósmico-real. Mitológicamente hablando, la parte sigue siendo la misma cosa que el todo, porque es un vehículo real de acción,

⁷² *Ibidem*, pág. 60.

⁷³ *Ibidem*, pág. 87.

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 51.

⁷⁵ *Ibidem*, pág. 87.

⁷⁶ *Ibidem*, pág. 60.

pues todo lo que padece o hace, lo que activa o pasivamente ocurre en ella, es también una pasión o una acción del todo.”⁷⁷

Finalmente, en el mito no se considera la posibilidad del azar. “Así, por ejemplo, para el pensamiento de los pueblos primitivos una calamidad que afecte a la región, una lesión sufrida por un individuo, la enfermedad y la muerte, nunca son sucesos fortuitos, sino que son provocados mágicamente. Especialmente la muerte nunca sobreviene “por sí misma” sino que siempre es infligida desde fuera a través de un influjo mágico”.⁷⁸ No hay una inexistencia de causalidad sino un exceso de ella porque es un pensamiento sintético.

Vemos que Cassirer sigue a Preuss en su intención argumentativa aunque se ve obligado a precisar el marco conceptual desde el punto de vista de la filosofía kantiana. A la postre, esta exigencia, que de cierta manera permite la desvinculación de los argumentos filosóficos y etnológicos, así como el hecho de que Cassirer no deslinde la teoría de Preuss de la “ley de la participación” de Lucien Lévy-Bruhl,⁷⁹ ha ejercido una influencia un tanto negativa en la recepción de la *Filosofía de las formas simbólicas*, que se inclina hacia la generalización del mito como forma de pensamiento de la humanidad no civilizada. Aquí queremos aclarar que, en general, Preuss cuestionaba la validez de hablar de una “mentalidad” o de un “pensamiento mitológico”, pues su propia experiencia etnográfica le había aclarado que no todo el pensamiento de los indígenas es mítico. En su vida cotidiana, los pueblos que conoció mostraron tener un pensamiento perfectamente práctico y racional.⁸⁰ Su crítica es doble: por una parte aboga para que se admita la irracionalidad, o racionalidad diferente, inherente a la religión y la magia, pero, al mismo tiempo, rechaza el planteamiento de una mentalidad primitiva completamente irracional. “Las fuentes irracionales de las experiencias religiosas” deben acotarse al ámbito ritual.⁸¹

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 65.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Lévy-Bruhl, Lucien, *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1947 [1910].

⁸⁰ K. Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, Leipzig, Verlag C. L. Hirschfeld, 1926, pág. 9. K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933, pág. 4.

⁸¹ K. Th. Preuss, “Entwicklung und Rückschritt in der Religion”, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaften*, Berlín, 1932, 22 (8) ,pág. 228; K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen*, págs. 4-5.

5.3 CONTRA EL ANIMISMO Y EL DUALISMO METAFÍSICO

La teoría preussiana sobre el *modo de pensar mágico-religioso*⁸² o *pensamiento complejo* es, antes que nada, una definición negativa que demuestra cuales son los modos de pensar que no deben atribuirse al hombre primitivo. Para Preuss, “Los mitos no deben considerarse productos del conocimiento mezclados con asuntos emotivos de poca importancia, sino como actos de fe, que conceden una eficacia inmediata en el presente a todos los acontecimientos [rituales] que aparentemente corresponden a los tiempos primordiales.”⁸³ En 1926, al referirse a lo que nosotros llamaríamos los principales “obstáculos epistemológicos” que enfrenta la etnología para la comprensión de la religión primitiva, Preuss afirma que “cuando hace unos 50 años el inglés E. B. Tylor provocó el caos en los estudios etnológicos de los hechos religiosos, obviamente se dejaba guiar por su mentalidad occidental, es decir, por las ideas de causalidad y progreso, por un lado, y por concepciones cristianas, por el otro”.⁸⁴ Es propio de las religiones de salvación, como el cristianismo, concebir un mundo material asociado con el mal en oposición a un mundo inmaterial ubicado en el más allá de la muerte.⁸⁵

Desde su tesis doctoral sobre *Las costumbres funerarias de los indígenas americanos y asiáticos nororientales*,⁸⁶ Preuss se perfilaba como crítico de la teoría animista; posición que paulatinamente amplía hacia un rechazo de toda teoría positivista que asume que el pensamiento analítico es la única forma de pensamiento racional. En 1894 la conclusión parece simple: “Para entender las costumbres funerarias no había que partir de la supuesta universalidad del dualismo cuerpo-alma, pues para los primitivos en los cuerpos de los

⁸² K. Th. Preuss, “Die magische Denkweise der Cora-Indianer”, K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*,

⁸³ K. Th. Preuss y R. Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, 2a. ed. revisada, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 1939 [1937], pág. 68.

⁸⁴ K. Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, pág. 15.

⁸⁵ K. Th. Preuss y R. Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, págs. 110-111.

⁸⁶ K. Th. Preuss, *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen Hartungsche Buchdruckerei, Königsberg, 1894.

muerdos aún permanece algo de la vida”.⁸⁷ Lo que a Preuss le interesa refutar de la teoría de Tylor⁸⁸ es el supuesto de que los fenómenos religiosos responden a la necesidad humana de conocer.⁸⁹ A la vez, rechaza el postulado que generaliza la creencia en un alma *inmaterial* ubicada en la esfera de lo *sobrenatural*. Preuss no niega que entre los pueblos primitivos sea frecuente encontrar la creencia en algún tipo de alma o incluso en almas múltiples, pero explica que éstas no pueden entenderse a partir de las nociones características del dualismo metafísico porque, donde se encuentran, el alma o las almas no se ubican en un plano de existencia paralelo al mundo sensible, sino que se manifiestan siempre bajo una forma material e inmediata, de manera que conceptualmente son entidades muy distintas a la noción occidental de alma. Además, en muchos casos, los vivos y los muertos tienen almas distintas⁹⁰ o éstos últimos se caracterizan precisamente por no tener *Lebensseele* (alma vital), como el *xuturi* de los huicholes o el *thymos* de los griegos homéricos.⁹¹ Por otro lado, las almas se cuentan entre las sustancias que, al ingresar en el cuerpo de distintos objetos, vivos o inertes, pueden afectar negativa o positivamente al hombre. De hecho, buena parte de las enfermedades se explican como sustancias que se han introducido en el cuerpo, y en consecuencia la técnica de curación consiste en extraerlas. El chamán las presenta bajo la forma de pequeñas piedras, semillas y sustancias en putrefacción. La colección etnográfica de Preuss cuenta con algunas “almas” y “enfermedades”; se trata de pequeñas rocas y cuarzos.⁹²

⁸⁷ *Ibidem*, pág. 315

⁸⁸ E. B. Tylor, *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 2 volúmenes, Harper & Brothers, New York, 1958 [1871-1973].

⁸⁹ *Ibidem*, vol. 2, pág. 194. K. Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*.

⁹⁰ K. Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, págs. 16-17.

⁹¹ K. Th. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930, págs. 19 y ss.

⁹² cfr. también C. Lumholtz, “Symbolism of the Huichol Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 3, (1), Nueva York, 1900; M. Perrin, “The *urukáme*, a crystallization of the soul. Death And Memory” en *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion & Survival* (Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst), University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, págs. 403-428. O. Kindl, “La metamorfosis del ‘+r+kame en la jícara ceremonial de los huicholes”, Simposio Simbolismo y Ritual en el Gran Nayar, XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tepic, mecanografiado, agosto de 1996.

La alternativa que formuló Preuss consiste en partir de las concepciones religiosas de los indígenas sobre sí mismos y sobre su entorno, plasmadas en los textos y costumbres rituales, en la mitología y en la expresión artística. En su extenso ensayo sobre *El surgimiento de la religión y del arte*⁹³, investiga, a partir de las fuentes sobre el México antiguo y la etnografía de los indios pueblo del Suroeste de Estados Unidos, algunos fenómenos sistemáticamente pasados por alto, tales como la magia que proviene de las aperturas corporales y sus secreciones, así como la eficacia mágica del canto, de las danzas y de las palabras, y la de algunos animales. Con el tiempo, Preuss amplía su crítica del animismo a toda teoría que implícita o explícitamente presupone una concepción dualista materia-espíritu y expone cómo la potencia mágica no emana, ni de sucesos extraordinarios, ni de “un mundo sobrenatural”, a la vez que documenta cómo entre los “pueblos naturales”, más bien, prevalece una intuición del mundo como plano único de la existencia, pleno de sustancia y fuerza mágica.

Como introducción al *Pensamiento mítico*, Cassirer ofrece un recuento del tratamiento filosófico y científico del mito. Su crítica al animismo⁹⁴ no sólo se desarrolla en las mismas líneas que la de Preuss, sino que, expresamente plantea, como alternativa al conjunto de teorías reseñadas, la propuesta del americanista: “el animismo [dice] parece cada vez más rechazado y quebrantado en su validez universal [...] Paulatinamente se han ido perfilando los rasgos de una concepción mitológica que desconoce los conceptos de Dios, de alma y de personalidad, y que parte de una intuición aún completamente indiferenciada del influjo mágico y de la intuición de una fuerza sustancial mágica inherente a las cosas”.⁹⁵ Más adelante afirma: “Según parece, los comienzos del arte creativo se remontan a una esfera en la cual la actividad creadora misma está todavía enclavada en representaciones mágicas y está dirigida a determinados fines mágicos”.⁹⁶ Y

⁹³ K. Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”.

⁹⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, págs. 20-21 y 47-48. Su crítica a la psicología étnica de Wilhelm Wundt, a las escuelas de la mitología natural y a la sociología francesa, también se sostiene en prácticamente los mismos argumentos que la de Preuss cfr. Preuss, “Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1910, 42 (5): 793-804. K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, 1914.

⁹⁵ *Ibidem*, pág. 21

⁹⁶ *Ibidem*, pág. 33.

agrega: “todo lo fenoménico en cuanto tal se concentra necesariamente en un sólo plano [...] Ante todo, en la conciencia mítica no existe ninguna delimitación fija entre lo meramente representado y la percepción “real”, entre deseo y cumplimiento, entre imagen y cosa. [Y concluye] francamente la teoría animista que trata de derivar todo [de las vivencias del sueño] resulta unilateral e insuficiente, [sobre todo] en la forma que le ha dado Tylor.”⁹⁷

Cassirer subraya que el denominador común de los diversos intentos por esclarecer el sentido teórico o moral del mito ha consistido en equipararlo a una escritura cifrada, que sólo resulta comprensible para aquel que posee su clave. “Estamos acostumbrados a concebir estos contenidos como “simbólicos” en la medida en que detrás de ellos se busca otro sentido oculto al que indirectamente apuntan. De este modo el mito se convierte en un misterio; su auténtica significación y profundidad no residen en lo que manifiestan sino en lo que ocultan.”⁹⁸ Sin embargo, el examen del mito en sí mismo demuestra, en contra de esta tendencia generalizada, que la separación de lo ideal respecto de lo real no existe: “El mito se atiene exclusivamente a la presencia de su objeto”.⁹⁹ En su libro sobre *La fenomenología del conocimiento*, al estar discutiendo “El fenómeno expresivo como momento fundamental de la conciencia perceptiva”, Cassirer se refiere al pensamiento mítico en estos términos: “Aquí no hay ni meollo ni máscara (*weder Kern noch Schale*), no hay ninguna sustancia cosificada que como un algo permanente e invariable se encuentre a la base de las apariencias cambiantes y fugitivas de los meros “accidentes”. La conciencia mitológica no extrae de la apariencia la esencia, sino que en aquélla posee la esencia. Ésta no se oculta tras la apariencia sino que se manifiesta en ella [...]”.¹⁰⁰ Al respecto, Cassirer precisa que

[...] el mundo mítico no es “concreto” en la medida en que tenga que ver tan sólo con contenidos senso-objetivos, excluyendo y rechazando todos los factores meramente “abstractos”, todo lo que sea simple significación y signo; lo es porque

⁹⁷ *Ibidem*, pág. 48. Véase otros pasajes donde Cassirer critica el animismo con los mismos argumentos que Preuss. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, págs. 21, 48, 97, 185 y ss.

⁹⁸ *Ibidem*, 50.

⁹⁹ *Ibidem*, 47.

¹⁰⁰ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 3. Phänomenologie der Erkenntnis*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1929], pág. 79.

en él se confunden indiferenciadamente ambos factores, el factor cosa y el factor significado, porque están fundidos, “concretizados” en una unidad inmediata [...] igual que el arte y el conocimiento, también [el mito] surge en un proceso de diferenciación, de separación respecto de lo [...] meramente dado [pero] con sus propias creaciones retorna a la forma de lo dado.¹⁰¹

Pero la tarea de la antropología no consiste en evaluar la verdad de lo dado a la experiencia sino en entender la forma del proceso de la síntesis. Preuss se opuso al animismo y otras corrientes de la antropología y la historia de las religiones, como el monoteísmo original de P. W. Schmidt o los dinamistas que postulaban la creencia de una fuerza abstracta como el origen de la religión, porque entendió que no se podía plantear una creencia determinada como punto de partida para la comprensión de otras religiones. Posiblemente fue su orientación intelectual kantiana la que le permitió darse cuenta que no es posible estudiar científicamente las religiones en toda su diversidad sin dejar de buscar la verdad en algún concepto religioso particular. Los animistas fracasan por que se aferran al concepto occidental del alma sobrenatural e inmortal, mientras que los dinamistas admiran la creencia en el *mana* por su carácter abstracto. El monoteísmo original de Schmidt, al menos, no pretendía ser otra cosa que la verificación del dogma cristiano. En el proyecto filosófico de Cassirer podemos destacar un proceder similar. Al estudiar el conocimiento humano en toda su diversidad no parte de que el pensamiento científico sea el correcto, el más apagado a la “realidad” o “libre de mistificaciones”. Al haber asimilado plenamente las consecuencias epistemológicas de la teoría de la relatividad, había llegado a la conclusión de que el pensamiento científico y su lenguaje de signos puros crean una experiencia particular del mundo, donde los objetos se escinden de cualquier intuición inmediata. De esta manera, la verdad de concepto científico está dada por la relación que guarda con el marco conceptual del que forma parte.

Partiendo de una consideración detallada de los desarrollos modernos en los campos de la lógica formal y de la fundamentación de la matemática demuestra que

[...] nuestras representaciones sensoriales adquieren verdad y relación con un objeto, no figurando un ámbito de cosas o sustancias metafísicas que constituyen la

¹⁰¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 32.

base estable y duradera de los fenómenos empíricos, sino más bien, en virtud de un arraigamiento de nuestras representaciones sensoriales y de los fenómenos empíricos mismos, en una estructura formal ideal de relaciones (matemáticas) donde la estabilidad de las leyes universales (formuladas matemáticamente) toma el lugar del sustrato perdurable de cosas últimas” y posibilita la unidad de la experiencia.¹⁰²

Cassirer no detiene su razonamiento en la corroboración de la coherencia de la teoría general de la relatividad con la filosofía crítica, sino que lo lleva adelante al sacar las implicaciones de la idea, según la cual, en la formación de la realidad, pueden ingresar a las “determinaciones dinámicas del entendimiento” (síntesis productiva) no sólo leyes y axiomas distintos a los de la geometría euclidiana (como en la teoría de la relatividad), sino también el resto de los modos no científicos de formación del mundo, sin con ello destruir la unidad de nuestro concepto de experiencia del orden total de los fenómenos.¹⁰³

Estamos tan acostumbrados a equiparar la lógica científica con la razón, que podría parecer que, al rechazar la lógica como característica de las concepciones complejas, Preuss niega la racionalidad del intelecto primitivo. Pero, después de estas consideraciones se entiende que la importancia de la caracterización negativa de la cultura intelectual de los pueblos naturales realizada por Preuss, radica en que le permitió “relativizar” su propia perspectiva lógica y analítica sobre el mundo y preguntarse cómo se determina la relación entre las concepciones complejas, propias del pensamiento mítico, y la realidad. La tarea de la filosofía sistemática —que va más allá que la de la epistemología— es liberar nuestra imagen (*Bild*) del mundo de esta parcialidad. Tiene que aprehender la *totalidad* de formas simbólicas, sobre la cual emerge para nosotros el concepto de una realidad articulada —en virtud de la cual sujeto y objeto, yo y mundo, están para nosotros separados y opuestos entre sí, en un modo determinado de formación— y tiene que indicar el lugar fijo de cada una de las formas individuales en esta totalidad.¹⁰⁴ Desde la perspectiva cassireriana, la importancia de la crítica de Preuss al dualismo cuerpo-alma radica en que conlleva los

¹⁰² M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000, pág. 94.

¹⁰³ E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtung*, Bruno Cassirer, Berlín, 1921, pág. 109 *apud* Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, pág. 96

¹⁰⁴ E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtung*, pág. 118; M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, pág. 97)

mismos efectos que la crítica del filósofo a la teoría de la formación de conceptos fundada en la lógica aristotélica y en el dualismo metafísico, iniciada en su estudio *Concepto de sustancia y concepto de función* (1910) y continuada en la *Filosofía de las formas simbólicas*.¹⁰⁵

Hemos visto como Preuss, después de descartar las teorías propuestas por diferentes escuelas plantea que solamente la concepción compleja puede suponerse como el origen de todas las concepciones religiosas posibles. También en sus estudios regionales sobre el Gran Nayar o el “círculo cultural mexicano”, Preuss procede buscando conceptos de tal naturaleza que puedan abarcar toda la gama de fenómenos particulares. Así supera el aparente caos en la inmensa variedad de imágenes presentes en la religión mexicana planteando que el motivo de la lucha del Sol contra las estrellas, tan recurrente en las representaciones pictóricas y la mitología, así como también en el complejo ritual del Gran Nayar, ofrece una concepción unitaria de su forma y su historia evolutiva.”¹⁰⁶ “El punto nodal de las concepciones mítico-religiosas de los mexicanos es *La lucha del Sol contra las estrellas*.” Se trata de un conflicto de carácter cósmico, donde una serie de personajes y fuerzas asociados con la luz, el calor, el cielo diurno y el sol derrotan en cada amanecer a la oscuridad, el frío el cielo nocturno, las estrellas, el inframundo, el océano primordial y la monstruosa serpiente acuática. Éstos últimos, por su parte, al atardecer devoran al astro diurno. Debido a la *concepción compleja*, tanto el ámbito luminoso como el oscuro se conciben como una *totalidad indiferenciada*; pero de ninguna manera se trata de una representación estática y dualista del orden cósmico. Ante todo hay que descartar que, frente al conflicto, el hombre se mantenga como un mero espectador.

En Preuss, también se constata una orientación kantiana o crítica. La caracterización dinámica de la lucha cósmica, permitió a Preuss comprender el carácter ambivalente de

¹⁰⁵ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 [1910]; cfr. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, pág. 87-110.

¹⁰⁶ K. Th. Preuss, “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko” en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1905a, 86 (7), pág. 136; K. Th. Preuss, “Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)” *3rd International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, págs. 36-41.

algunas deidades, que aparecen ya como aliados, ya como enemigos del sol, así como sus transformaciones, y analizar cómo para el *pensamiento complejo* el autosacrificio cosmogónico llegó a considerarse idéntico al sacrificio de los demonios de la fertilidad. Partiendo de esta idea, Preuss elaboró una interpretación de las fiestas agrícolas coras, en las cuales los hombres procuran el mantenimiento y la renovación del cosmos mediante el sacrificio de los demonios astrales de la fertilidad, pero también con su trabajo ritual, es decir autosacrificándose como dioses. Su análisis aclara que, si bien en principio el inframundo y el cielo nocturno estrellado son los lugares de los que proviene toda la vida y la fertilidad, es el sol quien al someter a las estrellas en su lucha cotidiana y al “domesticar” su fuerza mágica, se convierte en el donador de bienestar y abundancia. Así, mientras el problema formulado por Cassirer consiste en encontrar una manera de explicar la unidad de la experiencia, es decir, la objetividad, prescindiendo de lo que denomina la *Abbildtheorie* (*copy theory*) de la realidad,¹⁰⁷ la antropología de la religión de Preuss cumple con las exigencias metodológicas de la filosofía crítica y sistemática en el campo de la religión porque no confunde ni compara ciencia con religión en el nivel de análisis de los fenómenos; otorga autonomía analítica a la religión; pregunta por la manera como emerge el concepto de una realidad articulada y plantea el modo mágico de pensar y las concepciones complejas como modo de formación de concepciones complejas.

5.4 SÍNTESIS, INTUICIÓN MÍTICA Y EXPRESIÓN RITUAL

Es claro que de la sola refutación del animismo no surge automáticamente la elucidación crítica de la conciencia mitológica y tampoco se alcanza acumulando evidencia etnográfica que corrobore el hecho de la magia. Como hemos señalado, a partir de esta refutación, Preuss critica todos los enfoques que presuponen un dualismo cuerpo-alma o parten de alguna concepción religiosa específica. De la misma forma, critica todas las teorías que hacen de las concepciones religiosas un producto del afán humano de obtener conocimiento. Así, en 1926 refuta al teólogo luterano Söderblom,¹⁰⁸ por derivar el

¹⁰⁷ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, pág. 404; cfr. M. Friedman, *A Parting of the Ways*. Carnap, Cassirer, Heidegger, pág. 103.

¹⁰⁸ N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, J. C. Hinrichs's, 1926.

surgimiento de la idea de dios de una supuesta necesidad del hombre de explicarse la existencia del mundo.¹⁰⁹

Según Preuss, toda tentativa de estudiar los hechos religiosos desde el punto de vista de la teoría del conocimiento está desde el principio mal planteado pues se trata de fenómenos que se derivan en primer lugar de “intuiciones” o de una “forma de percepción que es muy diferentes de la que tiene el hombre moderno”.¹¹⁰ Su terminología no es siempre consistente. Por ejemplo, en 1922, al hablar la deidad lunar de los uitoto, se refiere a la “comprensión sintética indeterminada” tan característica del pensamiento no analítico de los “pueblos naturales”.¹¹¹ En 1933, se expresa de la siguiente manera:

Las concepciones religiosas no pueden ser medidas con la vara de la razón [tal como ésta se entiende comúnmente], ya que la religión se alimenta de una fuente epistémica (o cognoscitiva) particular, ubicada fuera de la razón (*ausserhalb der Vernunft liegende Erkenntnisquelle*), donde la lógica habitual y la ciencia empírica solamente entran en acción, después de que se han vivenciado, establecido y, así, firmemente instaurado como patrimonio intelectual los fundamentos inamovibles del conocimiento que sobredeterminan todas las concepciones sobre los fenómenos. Este tipo de conocimiento que es experimentado emocionalmente no debe explicarse por una falta de racionalidad, más bien, siempre se trata de algo adicional a la razón, que amplía el horizonte de la experiencia, pero no se somete a pruebas de realidad o irrealidad”.¹¹²

Si las concepciones religiosas son el resultado de una particular organización de las facultades intelectuales de la humanidad, independiente del desarrollo del pensamiento racional, donde prevalece un modo específico de percibir el entorno, entonces ha de intentarse una caracterización filosófica de esta “modalidad de percepción”.¹¹³ Veremos, como estas afirmaciones de Preuss nuevamente lo aproximan a la *Filosofía de las formas simbólicas* donde Cassirer analiza “el mito como forma de intuición”, para comprender la particularidad de la simbolización religiosa en contraste con la científica. En un pasaje del

¹⁰⁹ K. Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, pág. 39.

¹¹⁰ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 9.

¹¹¹ K. Th. Preuss, “Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern”, *Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften*, Berlín, Julius Springer Verlag, 1922, II (3/4): 161, pág. 208; K. Th. Preuss, “Entwicklung und Rückschritt in der Religion”, págs. 174, 175.

¹¹² K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen*, pág. 5.

¹¹³ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 9.

Pensamiento mítico, Cassirer postula cómo tendría que ser la determinación formal de lo mítico, no metafísica como Schelling, ni empiro-psicológica como Wundt:

“Así como puede y debe inquirirse de modo puramente objetivo por un “ser” de la ciencia, por un contenido y principio de su verdad, sin que nos pongamos a reflexionar en qué orden cronológico brotan en la conciencia empírica las verdades individuales, los conocimientos particulares, el mismo problema vuelve a plantearse para todas las formas del espíritu. Tampoco aquí puede acallarse la pregunta por su “esencia” con sólo transformarla en una pregunta empírico-genética. Para el arte y para el mito, lo mismo que para el conocimiento, la hipótesis de semejante unidad de esencia significa admitir una legalidad general de la conciencia que condiciona toda configuración particular. De acuerdo con la concepción crítica, sólo obtenemos la unidad de la naturaleza “introduciendo” dicha unidad en los fenómenos, como unidad formal; no la extraemos de los fenómenos particulares, sino, por el contrario la establecemos y la creamos en ellos [...].¹¹⁴

Como es sabido, la formulación más general de la problemática kantiana se encuentra en la concepción del juicio sintético *a priori*, pues a partir de ésta se determina la relación entre el saber y la realidad.¹¹⁵ La *Filosofía de las formas simbólicas* parte de la tesis kantiana según la cual “los objetos no le son “dados” a la conciencia ya terminados [...] sino que la referencia de la representación al objeto supone un acto autónomo y espontáneo de la misma. El objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética, sino que es constituido en ella [...] la conformación se efectúa por medio de los instrumentos básicos de la conciencia: las condiciones de la intuición y del pensamiento puro”.¹¹⁶ Cuando rastreamos la meta de la objetivación fuera de nuestra experiencia científica del mundo, “encontramos que las formas simbólicas distintas de la ciencia varían este proceso de objetivación.”¹¹⁷ Según Cassirer, “la síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo determinarse y caracterizarse, ya con arreglo a su punto de partida, ya fijándonos en la meta hacia la que tiende. En general, la síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve en

¹¹⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, págs. 3 y ss.

¹¹⁵ cfr. E. Cassirer, “Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, pág. 236.

¹¹⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 39.

¹¹⁷ *ibidem*; E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtung*, pág. 109 *apud* Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, pág. 96; Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms IV. The Metaphysics of Symbolic Forms*, págs. 19-20, 66-67.

seguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica”.¹¹⁸ De esta manera, en la forma simbólica del lenguaje la síntesis sólo se completa en la palabra; en la forma simbólica del mito, son los medios de expresión del culto los que presentan a la intuición la realidad empírica.¹¹⁹

El estudio de la simbolización plantea la necesidad de analizar el tipo de mediación (*Vermittlung*) entre el sujeto y el mundo. También implica elucidar la importancia de la expresión en cualquiera de las formas simbólicas existentes. En el lenguaje más simple y en el mito, el sentido se produce por la mediación de la expresión (*Ausdruck*), y no por la de la representación (*Darstellung*) y de la significación (*Bedeutung*) que intervienen en las formas simbólicas como el arte y la ciencia. En suma, en el mito, la dinámica de producción de sentido está dominada por la función expresiva.¹²⁰ Lo que plantean etnólogo y filósofo no se contradice en lo principal, aunque usan marcos conceptuales distintos. Friedman resume la posición de Cassirer con estas palabras: “Se supera la “teoría copia” del significado en general mediante el presupuesto de que todas las formas simbólicas, se someten de igual manera a lo dado a la sensibilidad y a las actividades creativas libres del espíritu. El tipo de significado simbólico más básico y primitivo es el significado expresivo (*Ausdruck*)”.¹²¹ Para Preuss, las concepciones religiosas tienen un fundamento vivencial e irracional que se establece través de una dinámica institucional, es decir social. No le parece importante insistir en que la concepción mágico-religiosa sea la más antigua de la humanidad, idea que explícitamente postula Cassirer; lo que prevalece en ambos proyectos es un intento de otorgar autonomía al estudio de la cultura intelectual humana en la diversidad de sus manifestaciones. Aunque a Preuss, a diferencia de Cassirer, no le interesa formular una teoría que abarque las diferentes formas de simbolización como conjunto articulado.

¹¹⁸ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2, págs. 697-698.

¹¹⁹ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms IV. The Metaphysics of Symbolic Forms*, págs. 213-219.

¹²⁰ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms IV. The Metaphysics of Symbolic Forms*, págs. 4 y ss.; *Philosophie der symbolischen Formen 3. Phänomenologie der Erkenntnis*, págs. 68 y ss.; cfr. Friedman, 2000: 103-110)

¹²¹ M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, pág. 103.

El kantismo de Preuss también se aprecia en la manera en que plantea indagar sobre las observaciones de la naturaleza en que se basan determinadas concepciones míticas. Considera que en las religiones primitivas todo es motivado por las impresiones que el cuerpo humano y otros objetos de la naturaleza provocan en el hombre. En particular, dice “dado que ninguna deidad surge de las profundidades del ánimo, ni es construida a partir de la nada, deben indagarse las observaciones de la naturaleza en que se fundamentan el ser y la forma de las deidades”.¹²² Sin embargo, esta tarea no va encaminada a determinar el grado de “precisión” de las observaciones, lo que implicaría juzgarlas desde nuestras concepciones científicas. Tampoco se trata de afirmar que las ideas acerca de las fuerzas naturales y de los dioses se deben al mero influjo de la naturaleza, porque estaríamos caracterizando al intelecto humano como una entidad pasiva; al contrario, dice Preuss, “en el hombre mismo yace el afán de dotar al entorno natural con influjos mágicos”.¹²³ Entonces, se trata más bien de descubrir la forma particular que el intelecto les imprime de manera activa y dinámica. Cassirer expresa la misma idea con estas palabras: “Los productos de la fantasía mítica y estética no son reacciones a las impresiones que obran desde fuera sobre el espíritu, sino más bien auténticas acciones espirituales. Ya en las primeras... manifestaciones del mito resulta claro que no tenemos que vérnosla con un mero reflejo del ser sino con una particular elaboración y manifestación creadora”.¹²⁴

Puede decirse que Preuss y Cassirer recorrieron el camino de la síntesis en sentidos opuestos. El filósofo siguió los derroteros de la reflexión abstracta en su indagación de la forma del concepto en el pensamiento mítico. Por su parte, el etnólogo llegó a sus posiciones teóricas, sólo después de haber analizado la danza, el canto y el arte ritual, en tanto medios de expresión del culto (*Ausdrucksmittel*). Partiendo de todas estas manifestaciones étnicas concretas, registradas por él mismo y por sus colegas en el campo, llegó a una formulación que intenta elucidar éstas actividades y formas rituales como

¹²² K. Th. Preuss, “Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises”, 1910, pág. 793-794.

¹²³ K. Th. Preuss, “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlin 1905b, 361-380, 433-460.

¹²⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 31.

expresiones de un momento de síntesis que es el elemento constitutivo de la eficacia mágica de los ritos en cuestión.

En su artículo sobre “El modo mágico de pensar de los coras”¹²⁵ explica que, dentro del conjunto de acciones mágicas --como el cantar, el danzar y el fumar tabaco-- sobresale en la psicología de la religión cora, el pensar. De hecho, “además del pensamiento, sólo la palabra tiene una universalidad similar”. No sólo el pensamiento correcto es la base para obtener poderes mágicos”, sino que se les “atribuyen poderes mágicos a los mismos pensamientos”. De tal manera que, para los coras el concepto de fuerza mágica “es la iluminación repentina y espontánea, la comprensión súbita de la manera en que debe hacerse tal o cual cosa”.¹²⁶

Para los coras es la chicharra o cigarra la que trae el verano. Como explica el etnólogo, este insecto tiene el sobrenombre de “palabras de los dioses”, *takwate iniúnka*.¹²⁷ “Me parece -dice Preuss-- un sobrenombre muy acertado, ya que es ella la que trae las flores de los árboles frutales del cielo y su canto introduce la estación de las lluvias. Su eficacia descansa precisamente en su canto ensordecedor durante esta temporada del año. De cierta manera, la chicharra materializa las palabras de los dioses, ya que canta por mandato de ellos, de tal manera que la eficacia de este animal es finalmente la de ellos”.¹²⁸ Cassirer explica que la eficacia mágica de las palabras es posible debido a la incapacidad del pensamiento mítico para aprehender una mera significación, algo puramente ideal. La magia se sostiene en la creencia en la operatividad directa del medio de encantamiento. Para la conciencia y la percepción mágicas el medio es ya su realización. “Mito y lenguaje guardan un contacto recíproco, sus contenidos se sustentan y condicionan entre sí. Además de la magia de la imagen tenemos la magia de las palabras y del nombre, que forma una parte integrante de la cosmovisión mágica. Pero aquí también el supuesto básico es que la palabra y el nombre no tienen ninguna función meramente representativa, sino que en ambos casos están

¹²⁵ Preuss, “Die magische Denkweise der Cora-Indianer (Abstract)”.

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 133.

¹²⁷ K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer*, págs. xcvi, 65.

¹²⁸ *Ibidem*: xcvi; cfr. P. Alcocer, “El mitote de la Chicharra en Chuisete’e”, págs. 182-183.

contenidos el objeto mismo y sus poderes reales. La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan”.¹²⁹

Como pocos etnólogos, Preuss entendió que la acción ritual no se reduce a una escenificación del mito, pues “[...] la simple narración de un mito es frecuentemente un acto mágico en sí mismo. Igualmente, todo rito se fundamenta en una concepción que es el núcleo de un mito” (*ibidem*). Un verdadero mito trata de la inauguración de un acto ritual determinado. Tomando el mitote cora como ejemplo, Preuss explica que no se trata de la repetición de una fiesta periódica del “costumbre”. Cada celebración de un rito se vive como si se tratase de su primer acaecer, “en su forma tal como la inauguró el héroe cultural” (*Heilbringer*).¹³⁰ De esta manera, el contenido del mitote es su origen.

La teoría de las *concepciones complejas* de Preuss es también un intento de elucidar la forma del *proceso* por medio del cual en el pensamiento mítico la experiencia y la cosmovisión ganan unidad y objetividad. No solamente se trata de la descripción de los conceptos en sí. Las concepciones complejas, en tanto que forma de proceder del intelecto, son la condición de posibilidad del acto mágico, más no lo implican necesariamente. Como ya mencionamos, sólo cuando un objeto causa interés mágico adquiere de manera instantánea un lugar en las series de complejas identificaciones y asociaciones mágicas. Integrándose en la totalidad de la potencia mágica expandida por el mundo en virtud de la unificación operada por la analogía, se manifiesta como forma y como materia.¹³¹ Este proceso está a cargo de la fuerza imaginativa que de manera repentina opera una síntesis entre la diversidad de impresiones sensoriales y los meandros de la fantasía.¹³²

La síntesis productiva actúa erráticamente, pero sigue un impulso creador que unifica las concepciones complejas conectándolas en una red analógica que, en cuanto totalidad, siempre las precede. Así, comprenderlas consiste en reconstruir la complicada serie de

¹²⁹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, pág. 53.

¹³⁰ K. Th. Preuss, “Entwicklung und Rückschritt in der Religion”, pág. 231; K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen*, pág. 9.

¹³¹ P. Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, pág. 62; K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, págs. 9-12.

¹³² K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 20.

asociaciones mitológicas, que constituye, como la denominó Preuss, “la historia mágica de las cosas”.¹³³ Desde luego, dice el etnólogo, “[...] en muchos casos los puntos de comparación que explican las identificaciones mágicas ya no pueden reconstruirse. Sin embargo, puede afirmarse con certeza que siempre deben haber existido algunos”.¹³⁴

Hemos visto que la unidad y la objetividad de las concepciones complejas se alcanza a través de la mediación de las formas de expresión ritual tales como la danza y el canto, pero también a través de la parafernalia ritual, como los espacios e instrumentos mágicos. También hemos señalado que Cassirer cita a Preuss y a Usener para explicar precisamente este punto. “Cuando en una ceremonia mágica, por ejemplo, para hacer llover se esparce agua, esta agua en modo alguno sirve sólo como símbolo o “analogón” de la “verdadera” lluvia, sino que está unida a ésta por el vínculo de una “simpatía” originaria. El demonio mismo de la lluvia está vivo, patente y encarnado en cada gota de agua. Así pues, en el mundo del mito cualquier apariencia es siempre y esencialmente encarnación. [...] el mundo de vivencias del mito no está fundado en actos representativos o significativos, sino más bien en vivencias expresivas puras”.¹³⁵ Según Preuss, “la magia por analogía, en tanto que separada de las acciones prácticas, orientadas hacia la consecución de una meta, en sentido común, ha de compararse, en primer lugar, con la magia de la palabra, del lenguaje y del canto. Puede decirse que, así como la magia por analogía imita lo deseado, la palabra representa plásticamente la cosa que se busca obtener. De manera general, ambos tipos de magia, la magia por analogía y la magia del lenguaje, se manifiestan conjuntamente. Las palabras mismas son, de cierta manera, imágenes de los objetos denominados que se trata de influenciar. En la magia, los nombres de los objetos son representantes efectivos de las cosas mismas. “La palabra, como un dios o demonio, confronta al hombre no como una creación de sí mismo, sino como algo existente y significativo por derecho propio, como una realidad objetiva”.¹³⁶ En ambos casos, más importante que la búsqueda de descripciones verbales exhaustivas o de imitaciones perfectas, es la concentración intensa del

¹³³ *Ibidem*, pág. 12; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 1. Die Sprache*, 85.

¹³⁴ Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 14.

¹³⁵ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen 3. Phänomenologie der Erkenntnis*, pág. 79.

¹³⁶ E. Cassirer, “Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997a [1925], pág. 105.

pensamiento que encuentra una vía de expresión en las innumerables repeticiones de las oraciones o de las dramatizaciones rituales que se observan, por ejemplo, en la danza”.¹³⁷

5.5 PREUSS, CRÍTICO DE CASSIRER

En suma, la aportación de Preuss a la antropología filosófica se ubica en varios niveles: elaboró un método para el tratamiento crítico de los hechos religiosos; suministró la caracterización de los conceptos de objeto y de causalidad en el pensamiento mítico; y ubicó en el drama ritual –drómenon– la función expresiva, por cuya mediación las concepciones complejas ganan unidad y objetividad.¹³⁸ En verdad que el pensamiento de Preuss atraviesa toda la reflexión de Cassirer sobre el mito, siendo los puntos más importantes el establecimiento de la magia como *Faktum*, en la teoría sobre el *modo de pensar mágico-religioso* y las concepciones complejas

Por su parte Preuss también leyó a Cassirer, con quien no siempre estuvo de acuerdo, aunque elogió el hecho de que un filósofo se dedicara a un problema ya tradicional de la etnología: la relación entre pensamiento mítico y científico.¹³⁹ Así que no podemos terminar sin anotar el principal punto de divergencia entre Preuss y Cassirer. En su libro sobre *El contenido religioso de los mitos*,¹⁴⁰ Preuss resalta dos grandes prejuicios en el tratamiento superficial de las culturas tribales. Uno es atribuirles una “falta de lógica”, ingenuidad o “credulidad”, comparándolos acaso con los neuróticos y enfermos mentales. El segundo prejuicio es admirar sus expresiones plásticas como “obras de arte”, proyectando sobre ellas sentimientos occidentales (cfr. 1926: 8). Ahora, refiriéndose explícitamente a Cassirer, Preuss cuestiona la validez de postular que alguna vez el “pensamiento mitológico” haya dominado totalmente la conciencia del hombre, e insiste en acotar la dinámica del mito al ámbito ritual.¹⁴¹

¹³⁷ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pág. 30.

¹³⁸ cfr. P. Alcocer, “La magia en las palabras: el debate inconcluso entre animismo y preanimismo”.

¹³⁹ K. Th. Preuss, “Religionen der Naturvölker. Allgemeines 1921-1232” en *Archiv für Religionswissenschaft* 31, Leipzig und Berlín, B. G. Teubner, 1934, pág. 151.

¹⁴⁰ (1933)

¹⁴¹ (1926: 9; 1933: 4)

Cassirer no distinguía con mucha claridad entre los enfoques de Preuss y Lévy-Bruhl,¹⁴² pero para el primero era un asunto muy importante deslindarse de la “ley de la participación”, pues consideraba que el mito no es ni una “mentalidad”, ni un estadio del intelecto previo al científico. Su intención era desarrollar un concepto no utilitario de la magia, por esto le importaba mucho aclarar que el pensamiento mágico no influye sobre la racionalidad práctica que los primitivos poseen como cualquier ser humano.

Puede decirse que, en sus obras tempranas, Preuss no veía este problema con la claridad con la que lo hizo más tarde, sobre todo en los trabajos escritos después de que Cassirer ya había concluido la *Filosofía de las formas simbólicas*. En su ensayo de 1904-5, *Sobre el origen de la religión y del arte*, Preuss plantea que en las concepciones de los pueblos naturales, la magia y las acciones “objetivamente efectivas” no se diferencian tajantemente las unas de las otras, como tampoco se distinguen las cosas reales de sus representaciones icónicas. Como vimos a partir de su experiencia etnográfica Preuss va a modificar esta tesis acotándola al ámbito religioso; con ello también se deslinda de Lévy-Bruhl, y de todos los demás autores que de una u otra forma tienen una concepción desarrollista de la cultura intelectual. Lo que le interesa explicar es que las religiones “se complementan de una manera maravillosa con las habilidades tecnológicas”, ámbito donde jamás encontremos irracionalidad alguna; pero tampoco en las creencias existe una falta de lógica, por el simple hecho que “siempre obedecen a sus propias leyes que les son inherentes”.¹⁴³ En los análisis etnológicos sobre una religión nunca se pueden aislar detalles. Como ejemplo, presenta la creencia cora en la eficacia del pensamiento, algo que podría parecer similar a lo que se ha reportado de ciertos psicóticos, pero que hace mucho sentido tomando en cuenta la totalidad del sistema religioso cora. “Justo cuando los hombres coras participan en ceremonias que influyen sobre los acontecimiento cósmicos, los dioses los inspiran con pensamientos. Después de concluir el rito, los participantes colocan estos pensamientos nuevamente en el altar. De esta manera, les queda perfectamente claro que se trataba de un proceso místico. Y no creo que esto sea el caso entre los enfermos mentales”.¹⁴⁴

¹⁴² Lucien Lévy-bruhl, *op. cit.*

¹⁴³ (1926: 9).

¹⁴⁴ (1926: 13-14).

Cassirer, de cierta manera mantiene un proyecto de filosofía europea donde la ciencia es algo más avanzado que el mito. De hecho en su obra tardía *The Myth of State*,¹⁴⁵ recae en una valoración negativa de lo mítico como la podría haber expresado cualquier intelectual occidental que usa mito como sinónimo de “falso”, elogiando a los griegos por haberlo “superado” y vituperando a los románticos por haber bebido “de la copa mágica del mito”.¹⁴⁶

Leer a Preuss a través de la *Filosofía de las formas simbólicas* revela el valor de sus aportaciones no sólo a la etnografía sino a la teoría antropológica, al tiempo que ayuda a sistematizarlas. Leer a Cassirer a través de la antropología de Preuss, deja en claro que, así como la crítica de la conciencia mitológica no puede realizarse constructivamente desde la abstracción de la filosofía, cualquier intento por retomar la introspección sistemática de Cassirer en la “forma interna” del mito, exige un conocimiento de sus fuentes, en particular, *Die Nayarit-Expedition I.* (1912) y *Religion und Mythologie der Uitoto* (1921-1923)

La aportación de Cassirer a la antropología consiste en haber demostrado la viabilidad del analizar las “concepciones” que los etnólogos documentan en sociedades culturalmente muy diversas con el instrumental de la crítica kantiana del conocimiento. En esta empresa el filósofo parte del supuesto según el cual, siempre que del caos de las meras impresiones surja una imagen del mundo, ha de poderse investigar el principio de su formación. Puede decirse que la primacía otorgada por Cassirer a la unidad sintética expresada en la construcción progresiva del conocimiento científico empírico natural, es la que más tarde, le va a permitir buscar esta misma unidad en la construcción de todos los productos del intelecto humano. El enfoque que desarrolló Preuss para, a partir de la constatación fáctica del influjo de la magia, comprender la cultura intelectual de los “pueblos naturales” que la viven, pone de manifiesto su afinidad con la tradición filosófica iniciada por Kant y

¹⁴⁵ E. Cassirer, *The Myth of State*, Yale University Press, New Haven-London, 1974 [1946].

¹⁴⁶ En el contexto de la reacción y rechazo al régimen totalitario nazi, Preuss no critica la manipulación mitológica ejercida por la propaganda sino que relaciona el origen del fanatismo, la intolerancia y el imperialismo con el surgimiento de las religiones monoteístas (1939 [1937]: 114-115).

continuada por Wilhelm von Humboldt, Hermann Usener y Cassirer.¹⁴⁷ Así, el estudio de la relación entre Preuss y Cassirer nos lleva a una reflexión más amplia de la relación entre etnología y filosofía.

En el caso aquí analizado, Cassirer muestra una gran voluntad por hacer una lectura profunda de Preuss y trasladar las aportaciones etnológicas a su propio sistema filosófico, mientras que en Preuss más bien lo que encontramos es que se concentra en destacar el punto de desacuerdo que mantiene con el filósofo. Lo que debe quedar claro es que toda filosofía que aspire a ser antropológica no puede prescindir del trabajo directo con los materiales etnológicos. De la misma manera, cabe esperar de los etnólogos la lucidez necesaria para asumir una postura teórica que les permita efectivamente “moverse” en la relatividad de formas simbólicas. Pues “[...] esta penetración en la función determinante y decisiva que tanto el mito como el lenguaje desempeñan en la construcción intelectual (*geistigen Aufbau*) del mundo de “cosas” parece ser todo lo que una “filosofía de las formas simbólicas” puede enseñarnos. La filosofía como tal no puede ir más allá; no puede jactarse de presentar ante nosotros, *en concreto*, el gran proceso de diversificación, ni de delimitar cada una de sus fases particulares. Pero mientras que la filosofía pura tiene necesariamente que contentarse con una determinación teórica general del contorno este desarrollo, las investigaciones sobre el lenguaje y sobre el mito, por su parte, podrán tal vez completar este mero bosquejo y trazar con firmeza las líneas que la consideración filosófica especulativa sólo pudo esbozar.”¹⁴⁸

De todas las relaciones que señalé entre los seis autores que hacen parte de la tradición humboldtiana de Preuss, la relación entre Cassirer y Preuss ha representado para la presente investigación la más orientadora. En la medida que Cassirer no cejó en el intento de dar cuenta del *globus intellectualis*, es decir, de la totalidad del intelecto humano, y que lo hizo poniendo en relación lo que otros autores habían avanzado en su elucidación, aporta a la historia intelectual una serie de hipótesis relativas a la recepción y elaboración

¹⁴⁷ P. Alcocer, “La magia en las palabras: el debate inconcluso entre animismo y preanimismo”; P. Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, págs. 47-6.

¹⁴⁸ E. Cassirer, “Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen” pág. 84-85.

de las ideas teóricas. Puede decirse que Cassirer es una buena vía de acceso a la constelación humboldtiana. Sin embargo, su punto de vistas eminentemente filosófico constituye una limitación práctica al momento de implementar investigaciones empíricas. Referir la limitación de un pensamiento no conlleva su invalidación. Simplemente alude a sus alcances efectivos. Por otro lado, es evidente que con la claridad epistemológica que lo caracterizaba, Cassirer nunca pretendió que su pensamiento llegara más allá.

Si se enfatiza el hecho de que la relación personal entre Cassirer y Preuss tiene lugar a finales de la década de los años 1920, es decir, relativamente tarde respecto del desarrollo de sus proyectos intelectuales, puede afirmarse su mutua independencia. Por otro lado, el alto grado de mutua inteligibilidad es posible debido al hecho de que ambos trabajan al interior de un mismo contexto intelectual y académico. Estos elementos podrían retomarse para ahondar en la exploración de la constelación humboldtiana.

CONCLUSIONES

La finalidad de esta tesis ha sido conocer el proyecto antropológico de Konrad Theodor Preuss con la intención de poder emitir juicios fundamentados respecto a su originalidad, su vigencia y sus limitaciones. La estrategia de la investigación consistió en formular cinco preguntas de investigación que permitieran abordarlo desde un punto de observación doble, a saber, el propio de la antropología y el de la historia de la antropología.

Los dos primeros capítulos abordan el proyecto antropológico de Preuss desde el punto de vista de sus contextos de elaboración y recepción. Las discrepancias entre la historia de la antropología y los resultados que arroja el estudio directo de las fuentes del proyecto intelectual de Preuss plantean una tensión interesante que revela a la historia de la antropología alemana como un ámbito aún poco explorado por la historia intelectual. El capítulo central elabora la hipótesis de que Preuss forja su proyecto antropológico durante el periodo que coincide con su etapa mexicanista. El propósito de este capítulo es ofrecer una comprensión de este proyecto antropológico centrada en el propio autor. Es decir, a partir de una reconstrucción detallada de sus elecciones teóricas y metodológicas. Una vez detectadas estas últimas se está en condición de plantear preguntas relativas a los fundamentos epistemológicos del trabajo antropológico de Preuss. Los dos últimos capítulos consisten en una propuesta de problematización del proyecto antropológico de Preuss, entendido como un caso de estudio para la historia intelectual. En ellos se desarrolla la tesis central del trabajo que consiste en afirmar que puede accederse a la elucidación de la epistemología y la metodología que configuran el proyecto de investigación antropológica de Preuss poniéndolo en relación con la transformación antropológica de la filosofía crítica operada por la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt.

Esta hipótesis de trabajo requirió explorar tanto relaciones entre autores y corrientes teóricas hasta ahora no contempladas por la historia de la antropología como experimentar con herramientas de la historia intelectual. Teniendo como común denominador un estilo particular de articulación entre las especulaciones teóricas y las indagaciones empíricas, la

herramienta de la “investigación de constelaciones”· ofreció una vía para exponer lo que en este trabajo he denominado la constelación humboldtiana de Preuss. Se trata de una antropología que parte de la primacía analítica de la singularidad de la expresión humana, entendida como realización concreta del espíritu humano cuya inteligibilidad se alcanza por la vía del estudio morfológico.

En el curso de su desarrollo, esta investigación transitó de una aproximación que tenía el proyecto antropológico de Preuss como centro de interés, a otra organizada en torno a dos focos: el proyecto antes referido, por un lado, y las relaciones del mismo con un grupo de proyectos paralelos, a saber, aquellos de los miembros de la tradición humboldtiana. Esta modificación del punto de vista permitió abordar problemáticas relativas a las modalidades de transmisión y recepción de teorías y metodologías de investigación antropológica , así como modalidades de la práctica imaginativa, que en última instancia plantean vías para pensar qué es una tradición intelectual.

Con relación a la finalidad inicial de esta investigación doctoral, puede decirse que la originalidad de Preuss consiste en haber traspuesto al campo de estudios etnológico americano un estilo de investigación forjado para la investigación empírica de otras regiones del orbe. El trabajo de abstraer los fundamentos epistemológicos y metodológicos de este estilo de investigación tiene el objetivo de suministrar elementos de orientación que posibiliten su reapropiación crítica por contextos académicos con independencia de la ubicación de sus campos de investigación empírica. Las limitaciones del proyecto antropológico de Preuss pueden ubicarse en dos ámbitos distintos. Primero, la antropología mundial ha verificado desarrollos metodológicos muy importantes en lo que respecta a la antropología del ritual, al tratamiento de la literatura y las artes, particularmente en las artes verbales. Segundo, la ausencia de formulaciones teóricas que sinteticen su enfoque conlleva obstáculos en su recepción.

Con relación al postulado de una tradición humboldtiana como vía de acceso a contextos de investigación antropológica y de producción intelectual poco explorados hasta ahora resta mucho por hacer. Falta ampliar las investigaciones empíricas que arrojen

información histórica sobre dichos contextos y falta también ensayar su análisis con los distintos útiles de la historia intelectual. El enfoque de la investigación sobre constelaciones, muy cercano a la microhistoria, puede ser adecuado para la investigación de contextos de producción intelectual difusos o hasta ahora poco investigados, tal como resultó en el caso del proyecto antropológico de K. Th. Preuss y su relación con la tradición humboldtiana.

BIBLIOGRAFÍA DE KONRAD THEODOR PREUSS ¹

1894

Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten [Las costumbres funerarias entre los indígenas americanos y los asiáticos nororientales], Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen, Königsberg (Kalilingrado), Hartungsche Buchdruckerei, 314 pp.

1896

- a) *Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Todtentrauer in Amerika. Eine Darstellung der Natur des Gewissens vermittelt der vergleichenden Völkerpsychologie* [Sacrificio humano y automutilación en situaciones de luto en América]. Sonder-Abdruck aus der Bastian-Festschrift, Berlín, Dietrich Reiner Verlag, pp. 3-36.
- b) “Die Totenklage im alten Amerika vom Standpunkte der Völkerpsychologie” [El luto en la América antigua desde el punto de vista de la etnopsicología], *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 70 (22-23): 1-8.

1897

“Künstlerische Darstellungen aus Kaiser-Wilhelms-Land in ihre Bedeutung für die Ethnologie [Manifestaciones artísticas de la tierra del emperador Guillermo (Nueva Guinea Alemana) y su significado para la etnología]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 29: 77-139.

1898

- a) “Künstlerische Darstellungen aus Kaiser-Wilhelms-Land. Die “Nordküste”” [Manifestaciones artísticas de la tierra del emperador Guillermo (Nueva Guinea Alemana). La “costa norte”], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 30: 74-120.
- b) “Über einige Ornamente vom Kaiserin-Augusta-Fluss in Deutsch Neu-Guinea” [Sobre algunos ornamentos del río Emperatriz Augusta en la Nueva Guinea Alemana] *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leiden, E. J. Brill, 11: 145-153.

¹ Esta Bibliografía es una versión corregida y aumentada de la que apareció en Konrad Theodor PREUSS, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, J. Jáuregui y J. Neurath (comps.), Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998, págs. 431-450.

- c) Reseña de “Reich, “Die ältesten berufsmäßigen Darsteller des griechisch-italischen Mimus. Beilage zum 22. Jahresbericht 1896/1897 des Kaiser Wilhelmsgymnasium zu Königsberg i. Pr. [Los actores profesionales más antiguos del *mimus* greco-italico]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 72.

1899

- a) “Die Zauber-Muster der Ôrang Semang in Malâka” [Diseños mágicos de los ôrang semang de Malâka], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 31: 137-197.
- b) “Die Zauberbilderschriften der Negrito in Malaka I” [Pictografía mágica de los negritos de Malaca I] *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick 75 (22): 345-348.
- c) “Die Zauberbilderschriften der Negrito in Malaka II” [Pictografía mágica de los negritos de Malaca II] *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick 75 (23): 364-369.
- d) “Künstlerische Darstellungen aus dem deutsch-holändischen Grenzgebiet in Neu Guinea” [Manifestaciones artísticas de la zona fronteriza entre la Nueva Guinea Alemana y la Holandesa], *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leiden, E. J. Brill, 12: 161-185.
- e) “Die ethnographische Veränderung der Eskimo des Smith-Sundes” [La transformación etnográfica de los esquimales del estrecho de Smith] *Ethnologisches Notizblatt*, Berlín, A. Haack, II (1): 38-43.
- f) Reseña de “Paul Schellhas, *Die Göttersgestalten der Mayahandschriften. Ein mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika*, Dresden [Los dioses de los códices mayas. Una perspectiva cultural-mitológica desde la América antigua] 1897”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 4 (1): 162.
- g) Reseña de “Henry C. Mercer, *The Kabal; or potter’s wheel of Yucatan* [Kabal; o el torno del alfarero en Yucatán], University of Penna, Bull. of the Museum of Science and Art, I (2), 1897”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 4 (1): 163.

1900

- a) “Die Hieroglyphe des Krieges in den mexikanischen Bilderhandschriften” [El jeroglifo de la guerra en los códices mexicanos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 32: 109-145.
- b) Reseña de “Eduard Seler, *Altmexikanische Studien II. 1. Zauberei und Zauberer im alten Mexico. – 2. Die bildlichen Darstellungen der mexikanischen Jahrfeste. – 3. Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner (erste Hälfte)* [Estudios sobre el México antiguo II. 1. La magia y

- el mago en el México antiguo. - 2. Las representaciones gráficas de las fiestas del año de los mexicanos. - 3. Las dieciocho fiestas de los mexicanos (primera mitad)], Berlin, Veröffentlichungen aus dem K. Museum für Völkerkunde, S. 29-204, 1899”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 232-233.
- c) Reseña de “J. Walther Fewkes, *The Alósaka cult of the Hopi Indians* [El culto alósaka de los indios hopi], *American Anthropologist*, N.S. (I):522-544, 1899”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 102-103.
- d) Reseña de “H. Schurtz, *Schnitzereien der Maori* [Grabados de los maori], *Globus*, 77: 53-58, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 222.
- e) Reseña de “A. L. Kroeber, *The Eskimo of Smith Sound* [Los esquimales del estrecho de Smith], *Bull. of the Amer. Museum of Natural History*, XII (Article XXI):265-327, 1900” *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 228-229.
- f) Reseña de “Joseph D. Mc. Guire, *Pipes and smoking customs of the American aborigines, based on material in the N. S. National Museum* [Pipas y costumbres de fumar de los aborígenes americanos, basado en material resguardado en el N. S. Museo Nacional de Washington], Washington, Report of the N.S. National Museum for 1897:351-645, 1899”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 230-231.
- g) Reseña de “Otis Tufton Mason, *The man’s knife among the North American Indians* [El cuchillo del hombre entre los indígenas de Norteamérica], Washington: Report of the N.S. National Museum for 1897:725-745, 1899”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 231-232.
- h) Reseña de “R. Karutz, *Eine Sammlung peruanischer Altertümer* [Colección de antigüedades peruanas], Aus der Festschrift ‘Das Museum zu Lübeck’, Lübeck, Ch. Coleman, S. 195, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 235.
- i) Reseña de “Walther Fewkes, *Preliminary account of an expedition to the Pueblo ruins near Winslow, Arizona, in 1896* [Informe preliminar de la expedición a las ruinas pueblo ubicadas en la cercanía de Winslow, Arizona en 1896], Washington, Smithsonian Report for 1896, S. 517-539, 1898”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 5: 370.

1901

- a) “Kosmische Hieroglyphen der Mexikaner” [Jeroglifos cósmicos mexicanos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín 33: 1-47.

- b) “Mexikanische Thonfiguren” [Figurillas mexicanas de barro], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 79 (6):85-91.
- c) “Die Schichsalsbücher der alten Mexikaner” [Los libros del destino de los antiguos mexicanos], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 79 (17): 261-264.
- d) “Phantasien über die Grundlagen der Kultur” [Especulaciones sobre los fundamentos de la cultura], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 80 (1): 9-12.
- e) “Parallelen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianern” [Paralelos entre los antiguos mexicanos y los actuales indígenas huicholes], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 80 (20): 314-315.
- f) “Der Affe in der mexikanischen Mythologie” [El mono en la mitología mexicana], *Ethnologisches Notizblatt*, Berlín, A. Haack, 2 (2): 66-76.
- g) Reseña de “Eduard Seler, *Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothéque Nationale in Paris (Manuscrits mexicains Nr. 18-19)*, Berlin, [El *tonalamatl* de la colección Aubin. Un antiguo código mexicano de la biblioteca Nacional de París (Manuscritos mexicanos números 18-19)]1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 99-101.
- h) Reseña de “Frederick Starr, *Notes upon the ethnography of Southern Mexico* [Notas sobre la etnografía del sur de México], Davenport, Proceedings of Davenport Academy of Natural Sciences VIII, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 101-102.
- i) Reseña de “Alfred L. Kroeber, *Symbolism of the Arapaho Indians* [El simbolismo de los indios arapaho], Bull. of the Amer. Museum of Nat. Hist. XIII, S. 69-86, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 99.
- j) Reseña de “Harlan J. Smith, *Archaeology of Lytton, British-Columbia* [Arqueología de Lytton en Columbia Británica], Memoirs of the Amer. Museum of nat.-hist. II (III): 75-88, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 127.
- k) Reseña de “L. Frobenius, *Die Mathematik der Oceanier und Die Schilde der Oceanier* [Las matemáticas de los oceánicos y Los escudos de los oceánicos], Sonderabdrücke aus der Naturwissenschaftlichen Wochenschrift. Heft 23/24, Berlin, F. Dümmler, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 233-235.
- l) Reseña de “A.L. Kroeber, *Cheyenne tales* [Cuentos cheyenne], The Journal of American Folklore, XIII:161-190, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 240.

- m) Reseña de “Theodor Koch, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer* [Sobre el animismo de los indígenas sudamericanos], Internat. Archiv für Ethnographie, XIII (Supplement VIII), 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 300-301.
- n) Reseña de “Theodor Koch, *Die Lenguas-Indianer in Paraguay* [Los indígenas lenguas de Paraguay], *Globus*, 78:218-220 u. 135-139, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 303.
- o) Reseña de “Thomas Wilson, *Arrowpoints, spearheads and knives of prehistoric times* [Puntas de flechas, de lanzas y cuchillos prehistóricos], Washington, Report of the U.S. National-Museum for 1897: 811-988, 1899”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 304-305.
- p) Reseña de “Otis T. Mason, *Pointed Bark Canoes of the Kutenai and Amur* [XX canoas de los kutenai y amur], Washington, Report of the N.S. National-Museum for 1899:523-537, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 380.
- q) Reseña de “Walther Hough, *An early West Virginia pottery* [Cerámica temprana de la Virginia occidental], Washington, Report of the N.S. National-Museum for 1899:511-521, 1900”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 6: 381.

1902

- a) “Das Reliefbild einer mexikanischen Todes-Gottheit im Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin” [El relieve de una deidad mexicana de la muerte resguardada en el Museo Real de Etnología de Berlín], *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, Berlín, 446-467.
- b) “Das Reliefbild einer mexikanischen Todes-Gottheit im Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin” [El relieve de una deidad mexicana de la muerte resguardada en el Museo Real de Etnología de Berlín], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 34: 445-467.
- c) “Die alten Ansiedlungen von Chalculá (Guatemala)” [Los antiguos asentamientos de Chaculá (Guatemala)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*, Brunswick, 81 (22): 346-350.
- d) Reseña de “G. T. Hamy, *Le joyau du vent* [La joya del viento], Journal de la Société des Américanistes de Paris, 1902”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*, Brunswick, 82: 162.

1903

- a) “Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhang” [Los dioses del fuego como punto de partida para el análisis global de la religión mexicana], *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, Viena, 33: 129-233.
- b) “Die Sünde in der mexikanischen Religion” [El pecado en la religión mexicana], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick 83 (1): 253-257, 268-273.
- c) Reseña de “Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde Band I: Sprachliches, Bilderschriften, Kalender- und Hieroglyphenentzifferung*, [Recopilación de disertaciones sobre filología y arqueología americanas 1. Lingüística, códigos, desciframientos de calendarios y jeroglifos] Berlin, 1902”, *Sonderabdruck aus dem Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83 (13): 210.
- d) Reseña de “Ernst Wilhelm Förstermann, *Kommentar zur Madrider Maya-Handschrift (Codex Tro-Cortesianus)*, [Comentario al Códice Matritense de los mayas (Tro-Cortesianus)] Danzig, 1902”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83: 337-338.
- e) *Reseña de “Eduard Seler, *Die Ausgrabungen am Orte des Haupttempels in Mexiko*, [Las excavaciones en el sitio del Templo Mayor de México] 1901”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 8: 174-175.
- f) Reseña de “A. H. Keane, *Native American culture; its independent evolution* [La cultura americana, su evolución independiente], *The International Monthly*, 5 (3): 338-357, 1902”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Stettin und Greifswald, (8): 30-31.
- g) Reseña de “Theodor Koch, *Die Guaikurústämme* [Las tribus guaikurú], *Globus*, 81: 1-7, 39-46, 69-78, 105-112, 1902 und Theodor Koch, *Die Maskoi-Gruppe im Gran Chacho* [El grupo maskoi en el Gran Chaco], *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXII*: 130-148, 1902”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Stettin und Greifswald, (8): 42-43.
- h) Reseña “Eduard Seler, *Las excavaciones en México*, México, *Anales del Museo Nacional*, 7: 235-260, 1902 und *El cuauhxicalli del tepochcalli del Templo mayor de México*, *Ebendas*: 260-262, s/f”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Stettin und Greifswald, (8): 174-175.
- i) Reseña de “George A. Dorsey, *Archaeological Investigations on the island of La Plata, Ecuador* [Investigaciones arqueológicas en la isla de La Plata, Ecuador], *Field Columbian Museum. Publication 56. Anthropological Series*, II(5):245-280, 1901”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Stettin und Greifswald, (8): 176-177.

- j) Reseña de “Karl Himley, *Ein chinesisches Werk über das westliche Inner-Asien* [Tratado chino sobre el Asia central occidental], *Ethnologisches Notizblatt*, 2 (2):1-77, 1902”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Settin und Greifswald, (8): 293
- k) Reseña de “Hahl, *Feste und Tänze der Eingeborenen von Ponape* [Fiestas y danzas de los aborígenes de Ponape]. *Ethnologisches Notizblatt*, III(2):95-102, 1902 und Born, *Einige Bemerkungen über Musik, Dichtkunst und Tanz der Yapleute* [Algunas observaciones acerca de la música, el arte poético y la danza de los yap], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 35: 134-142, 1903”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Settin und Greifswald, (VIII):299-300.
- l) Reseña de “Nicolás León, *Los Comanches y el dialecto Cahuillo de la Baja California*, México, Anales del Museo Nacional, 7: 263-278, 1902”, *Internationales Centralblatt für Anthropologie und verwandte Wissenschaften*, J. Abel, Settin und Greifswald, (8): 300-301.

1904

- a) “Religionen der Naturvölker (1902/1903) [Religiones de los pueblos naturales (1902/1903)]”, *Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig, 7: 232-263.
- b) “Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko [El origen del sacrificio humano en México]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (7): 108-119.
- c) “Der XIV Internationale Amerikanistenkongress in Stuttgart 18. bis 23. August 1904 [El XIV Congreso Internacional de Americanistas en Stuttgart del 18 al 23 de agosto de 1904]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (12), 199-202.
- d) “Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt dramas [Demonios fálicos de la fertilidad como agentes del antiguo drama mexicano; una aportación a la prehistoria del drama mítico-cósmico]”, *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Friedrich Vieweg und Sohn, Brunswick, N.F. I (3): 129-188.
- e) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Voläufige Mitteilung von K. Th. Preuss” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (20): 321-326.
- f) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Voläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (22): 355-363.
- g) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Voläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss

(continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (23): 376-380.

- h) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Voläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Schluss)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (24): 389-393.
- i) “Die Entwicklung der altmexikanischen Religion” [El desarrollo de la antigua religión mexicana], *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, 19: 275-263.

1905

- a) “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko [La lucha del sol contra las estrellas en México]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (7): 136-140.
- b) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Voläufige Mitteilung von K. Th. Preuss” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (19): 333-337.
- c) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Voläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (20): 347-350.
- d) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 87 (22): 380-384.
- e) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 87 (23): 394-400.
- f) “Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)” [Sobre el surgimiento de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 87 (24): 413-419.
- g) “Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten [La influencia de la naturaleza en la religión en México y en los Estados Unidos]”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, Nrs. 5 y 6., pp. 361-380 y 433-460.

- h) Reseña de “George A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance: the Ceremony of the Offering-Lodge* [La danza del sol de los arapahos: la ceremonia de la choza de las ofrendas], Chicago, Field Columbian Museum, Anthropological Series IV, 1903”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 87: 98-99.
- i) Reseña de “*Archiv für Religionswissenschaft*, herausgegeben von Albrecht Dieterich und Thomas Achelis [Archivo para la ciencia de las religiones, editado por Albrecht Dieterich y Thomas Achelis], 7, B. G. Teubner, Leipzig, 1904”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 87:206-207.
- j) Reseña de “Der zweite Band von Eduard Selers *Gesammelten Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* [El segundo volumen de la *Recopilación de disertaciones sobre filología y arqueología americanas* de Eduard Seler], Berlin, A. Ascher & Co., 1904”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 87:290.
- k) Reseña de “Hermann Strebel, *Ornamente und Thongefässe aus Alt-Mexiko* [Ornamentos y vasijas del México antiguo], 1904”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, Viena, 35:126.

1906

- a) “Religionen der Naturvölker. Allgemeines 1904/05. Amerika” [Religiones de los pueblos naturales. En general 1904/1905. América], *Archiv für Religionswissenschaft* 9, Leipzig, B. G. Teubner: 95-142.
- b) “Sonnenfeste der Altmexikaner und der Moki [Fiestas solares de los antiguos mexicanos y los moqui]”, *XIV Internationaler Amerikanisten-Kongress Stuttgart, Stuttgart, 18-24 August, 1904*, W. Kohlhammer Verlag, Leipzig, 343-344.
- c) “Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen [El origen demoniaco del drama griego explicado a través de paralelismos mexicanos]”, Sonderabdruck aus den *Neuen Jahrbüchern für das klassische Alterthum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, B. G. Teubner, Leipzig, Jahrgang 1906, 2. Abteilung, 18 (3):161-193.
- d) “Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer Reisebericht von K. Th. Preuss z. Z. in Mexiko [Observaciones sobre la religión de los coras. Informe de viaje de K. Th. Preuss]”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 9: 464-480.
- e) “Der Mitotetanz der Coraindianer. Reisebericht I von K. Th. Preuss [La danza mitote de los indios coras. Informe de viaje I de K. th. Preuss]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 90 (5): 69-72.
- f) “Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer, insbesondere über die Phallophoren des Osterfests. Reisebericht II von K. Th. Preuss. Mit 4 Abbildungen nach Aufnahmen des Verfassers [Más información sobre las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre

los portadores de falos de la Semana Santa. Informe de viaje II de K. Th. Preuss. Con 4 ilustraciones según fotografías del autor]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 90 (11):165-169.

- g) “Reisebericht aus San Isidro vom 30. Juni 1906. Zwei Gesänge der Cora Indianer” [Informe de viaje enviado desde San Isidro el 30 de junio de 1906. Dos cantos del mitote de la Chicharra], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 38 (12): 955-966.
- h) “Der XIV Internationale Amerikanistenkongress in Stuttgart. 18. bis 23. August 1904 [El XIV Congreso Internacional de Americanistas en Stuttgart, del 18 al 23 de agosto de 1904]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (12): 199-202.

1907

- a) “Die Hochzeit des Mais und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss [La boda del maíz y otros cuentos huicholes. Informe de viaje III de K. Th. Preuss]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 91 (12): 185-193.
- b) “Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss [Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental. Informe de viaje IV de K. Th. Preuss]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 92 (10): 155-161.
- c) “Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss (Schluss) [Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental. Informe de viaje IV de K. Th. Preuss (fin)]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 92 (11): 167-171.

1908

- a) “Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) [Una visita a los mexicanos de la sierra Madre Occidental. Informe de viaje V (fin) de K. Th. Preuss]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 93 (12): 189-194.
- b) “Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre [Los cantos religiosos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental]”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 11 (2-3): 369-398.
- c) “Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko [Viaje a las tribus de la sierra Madre Occidental de México]”, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 3: 147-167.

- d) “Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre [Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 40: 582-604.
- e) “Unter den Indianern der Sierra Madre in Mexiko [Entre los indígenas de la sierra Madre Occidental]”, *Die Woche* 43: 1908-1911.
- f) “Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt) [La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad (resumen)]”, 3rd *International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, 1: 36-41.
- g) “The Astral Religion in Mexico in Pre-Spanish Time and at Present (abridge) [La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad (resumen)]”, *Miscellaneous Mexican and Central American Pamphlets, Text and translation*, 3 (7).
- h) Reseña de “Joseph Lauterer, *Mexiko, das Land der blühenden Agave, einst und jetzt*, Leipzig, Otto Spamer, 1908 [México, la tierra del agave, antes y ahora]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 94 (6): 98.

1909

- a) “Dialoglieder des Rigveda im Lichte der religiösen Gesänge mexikanischer Indianer [Los cantos dialogales del *Rig Veda* a la luz de los cantos religiosos de los indígenas mexicanos]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 95 (3): 41-46.
- b) “Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmaßen in der Völkerkunde [El presignificado etnológico de los movimientos convulsivos de los miembros]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Brunswick, 95 (16): 245-247.
- c) “Un viaje a la sierra Madre Occidental de México”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 5^a época, 3: 187-214.
- d) “Ethnographische Sammlung aus Mexiko [Colección etnográfica de México]”, *Beiblatt zum Jahrbuch der Königlichen Preussischen Kunstsammlungen, Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, Berlín, 30: 149-155.
- e) Reseña de “Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumsforschung III*, 1908 [Recopilación de disertaciones sobre filología y arqueología americanas III]”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 95 (6): 96-99.

1910

- a) “Das Fest des Erwachens (Weinfest) bei den Cora-Indianern [La celebración del Despertar [‘hisireame] o fiesta del vino entre los coras]”, *XVI Internationales Amerikanisten-Kongress Wien, 9. bis 14. September 1908*, A. Hartleben’s Verlag, Viena y Leipzig, 2: 489-511.
- b) “Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises [La observación de la naturaleza en las religiones del círculo cultural mexicano]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 42 (5): 793-804.
- c) “Altertümer aus Patagonien [Antigüedades de la Patagonia]”, *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, Berlín, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung, 32 (2): 34-42.
- d) “Die Flutsage der Cora-Indianer und verwandter Stämme [El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas]”, *Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlín 41(9-12): 82-83.
- e) “Religionen der Naturvölker 1906-1909. Allgemeines [Religiones de los pueblos naturales 1906-1909. En general]”, *Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig, 13: 398-465.
- f) “Museum für Völkerkunde. Grönländische Sammlungen [Museo de Etnología. Colección groenlandesa]”, *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, Berlín, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung, 32 (2):107-116.

1911

- a) “Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer [El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los plantemientos de los coras]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 43: 293-308.
- b) “Religionen der Naturvölker Amerikas (1906/1909)” [Religiones de los pueblos naturales de América (1906/1909)], *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 14: 212-301.

1912

- a) *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch* [La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre indígenas mexicanos 1. La religión de los coras según sus textos. Con diccionario cora-alemán], Leipzig, B. G. Teubner, CVII + 396 pp.
- b) Reseña de “Paul Hennig, *Apuntes etnográficos sobre los otomíes del Distrito de Lerma*, 1911”, *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Hermann Costenoble, Jena, 18: 234.

y Erich M. Von Hornbostel, “Zwei Gesänge der Cora-Indianer” [Dos cantos de los indios coras], Sonderabdruck aus *Die Nayarit-Expedition I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B. G. Teubner, Leipzig, pp. Xx.

1913

- a) “Das Verbum in der Sprache der Cora-Indianer (Abstract) [El verbo en el idioma cora]”, *XVIII International Congress of Americanists, London, May 17 to June 1, 1912*, Harrison and Sons, Londres, 1: 105-106.
- b) “Die magische Denkweise der Cora-Indianer (Abstract) [El pensamiento mágico de los coras]”, *XVIII International Congress of Americanists, London, May 17 to June 1, 1912*, Harrison and Sons, Londres, 1: 129-134.
- c) “Vorlage der Eskimo-Sammlung des Forschungsreisenden Bernhard Hantzsch [Presentación de objetos esquimales coleccionados por el investigador viajero Bernhard Hantzsch]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín 45: 121-126.
- d) Reseña de “Rudolf Trebitsch, *Bei den Eskimos in Westgrönland. Erlebnisse einer Sommerreise im Jahre 1906 nebst einem ethnographischen Anhang von Michael Haberlandt* [Entre los esquimales de Groenlandia Occidental. Impresiones de un viaje de verano en el año 1906, con un anexo etnográfico de Michael Haberlandt]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 45: 916.

antes de 1914

“Die religiöse Grundlage der Exogamie [El fundamento religioso de la exogamia]”, *Actes Leidener Religionskongreß*, pp. 49-53.

1914

- a) *Die geistige Kultur der Naturvölker* [La cultura intelectual de los pueblos naturales] (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich- gemeinverständlicher Darstellungen, 452), Leipzig y Berlín, B.G. Teubner, 112 pp.
- b) “Reisebrief aus Kolumbien” [Carta de viaje enviada desde Colombia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín 46 (1): 106-113.
- c) “Religionen der Naturvölker 1910-1913. Allgemeines” [Religiones de los pueblos naturales 1910-1913. En general], *Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig, 17: 532-581.

1919-1920

“Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien I [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia I]”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 14-15: 314-404 y 1040-1079.

1920/1921

“Bericht über meine archäologischen und ethnologischen Forschungsreisen in Kolumbien [Informe sobre mi viaje de investigación arqueológica y etnológica en Colombia]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 52, (2-3): 89-128.

1921

- a) *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, vol. I [Religión y mitología de los I. Registros de textos y observaciones entre una tribu indígena de Colombia, América del Sur, vol. I], Vandenhoeck u. Ruprecht, Gotinga.
- b) “Sänfte aus Golddraht, Chibcha” [Litera chibcha elaborada con alambre de oro], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 52, (4-5): 460-461.

1921-1922

“Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien II [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia II]”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 16-17: 459-480 y 737-764.

1922

- a) “Flutmythen der Uitoto und ihre Erklärung [Mitos del diluvio de los uitoto y su explicación]”, *Festschrift Eduard Seler. Dargebracht zum 70. Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern*, Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart, 385-400.
- b) “Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern [La deidad suprema entre los pueblos primitivos]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 54 (1-5): 123-129.
- c) “Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern [La deidad suprema entre los pueblos con escasa cultura]”, *Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften*, Julius Springer Verlag, Berlín, II (3/4): 161-208.

- d) “Ergebnisse einer archäologischen und ethnologischen Forschungsreise in Kolumbien 1913/19 (Auszug) [Resultados de un viaje de investigaciones arqueológicas y etnológicas a Colombia 1913-1919 (resumen)]”, *Jahrbuch*, Leipzig. Städtisches Museum für Völkerkunde, Leipzig, 8: 92.
- e) “Religionen der Naturvölker 1. Allgemeines 1913-1920” [Religiones de los pueblos naturales. En general 1913-1920], *Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig y Berlín, 21: 163-185.
- f) “Die Statuen von San Agustín am oberen Magdalena in Kolumbien” [Las estatuas de San Agustín en el alto Magdalena, en Colombia], *Berliner Museen. Berichten aus den preussischen Kunstsammlungen*, Jahrgang 43 Heft 11-12: 126-129.

1923

- a) *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, vol. II [Religión y mitología de los uitoto. Registros de textos y observaciones entre una tribu indígena de Colombia, América del Sur, vol. II], Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga.
- b) *Die geistige Kultur der Naturvölker* [La cultura intelectual de los pueblos naturales], (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich- gemeinverständlicher Darstellungen, 452) 2a. ed., B. G. Teubner, Leipzig y Berlín, 112 pp.
- c) “Die wissenschaftliche Lebensarbeit Eduard Selers” [Eduard Seler y la obra científica de su vida], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 55: 1-6.
- d) “Ethnographische Sammlung in Kolumbien” [Colección etnográfica en Colombia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 55: 91-93.
- e) Reseña de “Theodor Wilhelm Danzel und Ernst Fuhrmann, *Mexiko . Textteil: Grundzüge der altmexikanischen Geisteskultur, Bildteil: Altmexikanische Bilderhandschriften*, 1922 [México. Texto: Los rasgos principales de la cultura intelectual de lo antiguos mexicanos. Láminas: Los códices del México antiguo]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 55: 106-108.

1923-1924

- a) “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien III [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia III]”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 18-19: 125-154 y 890-950.
- b) “Religionen der Naturvölker Amerikas 1910/1923” [Religiones de los pueblos naturales de América 1910/1923], *Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig y Berlín, 22: 284-320

1924

- a) “Ideen der Indianer über den Ursprung der Kultur, mit besonderer Berücksichtigung der Toltekenfrage [Ideas de los indígenas sobre el origen de la cultura, especialmente en relación con la cuestión tolteca]”, *XXI International Congress of Americanists, First Session, The Hague, August 12-16, 1924*, E. J. Brill Ltd., Leiden, 1: 162-174.
- b) Traducción del español al alemán de “Augusto Jiménez Seminario, *Bemerkungen über den Stamm der Bora oder Meamuyna am Putumayo, Amazonas* [Comentarios sobre la tribu bora o meamuyna del río Putumayo, Amazonas]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 56, (1-4): 83-93.
- c) Reseña de “Theodor Reik, *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, 1923 [El dios propio y el ajeno. Contribución al psicoanálisis del desarrollo religioso]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 56, (1-4): 127.
- d) Reseña de “Walter Lehmann, unter Mitarbeit von Heinrich Doering, *Kunstgeschichte des alten Peru* [Historia del arte del antiguo Perú]”, *Separatabdruck aus Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, Heft 1: 63-67.

1925

- a) “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien IV [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia IV]”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 20: 77-119, 461-495 y 737-764.
- b) “Das Verbum in der Sprache der Kágaba in der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien, auf Grund meiner Textaufnahmen [El verbo en el idioma de los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, según mis registros de textos]”, *XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg le 20-26 Août, 1924*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 2: 348-387.
- c) “Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko” [El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México], *XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg le 20-26 Août, 1924*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, , Gotemburgo, 2: 458-471.
- d) “Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner und im heutigen Mythos” [La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicanos en el mito actual], *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, Leipzig 1, (12): 150-156.

- e) “Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Sprachforschung [El problema de la mitología lunar a la luz de la investigación lingüística local]”, *Sonderabdruck aus Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 23 (1-2): 1-14.
- f) “Lehmans Ausgrabungen in Teotihuacan [Excavaciones realizadas por Lehmann en Teotihuacán]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 57, Berlín, (3-6): 252-254”
- g) “La civiltà degli indigeni della Colombia” [La civilización de los indígenas colombianos], *Le vie d’Italia e dell’America Latina*, Milán, 1925 (2): 429-439.

1926

- a) *Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika* [Viaje de investigación entre los kágaba. Observaciones, registros de textos y estudios lingüísticos entre una tribu indígena colombiana], Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 414 pp.
- b) *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens* [Creencia y mística a la sombra del ser supremo], Leipzig, Verlag C. L. Hirschfeld, 61 pp.
- c) *Die Eingeborenen Amerikas* [Los indígenas de América], Religionsgeschichtliches Lesebuch (editado por Alfred Bertholet), Tübingen, J. C. B. Mohr, III + 61 pp.
- d) “Forschungsreise zu den Kábaga-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien V [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia V]”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 21: 192-232, 386-418 y 777-796.
- e) “Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis eines hunderjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926” [Adolf Bastian y la etnología actual. En ocasión del centenario de su natalicio el 26 de junio de 1926], *Baessler-Archiv*, Berlín, 10: 1-15.
- f) Reseña de “Bernhard Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924 [El dinero sagrado. Una investigación histórica sobre el origen ceremonial del dinero]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 58 (1-2): 237.
- g) Reseña de “Walter Krickeberg, *Die Totonaken. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Mittelamerikas*, *Baessler-Archiv*, VII u. IX, 1918-1922, 1925 [Los totonacas. Una contribución a la etnografía histórica de Mesoamérica]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 58 (1-2): 239-241.
- h) Reseña de “Franz Boas, *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*, 1925 [Contribuciones a la etnografía de los kwakiutl]”, *Zeitschrift für Ethnologie* Berlín, 58 (3-4): 341.

- i) Reseña de “Marschall Howard Saville, *The Wood-Carver's in Art in Ancient Mexico, 1923*” [El arte de los talladores de madera en el México antiguo], *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 77: 234.

1927

- a) “Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien VI [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia VI]”, *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, Viena, 22: 66-79 u. 357-386.
- b) “Die Ausstrahlung der San Agustin-Kultur in Amerika [Irradiaciones de la cultura de San Agustín en América]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 59 (1-2): 111-112.
- c) “Amerika (I. Ethnologisch) [América (I. Etnología)]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, primer tomo (A-D), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 294-296.
- d) Reseña de “Pater Wilhelm Schmidt und Pater Wilhelm Koppers, *Völker und Kulturen. Teil I. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker* [Pueblos y culturas. Parte I. Sociedad y economía de los pueblos], Regensburg, Josef Habel, XII u. 793 S. gr. 8°. 30 Taf., 531 Textabb. (Der Mensch aller Zeiten Bd. III) 1924”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 59 (1-2): 143-147.

1928

- a) “Die Christusmythe und andere Sonnenmythen der Mexicano (Text, Übersetzung und Erläuterung) [El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios)]”, Pater Wilhelm Koppers (comp.), *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, Mechitaristen-Buchdruckerei, Viena, pp. 570-582.
- b) “Die Entwicklung mimischer Darstellung bei den Naturvölkern [El desarrollo de la representación mimica entre los pueblos primitivos]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 60, (1-3): 164-165.
- c) “Eskimos [Esquimales]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, segundo tomo (E-H), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 362-363.
- d) Reseña de “Walter Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca* [Cuentos de los aztecas e incas, mayas y muiscas], Jena, Eugene Diedrichs, 1928”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 60 (1-3): 169.

- e) Reseña de “Karl Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre* [Religión y magia entre los pueblos primitivos. Una contribución a la historia de la religión para establecer el fundamento de la doctrina de los principios religiosos], Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 60 (1-3): 169-170.
- f) Reseña de “Karl Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre* [Religión y magia entre los pueblos primitivos. Una contribución a la historia de la religión para establecer el fundamento de la doctrina de los principios religiosos], Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914”, *Deutsche Literaturzeitung*.
- g) Reseña de “Therkel Mathiassen, *Archaeology of the Central Eskimos* [Arqueología de los esquimales centrales], Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhague, 1925”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 60: 170-171.
- h) Reseña de “P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gotesidee”, *Anthropos* 23, pp. 464-470.

1929

- a) *Monumentale vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika* [Arte monumental prehistórico. Excavaciones en las fuentes del río Magdalena en Colombia y las irradiaciones culturales de esta región hacia otras partes de América], Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2 vols.
- b) “Die Darstellung des zweiten Ichs unter den Indianern Amerikas [La representación del *alter ego* entre los indígenas americanos]”, *In Memoriam Karl Weule*, Leipzig, pp. 355-364.
- c) “Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan Indianern in den Vereinigten Staaten von Nordamerika [La fiesta de la primavera en el México antiguo y entre los mandan de los Estados Unidos de Norteamérica]”, *Festschrift Joseph Schrijnen*, Nijmegen, Rijkmuseum G. M. Kam, pp. 825-837.
- d) “Bemerkungen zur Sprache der Cora-Indianer in Mexiko. (Auszug) [Observaciones sobre la lengua de los indios cora de México]”, *Actes du Premier Congrès International de Linguistes à la Haye, du 10-15 avril 1928*, Leiden, 1929.
- e) “Bemerkungen über den 23. Internationalen Amerikanisten-Kongress in New York am 17.-22. September 1928 [Comentarios sobre el XXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York del 17 al 22 de septiembre de 1928]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 61 (4-6): 392-395.
- f) “Indianer [Indios]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, tercer tomo (I-Me), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 210-211.

- g) “Kágaba-Indianer [Kágaba]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, tercer tomo (I-Me), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, pág. 582.
- h) “Kunst (II-A: der Primitiven / 4: die religiöse Kunst der Ureinwohner Amerikas) [Arte (II-A: de los primitivos / 4: el arte religioso de los aborígenes de América)]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, tercer tomo (I-Me), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs.1385-1387.
- i) “Mexikanische Religion [Religión mexicana]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, tercer tomo (I-Me), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs.2165-2168.
- j) Reseña de “Pater Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee II, Abteilung: Die Religion der Urvölker I, Die der Urvölker Amerikas* [El origen de la idea de dis II. Sección: La religión de los pueblos primitivos I, Las religiones de los pueblos primitivos de América], Münster i. W. Aschendorffsche Verlag, 1929”, *Zeitschrift für Ethnologie* Berlín, 61 (1-3): 227-229.
- k) Reseña de “Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, 1928”, *Baessler-Archiv*, Berlín 13: 119.
- l) Reseña de “*Popol Vuh*, 1927”, *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 75: 158.

1930

- a) *Der Unterbau des Dramas* [El fundamento del drama], Sonderabdruck aus Vorträge der Bibliothek Warburg VII, B. G. Teubner, Leipzig, 88 pp.
- b) *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker* [Muerte e inmortalidad en las creencias de los pueblos primitivos], Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, J. C. B. Mohr, Tubinga.
- c) “Mexikanische Religion” [La religión mexicana], *Bilderaltas zur Religionsgeschichte*, 16, A. Deichartsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 17 pp.
- d) “Bericht über den 24. Internationalen Amerikanisten-Kongress in Hamburg, 7.-13. September [Informe sobre el XXIV Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Hamburgo del 7 al 13 de septiembre], 1930”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 62: 338-342. Jahrgang 1930

- e) “Die Ausstrahlung der San Agustin-Kultur (Kolumbien) in Amerika [Irradiaciones de la cultura de San Agustín (Colombia) en América]”, *XXIII International Congress of Americanists, New York, September 17-22, 1928*, Lancaster, Pensilvania, The Science Press Printing Co., pp. 233-234.
- f) “La importancia de Colombia para la arqueología y la prehistoria de América” *Investigación y Progreso*, Madrid, 4 (7-8): 74-76.
- g) “La importancia de Colombia para la arqueología y la prehistoria de América” *Revista del Colegio Mayor del Rosario*, Bogotá, 24 (248): 554-563.
- h) “Nagualismus [Nagualismo]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, cuarto tomo (Mi-R), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 405-406.
- i) “Naturvölker [Pueblos naturales]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, cuarto tomo (Mi-R), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 457-460.
- j) “Peru [Perú]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, cuarto tomo (Mi-R), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 1094-1095.
- k) “Prairie-Indianer [Indígenas de las praderas]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, cuarto tomo (Mi-R), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 1396-1398.
- l) “Pueblo-Indianer [Indios pueblo]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, cuarto tomo (Mi-R), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, págs. 1653-1654.

1931

- a) *Arte Monumental Prehistórico: excavaciones hechas en el Alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas*, Escuelas Salesianas de Tipografía y Fotograbado, Bogotá.

- b) “Vorlage einiger Goldsachen aus Kolumbien, Gegend von Santa Marta” [Presentación de algunos objetos de oro provenientes de la región de Santa Marta], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 63 (1-4): 202-206.
- c) “Au sujet du caractère des mythes et des chants huichols que j’ai recueillis” [Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado], *Revista del Instituto de Etnología*, 2, Universidad Nacional de Tucumán, Buenos Aires, pp. 445-457.
- d) “Die Hochgottidee bei den Naturvölkern” [La idea de un dios supremo entre los pueblos primitivos], *Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, Oxford University Press, Oxford, Vol. 4: 287-300.
- e) “El XXIV Congreso Internacional de Americanistas”, *Investigación y Progreso*, Madrid, 5 (4): 55-57.
- f) “Schwirrholz []” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, pág. 357.
- g) “Tabu [Tabú]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, pág. 974.
- h) “Tötowierung []” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, pág. 976.
- i) “Tanz (I: Religionsgeschichtlich) [Danza (I: Historia de las religiones)]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, págs. 983-986.
- j) “Totemismus [Totemismo]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, págs. 1233-1238.
- k) “Uitoto [Uitoto]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, pág. 1339.

- l) “Yagan [Yagan]” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, quinto tomo (S-Z), 2a. edición corregida y aumentada con la colaboración de Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, (Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack, editores), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, págs. 2057-2058.
- m) Reseña de “Theodor Wilhelm Danzel, *Symbole Dämonen und heilige Türme* [Símbolos, demonios y torres sagradas], 1930” *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 63 (1-4): 260-261.

1932

- a) “Grammatik der Cora-Sprache [Gramática de la lengua cora]”, *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, 7: 1-84.
- b) “Entwicklung und Rückschritt in der Religion [Desarrollo y retroceso en la cultura]”, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaften*, Berlín, 22(8): 225-248.
- c) “Eine neue Auffassung des sogenannten mexikanischen Kalendersteines [Nueva interpretación de la denominada piedra del calendario mexicano]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 64, (4-6): 363-371.
- d) “Die ethnologische Seite [El aspecto etnológico]”, Fehrle und Heberer, *Was bedeutet Hermann Wirth für die Wissenschaft?*, Leipzig, pp. 44-61.
- e) “Grab eines Urwelttieres [Tumba de un animal prehistórico]”, *Saarbrücker Landeszeitung*, Sarrebruck.
- f) “Nueva interpretación de la llamada Piedra del Calendario Mejicano” *Investigación y Progreso*, Madrid, 6 (11): 169-174.
- g) “2000 Dollar für ein Weib” [2000 dólares por una mujer], *Die Woche* 13 de octubre de 1932: 366-368.
- h) Reseña de “Martin Gusinde, *Die Feuerland-Indianer I. Die Selk’nam* [Los indígenas de la Tierra del Fuego I. Los selk’nam], 1931” *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 22: 662.
- i) Reseña de “Hermann Wirth: *Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Textband 1: Die Grundzüge* [El origen de la humanidad. Investigaciones sobre la historia de la religión, el simbolismo y la escritura de la raza del Atlántico norte. Tomo 1. Los fundamentos]. Mit 68 Textabb., 28 Bilderbeilagen und einem Schrifttafelanhang (von 10 Tafeln). Jena, Eugene Diedrichs, 1928”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 64 (4-6): 152.
- j) Traducción del español al alemán de “Jacinto Jijón Caamaño, *Trophäenköpfe der Proto-Lima-Zeit im Tal des Rimac, Peru*” [Cabezas-trofeos de la época proto-Lima en el valle del río Rimac, Perú], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 64 (4-6): 354-362.

antes de 1933

“*Sport* unter den Eingeborenen Amerikas” [El deporte entre los indígenas de América], Sonderabdruck aus Museum für Leibesübungen, Dresden.

1933

- a) *Die religiöse Gehalt der Mythen* [El contenido religioso de los mitos], Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162, J. C. B. Mohr, Tübinga, 49 pp.
- b) “Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano”, *Anales del Museo nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 4ª época, 8: 426-434.
- c) “Die Statue eines Mastodonten aus Columbien nebst einem Hinweis auf sein spätes Vorkommen [La estatua colombiana de un mastodonte y consideraciones sobre su existencia tardía]”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 65, (4-6): 379-380.
- d) Reseña de “Oscar Schmieder, *The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians* [Los asentamientos de los indios zapotecos y mixes], 1930”, *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 79: 322.
- e) Reseña de “P. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie, Band III*, Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, [El origen de la idea de dios, un estudio histórico-crítico y positivo, tomo 3], 1931”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 65: 153-154.
- f) Reseña de “G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture* [La serpiente en la religión ksakiutl. Estudio de una cultura primitiva], E. J. Brill, Leyden, 1932”, *Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, Stuttgart, 9: 348-351.

1934

- a) “Wörterbuch Deutsch-Cora” [Diccionario alemán-cora], *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, 8: 81-102.
- b) “Ursprung und Bedeutung der Menschenopfers in Mexiko nach einer fast unbekanntem Bilderhandschrift (abstract)” [Origen y significado de los sacrificios humanos en México según un códice casi desconocido (resumen)], *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Compte-rendu de la Première Session, London, 1934*, Institut Royal d’Anthropologie, Londres, p. 240.

- c) “Der Charakter der von mir aufgenommenen Mythen und Gesänge der Huichol Indianer (Auszug) [El carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado (resumen)]”, *XXIV International Amerikanisten-Kongress Hamburg, 7-13. September 1930*, Hamburgo, De Gruyter & Co.: 217-218.
- d) “Schmuck- und Gebrauchsgegenstände der Nordost-Eskimos in Scoreby-Sound [Objetos ornamentales y de uso cotidiano de los esquimales nororientales]”, Kurt Wegner, *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Grönland-Expedition Alfred Wegner 1929 und 1930/31*, vol. 6, F. A. Brockhaus, Leipzig, pp. 165-174.
- e) “Der Mythos von Athen-Atlantis in der Religion des mythischen Zeitalters [El mito de Atenas-Atlantis en la religión de la época mítica]”, *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 7: 149-167.
- f) “Tod und Geburt in den Paradiesmythen und ihr Niederschlag im Kult” [Muerte y nacimiento en los mitos del paraíso y sus manifestaciones en el culto], *Forschungen und Fortschritte*, Berlín, 10 (1): 5-6.
- g) “Religionen der Naturvölker. Allgemeines 1921-1932 [Religiones de los pueblos naturales. En general 1921-1932]”, *Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig y Berlín, 31, pp. 137-169.
- h) Reseña de “Leonard Schultze-Jena, *Indiana I. Leben, Glauben und Sprache der quiché von Guatemala* [Indiana I. Vida, creencias y lengua de los quichés de Guatemala], 1933”, *Baessler-Archiv*, Berlín 17: 100.
- i) Reseña de “Curt Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*. Dietrich Reimer, Berlin, [Historia mundial de la danza], 1933”, *Baessler-Archiv*, Berlín, 17: 99-100.
- j) Besprechung: “Hans Tolten, *Die Herden Gottes, Menschen und Tiere in Urwald und Kamp* [Los rebaños de dios, hombres y animales en la selva y el campo], Frankfurt a. M., Rütten & Loening Verlag, 1934, 304 pp.”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 66(1-3): 280.

1936

- a) “Der Ursprungsort Chicomostoc nach der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca [Chicomostoc, el lugar de origen, según el código mexicano Historia Tolteca-Chichimeca]”, *Baessler-Archiv*, Berlín, 19: 97-101.
- b) “Der mythische und geschichtliche Aufbau der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca [El fundamento mítico y el histórico del código mexicano Historia Tolteca-Chichimeca]”, *Forschungen und Fortschritte*, Berlín, 12: 99.
- c) “El mito paradisiaco de Atenas-Atlantis” *Investigación y Progreso*, Madrid, 10 (1): 5-7.
- d) “El fundamento mítico y el histórico del manuscrito jeroglífico mejicano Historia Tolteca-Chichimeca” *Investigación y Progreso*, Madrid, 10 (5): 139-143.

- e) “Religiöses Recht und Königtum in Amerika [Derecho religioso y monarquía en América]”, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 50: 256-274.
- f) “Die religiöse Bedeutung der Paradiesmythen [El significado religioso de los mitos del paraíso]”, L. H. D. Buxton (comp.), *Custom is King. Essays presented to R. R. Marett on His Seventieth Birthday, June 13, 1936*, Londres, Hutchinson, pp. 117-139.
- g) Reseña de “Leonard Schultze-Jena, *Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador* [Indiana II. Mitos en el idioma de los pipiles de Izalco en El Salvador], 1935”, *Baessler-Archiv*, Berlín, 19: 188.

1937

- a) (Preuss, K. Th. u. Ernst Mengin, trads. y comps.) *Histoire tolteco-chichimèque. Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris, 1. Teil* [El código mexicano Historia Tolteca-Chichimeca. Los manuscritos 46-58 bis de la Biblioteca Nacional de París, 1a. parte], *Baessler-Archiv Beiheft*, Berlín, 9, 104 pp.
- b) (Preuss, K. Th. comp.) *Lehrbuch der Völkerkunde* [Manual de etnología], Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 446 pp.
- c) “Die Religion” [La religión], en Preuss (comp.), 1937: 53-123.
- d) “Die Kunst der Naturvölker: Die Dichtung” [El arte de los pueblos naturales: la poesía], en Preuss (comp.), 1937: 124-134.
- e) “Anleitung zu ethnologischen Aufnahmen im Felde” [Instructivo para los registros etnológicos en el campo], en Preuss (comp.), 1937: 405-414.
- f) “Die Menschenopfer in der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca” [Los sacrificios humanos en el código mexicano Historia Tolteca-Chichimeca], *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, Bolonia, 13: 127-158.
- g) “Wichtige Aufnahmen bei den Naturvölkern Amerikas zur Kenntnis der alten Kulturvölker” [Registros importantes entre los pueblos naturales de América para el conocimiento de las antiguas civilizaciones], *Sonderabdruck aus Archiv für Religionswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig, 34 (3/4): 351-371.
- h) “Das Tolteken-Problem nach einer alten Bilderhandschrift und den Anschauungen heutiger mexikanischer Indianer (abgekürzt)” [El problema de los toltecas según un código antiguo y según las concepciones de los actuales indígenas mexicanos (resumen)], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69, (6): 446-451.

- i) “Religious Law and Kingship in Ancient America” [Derecho religioso y monarquía en la América antigua], *Bimonthly Review of German Science*, Vol. 3 (2).
- j) Reseña de “Raffaele Pettazoni, *La confessione dei peccati presso gli indiani delle praterie*, [La confesión de los pecados entre los indios de la pradera], 1929”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69: 107.
- k) Reseña de “Erland Ehnmark, *The Idea of God in Homer*. Inauguraldissertation. Uppsala, [La idea de dios en Homero]1935”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69:109-110.
- l) Reseña de “T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology* [Cien años de antropología], 1935”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69: 110-111.
- m) Reseña de “Hilde Thurnwald, *Menschen der Südsee. Charaktere und Schicksale; ermittelt bei einer Forschungsreise in Buin auf Bougainville, Salomo-Archipel; mit einem Vorwort von Prof. Dr. Richard Thurnwald*, [Hombres del mar del sur. Caracteres y destinos; investigados durante un viaje de estudio en Buín, Bougainville, islas Salomón; con un prefacio del Dr. Richard Thurnwald], 1937”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69 (6): 456.

1938

- a) (Preuss, K. Th. u. Ernst Mengin, trads. y comps.) “Histoire tolteco-chichimèque. Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris”, 2. Teil [El código mexicano Historia Tolteca-Chichimeca. Los manuscritos 46-58 bis de la Biblioteca Nacional de París, 2a. parte], *Baessler-Archiv*, Berlín, 21: 1-66.
- b) “Das Tolteken-Problem nach einer alten Bilderhandschrift und den Anschauungen heutiger mexikanischer Indianer (abgekürzt)” [El problema de los toltecas según un código antiguo y según las concepciones de los actuales indígenas mexicanos (resumen)], *Forschungen und Fortschritte*, Berlín, 14: 134.

1939

- a) (Preuss, Konrad Th. y Richard Thurnwald, comps.) *Lehrbuch der Völkerkunde* [Manual de etnología], 2a. ed. revisada, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 446 pp.
- b) “Das Irrationale in der Magie” [Lo irracional en la magia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 70: 272-286.

1948

“Der mythische und geschichtliche Aufbau der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca” [El fundamento mítico y el histórico del códice mexicano Historia Tolteca-chichimeca], *XXVI Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, del 13 al 20 de octubre de 1935*, Madrid, S. Aguirre Impresor, 1: 233-242.

1955

“El concepto de la Estrella de la Mañana, según los textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México”, *El México Antiguo*, México, 8: 375-395.

1960

“La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual” *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, México, 10: 6-10.

circa 1960

Die Nayarit-Expedition. Translated from German into English by Angela Schiller, [La expedición al Nayarit. Traducido del alemán al inglés por Angela Schiller], Department of Anthropology, University of Arizona, ms. núm 7530/ National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, D.C. mecanografiado.

1964

“Der religiöse Gehalt der Mythen”, en Schmitz, Carl August (ed.), *Religionsethnologie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt, 1964, pp. 119- 153.

1968

a) *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher* [Textos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Primera parte: mitos y leyendas, registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un prefacio de Gerdt Kutscher], *Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 329 pp.

b) “Ein Besuch bei den Mexikano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental” [Una visita a los mexicanos (aztecas) en la sierra Madre Occidental], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora*

- in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, pp. 25-33.*
- c) “Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko” [El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, pp. 33-44.*
- d) “Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heutigen Mythos mexikanischer Indianer” [La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito de los actuales indígenas mexicanos], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, pp. 44-48.*
- e) “Die Christusmythe und andere Sonnenmythen der Mexikano” [El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicanos], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, pp. 48-59.*
- f) “Una visita a los mexicanos (aztecas) en la sierra Madre occidental”, *Traducciones Mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 2: 209-220.

1971

Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Zweiter Teil: Märchen und Schwänke Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm [Texos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Segunda parte: cuentos y bufonadas, registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm], Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 10, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 330 pp.

1976

- a) *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme* [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un capítulo sobre la música de las tres tribus que Preuss visitó], Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 282 pp.
- b) “Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre” [Los cantos religiosos de algunas tribus de la Sierra Madre mexicana], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme*, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, pp.19-33.

1982

Mitos y cuentos nahuas de la sierra Madre Occidental, trad. de Mariana Frenk-Westheim, México, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la Antropología, 14, 624 pp.

1986

“Carta de viaje desde Colombia” *Museo del Oro*, Bogotá 15: 5-11.

1989

Manuela Fischer y Konrad Theodor Preuss, *Los pueblos indios en sus mitos. 8 Kogi*, Roma u. Quito, Movimientos Laicos para América Latina y Abya-Yala, Colección 500 Años.

1993

- a) *Visita a los indígenas kágabas de la sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudio lingüístico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología (María Mercedes Ortiz, traductora).
- b) “La danza mitote de los indios coras”, trad. De Mechtild Rutsch, en Jesús Jáuregui (comp.), *Música y danzas del Gran Nayar*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, pp. 15-20.

- c) “Dos cantos de los indios coras”, trad. de Johannes Neurath, en Jesús Jáuregui (comp.) *Música y danzas del Gran Nayar*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, pp. 21-28.

1994

Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. I. Introducción a los textos. II Textos y diccionario, Bogotá, Editorial Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología / Corporación Araucana, 916 pp. y 232 pp.

1996

“Chapter 4: Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols. The Marriage of Maize and Other Traditions of the Huichol Indians. Travels Through the Land of the Huichol Indians of the Mexican Sierra Madre. Sacred Songs and Myths of Some Tribal Peoples of the Mexican Sierra Madre” in Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (comps.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, trad. de Peter T. Furst, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 94-135.

1998

Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Instituto Nacional Indigenista / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998.

2008

- a) “La influencia de la naturaleza sobre las religiones de México y de los Estados Unidos”, trad. de Paulina Alcocer, en Johannes Neurath (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 85-150.
- b) “La fiesta de la primavera de los antiguos mexicanos y entre los indios mandan de los Estados Unidos de Norteamérica”, trad. de Paulina Alcocer, en Johannes Neurath (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 151-172.

2013

- a) *Arte monumental prehistórico. Excavaciones hechas en el Alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas*, trad. de Hermann Walde-Waldegg y César Uribe Piedrahíta, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Clásicos de la Antropología y la Arqueología en Colombia), Bogotá, 2013.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, “¿Qué ese lo contemporáneo?”, *Laberinto*, 1, 2008. Texto leído en el curso de Filosofía Teorética, Facultad de Artes y Diseño de Venecia, 2006-2007.
- , “Qué es un paradigma?”, *Signatura Rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- , “Sobre la dificultad de leer”, *El fuego y el relato*, (Ernesto Kavi, trad.), México, Sexto Piso, 2016, págs. 65-68.
- Albrecht, Andrea, “Konstellationen: Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzept bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim”, *Scientia Poetica*, 14, 2010, págs. 104-149.
- Alcocer, Paulina, 2000, *La magia en las palabras: Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo*, Tesis de Maestría en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México, 2000, 105 pp.
- , 2002, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2002, págs. 47-68.
- , 2003, “El mitote de la Chicharra en Chuisete’e”, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, México, 2003, pp. 181-206
- , 2005, “Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss”, *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 34, mayo-agosto, 2005, págs. 147-166
- , 2007, “Konrad Theodor Preuss: en busca de magia, ritos y cantos”, en *Arte antiguo cora y huichol*, Revista-libro *Artes de México*, núm. 85, México, 2007, págs. 9-16.
- , 2008, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K. Th. Preuss”, *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, J. Neurath (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, 2008, págs. 30-84.
- , 2010, “La forma interna, la metáfora de organismo y la tridimensionalidad de los medios de expresión ritual”, Elizabeth Araiza, (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas perspectivas para la antropología del arte desde el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2010, págs. 297-314
- , 2013, "1900-1914, tres lustros para la formulación del programa de investigación antropológica americanista de K. Th. Preuss ", en *Memorias de la XVII Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado*, Museo de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, edición digital, 2013.

- , 2015, "Un siglo de estudios sobre la literatura y los cantos rituales uitotos", *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm 61, 2015, págs. 185-208.
- Alcocer, Paulina y Johannes Neurath, 2002, "La polémica entre Franz Boas y Konrad Theodor Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl", en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, 68, oct-dic 2002, págs. 50-60.
- , 2007, "El uso de las herramientas mágicas" en *Arte antiguo cora y huichol*, Revista-libro *Artes de México*, núm. 85, 2007, págs. 33-49.
- Alvarado, Cristian, "Der Fall Krickeberg. Ein Lehrstück zur Ethnologie im Nationalsozialismus"
- Álvarez Roldán, Arturo, "Malinowski and the origins of the ethnographic method", Han F. Vermeulen y Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge, 1995, págs. 143-155.
- Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento*, México, Siglo XXI Editoriales, 1984 [1935].
- Barfield, Thomas, *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI editores, 2000.
- Barnard, Alan y Jonathan SPencer (eds.), *Encyclopaedia of social and cultural anthropology*, Routledge, London and New York, 1996.
- Bastian, Adolf, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung 1. Die Psychologie als Naturwissenschaft*, Leipzig, 1860.
- , "Das natürliche System der Ethnologie", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1, 1, 1869, págs. 1-45.
- , *Die Völker des östlichen Asien. Studien und Reisen 5. Reisen im indischen Archipel: Singapore, Batavia, Manilla und Japan*, Jena, Costenoble, 1869.
- , *Die Culturländer des alten America. Ein Jahr auf Reisen*, tomo 1, Berlín, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, 1878.
- , *Die Culturländer des alten America. Beiträge zu den geschichtlichen Vorarbeiten auf westlicher Hemisphäre*, tomo 2, Berlín, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, 1878.
- , *Die heilige Sage der Polynesier*, Leipzig, 1881.
- , "Ethnologischen Sammlungen", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 17, 1885.
- Beck, Hanno, *Alexander von Humboldt Amerikanische Reise*, Stuttgart, Edition Erdmann, 1985.
- Benítez, Fernando, "Nostalgia del paraíso" en *Los indios de México. III.*, México, Ediciones Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1970, págs. 283-524.

- Benjamin, Walter, 1925, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 1963 [1925], (versión española, *El origen del Trauerspiel alemán*, Madrid, Abada, 2012, Alfredo Brotons Muñoz).
- Berman, Judith, “The Culture as it Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography”, *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, (George Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, págs.. 215-256.
- Boas, Franz, “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, *Race, Language and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1940 [1896], págs. 270-280.
- , “The Study of Geography”, *Race, Language and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1940 [1887].
- Bohannon, Paul, “Editor’s Introduction”, Edward B. Tylor, *Reseraches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. VII-XVII. Dostal, Walter and Andre Gingrich, “German and Austrian Anthropology”, Barnard and J. Spencer (eds.), *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge, 1996.
- Bolz, Peter, “From Ethnographic Curiosities to the Royal Museum of Ethnology. Early Ethnological Collections in Berlin”, Manuela Fischer, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity: The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007.
- Bopp, Franz, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*, 1816.
- Borsche, Tilman, 1981m *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- Botting, Douglas, *Humboldt y el Cosmos. Vida, obra y viajes de un hombre universal (1769-1859)*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1981 [1973].
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 2000.
- Braun, Gustav, “Friedrich Hahn”, *Geographische Zeitschrift*, 23. Jahrg., 7. H. 1917.
- Braun, Hans-Jürg, Helmut Holzhey y Ernst Wolfgang Orth (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- British Association for the Advancement of Science, *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents of Uncivilized Lands*, Londres, The Royal Anthropological Institute, 1874, 1892, 1899.
- Brosses, Charles de, “Dissertation sur le culte des Dieux Fétiches”, 1760.
- Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura. Los libros del cuarto mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Bucher, Gudrun, “Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völker”, *Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft*, (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, band 63), Franz Steiner Verlag, 2002.
- Bunzl, Matti, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture”, George W. Stocking, Jr., *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, (HOA – History of Anthropology, 8), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-78.
- Bunzl, Matti and H. Glenn Penny, “Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race”, Penny, H. Glenn and Matti Bunzl, (eds.), *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, págs. 1-30.
- Caso, Antonio *et alii*, “Homenaje a Eduard Seler”, *El México Antiguo*, Tomo VII, México, Sociedad Alemana Mexicanista 1949.
- Cassirer, Ernst, 1907, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994 [1907].
- , 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994 [1910].
- , 1921, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtung*, Bruno Cassirer, Berlin, 1921.
- , 1921-1922, “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1921-1922]: 169-200
- , 1922, “Die Begriffsform im mythischen Denken” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1922]:1-70.
- , 1923, “Die Kantische Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache* (Ernst Wolfgang Orth, ed.), Reclam Verlag, Leipzig, 1993a [1923], pp. 236-273.
- , 1923, *Philosophie der symbolischen Formen 1. Die Sprache*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1923].
- , 1924, “Zur Philosophie der Mythologie”, *Festschrift für Paul Natorp*, 1924.
- , 1925, “Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997a [1925]: 71-158.
- , 1925, *Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997b [1925].

- , 1929, *Philosophie der symbolischen Formen 3. Phänomenologie der Erkenntnis*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1929].
- , 1931 “Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum” en *Symbol, Technik, Sprache* (Ernst W. Orth y John Michael Krois, eds.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995 [1931]: 93-119.
- , 1938, “Zur Logik des Symbolbegriffs” en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1938]: 201-230.
- , 1945, "Strukturalismus in der moderne Linguistik", *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache* (Ernst Wolfgang Orth, ed.), Reclam Verlag, Leipzig, 1993b [1945] pp. 317-346 [Word. Journal of the linguistic Circle of New York, núm. 1, 1945, págs. 99-120].
- , 1945, *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, Princeton University Press, Princeton,
- , 1946, *The Myth of State*, Yale University Press, New Haven-London, 1974 [1946].
- , 1995, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, John Michael Krois (ed.) Felix Meiner, Hamburg, (Nachgelassene Manuskripte und Texte, 1)
- , 1996, *The Philosophy of Symbolic Forms IV. The Metaphysics of Symbolic Forms* (John Michael Krois y Donald Philip Verene, eds.) Yale University Press, New Haven & London, 1996.
- Collins, Randall, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005.
- Coseriu, Eugenio, 1972, “Über die Sprachtypologie Wilhelm von Humboldts”, *Ein Beitrag zur kritik der sprachwissenschaften Überlieferung. Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Tübingen, Niemeyer, 1972.
- Das Gupta, T. Kumar, *Von Kant bis Bastian, ein Beitrag zum Verständnis des wissenschaftlichen Konzepts von Adolf Bastian mit vier kleinen Schriften von demselben*, Hamburg, 1990.
- Dascal, Marcelo, "Epistemología, controversias y pragmática" en *Isegoría* 12, 1995: págs. 8-43; “The Study of Controversies and the Theory and History of Science” en Marcelo Dascal y G. Frudental (eds.), *Special Issues of Science in Context*, 1998, págs. 147-154
- De Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin, “El Archipiélago Malayo como campo de estudios etnológico”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril/junio 2008 [1935], págs. 109-123.
- , “Levensbericht van Konrad Theodor Press (2 Juni 1869 - 8 Juni 1938)”, *Jaarboek der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam 1938-1939*, Amsterdam, 1939, págs. 205-220.
- De Josselin de Jong, Patrick Edward, “The Participants’ View of their Culture”, *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. De Josseling de Jong, ed.),

- Dordecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal- Land- en Volkenkunde. Translation Series, 17), 1977 [1956], págs. 233-252.
- Di Cesare, Donatella, 1993, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Barcelona, 1999 [1993].
- , ““Innere Sprachform”. Humboldts Grenzgegriff, Steinthals Begriffsgrenze”, *Historiographia lingüística*, XXIII, 3, 1996, págs. 321-346.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona – Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1998.
- Díaz de Arce, Norbert, ““Im Grunde bin ich ein unpolitischer Mensch, der nur seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nachgeht”. Der Fall Krickeberg”, Wolff, Georg (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlín, 2001 págs. 163-196.
- , Norbert, *Plagiatswurf und Denuziation. Untersuchung zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin, Berlín, 2004, 282 pp.
- , “La cátedra de la fundación Loubat en Berlín”, Wiltrud Dresler, Bernd Fahmel, Karoline Noack (eds.), *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, UNAM – Instituto Iberoamericano Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, México, 2007, págs. 49-659.
- Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.
- Dietrich, Albrecht, “Hermann Usener”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 8, 1905,
- Dostal, Walter und André Gingrich, “German and Austrian anthropology”, Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopaedia of social and cultural anthropology*, Routledge, London and New York, 1996, págs. 399-402.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1960 [1912].
- Dürr, Michael, “Los vocabularios de las lenguas indígenas recogidos por Walter Lehmann en la América Latina (1907-1929)”, *Indiana*, 13, Berlín, 1993, 173-188.
- Dyk, Anne, *Mixteco Texts*, Summer Institute of Linguistics (Linguistic series, 3), Univeristy of Oklahoma, Norman, 1959.
- Effert, F. R., *J. P. B. de Josselin de Jong, Curator and Archaeologist. A Study of his Early Career 1910-1935*, Leiden, Leiden Univeristy (Centre of Non-Western Studies, 7), 1992.

- Ehrenreich, Paul *Mitos y leyendas de los pueblos aborígenes suramericanos y sus relaciones con aquellos del Viejo Mundo*,
- , *Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens: Vornehmlich der Staaten Matto Grosso, Goyaz und Amazonas (Perus-Gebiet)*, Braunschweig, Friedrich Vieweg u. Sohn, 1897.
- Elert, Aleksandr Ch., “A Description of Siberian Peoples by Gerhard Friedrich Mueller”, *Science First Hand, Popular Science Journal*, 1, 4, Sonderheft Discovery of Siberia, 2005, págs. 126-129.
- , *Ethnographische Schriften I. Bearbeitet von Wieland Hintzsche*, Verlag der Franckeschen Stiftungen zur Halle, Harrassowitz Verlag in Kommission (=Quellen zur Geschichte Sibiriens und Alaskas aus russischen Archiven, Bd. 8, Teilbd. 1: *Beschreibung der sibirischen Völker* [ca. 1736-1747], Halle, 2010.
- Espinosa Pineda., Gabriel, “Algunas ideas sobre la influencia de Eduard Seler en la Mesoamericanística y sobre la dinámica de la ciencia en general, manuscrito inédito, s/f, 48 páginas.
- Estrella, Alejandro, “Filosofía comparada. Propuesta teórica desde las ciencias sociales”, manuscrito inédito, 2005, 31 págs.
- Estrella, Alejandro, “Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual”, *Revista Mexicana de Sociología*, IIS-UNAM, 72, núm. 2 (abril-junio), 2010, págs. 311-342.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- , *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Editorial Cátedra, 1987 [1980].
- , “The Intellectualist (English) Interpretation of Magic” *Bulletin*, Faculty of Arts, vol. 1, Part 2, Cairo, Farouk University, 1933, págs. 282-311.
- , “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality”, *Bulletin*, Faculty of Arts, Vol. 2, Part 2, Cairo, Farouk University, 1934, págs.1-36
- Ferrari, Massimo, “Préface” en E.Cassirer / H. Cohen / P. Natorp, *L’École de Marbourg*, Les Éditions du Cerf, París, 1998, pp. I- XXXII.
- , *Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003 [1996].
- Fiedermutz-Laun, Annemarie, “Adolf Bastian, Robert Hartmann et Rudolf Virchow : médecins et fondateurs de l’ethnologie et de l’anthropologie allemandes”, Céline Trautmann-Waller, *Quand Berlin pensait les peuples: Anthropologie, Ethnologie et psychologie (1850-1890)*, París, CNRS Éditions, 2004, págs. 61-76.
- , “The Scientific Legacy of Adolf Bastian (1826-1905). Compilation, Evaluation and Significance of Knowledge about the Life and Work of the Scholar”, Fischer,

Manuela, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.) *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007, págs. 55-74.

- Fischer, Manuela, *Mitos Kogi*, Quito, Editorial Abya-Yala (Colección 500 años, 20), 1989.
- Fischer, Manuela, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007
- Fison, Lorime y Alfred Howitt, *Kamilaroi and Kurnai: Group-marriage and relationship...* Osterhout N. B., Netherlands, 1967 (1880).
- Frazer, James G., *The Golden Bough*, 1890.
- , *Totemism and Exogamy*, 1910
- Friedman, Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000.
- Furst, Peter T., "Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the huichols, mss., s/f, 1-17.
- Galinier, Jacques, "Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, compil., Fiesta, literatura y magia en Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss" en *L'Homme. Revue d'anthropologie*, 1999, tome 39 n°152, pp. 242-243. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1999_num_39_152_453700 consultado el 2 de septiembre de 2014.
- García Mora, Carlos, "El Nayarit y la antropología en la obra de Preuss", <http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com/>, 1998.
- García Mora y M. del Valle Berrocal (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1998
- Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristobal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Gerholm, Thomas, "Reseña de Arne Martin Klausen: Anthropologiens historie (The History of Anthropology) Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1981, 180 pp. + Bibliography + Index", *Acta Sociologica*, vol. 25, no. 1, *The Informal Side of Welfare* (1982), págs. 84-86.
- Gingrich, Andre "When ethnic majorities are 'dethroned': towards a methodology of self-reflexive, controlled macrocomparison" pp. 226- 248 en *Anthropology by comparison*, Richard G. Fox & Andre Gingrich,
- Gisi, Lucas Marco, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

- Gombrich, Ernst H., *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, EVA, Europäische Bibliothek, 1992 [1970].
- Golte, Jürgen, “Die Berliner Altamerikanistik zwischen romantischer Utopie und welweiter Arbeitsteilung”, en Wolff, Georg (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin, 2001, págs. 129-136.
- Graeser, Andreas, *Ernst Cassirer*, Verlag C. H. Beck, München, 1994.
- Grimm, *Deutsche Grammatik*,
- Gunkel, Hermann y Leopold Zscharnack, (eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionsgeschichte. Zweite, völlig neubearbeitet Auflage. Im Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber y Horst Stephan, Verlag von JCB Mohr, Tübingen, 1931.*
- Hahn, Friedrich G., *Die Städte der Norddeutschen Tiefebene in ihrer Beziehung zur Bodengestaltung*, Stuttgart, 1885.
- Hanffstengel, Renata von y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Caecilie Selser: Sistemaitzación de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A. C., 2003.
- Hartmann, Günther, “Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin – Ursprünge und Entwicklungen”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 98, H. 1, 1973.
- Henrich, Dieter, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, 1986.
- Herder, J. G. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga, Hartknoch, 1774.
- Hervás y Panduro, Lorenzo, *Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1987 [1785].
- , *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, 6 tomos, madrid, Ranz, 1801-1805.
- Hintzsche, Wieland (ed.), *Terra incognita Sibirien. Die Anfänge der wissenschaftlichen Erforschung Sibiriens unter Mitwirkung deutscher Wissenschaftler im 18. Jahrhundert*, Halle, Verlag der Frankesche Stiftungen, 1999.
- Hoffmann, Peter, *Gerhard Friedrich Müller (1705-1783): Historiker, Geograph, Archivar im Dienste Russlands*, Frankfurt, Peter Lang, 2005.
- Holzhey, Helmut, “Cassirer Kritik des mythischen Bewußtseins” en *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey y Ernst Wolfgang Orth), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988: 191-205 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 705).

- Humboldt, Alexander von, *Cosmos*, Nueva York, Harper and Brothers, 1884.
- Humboldt, Alexander von y Aimé Bonpland, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799-1804*, Paris, Schoell, Dofour, 1807.
- Humboldt, Wilhelm von, 1795, "Plan einer vergleichenden Anthropologie", "*Werke in fünf Bände 1. Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, (Andreas Flitner y Klaus Giel, editores), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, [1795], págs.
- Humboldt, Wilhelm von, 1791, "Sobre las leyes del desarrollo de las fuerzas humanas," *Escritos de filosofía de la historia*, 1997, pp. 3-18.
- , 1792, *Los límites de la acción del Estado*, (Joaquín Abellán, tr.), (Clásicos del pensamiento, 75), Tecnos, Madrid, 2009 [1792]
- , 1793, "Theorie der Bildung des Menschen", vol. I, pp. 282-287.
- , 1795, "Plan einer vergleichenden Anthropologie", vol. I, pp. 377-410.
- , 1795/1796, "Über Denken und Sprachen", *Autobiographisches Dichtungen, Briefe, Kommen tare und Anmerkungen zu Band I-IV, Anhang*, Werke in fünf Bänden, V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002 [1795/1796], págs. 97-100.
- , 1797, "Über den Geist der Menschheit", *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Werke in fünf Bänden, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002 [1797], pág. 516.
- , 1798, "Über Goethes Herrmann und Dorothea", vol. II, pp. 115-319.
- , 1820, "Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die vershiedenen Epochen der Sprachentwicklung", vol. IV, pp. 1-35.
- , 1827-1829, "Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues", vol, VI, pp. 111-303.
- , 1830-1835, "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts", vol. VII, pp. 1-344.
- , 1830-1835, "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (1830-1835), *Schriften zur Sprachphilosophie*, Werke in fünf Bänden, III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, págs. 368-756
- , 1836, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Anthropos, Barcelona, 1990 [1836] (Ana Agud, traductora).
- , 1836-1839, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, 3 vols., Dümmler, Berlín, 1836-1839.

- , 1994, *Über die Sprache. Reden vor der Akademie* (Jürgen Trabant, ed.), Tübingen, Francke Verlag, 1994,
- , 1999, *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*, (Michael Losonsky, editor; Peter Heath, traductor), Cambridge Texts in the History of Philosophy Series, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Hymes, Dell, “On studying the history of anthropology”, *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 11, núm 2. 1962.
- James Cowles Pritchard, *Researches into the physical history of mankind*, London, J. And A. Arch, 1813.
- Jáuregui, Jesús, “La región cultural del Gran Nayar como *campo de estudios etnológico*”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril/junio 2008, págs.124-150.
- Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, “Antropología colonialista, “antropología mexicana” y ¿antropología indígena? Sobre los comentarios de García Mora”, *Inventario antropológico. Anuario de la revista Alteridades*, vol. 5, 1999: 189-203.
- , “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Caecilie Seler: sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, UNAM – INAH – Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A.C. – Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V., 2003, pág. 176.
- Jensen, Adolf. Ellegard., *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, Weisbaden, 1951 [hay traducción al español: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1982 [1960].(traducción al español *Mito y culto entre pueblos primitivos*, (Sección de obras de antropología), Fondo de Cultura Económica, México, 1966 (1960).)
- Jensen, Jürgen, “Die Geschichte der Ethnologie –eine Serie von Lehrmeinungen einiger weniger Fachvertreter?, Rezension von Martin Rössler, *Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: ein historischer Abriss*”, *Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie*, Colonia, 2007, *FEINS- Forum Ethnologie im Nationalsozialismus*, Teil 5., 2009.
- Jones, Robert Alun , “Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology”, George W. Stocking Jr. (editor) *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, History of Anthropology 2, Madison, The University of Wisconsin Press, 1984
- Jungbluth, Hans., *Konrad Theodor Preuss und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, Triepel-Schulze, Breslau, 1933.
- Kahn J. S. (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.

- Kant, Immanuel, 1988 [1791], *Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Keen, Benjamin, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990 [1971].
- Keller-Leuzinger, Franz, *Vom Amazonas und Madeira. Skizzen und Beschreibungen aus dem Tabebuch einber Explorationsreise*, Stuttgart, Verlag A. Kröner, 1874.
- Kisch, Egon Erwin, “Investigaciones mexicanistas entre los nazis”, *Descubrimientos en México*, México, Nuevo Mundo, 1944, págs. 294-310.
- Kindl, Olivia, “La metamorfosis del ‘+r+kame en la jícara ceremonial de los huicholes”, Simposio Simbolismo y Ritual en el Gran Nayar, XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tepic, mecanografiado, agosto de 1996.
- , *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México, 2003.
- Knoppe, Thomas, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Koch, Lars-Christian y Maurice M. Mengel, “From Elementary Thought to Tone Psychology. Bastian and Stumpf’s Discourse on the Mind as Condition for the Development of Ethnomusicology”, Manuela Fischer, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007, págs. 114-124.
- Koepfing, Klaus-Peter, *Adolf Bastian and the psychic unity of Mankind*, New York, University of Queensland Press, 1983.
- , “Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian. The historical roots of anthropology in the nineteenth century”, Han F. Vermeulen & Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Routhledge, London, 1995, pág. 75-91.
- , “Bastian and Lévi-Strauss: From “Entelechy” to “Entropy” as “Scientific” Metaphors for Cultural Teleologies”, Manuela Fischer, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms, Verlag, Hildesheim, 2007.
- Kohl, Karl-Heinz, “Homöophobie und Allophilie als Dilemma der deutschsprachigen Völkerkunde”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 122, H. 1 (1997), pp. 101-110.
- Kraus, Michael, “Aspecte der ethnologischen Amazonienforschung um die Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert”, Wolff, Georg (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin, 2001, págs. 293-312.

- , "Philological Embedments- Ethnological Research in South America in the Ambience of Adolf Bastian", Fischer, Manuela, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.) *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007, págs. 140—152.
- Krickeberg, Walter, "Reseña de Lehrbuch der Völkerkunde unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Konrad Theodor Preuss", *Zeitschrift für Ethnologie*, 69, 1937, págs. 464-466.
- Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1987.
- Kubica-Heller, Grażyna, *Malinowski between Two Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- , "Maria Czaplicka and Her Siberian Expedition, 1914-1915: A Centenary Tribute", *Arctic Anthropology*, 52, January 2015, págs. 1-22.
- Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*, Nueva York Pica Press, 1973.
- Kutscher, "Berlín como centro de estudios americanistas. Ensayo bio·bibliográfico", *Indiana*, Beiheft 7, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1976, p.68. 1897-1938.
- Leenhardt, Maurice, *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997 [1947].
- Leeuw, Gerardus van der, "Präanimismus", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Zweite, völlig neubearbeitete Auflage; in Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan. Herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, Tubinga, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), vierter Band Mi-R, p. 1366.
- Lehmann, F. Rudolf, "K. Th. Preuss, 1869-1938", *Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gessellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlín, 71, 1939: 145-150.
- , "Der Begriff 'Urdummheit' in den ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anschauungen von K.Th. Preuss, Ad. E. Jensen und G. Murray", *Sociologus. Zeitschrift für empirische Soziologie, Sozialpsychologie und ethnologische Forschung*, Neue Folge, 1951, 1, año 2, págs. 131-145.
- Lehmann, Walter, "Bibliografía de Eduard Seler, con versión española de los títulos, complementada con el tomo IV de las *Gesammelte Abhandlungen*", *El México Antiguo*, Tomo VII, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1949, págs. 523-558.
- Lethen, Helmut, Annegret Pelz y Michael Rohrwasser (eds.), *Konstellationen. Versuchsanordnung des Schreibens*, Viena, Vienna University Press, 2013.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1947 [1910].

- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, París, 1962.
- Llanos Vargas, Héctor, “Konrad Theodor Preuss: cien años de una propuesta etnológica y arqueológica sobre el arte monumental escultórico de San Agustín (1913-2013)”, Konrad Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013, págs. XIII-XXXIV.
- , “Presentación a la quinta edición”, Konrad Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013, págs. XXXIII.
- Locher, Gottfred Wilhelm., *The Serpent ind Kwakiutl Religon. A Study in Primitive Culture*, Leiden, E. J. Brill, 1932.
- Lofts, S. G. “The <<Odyssey>> of the Life and Work of Ernst Cassirer”, *The International Ernst Cassirer Society*, [www1.uni-hamburg.de, www.1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/Lofts.html](http://www1.uni-hamburg.de/www.1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/Lofts.html), consultado el 16 de julio de 2016
- , *Ernst Cassirer. A “Repetition” of Modernity*, State University of New York Press, Nueva York, 2000.
- López Austin, Alfredo, *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Ediciones Era, 2012.
- , *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Lumholtz, Carl S., “Symbolism of the Huichol Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 3, (1), Nueva York, 1900, pp. 1-291.
- Mach, Ernst, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, +++,+++ 1905.
- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, E.P. Dutton & Co., Inc., 1961 [1922].
- , *El mito en la psicología primitiva*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 [1926].
- , “Magic, Science and Religion and Other Essays”, Max Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin, 1970 [1926], págs. 210-216.
- Marchand, Suzanne L., *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, New Jersey, Princeton University Press, 2003.
- Marett, Rupert Ranulf, “Pre-Animistic Religion”; *The Threshold of Religion*, Londres, Methuen, 2a. edición, 1914, págs. 1-28.
- Marti Marco, María Rosario, *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*, Madrid, Editorial Verbum, 2012.
- McLennan, John F., “The worship of Animals and Plants”, 1869
- Mentz , “Los aportes de la etnología alemana”, C. García Mora y M. del Valle Berrocal (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas*

- antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1998, págs. 223-249.
- Michaels, Axel (ed), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Verlag C. H. Beck, Múnich, 1997.
- Mühlmann, Wilhelm, *Geschichte der Anthropologie*, Universitäts-Verlag, Bonn, 1948.
- Mühlpfordt, Günter, “Völkergeschichte statt Fürstengeschichte – Schlözer als Begründer der Kritisch-ethnischen Geschichtsforschung”, *Jahrbuch für Geschichte*, 25, Berlin, 1982, págs. 23-72.
- Mulsow, Martin y Marcelo Stamm (eds.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 2005.
- Mulsow, Martin, “Qi’est-ce qu’une constellation philosophique? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 64e Année, No. 1 (Jan.- Feb. 2009), págs. 81-109.
- Müller, Michael, “Las misiones de jesuitas “alemanes” en las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)”, *Intus-Legere Historia*, vol. 1, núm 1/2, año 2007, págs. 205-227.
- Naumann, Barbara y Birgit Recki (eds.), *Cassirer und Goethe*, Akademie Verlag, Berlín, 2002.
- Neurath, Johannes, “Lucha cósmica y calendario solar: la vigencia del concepto de *religión astral* en el Gran Nayar”, ponencia presentada en el Simposio “Antropología e historia del Nayarit”, Tepic, 1999.
- , *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, México, 2002
- , “Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos – consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas”, *Anales de Antropología* 36, IIA-UNAM, México, 2002b: 155-177.
- , “Fiestas agrícolas y fiestas católicas en el Gran Nayar” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (Johanna Broda y Catherine Good, coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, s.f.a (en prensa).
- , “Transformaciones de la lucha cósmica: lluvia, violencia y “pecado” en los ciclos rituales de los coras y huicholes” en *Transformaciones de la lucha cósmica. Perspectivas antropológicas sobre el Gran Nayar* (Laura Magriñá y Paulina Alcocer, coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, s.f.b (en prensa).

- , “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, *Journal de la Société des Américanistes*, París, s.f.c (en prensa).
- Neurath y J. Jáuregui, “Introducción: La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, *apud* Preuss, *op. cit.*, 1998, págs. 13-60
- Nicholson, H.B., “Reseña de *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Eduard Seler. (Reprint edition in 5 volumes.) Graz, Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960 and 1961. Cxl, 4041 pp, reproduced figures, maps, plates, photographs”, *American Anthropologist*, 64, 1961, págs. 1091- 1101.
- , “20. Eduard Georg Seler (1849-1922)”, Howard F. Cline y John B. Glass (eds.), *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, vol. XIII de Robert Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, págs. 348-369.
- Noordegraaf, Jan, “C.C: Uhlenbeck and the Humboldtian tradition in linguistics”, *Canadian Journal of Netherlandic Studies* XXIX.ii/XXX.i (Fall 2008/Spring 2009): 47-69.
- Orth, Ernst Wolfgang, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg, 1996.
- Paetzold, Heinz, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Julius Verlag, Hamburg, 1993.
- , *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.
- , *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt, 1995.
- Paul, Hermann, *Principien der Sprachgeschichte*, Tübingen, 1890.
- Penniman, T. K., *A Hundred Years of Anthropology*, Londres, Gerald Duckworth & Co.. Ltd, 1965 [1935].
- Pénisson, Pierre, “De la linguistique à la psychologie des peuples : la question du signe chez Steinthal”, Trautmann-Waller, Céline, (dir.), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*, CNRS Éditions, Open Edition Books, 2004, págs. 121-128.
- Penny, Glenn, “Bastian’s Museum: on the Limits of Empiricism and the Transformation of German Ethnology”, H. Glenn Penny y Matti Bunzl (eds.), *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of the Empire*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003.
- Penny, H. Glenn and Matti Bunzl, (eds.), *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003.

- Perrin, Michel, "The *urukáme*, a crystallization of the soul. Death And Memory" en *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion & Survival* (Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst), University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, págs. 403-428
- Pethes, Nicolas, "Konstellationen. Erinnerung als Kontinuitätsunterbrechung in Walter Benjamins Theorie von Gedächtnis, Kultur und Geschichte", http://idsl1.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/IDSLI/dozentenseiten/Pethes/Pethes_Benjamin_Konstellationen.pdf, consultado el 27 de septiembre de 2015.
- Pieper, Renate, "Las relaciones entre Latinoamérica y los países del Imperio alemán durante la época colonial", Shozo Masuda (edl), Estudios Latinoamericanos en Alemania y Japón, Tokio, Fundación Shibusawa, 2000, pág. 7.
- Preuss, Paul, *Expedition nach Central & Süd-Amerika*, Berlin, Verlag des Kolonialwirtschaftlichen Komitees, 1901.
- Radin, Paul, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Rhein-Verlag, Zurich, 1950.
- Ramírez Galicia, Alfonso, *Historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México (Elementos teóricos e históricos preliminares)*, Tesis de Doctorado en Humanidades, UAM-Iztapalapa, mayo 2014.
- Rebok, Sandra, "La constitución de la investigación antropológica alemana sobre América Latina a finales del siglo XIX", *Revista de Indias*, 2002, vol. LXII, núm. 224, págs. 195-222.
- Reich, Hermann, *Der Mimus, ein literar-entwicklungsgeschichte versuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- Reyes Ochoa, Alfonso, "Marsyas o del tema popular", *Obras completas*, vol. xiv, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, págs. 52-53.
- Riesebrodt, Martin, "Robert Ranulph Marett (1866-1943)", *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Scheiermacher bis Mircea Eliade*, Axel Michaels (ed.), München, Verlag C. H. Beck, 1997, 171-184.
- Rössler, Martin, "Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Eine historischer Abriss", *Cologne Working Papers in Cultural and Social Anthropology*, Arbeitspapier/Workingpaper, no. 1, Colonia, abril, 2007.
- Rühle, Oskar, "Preuss, Konrad Theodor", *Die Religion un Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionsgeschichte*. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, en Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Gaber und Horst Stephan, editado por Hermann GUNKEL und Leopold Zscharnack, Tubinga, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1940, Vierter Band Mi-R, p. 1468.
- , "Astralreligion", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Gaber und Horst Stephan,

- Herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1927, Erster Band A-D, págs. 588-592.
- Rupp-Eisenreich, Britta, “Aux “Origines” de la *Völkerkunde* allemande: de la *Statistik* à la *Anthropologie* de Georg Foster”, *Histoires de l’anthropologie: XVI-XIX siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, págs. 89-116.
- Sanabria, Fabián, “San Agustín: materia y memoria viva hoy”, Konrad Th. Preuss, *Arte monumental prehistórico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013, págs. VII-XII.
- Sandkühler, Hans Jörg, “Kritik der Gewißheit. Zeitgenossenschaft – Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen und Gaston Bachelards *Épistémologie*”, Birgit Recki (ed.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística estructural*, 1916.
- Schlegel, A. W., *Observations sur la langue et la littérature provençales*, 1818.
- Schlegel, Friedrich, *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808.
- Schlenther, Ursula, “Zur Geschichte der Völkerkunde an der Berliner Universität von 1810 bis 1945”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlín, Beiheft zum Jubiläumsjahrgang (1), 1959-1960, pp. 69-79.
- Schlesier, Renate, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.
- Schmidt, Wilhelm S. V. D., “Preuss, K. Th., *Die Nayarit-Expedition [...]*”, *Anthropos*, Mödling bei Wien, Sankt Gabriel, 8, 2-3. 1913, págs. 583-588.
- , *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- Schwarz, Richard, *Adolf Bastian’s Lehre vom Elementar und Völkergedanken*, Leipzig, 1909.
- Schwemmer, Oswald, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlín, 1997.
- Seler, Eduard, “Der Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste”, *Globus*, LXI, nos. 13-16, 1892, págs. 195-198; 212-216; 230-235; 243-246.
- , “Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexiko”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena, XXXI, 1901: 138-163.
- , *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 [1904; 1906].
- , *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, 1-5, Berlín, A. Ascher, 1902-1923 [*Collected Works in Mesoamerican Linguistics and*

- Archaeology*, (Charles P. Bowditch y Frank E. Comparato, trads.), Labyrinthos., 1990-1998.
- , "Einige Bemerkungen zu dem Aufsätze Dr. K. Th. Preuss' über den Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 1905, págs. 461-463.
- , "Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen", *Zeitschrift für Ethnologie*, 39, vol 1/2, 1907, págs. 1-41.
- Slanik, Peter, "Bronislaw Kaspar Malinowski and Stanislaw Ignacy Witkiewics: science versus art in the conceptualization of culture", Han F. Vermeulen y Arturo Alvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge, 1995, pp. 129-147.
- Söderblom, Nathan, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen ubre die Anfänge der Religion*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1926.
- Stadler, F *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1997
- Stagl, Justin, "Rarionalism and Irrationalism in Early German Ethnologie: The Controversy between Schlözer und Herder, 1772/73" *Anthropos*, 93, 1998, (4-6), págs. 521-536.
- Stocking, Jr. George W., "The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", *Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, (HOA – History of Anthropology, 1), Madison, the University of Wisconsin Press, 1983, págs. 70-120.
- , *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995.
- , *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
- , *Victorian Anthropology*, Nueva York, The Free Press, 1987.
- Strenski, Ivan, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987.
- Tambiah, Stanley, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, (The Lewis Herny Morgan Lectures, University of Rochester, New York, 1984), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Thierner-Sachse, Ursula, "Seler als Universitätsprofessor. Zum Beginn mexikanistischer Studien an der Beliner Universität", Gregor Wolff (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2001, págs. 197-212.
- Trabant, Jürgen, 1986, *Apeliotes oder der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprachbild*, Munich, Wilhelm Fink Verlag.

- , 1990, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- , 1994, "Ein weites Feld", Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant, Kurt Mueller-Vollmer (eds.), *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*, Internationales Symposium des Ibero-Amerikanischen Instituts, PK, 24-26. September 1992 in Berlin, Ferdinand Schöningh, págs. 11-25.
- , 1995, "Thunder, girls and sheep, and other origins of Language", *Discussion Papers*, 15, Collegium Budapest/Institute for Advanced Study, 1995
- , 2000, "Le courant humboldtien", *Historie des idées linguistiques III* (Sylvain Auroux), Mardaga, Bruxelles, 2000, págs. 311-322.
- , 2012, *Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachproject*, Verlag C. H. Beck. Munich.
- Trautman, Thomas, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Trautmann-Waller, Céline (dir.), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, Ethnologie et psychologie (1850-1890)*, CNRS Éditions, Paris, 2004.
- Tworuschka, Udo, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2015.
- Tylor, Edward Brunnet, *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977 [1871].
- , *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, (2 vols.), 1871.
- , *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1964 [1865].
- , *Religion in Primitive Culture*, Nueva York, Harper and Brothers, 1958 [1871].
- Urry, James, "'Notes and Queries on Anthropology' and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, no. 1972, 1972, págs. 45-57.
- Usener, Hermann, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896.
- , "Mythologie", *Archiv für Religionswissenschaft* 7, B. G. Teubner, Leipzig, 1904a: 6-32.
- , "Heilige Handlung", *Archiv für Religionswissenschaft* 7, B. G. Teubner, Leipzig, (1904): 281-339.
- Valdovinos, Margarita, *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete'e): réplica de la cosmovisión de los cora*, tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 2002.**

- Vermeulen, Han F., “Göttingen und die Völkerkunde. Ethnologie und Ethnographie in der deutschen Aufklärung, 1710-1815”, Hans Erich Bödeker / Philippe Büttgen / Michel Espagne (eds.), *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, págs. 199-230.
- , “Von der Empirie zur Theorie: deutschsprachige Ethnographie und Ethnologie von Gerhard Friedrich Müller bis Adolf Bastian (1740-1881)”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 134, H. 2, 2009, págs. 253-266.
- , *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, University of Nebraska Press, Londres, 2015.
- Vermeulen, Han F. & Arturo Álvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, London, 1995, pág. 75.
- Vivas Hurtado, Selnich, “Kir+ga+a+: los géneros poéticos de la cultura *m+n+ka*”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 15, Bogotá, jul-dic 2012, págs. 223-244.
- Westfall-Hellbusch, Sigrid, “Hundert Jahre Ethnologie in Berlin, unter besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung an der Universität”, *100 Jahre Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1869-1969*, 1969-1971, págs. 157-183.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, 1921
- , *Comentarios sobre La rama dorada*, (Cuadernos, 43), (Edición bilingüe alemán-español; Javier Esquivel, trad.), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1997 [1967].
- , *Sobre la certeza*, (Edición bilingüe alemán-español; Josep Lluís Prades y Vicent Raga, trads), Barcelona, Editorial Gedisa, 1995 []
- Wolff, Georg (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart. Personen und Institutionen*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin, 2001.
- Wundt, Wilhelm, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1874.
- Zuluaga Hoyos, Gustavo, “Las Obras De Konrad Theodor Preuss Sobre las Culturas Indígenas colombianas: Tolerancia Y Reconocimiento De La Alteridad”, Edison Neira Palacio y Sophie Dorothee von Werder (eds.), *Intolerancia y Globalización. Fenómenos lingüísticos y literarios*, Fráncfort del Meno, Peter Lang Verlag, 2014, págs. 13- 24.
- , *La representación del canibalismo en Religión y mitología de los uitotos de Konrad Theodor Preuss*, Tesis de maestría en Literatura colombiana, Universidad de Antioquia, Medellín, 2012, 107 págs.

