

¿DE QUIÉN HABLAN LAS CAMPANAS? DIÁLOGO ENTRE LAS COSAS DE LA ANTROPOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA DE LAS COSAS

WHO ARE THE BELLS TALKING ABOUT? DIALOGUE
BETWEEN THE THINGS FROM ANTHROPOLOGY AND THE
ANTHROPOLOGY OF THINGS

Pedro García González

*...nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo de visión.
Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Filosoficus*

RESUMEN

Propongamos un diálogo discreto e inconcluso. Por un lado, los científicos que han descubierto la realidad de la vida en sus diferentes niveles (las cosas de la antropología) y así lo han transmitido con la honestidad de su lenguaje científico y la sencillez de sus metáforas integradoras de la vida humana. Por el otro lado, el antropólogo que, a través de las campanas, ha descubierto al ser humano con otra mirada probablemente semejante (la antropología de las cosas). Propongamos un sueño: así los futuros antropólogos podrán construir un nuevo modelo de desarrollo de sus competencias profesionales.

PALABRAS CLAVE: Incertidumbre, niveles de realidad, estructuras disipativas, autoorganización, evolución, probabilidad, biografía de las cosas, actor-red, resemantización.

ABSTRACT

Let's propose a discreet and inconclusive dialogue. On one hand, scientists who have discovered the reality of life at its different levels (things from anthropology) and thus have transmitted it with the honesty of their scientific language and the simplicity of their integrating metaphors. On the other hand, the anthropologist who, through the bells, has discovered the human being with another probably similar look (anthropology

of things). Let's propose a dream: In this way, future anthropologists will be able to build a new development model for their professional skills.

KEY WORDS: Uncertainty, levels of reality, dissipative structures, self-organization, evolution, probability, biography of things, actor-network, resemantization.

LA REALIDAD DE LAS COSAS QUE HABLAN DEL SER HUMANO

Es posible hablar de un ser humano, ἄνθρωπος-λόγος, a través de lo que ha hecho, πράγμα, porque como decía Ortega en *La Historia como Sistema*, «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. [...] Deus cui hoc est natura quod fecerit...», dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho» (Ortega y Gasset 1941: 51).

Es posible hablar de lo que hace un ser humano a través de las cosas que le mueven a actuar en la realidad, si nos hacemos preguntas como Bruno Latour en *Reensamblar los social. Una introducción a la teoría del actor-red*: «Cuando actuamos ¿quién más actúa? ¿Cuántos agentes están, además, presentes? ¿Cómo es que nunca hago lo que quiero? ¿Por qué todos estamos sometidos a fuerzas que no son creadas por nosotros mismos?» (Latour 2008: 69).

Es posible hablar de la realidad de un ser humano asumiendo que ya no tiene un solo y único nivel, sino niveles diferentes, como descubrieron los científicos y filósofos del siglo xx, lo cual les movió a repensar la vida individual y social, dar una nueva lectura a los conocimientos antiguos y explorar de nuevo el conocimiento humano (Nicolescu 1996: 18).

La existencia de niveles de realidad diferentes había estado afirmada por múltiples tradiciones y civilizaciones, fundadas sobre la exploración del universo interior desde la mística, el arte, la religión, la literatura, etc., pero desde la experimentación científica, Max Planck (1900) descubrió que la energía tiene una estructura discreta, discontinua, cuántica, formada por ejemplo, por cuantos de luz o fotones como demostró Einstein, (1920) que actúan simultáneamente como partículas y como ondas, comprobado por Broglie (1924) y por Werner Heisenberg (1927) que postuló definitivamente el principio de incertidumbre, demostrando que es imposible conocer con precisión la energía de un cuerpo y el tiempo que va a permanecer en ese estado de energía, ni conocer con precisión su posición y su velocidad simultáneamente, por lo que es imposible localizar un «quantum» (ej. un fotón) y asignarle una trayectoria espacio-temporal determinada

porque continúa interactuando en otra dimensión, lo cual sólo es posible si la realidad tiene dos o más niveles diferentes y, si lo son, el paso del quantum de uno a otro nivel rompe las leyes deterministas y sus conceptos fundamentales, evidenciando la discontinuidad tanto en el mundo físico como en el cuántico.

Aquellos hombres y mujeres del siglo xx fueron conscientes del riesgo cultural y social de sus propios descubrimientos que ponían en cuestión todas las teorías científicas, filosóficas, sociales y religiosas. La realidad ya no era una construcción social acabada, definida por el consenso de una comunidad de pensadores, discurriendo en un solo nivel, es decir, en un conjunto de sistemas invariantes sometido a las «leyes naturales» con axiomas como «la fuerza aplicada sobre un cuerpo es proporcional a la aceleración que adquiere en su trayectoria», la segunda ley de Newton (1686) amplificada hasta el determinismo por Laplace (1814) y enunciada en el mayestático «si conocemos las condiciones iniciales de un sistema, es decir, su estado en un instante cualquiera, podemos calcular todos los estados siguientes, así como todos los estados anteriores». Pero, si el futuro y el pasado desempeñan el mismo papel, «¿para qué sirve el tiempo?» se preguntaba en *El fin de las certidumbres*, Ilya Prigogine¹, premio nobel de Química (1977) y doctor *honoris causa* por la Universidad de Valladolid (1995), recogiendo el testigo de sus coetáneos y reconociendo que las leyes de la física, en su formulación tradicional, describen un mundo idealizado, un mundo estable, y no el mundo inestable, orgánico en el que, en todos sus niveles, cosmología, geología, biología o en la sociedad, evidencia el carácter evolutivo de la realidad, asociado a la entropía, ciencia de los procesos irreversibles, es decir, orientados en el tiempo, el futuro, denominado por ello *la flecha del tiempo*. Lejos del equilibrio, en sus fluctuaciones, la materia adquiere nuevas propiedades: se vuelve más activa, crea «estructuras disipativas» de intercambio de energía o información entre sí y su entorno, genera puntos de bifurcación o elección de uno

1 Ilya Prigogine, (Moscú 1917, Bruselas 2003), en 1951, era titular la Cátedra de Física Química; en 1959, Director de los Institutos Internacionales de Física y Química Solvay [<http://www.solvayinstitutes.be/>]; en 1967 es profesor de la Universidad de Texas en Austin, donde creó el actual Ilya Prigogine Center for Studies in Statistical Mechanics and Complex Systems. En 1977 premio Nobel de Química por sus contribuciones a la termodinámica del no equilibrio, particularmente la teoría de las estructuras disipativas. Científico prolífico y creador de equipos y director centros de investigación simultáneos, con los que publicó más de mil artículos. A fines de la década de 1970, inició una intensa actividad filosófica junto a Isabelle Stengers, con quien publicó *La Nueva Alianza* (1979) entre la naturaleza y la humanidad, entre el ser y el devenir, y *Entre el Tiempo y la Eternidad* (1988), y también colaboraron en *El fin de las certidumbres*. Además, Prigogine colaboró desde 1996 hasta el fin de sus días con Edgar Morin, quien aplicó su saber científico a la educación en el proyecto y posterior congreso *Transdisciplinariedad y Ecoformación* en la Universidad de Barcelona (2007), de los que formé parte, y que tuvieron su continuidad en la Cátedra Unesco de Transdisciplinariedad «Edgar Morin» en la U. de Valladolid, que preside Emilio Roger Ciurana. http://www.ub.edu/doe/recerca/giad/cas/6_ries.html

de los posibles regímenes de funcionamiento, atravesando etapas catalíticas, cadenas de reacciones intermedias, necesarias para la auto-organización, un nuevo orden más complejo y estable, como todo organismo viviente, que le permite la adaptación a las circunstancias ambientales y lo torna extraordinariamente flexible y robusto ante las perturbaciones externas (Prigogine 1996:19). Una de las metáforas que Prigogine utiliza para explicar la entropía y los procesos irreversibles es la transformación del panadero al amasar el hojaldre: primero estira la masa deformándola como si fuera elástica, luego la corta en trozos y la vuelve a pegar por lugares diferentes de donde la cortó. Es la mejor forma de conseguir que se homogeneice. El punto de cortar y pegar es fundamental. Esto es lo que hace que condiciones iniciales muy parecidas terminen en lugares muy dispersos, ya que un proceso de corte puede separar trayectorias de partículas vecinas para siempre, pero con toda probabilidad entre todas conforman la homogeneidad a lo largo del tiempo (Prigogine y Stenger 1991: 265). Prigogine deduce que nuestro universo siguió un camino de bifurcaciones sucesivas, aunque habría podido seguir otros y quizá podamos decir lo mismo de la vida de cada uno de nosotros, si las bifurcaciones pueden ayudarnos a entender la innovación y la diversificación y aplicar esas nociones a problemas relevantes de la biología, la sociología o la economía².

Como muchos otros científicos, con los que colabora o cita, Prigogine constata que la nueva formulación de las leyes de la Naturaleza ya no reposa en certidumbres —como las leyes deterministas—, sino que se postula sobre la base de posibilidades, no en trayectorias individuales, sino en poblaciones y probabilidades evolutivas. Así es cómo Darwin descubrió que el estudio de las poblaciones —y no el de los individuos—, de dilatados períodos, permite entender cómo la variabilidad individual sometida a un proceso de selección engendra una deriva evolutiva, y concluye su obra pasando el testigo a futuros científicos como Prigogine: «Si bien este planeta ha seguido su ciclo de acuerdo con la ley de gravedad fija, desde un principio tan simple, las formas infinitas más hermosas y maravillosas han evolucionado y se están desarrollando». (Darwin 1859: p. 490). Así también Ludwig Boltzmann (1877) demostró en términos probabilísticos que las innumerables colisiones en el seno de una población de partículas son responsables de la deriva global que describe el aumento de la entropía. Poincaré (1920) descubrió que las leyes de la naturaleza incluyen la irreversibilidad y las probabilidades, es decir, la integralidad, un puente entre el mundo dinámico y el mundo de los procesos que observamos, por la existencia de resonancias entre cada uno de los grados de libertad del sistema dinámico que se caracteriza por una frecuencia. La teoría KAM descubrió la

2 Agradezco a D. Antonio Hernando Grande, Catedrático de Magnetismo y fundador de *Instituto del Magnetismo Aplicado* de la Universidad Complutense de Madrid <<http://www.ima-ucm.es/>> la revisión y corrección científica de este artículo, especialmente de Heisemberg y Prigogine.

influencia de las resonancias sobre las trayectorias ya que, a partir de un valor crítico, las trayectorias vecinas divergen en el curso del tiempo.

Prigogine, apoyado en todos ellos, sostenía que la formulación de las leyes físicas debe ser modificada en todos los niveles de la realidad con el fin de estar de acuerdo con el universo abierto y evolutivo en que vivimos los humanos. Se trataba de conseguir no una descripción individual en términos de trayectorias, sino una descripción en términos de conjuntos estadísticos, construir una dinámica de las correlaciones y no una dinámica de las trayectorias. Por eso utilizaba analogías como el agua que nunca envejece, si consideramos las moléculas individuales estables en períodos geológicos de tiempo, sin embargo, a nivel estadístico, observamos la evolución de la distribución de probabilidad por efecto de colisiones, ya que, una partícula correlacionada con otra encontrará una tercera -las correlaciones binarias se transforman en ternarias- y en consecuencia tenemos un flujo de correlaciones ordenado en el tiempo. Otra analogía es la comunicación entre humanos, cuando dos personas se encuentran, se comunican y al separarse, recuerdan el encuentro, y en reencuentros posteriores terminarán por diseminar esos efectos. Se puede hablar de flujo de comunicación en una sociedad, tal como hay un flujo de correlaciones en la materia. (Prigogine 1996: 130). Las leyes de la naturaleza adquieren entonces una nueva significación: ya no tratan de certidumbres, sino de posibilidades-probabilidades, afirman el devenir, no sólo el ser, porque el futuro no está dado. «The inclusion of irreversibility changes our view of nature. The future is no longer given. Our world is a world of continuous «construction» ruled by probabilistic laws and no longer a kind of automaton. We are led from a world of «being» to a world of «becoming» [La inclusión de la irreversibilidad cambia nuestra visión de la naturaleza. El futuro ya no está dado. Nuestro mundo es un mundo de «construcción» continua regido por leyes probabilísticas y ya no es una especie de autómata. Somos guiados desde un mundo del «ser» a un mundo del «devenir»] (Prigogine 2003: 52).

La realidad de las cosas que hablan del ser humano, a la luz de la ciencia, comienza a ser comprendida por muchos antropólogos, como Levy Straus, en sus diferentes niveles de lenguaje, representación, de materialidad o de complejidad atendiendo a ese flujo de información entre sujetos y objetos que se transmite de manera coherente desde un nivel a otro nivel de realidad de nuestro universo macro y micro, de modo que ningún nivel constituye un lugar privilegiado desde donde se pueda entender todos los otros niveles, pues cada nivel de la realidad es lo que es porque todos los otros existen simultáneamente y se caracteriza por su carácter incompleto ya que las leyes que rigen un nivel son solo una parte del conjunto de leyes que rigen todos los demás niveles, accesibles al conocimiento humano por los diferentes niveles de percepción correspondientes que permiten una visión más unificadora, inclusiva, creadora de zonas de

no resistencia a la percepción donde el flujo de información pueda circular de manera coherente y simétrica para evitar la reducción al objeto o al sujeto, sino que los incluya como actantes de un mismo curso de acción. El reto de la Antropología, como el de la ciencia, es la transdisciplinariedad, que afronta los diferentes niveles de la realidad, su indeterminación o incertidumbre, liberándola del concepto de cultura, como reservorio de contenidos y propiedades, como liberó a la ciencia del concepto de causalidad. Comprender la realidad tal como la perciben otros científicos de otras disciplinas constituye el primer paso para que los futuros antropólogos construyan un nuevo modelo de desarrollo de sus competencias profesionales desde su realidad, libertad y proyecto de vida. (García 2007: 127-146).

VOX POPULI...

En Uruña existe la tradición de que el campanero saliera por el pueblo a recabar monedas de plata para arrojar a la colada y dar mejor sonido a la campana. A este respecto el maestro fundidor Portilla, recalca la atracción que tenía la fundición de la campana cuando los asistentes se sentían como impelidos a tirar en la colada objetos que pasaban al metal. Es como si quisiesen que la campana, instrumento comunitario, estuviese formada por participaciones, aunque fuesen simbólicas, de los vecinos. Cuando uno se desprende de algo para donarlo a la comunidad se «metamorfosea» como las monedas arrojadas a la colada. Se hace pueblo, pasa a convertirse en un elemento significativo que resalta el espíritu colectivo. La campana pertenece a la comunidad no sólo porque la ha pagado, sino porque en ella hay restos de objetos donados por los feligreses unidos al metal que suenan con él y en él permanecen. Una extraña mística empuja al vecino a transmutar un objeto valioso en algo permanente, eterno, metal campanil que se va a fundir y refundir una y otra vez, a perpetuarse en la memoria colectiva de la localidad, porque su sonido es el sonido de generaciones y generaciones que han admirado y colaborado, aunque sólo sea simbólicamente en la fabricación del bronce. Pocos objetos pueden tener el atractivo de aniquilarse para sobrevivir como los fundidos en las campanas, los mezclados con el metal campanil. (Alonso Ponga 1997: 24).

COSAS PERSONIFICADAS Y PERSONAS COSIFICADAS

A la luz de los descubrimientos científicos del siglo xx, los antropólogos comienzan a percibir que, en ciertos contextos, las personas parecen asumir los atributos de las cosas y las cosas parecen actuar casi como personas, como revisa y guía certeramente nuestras reflexiones Janet Hoskins (Hoskins 2006: 74-84), pudiendo adquirir una función de género, nombre, historia o ritual construyendo «biografías» a medida que pasan por una serie de transformaciones, de regalo a mercancía o a posesiones inajenables.

Es Appadurai quien inicia un viaje heurístico hacia una antropología de las cosas en su obra coral *The social Life of Things* indagando cómo los objetos se mueven, recontextualizan y resignifican sucesivamente trazando itinerarios e historias de vida (Appidurai 1986: 3-63). Y quien le sigue es Igor Kopytoff proponiendo una biografía de las cosas en términos de propiedad, inspirado en el antiguo modelo de trabajo de campo etnográfico de Rivers (1910), diseñado para indagar el movimiento real de un objeto particular a lo largo de un itinerario genealógico (cómo un terreno pasa de una mano a otra). Al elaborar la biografía de una cosa, formula preguntas similares a aquellas relacionadas con la biografía de una persona: ¿cuáles son las posibilidades biográficas inherentes a su «estatus», periodo y cultura, y cómo se realizan tales posibilidades? ¿De dónde proviene la cosa y quién la hizo? ¿Cuál ha sido su itinerario hasta ahora y cuál es su trayectoria ideal? ¿Cuáles son las «edades» o periodos reconocidos en la «vida» de la cosa, y cuáles son los indicadores culturales de éstos? ¿Cómo ha cambiado el uso de la cosa debido a su edad, y qué sucederá cuando llegue al final de su vida útil? Esta metodología fue aplicada en el III congreso de Antropología y Religión en América Latina (García 2017: 143-157).

La biografía de las cosas pone en evidencia la forma en que las cosas son redefinidas (resignificadas) culturalmente y emplazadas en nuevos usos, sin que nadie sepa cómo, atribuyéndolo al rasgo que se cree más universal de la vida social humana, el intercambio comercial, en el que la venta es un indicador inequívoco del estatus mercantil, mientras que la no venta confiere a la cosa un aura especial de separación respecto de lo mundano y lo común. Ser vendible o muy intercambiable significa ser «común», todo lo opuesto a inusual, incomparable, único, singular y, por tanto, a no ser intercambiable por nada. Kopytoff deconstruye, sarcásticamente, la mercancía perfecta que sería intercambiable por cualquier otra cosa o la teoría elitista de que las sociedades necesitan colocar aparte cierta porción de su entorno, clasificándola como «sagrada», asegurando que permanezca inequívocamente singular, evitando la mercantilización y singularizando lo que había sido mercantilizado, como explicaba Durkheim (1912) copiando el mismo método del discurso de certeza de Descartes³, separando a las personas de las cosas,

3 Descartes copia, sin citar lo, a Agustín de Hipona en La ciudad de Dios, XI, 26 (Año 426): «Si enim fallor, sum. [...] quod me noui esse, non fallor». «Pues, si me engaño, existo. [...] en cuanto conozco que existo, no me engaño». Descartes en 1637, en la introducción a un tratado sobre óptica, meteoros y geometría escribe: «Resolví *finjir*... queriendo yo pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; observando que esta verdad: je pense donc je suis [yo pienso, luego existo], [...] era el principio de la filosofía que yo buscaba». Agustín vierte la autenticidad de su existencia, «conozco que existo», en el reconocimiento del fallor (me engaño). Descartes pervierte su discurso por la exaltación del cogitur «yo pienso», eliminando su existencia, su propia historia personal «he sido pensando», «soy pensado», considerándose una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar (*res cogitans*), separada del cuerpo no

considerando a las personas como el ámbito competencial de la singularización, y las cosas como el ámbito reductor de la mercantilización, considerando los hechos sociales como «cosas» objetivas, con lo cual es posible hasta justificar ciegamente la práctica de la moderna esclavitud, aun cuando el hecho de que una persona haya sido comprada no informa de los posteriores usos que se harán de ella.

Kopytoff concluye que se puede plantear una analogía entre el modo en que las sociedades construyen individuos y la forma en que construyen cosas. En el mundo homogeneizado de las mercancías, la biografía memorable de una cosa se convierte en la historia de las diversas singularizaciones experimentadas por ella, de las clasificaciones y reclasificaciones, significaciones y resignificaciones a las cuales ha estado sujeta en un mundo incierto de categorías cuya importancia varía con cada mínima modificación del contexto. Las sociedades construyen objetos del mismo modo que construyen individuos o personas, pero el drama reside en la incertidumbre tanto de la valoración como de la identidad, tanto de cosas como de personas, lo cual evidencia la nociva y revisable noción durkheimiana de que la sociedad ordena el mundo de las cosas de acuerdo con la estructura prevalente en el mundo social de sus miembros. (Appidurai 1986: 64-91).

LA VOZ DE DIOS Y DEL PUEBLO

La campana es la voz de Dios y del pueblo, porque transmite mensajes religiosos y civiles. Sin embargo, ya desde la Alta Edad Media hubo intentos, por parte de la cultura hegemónica, de someter la vox populi a la vox Dei, encarnada por los reyes. Alcuino de York advierte a Carlo Magno de que el aforismo *Vox populi, vox Dei* no tiene fundamento, porque la «voz del populacho está cerca de la insania». Sin embargo, las campanas, según el sentir del pueblo, eran y son la voz del pueblo, y cuando se trataba de defender los intereses de la comunidad, también la voz de Dios. Esta doble realidad cognitiva creó enfrentamientos entre la Iglesia y el Concejo, entre el poder eclesiástico y el civil. Surgieron litigios sobre todo en los pueblos y ciudades que no tenían una torre comunal propia donde colocar la campana del concejo que se colgaba en la torre principal de la iglesia, generalmente dedicada al Arcángel S. Miguel, protector de las cumbres y apotropaico contra los males foráneos. Sería largo relatar la cantidad de litigios suscitados entre los dos poderes aludidos en los pueblos y aldeas. Aunque la campana del común fuese propiedad del concejo, puesto que la torre pertenecía a la iglesia, en tiempo de entredicho o excomunión no se podía tañer, lo que creaba un cierto desasosiego entre los paisanos que

pensante que tiene extensión y mecanismos (rex extensa) (Damasio 2010:284). Gabriel Tarde en *Monadología y Sociología*, remedando a Newton, a su 'hypotheses non fingo', [no invento hipótesis], deconstruye a Decartes aludiendo a su «Resolvi *fingín*», asegurando sarcásticamente «Hypotheses fingo, dirai-je naïvement» [Invento hipótesis, diría yo ingenuamente] (Tarde 1893:28).

no aceptaban de buen grado la preeminencia sobreentendida del poder eclesiástico sobre el civil (Alonso Ponga 2020: 19).

Alfred Gell en esta misma obra colectiva, matiza a Kopytoff y pone a prueba el mítico aforismo de Levi-Strauss, «el mundo de los bienes es circular», demostrando que la tribu de los «muria» en la India, niega tanto la singularización de las personas como la mercantilización de las cosas, porque al solo tener un mercado, toda la tribu participa celebrando y ostentando los atavíos, los bienes, los objetos adquiridos en el mercado de artesanía dándoles un sentido de pertenencia a la tribu, ambientándolo con su habilidad artística en la esfera inmaterial del canto, la danza y la narración de cuentos, lo cual trasciende la mera costumbre y se vuelve una forma de arte en sí misma (Appidurai 1986: 110-140).

Doce años después Alfred Gell (1998), desarrolla su propia obra, de póstuma publicación, *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Más allá de la biografía de un objeto, se propone responder a cómo las sociedades humanas construyen los objetos desde su propio marco cultural, no desde el marco cultural del antropólogo, afirmando que los objetos de arte (y otros objetos artesanos) se producen para influir en los pensamientos y acciones de los demás. Incluso aquellos objetos materiales que, ocultando su biografía sólo reclaman la contemplación estética, en realidad están hechos para actuar sobre el mundo y sobre las personas, encarnan intenciones complejas y son mediadores de acción social, capturan y difunden los patrones culturales (construyen la «mente distribuida») y orientan la percepción de los espectadores, despertando miedo, deseo, admiración, confusión, reacción, proacción. El objeto no solo puede asumir una serie de identidades diferentes en su biografía como riqueza importada, valor ancestral o mercancía, sino que también puede 'interactuar' con las personas que lo miran, usan e intentan poseerlo, difundirlo y compartirlo (creando la «persona distribuida») y así repartir su persona en cada cosa que circula a lo largo de trayectorias de intercambio. (Guell 1998: 96-154).

Gell propone que la teoría antropológica de los objetos de arte indague las relaciones sociales de sus biografías para evidenciar cómo las personas artistas o artesanos actúan a través de dichos objetos irradiando en ellos su personalidad, infundiendo en ellos su agencia, para que tengan efectos, produzcan impactos en otras personas, les hagan sentir felices, enojadas, temerosas o lujuriosas, sometidas a la complejidad formal y el virtuosismo técnico que crea en ellas «una cierta indescifrabilidad cognitiva» al tratar de reconocer totalidades y partes, continuidad y discontinuidad, sincronía y sucesión. Gell argumenta que un objeto actúa como un agente cuando la habilidad del artista o artesano es tan grande que el espectador simplemente no puede comprenderlo y, por lo tanto, queda cautivado por la imagen. Guell también hace esta indagación heurística

en los objetos sagrados de Polinesia, tatuajes y escudos destinados a atraer espíritus buenos y alejar espíritus peligrosos, o ídolos animados capaces de otorgar fertilidad, enfermedad, curas o desgracias. (Guell 1986:155-220) El enfoque intercultural de Gell propone que todos los objetos, todas las cosas, merecen la misma atención, ya que su fabricación por otros seres humanos constituye la característica de su agencia, porque es otro ser humano el que lo ha convertido en agente que mueve a la acción a otros seres humanos. (Guell 1986: 221-244).

Todos estos enfoques que plantea Guell representan un reto para la Antropología actual, como explica Sergio Martínez Luna, pues se configura un panorama en el que el sujeto humano queda descentrado para dar paso a formas de agencia posthumana, por lo que se hace necesario el esfuerzo de invención de nuevas modalidades de investigación antropológica y etnográfica capaces de traducir e interpretar más adecuadamente una variedad de universos culturales emergentes y cambiantes, como propone Gell, porque ya no se puede atribuir, linealmente, causalidad de la agencia ni al artista ni al espectador, sino que esta agencia atraviesa los procesos que circulan entre ambos cuando el contemplar se convierte en una nueva forma de actuar, y esto exige preguntarse por las relaciones entre las imágenes y sus formas de circular y presentarse, como índices materiales, en la vida social y reclama un análisis de los medios y las economías de representación, es decir, las formas en que los artefactos y las imágenes crean afectación y conocimiento y se experimentan como animadas en distintos marcos culturales (Martínez Luna 2012:171-195).

... AC VOS DEI

La campana es la voz de Dios, porque llama a los fieles a las funciones litúrgicas, y también la voz del pueblo, porque convoca a los vecinos a cumplir con sus tareas y obligaciones en la alegría, en el duelo o en el trabajo. La campana marca la colaboración vecinal y los momentos duros de la vida personal o colectiva, cuando la comunidad se une ante la desgracia en una común unión religiosa y civil, caritativa y solidaria como cuando suena para avisar de un peligro, o en caso de incendio. Todavía se tañen en muchos lugares en la agonía de un vecino, en la muerte, en el entierro, y suenan distinto según sea la edad del finado (infante o persona con uso de razón), hombre o mujer, eclesiástico o simple fiel. Convoca, en algunos casos obliga, a asistir al entierro del vecino por lo menos a una persona de cada casa. Señala las diferentes horas canónicas y las del trabajo en el mundo rural. Suena para remarcar espacios y territorios. Por eso, los denominados también sacros bronces, son el objeto máspreciado de la comunidad, queridos y admirados por los vecinos y menospreciados y denostados por los forasteros. Es probablemente el patrimonio más polisémico por la multiplicidad de mensajes que encierra y que se recogen en antiguos versos que se repiten hasta nuestros días, entre los que destacan los más conocidos: *Laudo Deum verum, Plebem voco, congreco Clerum, Defunctos ploro, nimum fugo,*

festaque honoro («Alabo al Dios verdadero, convoco al pueblo, congreso al clero, lloro a los difuntos, alejo las tempestades, adorno las fiestas»). De los cuales derivarían estos otros, fechables en los siglos XI o XII, relacionados con las denominadas «treguas de Dios» y que, leídos en el latín culto en el que fueron compuestos, tienen un ritmo que reproduce el de algunos toques festivos: *Funera plango, fulmina frango, sabbata prango / Excito lentos, dissipio ventos, paco cruentos*. Aparecen también con pequeñas variantes: *Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango; Consolor viva, fleo mortua, pello nociva*. Y desde finales del siglo XII o comienzos del XIII se utiliza, sobre todo en Italia, esta otra fórmula: *Convoco, signo, noto, compello, concino, ploro / Arma, dies, horas, fulgura, festa, rogos*. (Convoco arma, signo dies, noto horas, compello fulgura, concino festa, ploro rogos). Angelo Rocca transmite una inscripción que en su opinión es del siglo X: *Dum trahor, audite / Voco vos ad sacra, venite*, que también es muy habitual en los sacros bronces (Alonso Ponga 2020:12).

LA ANTROPOLOGÍA DE LAS COSAS QUE NOS MUEVEN A ACTUAR

El filósofo, sociólogo y antropólogo de la ciencia, Bruno Latour, a partir de sus obras *Vida en el Laboratorio. La construcción de los hechos científicos* (1979), en que investiga sobre cómo los científicos de los laboratorios de Salk «construyen la verdad científica», *Nunca fuimos modernos*, una revisión de los esquemas mentales modernos que no afrontan la realidad, escribe *Reensamblar los social, una introducción a la teoría del actor-red* (2005), donde pone en cuestión la construcción de «lo social» de sociólogos y antropólogos como algo ya preestablecido y, desde su Teoría de la acción en Red (TAR) propone afrontar la antropología y la sociología desde las fuentes de incertidumbre de los diferentes niveles de la realidad social.

La primera fuente de incertidumbre es que no hay grupos determinados, sino un continuo proceso de formación de grupos compuesto de acciones y relaciones, lazos inciertos, frágiles y polémicos entre otros múltiples procesos grupales que tienen lugar a un mismo tiempo, dejando muchos de estos rastros a su paso. El antropólogo consciente de esto no puede imponer una coherencia estabilizadora de antemano a la lista heterogénea de procesos grupales que tienen lugar dentro del seno de lo social, para poder explicar su estructura estólida, sino que debe sumergirse en el río de asociaciones. La tarea del antropólogo no es hacer una foto fija del conjunto social, porque deja esas relaciones mudas e invisibles, no genera rastro alguno y por lo tanto no produce información. La tarea es dejar que todo sea visible, porque si es visible entonces se está formando y por tanto generará datos nuevos e interesantes. (Latour 2008: 47-65).

APROPIACIÓN DE IDENTIDAD

La identidad tiene que ver con la propiedad. Como ya he señalado en otras publicaciones sobre las campanas, ésta aun siendo a medias entre el Concejo y la Iglesia, o

solamente del Concejo, la propiedad simbólica es, sin embargo, de la iglesia, puesto que, al estar en su torre, puede impedir que se toque en tiempo de «entredicho».

Los mozos las volteaban en las procesiones y grandes solemnidades, porque son los protagonistas de la fiesta, y el protagonismo lo manifestaban en el volteo de las campanas, el acompañamiento al alcalde y llevando el pendón. Los mozos, como grupo de edad que tiene o ha tenido en la sociedad tradicional un estatus determinado, perfectamente definido y a la vez respetado dentro del propio municipio, ejercía sus prerrogativas en campaneos rituales. En Los Oteros, como ya he comentado en otra ocasión, podían conjurar las tormentas tocando a nube la víspera de Santa Brígida, el primer día de febrero. En la mayoría de los casos eran ellos quienes las tañían la noche de Todos los Santos a los Difuntos. Aquella noche, según creencia común, los espíritus andaban sueltos por las calles y los mozos con sus toques a muerto pretendían alejarlos de la población. El alcalde y el sacerdote, como reconocimiento a su labor, los obsequiaban con buenas propinas, con vino y castañas que consumían en fraternidad alrededor de la hoguera, en una merienda en la que daban cuenta de una oveja estéril, «la machorra» que mataban para la ocasión. Era una manera de reconocer la importancia de la juventud, que se hacía imprescindible en estos momentos.

De manera excepcional las Águedas las bandeaban el día 5 de febrero. El significado ahora es otro. Siendo los bronces patrimonio de los hombres, el toque de las mujeres se entendía como una muestra más del cambio de papeles tan propio de este día.

Aunque a simple vista el lugar de colocación -la torre-, el tiempo -momento de tocarlas-, la propiedad -a quién pertenecen-, está claro entre la población, sin embargo, esto no es así, y cuando menos es ambivalente porque hay muchas variables en función de las cuales puede cambiar su significado. Subir a la torre, por ejemplo, puede resultar un rito iniciático para los niños o rapaces que de esa manera afianzan su acercamiento al estatus de mozo; lograr tocar las campanas puede ser una consagración momentánea de un nuevo estatus reservado a otros grupos de edad. Los mozos pueden ser los que imparten justicia, además de los padres, por la transgresión. En este caso han quebrantado dos normas, la prohibición de los padres de escalar por el peligro que entraña y la de los mozos.

La transgresión de los límites de la localidad por foráneos se consumaba cuando eran capaces de dañar o malherir algunos de sus símbolos, y en este sentido las campanas eran invariablemente el trofeo más preciado de los asaltantes. Las disputas que estos actos originaban acababan frecuentemente en denuncias ante la autoridad civil. Otras veces, en lugar de hacer sonar las campanas se llevaban los badajos o soltaban las cuerdas y la finalidad era la misma, desbaratar el símbolo de la localidad.

Una falta de esta categoría no podía dirimirse, por ejemplo, en una lucha de mozos. La ofensa, aunque perpetrada por la juventud, era de pueblo a pueblo y como tal tenía que ser vengada. Diferente interpretación tenía, y tiene, cuando son los mozos de la propia localidad quienes abusan del toque a horas intempestivas. En este caso no es tanto una ofensa como una manifestación de afianzamiento de un colectivo con respecto a todo

el pueblo, una manera de decir quién se enseñorea por las calles a ciertas horas de la madrugada.

Aún hoy en día, cuando parece que todos los símbolos comunitarios han perdido ese carácter tan acendrado que tuvieron en la sociedad tradicional, se recogen datos en trabajo de campo en los que se pone de manifiesto una lucha sorda entre el sacerdote y el pueblo por el dominio de la torre y de sus metales (Alonso Ponga 2008: 34-38).

La segunda fuente de incertidumbre se relaciona con los protagonistas de la acción, es decir, «cuando actuamos, ¿quién más se encuentra actuando?» o «¿qué tipo de acción crea una organización?». Esta es la indeterminación radical respecto a quiénes son los actores que tejen las relaciones sociales para dejar que sean éstos los que conduzcan la investigación y nos digan quiénes son y cómo son; es decir, que respondan a las preguntas siguientes: «¿De qué está hecho lo social?», «cuando estamos actuando, ¿qué es lo que actúa?», «¿a qué tipo de grupo pertenecemos?», «¿qué queremos?» y «¿qué tipo de mundo estaríamos dispuestos a compartir?». La acción está dominada por «otros»; esto es, siempre es posible encontrar a «otros» asociados a nuestra acción que, en última instancia, nos impelen a actuar. Son precisamente estas infinitas posibilidades de asociación las que reabren dentro de la acción relacional –toda acción habla necesariamente de relaciones– las posibilidades de sorpresa e incertidumbre. Un actor es impelido actuar por otros y tiene la posibilidad de operar alguna transformación a través de su acción. Es el Actor-red. Esta fuente de incertidumbre toma referencias de la etnometodología de Garfinkel (1967) y la semiótica de Greimas (Greimas y Courtès, 1982), que trata de los lugares actanciales o espacios para la acción a merced del incesante circular de los actores que llevan a cabo y deben tolerar o sufrir una acción. (Latour 2008: 69-70).

EL MAESTRO FUNDIDOR IMPELIDO POR LOS ENEMIGOS A ACTUAR TRÁGICAMENTE

«Luigi Valadier tenía su taller en el denominado Orto di Napoli y, si hacemos caso a los cronistas, era un lugar donde los curiosos pasaban el tiempo viendo trabajar al artista. Según algunos periodistas del momento, de escasa credibilidad para los investigadores, los enemigos del maestro pasaban ratos en la fundición viéndole trabajar convencidos del fracaso. Pero no fue así. Cuando el metal se enfrió, y vieron que la campana había salido a la perfección, esperaron a oír el sonido, convencidos de que al final se vería el fallo. En Roma era uno de los temas de conversación preferidos. El público, pues parece ser que la campana se convirtió en una especie de atracción para todos los curiosos de la Urbe, se detenía a admirar la obra de innegable belleza, pero se reservaban su opinión (secretamente negativa) sobre la sonoridad y timbre de la misma*. Hubo quien no pudo resistirse y llegó a golpearla con su bastón «profetizando que aquella fusión era un gasto inútil de dinero». Los comentarios negativos sobre la capacidad del autor crecían de día en día hasta el punto de que llegaron a afectar a la salud del maestro. Sometido a una presión

insoportable, llevaba una vida de angustia hasta que no pudo resistir más, y en un atardecer lluvioso del 15 de Septiembre de 1785, se tiró al Tiber». (Alonso Ponga 2020: 109-110).

* [«Il pubblico, ch'era venuto ad osservare la campana, ammirandone la esecuzione, si riservava di dare un giudizio ad opera compiuta, quando innalzata, avrebbe fatto sentire le sue note»
El público, que había venido a observar la campana, admirando su ejecución, se reservaba emitir un juicio hasta acabada la obra, cuando levantada, haría oír sus notas.]

La tercera fuente de incertidumbre es la agencia de los objetos. «Lo social» nunca ha llegado a explicar nada por sí solo, ni queda automáticamente de nido, sino que es justamente «lo social» aquello que debe ser explicado para no confundir el *explanandum* con el *explanans*. Lo «social» designa un tipo particular de relación entre actores que elimina la posibilidad de existencia de lazos duraderos: las asociaciones que prestan definición a «lo social» deben necesariamente ser provisionarias, inestables y caóticas porque es lo que caracteriza la indeterminación del ensamble o conjunto «colectivo». El protagonismo de los objetos en la acción queda garantizado por los lugares actanciales y las cadenas de asociaciones de actores humanos y no humanos y no por la capacidad de los objetos o los sujetos de «actuar» o de «hablar» por sí mismos.

CAMPANAS MENSAJERAS

La campana lleva mensajes en dibujos, en adornos, en los escudos de los benefactores, en el sello de los fundidores. Estos mensajes son grabados en bronce por lo que se tornan casi casi imperecederos, y cuya carga simbólica se hace sentir entre la población, aun cuando los bronces no estén a la vista de los ciudadanos. Al pueblo llegan no sólo los sonidos, sino que también corren de boca en boca exageraciones sobre el peso, sobre inscripciones que nunca se pusieron. El prolongado trabajo de campo me ha permitido constatar que casi nunca lo que se dice a la sombra del campanario respecto a los ejemplares colgados arriba, corresponde con lo que está escrito sobre el cuerpo del instrumento. El Campanone de San Pedro, la popular Valadier, ejerce verdadera fascinación sobre los campanólogos, muchos de los cuales confiesan que una de las cosas más deseables en su vida sería poder disfrutar de una visita pausada a la cella campanaria. No se puede abordar la historia en general y la de los pueblos y parroquias en particular, sin tener en cuenta la cantidad de datos que nos ofrecen las inscripciones, la decoración, la heráldica que muestran en superficie y descifrar el sentido y significado de las mismas (Alonso Ponga 2020: 17).

La cuarta fuente de incertidumbre se produce al afrontar los hechos científicos como cuestiones problemáticas o hechos en debate (*matters of concern*), no cuestiones de hecho o hechos indiscutibles (*matters of fact*) como decía el constructivismo social, sino incertidumbre porque no es «ciencia hecha», sino «ciencia mientras se hace» (Latour,

1987) y por eso la teoría del actor-red estudia el proceso de producción de estos hechos rastreando la cadena de actores que los hicieron posibles. La «explicación social» destruye los «hechos científicos» como tales dado que reemplaza al objeto de estudio por clichés. Si todo lo que pudiéramos decir acerca de la religión, el arte, la cultura, las leyes y el mercado fuese que han sido «construidos socialmente», entonces «lo social» –aquello que debe ser explicado– se desvanece tras las sombras del discurso autorreferente del sociólogo o antropólogo (Latour 2005:127-175).

UN LENGUAJE SIMBÓLICO DE LAS CAMPANAS DEL VATICANO

Uno de los momentos en los que se ve con mayor claridad el lenguaje simbólico de las campanas del Vaticano es en la Ceremonia de la Excomunión. Una de las ceremonias de excomunión, había tres en el año, se celebraba el Jueves Santo, probablemente como un resto del perdón de los penitentes. No es una contradicción que el día del perdón y amor fraterno se procediese a la excomunión pública. De hecho, sólo caían bajo esta pena los que no habían querido reconciliarse y reconocer sus culpas. En un primer momento se hacía en la basílica lateranense, pero después de la vuelta de Avignon tenía lugar en la logia del edificio sobre la puerta de San Pedro. Después de un sermón que predicaba el papa, un capellán papal leía los nombres de los anatematizados por herejes, contrabandistas, traficantes de armas, etc. La bula de excomunión se leía en latín y en lengua vulgar. A finalizar los nombres, el papa y los cardenales arrojaban las candelas encendidas a la plaza diciendo *Predictos omnes excommunicamus*. En ese momento comenzaban a sonar las campanas de forma desordenada, *et tunc campanae etiam simul sine ordine compulsantur*, porque, como explican los liturgistas, «de la misma manera que con el sonido ordenado y armonioso la iglesia congrega a sus fieles, así con el desordenado expulsa a los infieles» (Alonso Ponga 2020: 17).

La quinta fuente de incertidumbre, para Latour (2005: 177-203), es el reto del buen trabajo de campo o narrativa antropológica, que traza tras de sí una red de actores activos, cuya existencia depende de la interacción misma, que transforman –no que transportan– «lo social», que diseña un mapa de la red, una cartografía básica que relocaliza lo global y redistribuye lo local partiendo de sus asociaciones. Las «buenas narrativas científicas» pretenden «ver muy poco pero muy bien», nunca ser Historia o Literatura, pues perderían su principal fuente de incertidumbre, dado que el relato científico social debe ser susceptible de fallo, al igual que los experimentos de laboratorio. Bárbara Czarniawska (2004:12-15), siguiendo a Latour, identifica en las narraciones antropológicas institucionales una fuente de incertidumbre en el modo de construcción de su narrativa cuando el final conocido de un acontecimiento es el que elige y modula su comienzo, no al revés, cambiando dramáticamente el paradigma del orden cronológico por el kairótico, como demuestra Hayden White (1987:11), al estudiar la historiografía

occidental sometida todavía a la mitología griega de Chronos, el dios griego del tiempo sucesivo y Kairós, el dios del tiempo oportuno, ya que mientras Chronos regula el tiempo en intervalos mecánicos, Kairós salta y disminuye la velocidad, omite largos períodos y se detiene en otros. En la historia europea, se puede rastrear el cambio de 'anales' o 'crónicas' y a una 'historia kairótica', en la que nunca sucede nada precisamente donde y cuando el investigador está observando; todos los eventos importantes suceden en otro momento, en otro lugar, con lo cual, los investigadores tienden a entrar en pánico e intentan perseguir «la acción», hasta que la sabiduría de los años les dice que los «eventos importantes» sólo consiguen serlo en sus propios relatos, por lo que concluyen que nadie se enteró de lo que verdaderamente ocurrió, aunque en la mayoría de los casos las personas recordaban la hora del día y el día del mes. La cronología organiza y memoriza el presente. El pasado y el futuro distante se rigen por el tiempo kairótico. Aunque el tiempo cronológico domina la organización real de los hechos, el tiempo kairótico rige los relatos proyectados del pasado hacia el futuro o del futuro hacia el pasado. Es esta interacción del tiempo kairótico y cronológico lo que debe estudiarse en la antropología, el cruce sincrónico y diacrónico, pero poniendo atención a que la cronología en sí misma no es tan neutral como parece cuando, por ejemplo, tanto el calendario juliano como el gregoriano necesitaban políticas —y cálculos— para lograr su hegemonía en el mundo occidental.

EL CAMPANERO Y SU OBRA

El fundidor domina los metales, somete el fuego, mezcla el cobre con el estaño en las cantidades apropiadas para conseguir un producto nuevo: el bronce campana. Cada vez que un maestro se enfrenta a una obra nueva lo hace confiado en su arte, en su saber, pero siempre con el temor no confesado de que las cosas puedan salir mal, incluso por pequeños fallos no imputables al autor. En la época en la que los fundidores trabajaban a pie de torre y no había un sacerdote para bendecir la colada era el maestro quien lo hacía cuando el operario estaba a punto de abrir la espita, siendo el centro de un rito de religiosidad en la que el fundidor más anciano dirigía las preces e invocaciones a las que asistían devotamente los operarios y, en el mundo rural, todo el pueblo. Es la praxis religiosa de los fundidores que brota espontánea en la *liminalitas* en la que el hombre trabaja como si todo dependiese de sus habilidades y reza como si todo dependiese de Dios.

[...]

Se debe buscar metal que sea sobre todo duro de manera que la campana tenga un buen sonido argentino y que se ligue el metal antes de meterlo en el horno, después de que se haya hecho el molde y esté bien cocido y asentado y bien enterrado con la tierra bien pisada alrededor. Señalar que el metal que se pone en el horno que esté elevado del suelo del horno de manera que el fuego pueda penetrar entre los trozos del metal que se haya puesto en el horno y señalar que se meta en el horno una cantidad de metal que sea

más de la tercera parte del que deba ser el peso de dicha campana «*piutosto*» se avanza que falta que la campana saldrá bien y sobre todo advertir que al dar el fuego cuando se quiera derretir el metal que esté en el horno y la leña ser ligera y partida y señalar que en el dar el fuego se comienza lentamente y después se aumenta hasta que se vea que el metal comienza a derretirse , que se debe dar leña más dura y antes de abrir la espita al horno comprobar que el metal esté bien derretido y ver que el canal por donde debe pasar el metal esté bien caliente mantener siempre los carbones encendidos y cuando se abra la espita que el canal esté bien caliente y en el momento de salir el metal del horno se debe echar en el canal de la «*semmola*» con el fin de que mantenga los canales calientes, que aquella «*semmola*» arrojada en los canales hace llama y mantiene el metal que no se enfría después de haberse fundido la obra se debe dejar quieto hasta que no se haya enfriado. Entonces la podéis descubrir. (Alonso Ponga 2020: 49-50).

Asumiendo todas estas incertidumbres, aportadas por la ciencia, en su búsqueda de lo hasta ahora invisible, Bruno Latour (2005: 27-48) propone afrontar también la continua y siempre nueva incertidumbre de la religión que busca las verdades desde adentro de las personas, desde dentro de las cosas, entidades, agencias, sustancias, relaciones que experimentan una profunda transformación sensibles al modo como se habla de ellas. Como en el discurso amoroso, su verdad es la transformación que opera en quien escucha y también en quien habla cuando dice: «¿Tú me amas?». Sus verdades producen aquello de lo que hablan, *amantes*, que tienen que decidirse, involucrarse, comprometerse definitivamente. Sus verdades son capaces de cambiar el modo de habitar el espacio y el fluir del tiempo de ambos. Kairos era la palabra que los griegos empleaban para designar este nuevo sentido de la vida (Baert 2017: 72-93), y también el evangelio de Marcos (García 2017:131-167). Las verdades religiosas como el habla amorosa quieren garantizar que, inclusive los más alejados, los más distantes observadores de la vida vuelvan a estar atentos a darse cuenta (*metanoieta*) de lo presente inmediato. En el relato de Lucas, cuando María oye el saludo del ángel Gabriel, se transforma y queda embarazada, lleva dentro de sí al Salvador, que se hace presente en el mundo. La religión busca, no representar, sino hacer presente, aquello de que habla, nunca obliga a mirar al mundo invisible del más allá – que es tarea de la Ciencia- sino que pretende conducirnos a lo encarnado, a la presencia renovada de aquellas palabras que traen la salvación aquí y ahora, esa repetición cuidadosa del habla religiosa personificadora. Las obras de arte religioso, y también los signos y emblemas religiosos, intentan atraer la atención al estado *presente*, el único del que se puede afirmar que ofrece salvación. El fresco de Fray Angélico nos enseña a mirar no su cuadro, sino la presencia, no entre los muertos, sino entre los vivos: «Él no está aquí, ha resucitado». Caravaggio redirige con un solo haz de luz, la atención de los peregrinos de Emaús cuando perciben aquello que tenían que ver y también redirige la atención de quien mira hoy la *pintura*, a la realidad de una nueva y *velada* presencia, cuyo significado puede ser transmitido en verdad, que no es

correspondencia entre palabras y cosas o entre original y copia, sino *continuar* el flujo, la cascada de las mediaciones conscientes que la van resignificando. El habla religiosa es un salto de fe en la dirección de lo que es próximo y presente, lo kairótico, es redirigir la atención, alejándola del hábito y la indiferencia, para que la persona sea consciente de esa presencia que quiebra el tiempo cronológico.

Beate Pongratz-Leisten y Karen Sonik (2015:17-33) en su obra *The Materiality of Divine Agency*, tratan de abordar la manera en que lo divino podría materializarse o presentarse, explorando el potencial comunicativo y activo de las imágenes divinas de interactuar con individuos y objetos inanimados o incluso animados, preguntándose por qué y cómo actúan las «cosas» y qué hace que la materia o los materiales sean capaces de presentar, en lugar de simplemente representar, lo divino. Recorriendo desde Mesopotamia, la historia humana occidental, descubren que los materiales puros como el oro, la plata y el lapislázuli poseían propiedades puras o sacras para su uso en contextos de culto y para la fabricación de cosas divinas o sagradas; asimismo, una madera exótica particular para el cuerpo de una estatua divina, el recubrimiento de la cara y las manos con oro o plata y la incrustación de piedras semipreciosas para sus ojos, permitieron la animación de la estatua o imagen de culto. La imagen se convirtió así en una manifestación completa de lo divino, una presentación más que una re-presentación, «un ser en lugar de una copia de un ser» hasta el punto de que la intervención humana es a menudo borrada o incluso explícitamente negada, como el Mandylion de Edesa que «no fue hecho por mano humana». En la misma obra, resumiendo su extensa obra anterior (2011), Caroline Walker Bynum (2015) desarrolla las representaciones materiales de lo sagrado, en la tradición cristiana occidental, reliquias, los sacramentos y sacramentales que no 'representaban', sino hacían presente el poder divino. Siguiendo a esta gran investigadora, Jesús Rodríguez Viejo, en un excelente estudio del Codex Sangallensis 339 muestra cómo en la iluminación estilizada de la crucifixión de Cristo sobre el pergamino de piel de cordero se hace patente esta presencia: la vitela se convierte en la piel tangible del Cristo moribundo, una textura accesible que denotaba la naturaleza humana del Hijo de Dios, «la piel de Cristo está allí también en la vitela del manuscrito, pero en una clara referencia al pan que luego se ingiere y que la comunidad creía fielmente que era el cuerpo de Cristo» (Rodríguez Viejo 2017:157).

LA DIVINA MATERIALIDAD DE LAS CAMPANAS

La trasmutación de los metales a través del fuego ha sido siempre una obra misteriosa además de muy laboriosa. No en vano el rito es el producto de un proceso complejo

rayano en el misterio. Sólo unos pocos poseían la sabiduría para tan importante empresa, y esos guardaban celosamente los secretos inherentes a su oficio. Los legos en la materia se admiraban de su poder convencidos de que los saberes necesarios para aquella transmutación estaban más cerca de la magia que de la técnica. El maestro fundidor era más un mago o alquimista que un herrero. Fundir el metal y dotarlo de las virtudes que se le suponían, sólo podía hacerse congraciándose con los espíritus poderosos que lo habitaban. La Iglesia, desde los primeros tiempos, tuvo que enfrentarse a esta manera de sentir del pueblo, y elaboró rituales para expulsar a los enemigos del hombre habitantes del metal fundido, al tiempo que explicaba que la fuerza de los objetos litúrgicos sólo podía provenir de Dios por medio de la bendición, y se hacía operativa con su ayuda y la del santo o advocación a la que se dedicaba.

[...]

En la fundición de campanas a pie de torre hacía la bendición del metal el sacerdote del lugar o alguno especialmente comisionado. Cuando se perdió la tradición de bendecir el metal fundido, se mantuvo la costumbre, entre los fundidores, de dirigir un rezo a la Virgen al abrir la espita.

La bendición es un rito mediante el cual se resemantiza con lenguaje espiritual lo que aparentemente es sólo material. Es el paso del objeto profano al sagrado a través del rito de apropiación espiritual, de conversión de la naturaleza salvaje a la cultura y del simple metal a una obra grata a Dios y a los hombres. Así lo entendió S. Pío V cuando mandó bajar las estatuas que habían colocado en la torre del capitolio, y que juzgaba poco edificantes, porque no le parecía apropiado que «aquellos ídolos» estuviesen arriba donde están «las campanas bendecidas». Aquella mezcla le parecía que era cosa de idólatras y no de cristianos. Según la liturgia, y esta es una larga tradición que podemos rastrear desde los primeros libros, las campanas se bendicen por las siguientes razones: Porque el Espíritu Santo el día de Pentecostés consagró con la unción de la gracia las lenguas de los Apóstoles antes de marchar a predicar, recordemos en este punto la analogía establecida desde antiguo entre la voz de la campana y la del predicador. Porque con la bendición se convierten en las trompas de la Iglesia Militante. Porque espantan al diablo que asalta nuestras almas con sus tentaciones y amenaza los campos con las tormentas. Porque animan a la batalla contra el mal recordándonos las horas de oración. Las rúbricas prescriben desde antiguo que el obispo trace siete cruces en la parte externa y cuatro en la interna de la campana diciendo: *Consecratur et sanctificetur, Domine, signum istud in honore sancte Mariae matris Christi, vel sancti ill., in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti*. También se prescriben los versos del Salmo XXVIII, 4: *Vox Domini in virtute, vox Domini in Magnificentia*. En estos se refleja la idea de que es Dios el que transmite la fuerza y poder que adquiere el bronce para alejar las tormentas, aplacar las discordias y reunir al pueblo para la piedad y las buenas obras (Alonso Ponga 2020: 59-60).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. Joven Álvarez, F. Fajardo Vaquero L. A. y M^o. P. Panero (2018): *García Martín Lutero Perspectivas desde el s. XXI*. Ediciones de la Universidad de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J. L. (2020): *Vox Dei ac Vox Populi. Las Campanas de San Pedro del Vaticano*. Urueña, Fundación Joaquín Díaz.
- ALONSO PONGA, J. L. y A. SÁNCHEZ DEL BARRIO (1997): *La Campana Patrimonio Sonoro y Lenguaje Tradicional*. Urueña, Fundación Joaquín Díaz.
- ALONSO PONGA, J. L. (2008): *Las campanas*. León, Diario de León.
- APPADURAI, A. (1986) *The social life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BAERT, B. (2017) «Kairos, nachleben, iconography, hermeneutics Iconographica». *Journal of Medieval and Modern Iconography of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino XVI*. <http://www.sismel.it/>
- BYNUM, C. W. (2015): «The animation and agency of Holy food: bread and wine as material divine in the European Middle Ages». En *The Materiality of Divine Agency*, Beate Pongratz-Leisten and Karen Sonik (eds). Berlin - New York, Gruyter.
- BYNUM, C. W. (2012): «The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages». *Irish Theological Quarterly*, 78(1), pp. 3-18.
- BYNUM, C. W. (2011): *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York, Ed. Zone Books.
- CZARNIAWSKA, B. (2004): «On Time, Space, and Action Nets». En *Organization*, 11(6), pp. 12-15.
- DAMASIO, A. (2010): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, Crítica
- DARWIN, Ch. (1859): *On the origin of the Species by means of natural selection*. London. <http://darwin-online.org.uk/>
- DURKHEIM, E. (1986): *Las reglas del método sociológico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GONZÁLEZ, P. (2007): «Realidad, libertad y proyecto de vida», en *Transdisciplinarietà y Ecoformación. Una nueva mirada sobre la educación*, S. de la Torre, M^o. A. Pujol y G. Sanz (coords.). Madrid, Ed. Universitas, pp. 127-146
- GARCÍA GONZÁLEZ, P. (2017), «Ritos y representaciones de la crucifixión y su adaptación histórica y eco-cultural», en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III. Representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y vía crucis vivientes*.
- J. L. ALONSO PONGA et alii (Coords.). Valladolid, Ed. Ayuntamiento de Valladolid.
- GARCÍA GONZÁLEZ, P. (2018): «Kairos, metanoia, anagnórisis, una traducción intertextual iniciada por Lutero», en *Martín Lutero. Perspectivas desde el s. XXI*. J. L. Alonso Ponga et alii (coords.). Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid.
- GARFINKEL, H. (2007): *Estudios en Etnometodología*. Barcelona, Anthopos.

- GELL, A. (1991): «Los recién llegados al mundo de los bienes: El consumo entre los gondos muria», en *La vida Social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. A. Gell (ed.). México, Grijalbo. pp. 125-142.
- GELL, A. (1998) *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- GREIMAS, A. J. COURTÉS, J. (1982): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Ed. Gredos. Madrid.
- HOSKINS, J. (2006) «Agency, Biography and Objects», en *Handbook of Material Culture* C. Tilley et alii (eds.). London, Sage Publications, pp. 74-84.
- KOPYTOFF, I. (1996): «La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso», en *La vida Social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, A. Appadurai (ed.). México, Grijalbo, pp. 89-122.
- LAPLACE, P. S. (1814): *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris, Ed. Courcier.
- LATOUR, B. (1995): *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza Universidad.
- LATOUR B. (2007): *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI. Madrid.
- LATOUR, B. (2005): «Thou Shall Not Freeze-Frame or How not to Misunderstand the Science and Religion Debate», en *Science Religion and the Human Experience* J. D. Proctor (ed.). Oxford, Oxford University Press, pp. 27-50.
- LATOUR, B. (2013): *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Ed. Paidós.
- LATOUR, B. (2005): *Reensamblar lo social - Una introducción a la teoría del actor-red*. Ed. Manantial.
- LATOUR, B. (2013): «Gabriel Tarde y el fin de lo social», en *Las leyes sociales*, G. Tarde (ed.). Barcelona, Gedisa, pp. 9-36.
- MARTÍNEZ LUNA, S. (2012): «La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell». AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto, pp. 171-195.
- NEWTON, J. S. (1686): *Philosophiae Naturalis. Principia Mathematica*. London.
- NICOLESU, B. (1996): *La transdisciplinarietà. Manifiesto*. París, Ediciones Du Rocher.
<https://basarab-nicolescu.fr/>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1941): *La Historia como sistema*. Madrid, Ed. de la Revista de Occidente.
- POINCARÉ, H. (1920): *Science et Méthode*. Québec, Ed. Chicoutimi. <http://classiques.uqac.ca/>
- PONGRATZ-LEISTEN, B. and K. SONIK. (2015): *The Materiality of Divine Agency*, B. PONGRATZ-LEISTEN and K. SONIK (eds.). Berlin - New York, Ed de Gruyter, pp. 3-69.
- PRIGOGINE, I. y E. STENGER (1969): *La nueva Alianza*. Madrid, Alianza Editorial.
- PRIGOGINE, I. y E. STENGER (1991): *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- PRIGOGINE, I. (1980): *From Bein to Becoming . Time and Complexity and the physical Sciences*. New York, W. H. Freeman and Company Ed.

- PRIGOGINE, I. (1997): *El Fin de las Certidumbres*. Madrid, Taurus.
- PRIGOGINE, I. (2003): *Is Future Given?* Singapoore, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- RIVERS, W. H. R. (1910): «The Genealogical Method of Anthropological Inquiry», en *The Sociological Review*. Thousands Oaks, Ed. SAGE Publications, pp. 1-12.
- RODRÍGUEZ VIEJO, J. (2017): «Faith on Parchment: Approaches to sensorial perception in two Ottonian illuminated manuscripts from St Gall». *Concilium medii aevi*, 20, pp. 129-167.
<https://cma.gbv.de/z/2017>
- TARDE, G. (1893): *Monadologie et sociologie*. Québec, Ed. Digital École Dominique-Racine de Chicoutimi.
<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- TARDE, G. (2013): *Las leyes sociales*. Barcelona, Gedisa.
- WHITE, H. (1987): *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Maryland, Ed. The Johns Hopkins University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2007): *Tractatus Logico-Filosoficus*. Madrid, Ed. Gredos.