

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

COORDINACIÓN DE CIENCIA POLÍTICA

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**RITUAL Y PODER:
LOS ACTOS DE PODER POLÍTICO COMO ACTOS RITUALES.**

TESIS

LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA:

SILVINO SANDOVAL PÉREZ

ASESOR DE TESIS:

MTRO. FERNANDO AYALA BLANCO



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El decorado del saber.

Nuestras verdades no valen más que las de nuestros antepasados. Tras haber sustituido sus mitos y sus símbolos por conceptos, nos creemos más “avanzados”; pero esos mitos y esos símbolos no expresan menos que nuestros conceptos. El Árbol de la vida, la Serpiente, Eva y el Paraíso, significan tanto como: Vida, Conocimiento, Tentación, Inconsciente. Las configuraciones concretas del mal y del bien en la mitología van tan lejos como el Mal y el Bien de la ética. El saber —en lo que tiene de profundo— no cambia nunca: sólo su decorado varía. Prosigue el amor sin Venus, la guerra sin Marte, y, si los dioses no intervienen ya en los acontecimientos, no por ello tales acontecimientos son más explicables ni menos desconcertantes: solamente, una retahíla de fórmulas reemplaza la pompa de las antiguas leyendas, sin que por ello las constantes de la vida humana se encuentren modificadas, pues la ciencia no las capta más íntimamente que los relatos poéticos.

E.M. Cioran, **Breviario de podredumbre.**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
I CARACTERÍSTICAS DEL RITUAL	
1.1 El Caos.	12
1.2 Lo Sagrado y lo Profano.	15
1.3 Repetición	24
1.4 El Símbolo	29
1.5 Fundamento de los Rituales	35
II IMPORTANCIA SOCIAL DEL RITUAL	
2.1 La Ordenación del Tiempo.	45
2.2 Lo Permitido y lo Prohibido	51
2.3 Iniciación y Secreto.	56
2.4 Recuerdo y Mito.	63
2.5 El Sacrificio y la Violencia	68
III EL CONTENIDO PODEROSO DEL RITUAL	
3.1 El Contenido del Ritual.	73
3.2 Actos de Poder Político como Actos Rituales.	79
3.3 El Ritual como Principio de Legitimidad.	87
EPÍLOGO	92
BIBLIOGRAFÍA	95

INTRODUCCIÓN

La reflexión de la presente tesis busca hacer un análisis de los conceptos de poder y ritual a la luz de la hermenéutica¹ filosófica: el objetivo central es demostrar que los actos de poder político pueden ser entendidos como actos rituales. Para lograr esto fue necesario desarrollar e interpretar los conceptos de ritual y poder, y así establecer lazos comunicantes y explicativos entre ambos. Con base en esto se podrá sustentar la tesis de que los actos de poder político son por analogía² actos rituales.

La intención de este trabajo no es hacer una revisión lineal o histórica de los conceptos de ritual y poder, sino más bien, presentar la posibilidad de entender a los actos de poder político como actos rituales, desde una postura conceptual y antropológica. Asimismo, ilustraré el entendimiento de lo político y del ritual mediante ejemplos extraídos de la literatura y el anecdotario político.

¹ La hermenéutica es un arte y una ciencia de interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto con cierta sutileza y penetración. Se divide en hermenéutica teórica y en práctica o aplicada; la primera es la recolección de principios y reglas que guían la interpretación sutil y adecuada; la segunda es la aplicación de esos principios y reglas de interpretación concreta de un texto, la hermenéutica sugiere la sutileza para entender un texto en la situación histórica del intérprete.

En el acto hermenéutico hay un contexto, un autor y un intérprete. Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia del intérprete. Por su parte, el intérprete pone en juego un proceso que comienza con la pregunta interpretativa frente al texto; es seguido por el juicio interpretativo del intérprete, juicio que llega a ser hipotético y luego categórico; y pasa de hipotético a categórico mediante una argumentación que sigue a una inferencia hipotético deductiva frente al texto. Ver *Hermenéutica Entrevista con Georg Gadamer* en *Diccionario de Hermenéutica*, dirigido por Ortiz-Oses y Lanceros, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998, p. 228.

² La analogía es un modo de pensamiento en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Nos ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o graduación. La relación proporcional que guardan entre sí, buscan estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y unir las sin forzarlas. "La analogía resulta ser una relación fundamental entre dos expresiones (nombres, términos), un lenguaje, dos contenidos (sentidos, razones) y dos cosas (objetos), teniendo los nombres la misma forma y siendo las cosas diferentes" *Idem* .

Para poder desarrollar el concepto de ritual fue necesario desagregarlo en sus diferentes elementos categóricos y en los posibles fines que persigue, utilizando el apoyo de autores como: Callois, Becker, Calasso, Eliade, Cambels, Canetti, Durkheim, Maquiavelo, Nietzsche, Colli, Girard, Marco Aurelio, entre otros más.

El presente trabajo de investigación tiene como sustento dos métodos de análisis. Uno hermenéutico³, es decir, de interpretación sobre los textos de los autores utilizados (ver bibliografía), para así abordar los conceptos de ritual y poder que fundamenten las analogías entre los actos rituales y el poder político; y el otro fenomenológico⁴, a partir de buscar los rasgos característicos, mediante una reducción *eidética*⁵ de los conceptos, y así llegar a la cosa misma.

³ ¿Qué es la hermenéutica? El origen y el significado simbólico de esta palabra lo encontramos en el dios alado Hermes, mediador entre la divinidad y la humanidad. Es el dios de la palabra y la interpretación. La palabra griega *hermeneida* que significa “interpretación” o “expresión”, insufla sentido a la actividad mediadora de Hermes que traduce, traslada, transcribe la voluntad divina a un lenguaje accesible a los hombres. Asimismo, Hermes se vincula con la palabra *hermeneuein* que se refiere al arte o técnica del *hemeneutés* o intérprete que traduce a un lenguaje comprensible lo dicho o referido de un modo incomprensible, ininteligible: el *hermeneutés* realiza la acción de explicar o de “significar algo hablando”. Ver *Diccionario de Hermenéutica*, dirigido por Ortiz-Oses y Lanceros, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998, p. 252. O también, Ayala, Fernando; *Poder y estética: la política como creación artística*; Tesis de maestría FCPyS-UNAM; México 2000; pág. 10

⁴ El método fenomenológico es un procedimiento especial de conocimiento. Esencialmente consiste en una visión intelectual del objeto basándose en intuición. Esta intuición se refiere a lo dado; la regla principal de la fenomenología reza así: “hacia las cosas mismas”, entendiéndose por “cosas” lo dado. Esto requiere, ante todo, una triple eliminación o “reducción”, llamada “epoché”; primeramente de todo lo subjetivo: la postura ante el objeto debe ser puramente objetiva; en segundo término, exclusión de todo lo teórico (hipótesis, demostraciones u otra cualquier forma de saber ya adquirido), de manera que tan sólo entre en cuestión lo dado; y en tercer lugar, exclusión de toda tradición, es decir, de todo aquello que se ha venido enseñando hasta el presente sobre el objeto. En el mismo objeto dado todavía hay que llevar a cabo una doble reducción: 1) hay que dejar de lado la consideración de la existencia de la cosa y centrar la atención exclusivamente en torno a la *quiddidad*, a lo que el objeto es; y después, hay que separar de esta *quiddidad* todo lo accesorio y analizar sólo la esencia de la cosa. Bochenski, I.M., *Los métodos actuales del pensamiento*. Ed. RIALP, Madrid, 1988, pág. 39-40.

⁵ La llamada reducción eidética es el resultado de poner entre paréntesis, de excluir o suspender las existencias con el fin de llegar a la intuición esencial. Ferrater Mora, José; *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1980, pág. 921.

Me he permitido para el análisis dividir este trabajo en tres capítulos con diferentes apartados cada uno: I.- El primer capítulo aborda **Las características del ritual** y tiene como intención mostrar el contexto en el cual se desarrollan los rituales, al mismo tiempo que nos presenta la repetición, los símbolos y el caos como principios inexorables de éstos; II.- En el segundo capítulo se habló de **La importancia social del ritual**, de su capacidad para limitar ámbitos diferentes, para ordenar, para jerarquizar a la sociedad y dotar de sentido la vida; III El tercer capítulo creará vínculos entre los actos de poder político y los rituales, de tal forma que reflexionemos sobre **El contenido poderoso del ritual**.

*

Para el conocimiento de la política es importante evocar los actos (rituales). Mirar las imágenes ampliadas hasta entrever los secretos del mundo y descubrir en qué momento la imagen particular adquiere valor cósmico, y hace las veces de un pensamiento vertiginoso. “Esa imagen-pensamiento o, ese pensamiento imagen, no tiene necesidad de un contexto”.⁶

Candidato, sigue la voz, sigue la voz. El candidato imposibilitado para ver se movía desorientado, usando sus manos tenía la perspectiva de la distancia que le daba las paredes de la cueva. *Sigue la voz, sigue la voz.* El candidato no sabía lo que le esperaba, sólo sentía que se adentraba más y más en la cueva y que ésta le esperaba con todas sus pruebas. *Candidato sigue la voz, sigue la voz.* El futuro inmediato era incierto y aunque el podía dar marcha atrás, el seguir y conocer aquellos misterios, le daban ánimo para seguir, al mismo tiempo que pensar en esos misterios se iba convirtiendo casi en terror. *Candidato sigue la voz.*

⁶ Bachelard, Gastón, *La llama de una vela*, ed. Monte Avila, España 1989, pág. 28.

Guiado por aquella implacable voz el candidato iniciaba el primer proceso, *pasos perdidos*. Aquello era una serie de actos que ponían a prueba los fundamentos del candidato, su templanza, su valor, su prudencia, su amor, sus ideales, su sentido de la vida. Pero también pasos perdidos que consisten en crear la confusión en el candidato, presentarle a sus peores demonios y llevarlo a los límites: la única manera de hacer que muera.

Candidato sigue la voz, toma esta espada y escucha bien; allí adentro hay un traidor, ha revelado los secretos de nuestra Orden y para probar tu deseo de ingresar deberás matarlo. *Candidato, entremos, sigue la voz, sigue la voz*; mientras caminaba, el candidato sopesaba entre matar y probar que tenía el carácter para ingresar a la Orden o hacer caso a su valor de sentido de la vida y procurar la existencia del aquel que había traicionado unos secretos que aun no compartía.

Candidato frente a ti está el traidor, empuña tu espada, dirige la punta a su corazón y termina con su vida; el candidato toma la posición indicada y comienza a reunir la fuerza necesaria para tal acto ...

S. Sandoval.

*

El ritual es un poder que se afirmó en un tiempo sin tiempo y que recordamos por su capacidad para reactualizar lo contemporáneo. En el espacio de comprensión de los rituales está comprendido un gran campo de metáforas que deberíamos examinar para desdoblar las imágenes que éstas presentan y encontrar explicaciones para la vida.

Asimismo, trataremos de respondernos a la pregunta, ¿bajo qué elementos categóricos y qué circunstancias se puede hablar de ritual político?

Sin embargo, en una reflexión como la que propongo se debe considerar que los rituales no pertenecen a un ámbito profano, sino que pertenecen al ámbito de lo sagrado y, por tanto, al estudiar los rituales encontraremos temas entremezclados con los mitos y las creencias religiosas. La ritualidad política asume una dimensión

específicamente sagrada, porque cada vez que tiene como función principal restituir la vida política se presenta como lenguaje del recuerdo de los orígenes

El acto ritual es una canalización simbólica; es la transmutación de un “estado” de la existencia a otro; es provocación de un cambio. Y también es el establecimiento de un orden diferente al anterior condicionado a reglas similares y tiempos determinados que instauran un ciclo renovado.

El ritual es el lazo comunicante de aquellos ámbitos que no pueden mezclarse y no deben dissociarse: lo sagrado y lo profano. El ritual nos protege del caos, pero también rememora el caos. Es a través de éste que las sociedades antiguas tenían la posibilidades de abandonarse a aquello que más temían (el caos y la incertidumbre), por eso todo ritual es a la vez una vacunación y un exorcismo; así como –paradojico- a la vez que censuran recuerdan.

En la historia de las civilizaciones antiguas existen diferentes tipos de ritual: de purificación, de iniciación, de sacrificio, de fecundidad. Pero básicamente son dos sus variaciones: la consagración y la ex-secración. Son de consagración porque introducen algo común (profano) al nivel de lo sagrado, y son de ex-secración porque hacen asible algo sagrado; fungen como medio que aísla y comunica.

Los rituales no son creaciones arbitrarias de la sociedad, sino que son la respuesta para una transición simbólica cuando el “estado” de algún ser se ha agotado. Salir de este agotamiento a través del ritual es desensimismarse, que resulta complicado en tanto que es un mostrarse así mismo, para recuperar durante un

momento el pasado, recordarlo y ver la vida como la repetición ininterrumpida de gestas instauradas por otros.

Pero, ¿qué hace a los rituales aún presentes? ¿cuál es la relación entre el poder y los rituales? Para la formación política la ordenación es esencial. La ordenación del tiempo regula las actividades conjuntas de los hombres. Podría decirse que la ordenación de los tiempos es el más eminente atributo de toda dominación. Por eso, un poder recién aparecido que quiere imponerse, debe proceder a una nueva ordenación del tiempo. Es como si con él comenzará el tiempo.

Una de las expresiones del poder es la política: llamemos rituales políticos a aquellos actos que ayudan a obtener, detentar y dejar el poder. Evidentemente en la política es fundamental la cuestión del manejo del tiempo y de percibir cuándo hay un agotamiento de las formas existentes para que se dé la posibilidad de una transición de un poder a otro, bajo ciertas reglas que son conocidas por quienes participan del ritual. Es decir, de un grupo que inicia y se inicia en el ritual.

Esta transición bajo ciertas reglas lo encontramos en el importante acto de “toma de posesión”, el cual sirve para dar legitimidad y responsabilidad moral a través de la copia del acto primordial de la creación del mundo.

La sucesión –por ejemplo- al ser un acto fundado en un ciclo y en la transición -no sólo simbólica- del poder de un grupo a otro, es un ritual político. Quienes deseen iniciarse en este ritual deberán entonces conocer los tiempos de las diferentes etapas del ritual, así como el orden que rige este proceso, e interpretar a su favor los símbolos que se presenten. Sin embargo, esto requiere ser un iniciado.

El acto de la sucesión, la campaña y la toma de posesión, ¿serán rituales aislados que cuentan cada uno con etapas específicas, o serán parte de un proceso más largo, un ritual universal? Yo creo que son ambas cuestiones, ya que los rituales se deben estudiar en una secuencia temporal y en su relación con otros acontecimientos o con otros rituales. Pero también, en un solo ritual se encuentra comprendido el principio y el fin de un acto arquetípico y el todo simbólico intermedio.

El Juramento de los Horacios



David, Jacques-Louis, *El Juramento de los Horacios*, 1784, Oleo sobre lienzo, 330 x 425 cm. Museo de Louvre, Paris

“El juramento es un rito de alianza que realiza una verdadera consanguinidad. El juramento se revela, en el fondo, como una alianza cósmica, a la cual recurre el testigo para garantizar su palabra. Ésta, al prestar juramento, queda inscrita en un orden que rebasa a la persona del testificante, el cual se hace responsable de la ruptura de este orden, si se viola el juramento. Él es quien sufrirá el castigo que semejante fechoría ha de acarrear al culpable. El juramento aparece así como el símbolo de una solidaridad con el ser, divino, cósmico o personal, que se invoca como garantía.”⁷

⁷ Chevalier, Jean; *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1988, pág. 617.

I. CARACTERÍSTICAS DEL RITUAL

1.1 EL Caos

*“Antes que todas las cosas, fué Caos, y después Gea la de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo y el Tártaro sombrío enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa, y después Eros el más hermoso entre los Dioses Inmortales, que rompe las fuerzas, y de todos los Dioses y de todos los hombres domeña la inteligencia y la sabiduría en sus pechos.” Hesiodo, **La Teogonía.**⁸*

Ante todo el caos. En la afirmación de Hesiodo esta comprendido el inicio tácito de este trabajo⁹. Podemos usar el término de caos para describir un estado del mundo anterior a toda organización, expresando un estado de indistinción de la materia, un estado oscuro e informe y, tal vez, el punto de partida o ámbito inicial que hace posible la aparición de toda determinación.

Pero, ¿por qué nos detendremos a hablar sobre el caos? ¿A caso no está demasiado lejos en la línea del tiempo? El caos es punto de inicio para cualquier concepción mística religiosa; es el resquebrajamiento principal que arroja residuos, a partir de los cuales se crean las cosas y sus diferencias.

⁸ Hesiodo, *La Teogonía*, ed. Prometeo, Valencia, 1966. pág. 14.

⁹ No es mi intención hacer una explicación acerca del origen del caos ni hacer una apología mítica del mismo, sino más bien realizar un apunte acerca de una constante en este trabajo que se refiere cómo el hombre intenta reiteradamente retornar al caos original a partir del rito para asegurar su trascendencia.

Decir: *primero tuvo origen el caos*, es muy diferente a decir en el principio era el caos¹⁰. La palabra caos se relaciona con el verbo griego *kháos*, que significa abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca, bostezar. Podríamos entonces decir que en el principio se hizo la fisura, que es el vacío de la ambivalencia. Por tanto, todos los seres provienen de un abismo bostezante, y van cobrando forma específica a través de un proceso de división o determinación.

Con la fisura se creó el orden y se demarcó la finitud; también con ésta surge el ilusionismo. El ilusionismo de lo real que acabará siendo la ciencia. Con la fisura (caos) las cosas se cubrieron de forma haciéndose asibles; aquello que cubrió a las cosas se llama *maya*¹¹ y su función será dejar que las cosas se representen; esto inicia el juego en donde todo forma parte de la ilusión de la dualidad entre el observador y el fenómeno observado. Se inventa la monstruosa idea de un tiempo inagotable, que es la proyección de la incapacidad humana de vivir el eterno presente.

Hablar de caos es nombrar aquel momento en que todas las cosas eran iguales¹² entre sí, sin diferencia y por tanto sin posibilidad de división conceptual. En contraparte

¹⁰ Salvador Pániker al retomar a Hesiodo hace esta precisión para distinguir el por qué no es posible señalar la existencia de la antítesis entre orden y caos. Paniker, Salvador; *Filosofía y mística*; ed. Anagrama; España 1992.

¹¹ Los filósofos hindúes consideraban al mundo en tanto apariencia, el ser estaba pues oculto por el velo de *maya*. Así se iniciaba una ambivalencia entre “estar oculto por” y “depender de” para darse a conocer. La *Maya* es aquella tela que oculta y desoculta al ser. Chevalier, *Op. Cit.*

¹² El Ríg Veda ilustra muy bien y de forma poética esto:

Sobre el Principio.

Entonces no había ser ni tampoco no-ser

Ni espacio, ni más allá cielo.

¿Qué había en la envoltura? ¿Dónde estaba? ¿Quién lo cuidaba?

¿Era algo el agua profunda que no tenía fondo?

Ni la muerte ni la no-muerte existían.

Nada en la nada distinguía la noche al día.

Sin aire, el uno respiraba originando su propio movimiento.

el hombre ha creado una identidad a partir de la mismidad. La historia del mundo es la historia de la mismidad. La mismidad es el residuo arrojado por una oposición frente a otra cosa. El hombre es un hombre sólo cuando descubre que se opone a lo divino, a lo inhumano. El hombre es cuando descubre que es semejante a otro hombre.

La mismidad no es la mismidad del caos de lo igual¹³ (porque el caos sí es autoreferencial), que gira eternamente en la propia indiferencia; la mismidad no-autoreferencial es la dinámica del mundo, donde lo semejante y lo diverso se enfrentan se oponen o se violentan. La historia de la mismidad no es un autista rebote de espejos, sino un remolinear de imágenes¹⁴.

El concepto de caos será mencionado reiteradamente en este trabajo. Como veremos más adelante, el hombre en su deseo por trascender creará los rituales, que no son otra cosa que la *némesis*¹⁵ del caos primordial. El hombre buscará siempre ese punto inicial, porque sólo en ese sitio donde se podrá renovar; el caos que bosteza sobre sí mismo, que desvela, es la posibilidad de diferenciar lo finito de lo infinito, y también es la posibilidad de determinar lo sagrado de lo profano. El poder del ritual radica en su capacidad de crear vínculos y construir relaciones entre espacios antagónicos y ambivalentes.

Nada más existía.

Las tinieblas ocultaban entonces las tinieblas,
todo allí era caos absoluto.

En medio del vacío, inactivo el Uno

Manifestándose por el poder de la energía.

El Rig Veda, Sobre el Principio; Consejo Nacional para la Cultura y las artes, México 1989, pág. 277.

¹³ ¿Qué lugar puede ser más caótico que aquel en donde no pueden diferenciarse un algo de otra cosa?

¹⁴ Esto es parte de una explicación de Guido Almansi a un texto de Foucault. Foucault, Michel; *Esto no es una pipa*; ed. Anagrama; España 1981; pág. 10.

1.2 Lo sagrado y lo profano.

*Mira el fondo de las cosas.
Que de ninguna te escape ni su
cualidad particular ni su valor.*
Marco Aurelio. **Pensamientos.**

La civilización contemporánea se ha occidentalizado, acelerado, economizado y sobre todo *desacralizado*¹⁶. Sin embargo, a pesar de estas características el presente trabajo hablará de uno de los hechos de la vida religiosa: **el ritual**.

La tarea de este primer apartado será describir las particularidades de los tiempos de la vida religiosa, que son origen del poder (tal como lo son los rituales), para más adelante buscar por medio de semejanzas y detalles, vínculos que expliquen la intimidad poderosa compartida por lo político y el rito.

Nuestra sociedad va rápido, el nuevo siglo ya está con nosotros, el *poder*¹⁷ ha dejado de ser capacidad. Ahora nos domina y causa malestar. No es tiempo para tenues aras de creencias y tiempos en desuso; los viejos pabilos son solo testigos de rituales acabados; los *guarda templo* han sido vencidos, ya no hay marchas ni bóvedas. Sin embargo, semejanzas¹⁸ y detalles de tiempos arcaicos se encuentran arraigados en

¹⁵ Némesis es la Diosa griega hija del Océano, según Eurípides era la encargada de vigilar el castigo de los culpables, por eso se le puede relacionar con la capacidad de Recuerdo.

¹⁶ "El hombre de la ciudad se halla separado del ámbito natural y, por consiguiente, el sentido de lo sagrado no-poseé ya referencia a experiencia alguna. El sentido de lo sacro no tarde en esclerosarse porque no soporta la nueva experiencia que realiza el hombre en un mundo artificial urbano y técnico. Lo artificial, lo sistemático, lo racional, no parecen susceptibles de dar lugar a una experiencia del mismo orden por cuanto se relacionan con el movimiento desacralizador y que el hombre experimenta por ese medio." Ellul, Jacques; *Los nuevos poseídos*; editorial Monte Ávila; Argentina 1978; pág. 93.

¹⁷ La definición etimológica de *poder* es capacidad, del latín *potere* que viene de *posee*, de la misma familia de *poseer* y *posible*. Gómez de Silva; Guido; *Breve diccionario etimológico de la lengua española*; FCE, México 1995.

¹⁸ La semejanza es aquello que "...tiene un *patrón*: elemento original que ordena y jerarquiza todas las copias cada vez más débiles que se pueden hacer de él... la semejanza sirve a la repetición, que reina

nosotros, en nuestros sueños, en nuestros actos. Reencontremos, pues, los caminos de la más antigua intimidad del poder.

Nuestro primer acercamiento será que los rituales (al igual que los mitos, los símbolos, las formas divinas, etc.) son hechos de la vida religiosa. Por tal motivo, desarrollaremos primeramente lo inherente a la concepción de lo *sacro*.

Empero, debemos reconocer: 1º que los fenómenos religiosos sólo podrán ser entendidos a la luz de su propia modalidad, es decir dentro de una escala religiosa; 2º antes de estudiar nuestro fenómeno religioso (ritual) a la luz del poder y del poder político, debemos estudiarlo sin dejar escapar lo que hay de único y de irreductible en él: *lo sagrado*¹⁹.

A partir de la obra de Roger Caillois podemos apreciar que lo sagrado contiene en sí dos características: que es una categoría de la sensibilidad o una experiencia esencial; y también que es una propiedad. A pesar de ser particularidades, estas características dependen de una correspondencia indisociable con *lo profano*. Pasemos pues a desarrollarlas.

Para el hombre existen sensaciones comprensibles y otras no comprensibles; experiencias que tienen que ver con lo asible y otras que tienen que ver con lo inasible. Y dentro de la experiencia del hombre con una concepción religiosa del

sobre ella y se ordena en modelo al que está encargada de acompañar y dar a conocer". Foucault, Michel; *Esto no es una pipa*; ediciones Anagrama; Barcelona 1997 pág 64. Será muy importante no perder de vista esta definición.

¹⁹ Del latín *sacratu*s se aplica a las cosas que reciben un culto religioso y a las dedicadas ritualmente a lo divino. Pero esta definición será ampliada.

mundo existe una diferencia entre aquellas cosas que pertenecen a lo sagrado y lo profano respectivamente.

Tener conciencia de que vivimos en una yuxtaposición de dos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano, es indicio de que el mundo es no-homogéneo, sin embargo, esta toma de conciencia es ambivalente, ya que indica la existencia de dos espacios diferenciados que se definen rigurosamente el uno por el otro. Porque la no-homogeneidad es el principio de identidad frente así mismo.

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo²⁰, hay un espacio sagrado, fuerte, significativo y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia: amorfos. La sensación religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una fundación del mundo²¹.

La experiencia de ambivalencia que proyecta la no-homogeneidad es importante, ya que a partir de ella es operada una ruptura en el espacio que permite la constitución del mundo. Porque en aquel lugar donde todo es homogéneo no pueden actuar las categorías de análisis ni del conocimiento²².

Hemos dicho que una de las funciones de lo sagrado es ser una propiedad. Esto se debe a que pertenecen –estable o efímeramente– a “ciertas cosas (los instrumentos

²⁰ La noción de homogeneidad es equiparable a la noción de caos, porque justamente la existencia de no-homogeneidad es la posibilidad de la diferenciación y particularidad lo cual posibilita que haya orden.

²¹ Eliade, Mircea; *Lo sagrado y lo profano*; ediciones Guadarrama; Madrid 1973; pág. 25.

²² Foucault, Michel; *Esto no es una pipa*; ediciones Anagrama; Barcelona 1997. En el prefacio dice: “... en el inicio era el caos. O tal vez había dos: el caos de lo diferente, donde cada cosa es diferente a la otra; y el caos de lo igual donde cada cosa es igual a cualquier otra. Ambos son refractarios a la idea de orden,

de culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario), a determinados tiempos (el domingo, el día de Pascua)",²³ pero esta pertenencia no es una cualidad que posean las cosas por sí mismas, sino que es la concesión de una *gracia mística*²⁴

Con lo anterior lo sagrado se convierte en una propiedad muy particular, ya que no es atributo-propiedad de una cosa, si no que es atributo-concedido²⁵ a una cosa, y esa concesión de la divinidad lo transforma y lo hace peligroso.

La transformación del objeto consagrado no es aparente, es absoluta y engendra sentimientos de temor o veneración: "lo sagrado es siempre, más o menos aquello a lo que no puede uno aproximarse sin morir"²⁶.

La manifestación de lo sagrado es el *mostrar* un algo profano de manera diferente. Y para denominar este acto M. Eliade utiliza el término de hierofanía, que en su contenido etimológico quiere decir "algo sagrado que se nos muestra"²⁷.

"... no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol *por sí mismos*. La piedra sagrada y el árbol sagrado no son adorados en

que sólo puede existir en la línea fronteriza entre la diferencia y la similitud. Allí donde todo es igual, o donde todo es dispar, no es posible imponer las categorías de conocimiento, y por tanto de orden. (*Ibid*)

²³ Caillois, Roger; *El hombre y lo sagrado*; editado por el FCE; México 1996; pág. 13.

²⁴ Citando a Miss Fletcher, Caillois dice, "El pájaro que vuela se detiene para hacer su nido. El hombre que camina se para donde quiere. Lo mismo sucede con la divinidad: el sol es un lugar donde se ha detenido; lo mismo los árboles y los animales. Y se les reza porque así se alcanza el lugar donde se estaciona lo sagrado obteniendo su ayuda y su bendición". Este es el ejemplo que usa el autor para explicar lo que es la **gracia mística**, *Idem*.

²⁵ Un hombre puede ser poderoso debido a su constitución fisonómica, a su talento intelectual o por sus destrezas, esto es a lo que llamo atributo-capacidad. Mientras tanto el mismo hombre puede ser poderoso debido a que fue *el elegido* para ocupar un gran cargo, a esto me refiero con atributo concedido. En ambos casos el ser poderoso es un atributo, sin embargo, uno le es propio por sí mismo y el otro le es otorgado.

²⁶ Caillois, *El hombre y...* *Op. Cit.*, pág. 13.

²⁷ Eliade, *Lo sagrado y ... Op. Cit*, pág. 19.

cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de **mostrar** algo que ya no es ni piedra, ni árbol, sino lo sagrado.²⁸”

La única posibilidad de que se muestre una hierofanía es desencubriéndose en algo profano y es en ese justo momento, de la desocultación, que a lo profano se le concede una fuerza, y deja el estadio del uso común, de lo no restringido para aparecerse como algo ante lo cual se necesita una preparación porque es peligroso, prohibido, diferente. En una frase Durkheim dice que lo sagrado y lo profano no pueden acercarse y conservar al mismo tiempo su propia naturaleza. Ambos son necesarios para el desarrollo de la vida: el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva.

Pero también la hierofanía es, aparte de ocultadora- desocultadora, una orientación y en tanto tal es la adquisición de un punto fijo, un centro fundador que ha vencido el caos de la homogeneidad y a partir del cual se puede iniciar la construcción de algo, una ciudad, un tiempo o celebrar un ritual.

Lo sagrado es el orden del mundo, porque gracias a éste el hombre dispone de ciertas referencias que le proporcionan ubicación y coordenadas de estabilidad:

“Gracias a lo sagrado, (el hombre) puede orientarse en el mundo, saber dónde y cómo actuar; no está en una “a-gravedad” mortal, ni en un calidoscópico enloquecedor. Todo en el mundo no es idéntico ni indiferente. Lo sagrado le indica un conjunto de preceptos y de discriminaciones que, al estar ya hechas, facilitan la vida en el universo”.²⁹

²⁸ *Idem.*

²⁹ Ellul, Jacques; *Los nuevos poseídos*; editorial Monte Ávila; Argentina 1978; pág. 76.

He señalado que lo sagrado no solo es una categoría de las sensaciones sino también es una propiedad concedida por lo *divino*³⁰ a ciertas cosas, de manera arbitraria. Agregaremos que en su forma primitiva, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, inmanejable y eficaz. La dificultad consistirá en saber captar esta fuerza y utilizarla a favor de los propios intereses, protegiéndose de los riesgos inherentes al empleo de una fuerza tan difícil de domar. Cuanto más importante es la finalidad que se persigue, más necesaria es la intervención y más peligrosa su puesta en marcha.

Al poder de lo sagrado no se le domestica, no se le diluye ni se le fracciona. Es indivisible y está siempre entero allí donde se halla. Lo profano debe tener cuidado de apropiarse esta fuerza sin precaución, así alguien sin preparación no puede soportar la transmisión de energía. Por eso se evita tocar la persona del jefe cuando se la considera sagrada³¹.

Lo sagrado, entonces, presenta una ambivalencia, se le teme y quisiera utilizarse; se le repele y fascina a la vez. Es prohibida, peligrosa y esto basta para que se desee aproximarse a ella y poseerla, al mismo tiempo que se la contempla a respetuosa distancia.

Lo prohibido y lo permitido son mundos pertenecientes a los campos de lo sagrado y de lo profano. Ambos definen los límites. En realidad la sensación de lo sacro

³⁰ Contrariamente a pensar en lo *divino* como lo perteneciente a un Dios, lo *divino* será para nosotros aquello que no es ni uno, ni ser, ni lo múltiple, ni lo irreductible, sino aquello que se insinúa y aparece como presencia y como ausencia.

³¹ Caillois, Roger. Esta es una de las muchas similitudes que usaremos como analogía del poder. *Op. Cit.* pág. 16.

es la afirmación por el hombre, de un orden del mundo que él conoce, designa y nombra. Lo sagrado significa la garantía de que él no se halla en un espacio incoherente y un tiempo ilimitado.

El dominio de lo profano se presenta como el uso común, el permitido, el de los gestos que no necesitan precaución alguna y que se mantienen al margen. Este ámbito es a menudo estrecho, se le deja al hombre para ejercer sin restricción su actividad, para entablar relación con lo profano.

El mundo de lo sagrado aparece como el de lo peligroso y lo prohibido. A donde el individuo no puede aproximarse sin poner en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las que su debilidad se siente desarmada.

Sin el auxilio de estas peligrosas fuerzas toda ambición va al fracaso. En ellas reside la fuente de todo éxito, de todo poder, de toda fortuna. Pero al solicitarlas se debe temer el verse convertido en su primera víctima.

Lo sagrado ha establecido cierto tipo de relación entre el Hombre y el Mundo. La acción del hombre hacia la sacralización tiene su origen en una relación del hombre con su universo. En un mundo difícil, hostil, temible, el hombre asigna valores sagrados a lo que lo amenaza y a lo que lo protege, en otras palabras, le asigna valores a lo que le da recursos y lo pone en armonía con el universo. Sin embargo, esta integración de la fuerza amenazadora y tranquilizadora ha sido destruida y debe ser reconstruida. En esta falta de integración radica una profunda crisis de la humanidad, ya que el hombre busca lo que le asegurará esa comunicación universal, esa fuerza vital y ese refugio en el que podrá revitalizarse.

La experiencia de lo sagrado en tanto prohibida, no es una fuerza negadora de la vida. El hombre religioso no se ve así mismo merced de las prohibiciones de lo sagrado, sino que es esto último la oportunidad de afirmarse a partir de las seguridades y la orientación que le concede la divinidad al presentarse a través de hierofanías. La sensación de lo sagrado otorga capacidad de vivir en el mundo con referentes, el hombre religioso no puede vivir sino en una atmósfera impregnada de lo sagrado. Por ello es de esperar la existencia de multitud de técnicas para consagrar el espacio.

Lo sagrado es lo real por excelencia, potencializa, eficiente, es fuente de vida y de fecundidad. El hombre religioso desea vivir en lo sagrado³² y esto equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas de vivir en el mundo real y eficiente, y no en una ilusión.

Desde una postura existencial y religiosa pensar que todo es homogeneidad, es pensar en el caos como único, es la imposibilidad de la diferenciación. Por el contrario, la diferenciación del mundo a partir de las experiencias de lo sagrado, es la posibilidad de otorgar a cada cosa una particularidad que lo hace real:

“... la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo sagrado; pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea, hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración –de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.- revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser.”³³

³² Así también el hombre poderoso desea vivir en una atmósfera de poder, y no sólo eso, sino que trata de vivirlo el mayor tiempo posible.

³³ Eliade, Mircea; *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*; Emecé editores; Buenos Aires, 1966; pág. 24.

Si lo sagrado es aquello que concede la posibilidad de la particularidad de cada cosa, estamos diciendo que éste es la fuente inagotable de las diferenciaciones. Y su infinitud consistirá en la repetición de un acto primordial de la creación del mundo o de un arquetipo.

1.3 Repetición.

*Descubrió uno de los secretos de la vida
en todo lugar y en todo tiempo:
La uniformidad bajo la variedad de las apariencias.
Margarite Yourcenar. **Una vuelta por mi cárcel.***

Repetirse es expresarse con continuidad en el tiempo³⁴ y aquello que se expresa pertenece a una presentación primaria y original, que es innasible, perteneciente a un tiempo sin tiempo. Pero, ¿qué es aquello que se expresa? Es, pues, ciertas cosas, ciertos actos, ciertos lugares o determinados tiempos.

Todos estos elementos viven en el ámbito de la representación, es decir, son la repetición de un modelo original, del cual parten, como copias, las diversas expresiones, pero ya no como originales expresiones, sino como re-presentaciones (copias). Para nuestros fines, sólo nos interesarán aquellas representaciones originarias que evocan lo sagrado, es decir, las hierofanías que conmemoren un acto mítico.

Con lo anterior, nuestro concepto de hierofanía se amplía, ya que lo sagrado se nos muestra y además recrea un acto original. Sin embargo, nos podemos preguntar ¿cuándo ocurrió aquel acto primario? En este caso tratar de establecer cronológicamente el acto sagrado no es relevante. Como escribió Salustio en *De los dioses y del mundo*:

“Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre.”³⁵

³⁴ Colli, Giorgio; *Filosofía de la expresión*; ed. Siruela; España 1996; pág. 54.

³⁵ Este es el epílogo del primer capítulo del libro de Roberto Calasso; *Las bodas de Cadmo y Armonía*; ed. Anagrama; Barcelona 1994.

Mircea Eliade dirá que los elementos de las representaciones (ciertas cosas, ciertos actos, ciertos lugares o tiempos) determinan su función por la imitación de un arquetipo, que se repite indefinidamente.

Un *lugar* será sagrado debido a que en él se recrea la fundación de un centro supraterrrestre. En el caso de una construcción, ésta tendrá una mayor importancia en la medida en que se presente como reveladora de una realidad total, que represente el lugar del *origen del mundo*. De esta manera aparece una construcción y se representa como único, porque único es el origen del mundo, aunque las representaciones de éste pueden ser incontables. Cada vez que vamos a una ciudad antigua*, podemos ver en ésta, símbolos que recrean el origen³⁶.

Lo mismo sucede con los *tiempos* cada vez que recordamos un día. Tomemos como ejemplo el sábado de resurrección: en él reevocamos una muerte, un sacrificio a partir del cual tenemos la oportunidad de afirmar la vida (que se presentará como una isotopía) y que debemos recordar por medio de otro sacrificio, aunque éste sea un simulacro.

* Me refiero como ciudad antigua a lo que otros suelen llamar sitios arqueológicos o ruinas.

³⁶ Un ejemplo lo podemos encontrar en la India "... todas las ciudades reales hindúes, aun las modernas están construidas según el modelo mítico de la ciudad celestial en que habitaba en la Edad de Oro (*in illo tempore*) el Soberano Universal. Y, como éste, el rey se esfuerza por hacer revivir la Edad de Oro, por hacer actuar un reino perfecto, ... así por ejemplo, el palacio fortaleza de Sihagiri, en Ceilán, está edificado según el modelo de la ciudad celeste de Alakamanda y es de muy difícil acceso para los seres humanos." Mircea Eliade; *El mito del eterno... Op. Cit.*, pág. 21-22.

Ciertos *actos* relevantes para el hombre, también tienen un carácter de repetición, que se relaciona con un acto arquetípico. Por ejemplo, “cuando se toma posesión de un territorio, se deben recordar las gestas instauradas por otros.”³⁷

La importancia de la repetición radica en que dota al hombre de un conocimiento que es producto del recuerdo. La repetición es el recuerdo mismo (junto con el recuerdo viene la tradición y la herencia), es *un recuperar* el pasado para afirmar la vida misma en el presente; un retornar de aquello que se afirmó a partir de la diferencia primordial.

“Si el pasado tiene una menor realidad que el presente, cuando menos para quien está inmerso en el presente, entonces también el conocer es menos real que el vivir inmediato (si es posible vivir fuera de la representación) porque cada conocer está hecho de recuerdos, objetos, palabras, cuyo origen para nosotros es el pasado.

Un sujeto se representa algo: esto es justamente el conocer. Pero esto nos remite directamente a un tiempo pasado, en el que algo no era todavía representación, y de donde ha sido separado para poder ser representado”.³⁸

Otra función importante de la repetición es su función como reactualizador de la vida (o del poder), a partir de lo que es recordado. Esto es un tanto paradójico, ya que toda hierofanía encuentra su actualización en la evocación del pasado, y encuentra en éste su sentido.³⁹ También en el ámbito de lo profano sucede algo similar. Como un ejemplo, se puede considerar la conmemoración de un acto bélico en defensa de la patria. En este caso se tratará de regresar de manera simbólica el acto originario. De tal

³⁷ *Ibid.* Pág. 22

³⁸ *El conocimiento es del pasado*, en *Filosofía de la expresión*; Colli Giorgio; ed. Siruela; España 1996, pág 34.

³⁹ “...todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido” Eliade; *El mito del ... Op. Cit.* pág. 45.

suerte que aquellos valores (el honor, la defensa, la libertad, la soberanía, etc.), que surgieron en aquel momento, se recuerdan y actualizan.

El secreto de la repetición (recuerdo y actualización) consiste en presentar en simultaneidad el *antes, durante y después*.⁴⁰ Un punto en una secuencia puede ser una línea, y nosotros miraremos esa línea en tanto simultaneidad del antes, durante y después de ese punto.

De la misma manera sucede con las repeticiones de los actos sagrados (lugares o tiempos), que tienen la capacidad de representar el pasado en el presente. Pero estas repeticiones no son idénticas, sino que presentan variaciones, hablamos de un retornar de manera diferente, el retornar de lo que se afirmó por ser excesivo y creó identidad.

La hierofanía a partir de la repetición, es la conmemoración de la Creación y, por ende, es la reactualización del acto cosmogónico⁴¹. Una reanudación del Tiempo Primordial, del Tiempo Puro, tal como existía en el momento de la Creación. En este punto es importante señalar que el elemento por excelencia para la repetición, la reactualización y el recuerdo del pasado, son *los rituales*.

⁴⁰ Deleuze, Gilles; *Diferencia y repetición*; ed. Juncar Universidad; 1988.

⁴¹ Se dirá que el acto cosmogónico es el acto primordial, y justo antes de la creación era puro porque estaba libre de todo.

San Agustín: El Prototipo Celestial



San Agustín inspirado por la visión de la Ciudad de Dios mientras escribe su celebre obra.*

El objetivo de los complejos arquitectónicos donde se han realizado los rituales, que comprenden la elección del emplazamiento, el trazado del recinto del templo y su consagración, consistía en obtener la aprobación divina: hecho que artísticamente se representa de diversas maneras simbólicas.

* John M. Lundquist; *El Templo*, Ed. Debate, Madrid 1993

1.4 El Símbolo

Si el símbolo sólo fuera algo que representa otra cosa por semejanza o convención, se establecería como metáfora o concepto; pero no, el símbolo es algo más que semejanza o arbitrariedad, es el fundamento de todo cuanto es. Es la idea en su sentido más originario, el arquetipo o forma primigenia que vincula el existir con el *Ser*. Por él, a modo de vínculo, el *ser* se manifiesta a sí mismo: crea un lenguaje, desvela mundos, juega, cambia, nace, muere.

Son raras las representaciones *magicoreligiosas* que no implican, bajo una u otra forma, cierto simbolismo. Los antiguos⁴² crearon una visión simbólica del mundo en la cual se expresaron unánimemente nada más mediante símbolos, mitos y rituales; ésta es una visión primaria y directa, que supera las mediaciones culturales a través del tiempo y condiciona la forma sensible del símbolo.

El código simbólico se presenta como un lenguaje al alcance de todos los miembros de la comunidad y es inaccesible a los extraños; es multidimensional, porque expresa simultáneamente el grado de condición social, “histórica” y psíquica de la persona que porta el símbolo o que lo entiende y además explica la relación que mantiene con la sociedad y el cosmos.

Pero, ¿qué es lo que dota de poder al símbolo? Mircea Eliade apuntará que muchas cosas adquieren su calidad magicoreligiosa gracias a una *hierofanía* o a una

⁴² Mircea Eliade usa los términos de sociedades tradicionales o arcaicas a aquellas que mantienen como rasgo principal una rebelión contra el tiempo concreto, histórico y la nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno. *Lo sagrado y lo... Op. Cit.* pág. 11

*kratofanía*⁴³ mediata, es decir, por un simbolismo que les otorga un valor místico religioso. Un objeto que se convierte en un símbolo tiende a coincidir con el todo, como un reflejo del todo, del mismo modo que la hierofanía tiende a incorporar lo sagrado en su totalidad, agotando en ella todas las manifestaciones de lo sagrado.

Pero no es en la convertibilidad de las hierofanías en símbolos donde hay que buscar el papel importante desempeñado por el simbolismo:⁴⁴ el símbolo destaca sobre todo porque ocasionalmente es él mismo una hierofanía, es decir, revela una realidad sagrada o cosmogónica que ninguna otra manifestación está en posibilidad de revelar. El símbolo prolonga la presencia de la hierofanía: todo lo que no es consagrado por una hierofanía se hace sagrado gracias a su participación en el símbolo.

En su origen⁴⁵, el símbolo es un objeto cortado en dos partes, sea de cerámica, madera o metal. Dos personas se quedan cada una con una parte; por analogía se ha extendido a cualquier signo de reunión o adhesión,⁴⁶ a los presagios y a las convenciones. El símbolo deslinda y une las partes de un objeto; entraña las dos ideas de separación y de reunión; evoca una unidad que ha estado dividida y que puede

⁴³ Una kratofanía es una manifestación de lo sagrado en un elemento sólido: un mineral, una madera, una piedra, etc.

⁴⁴ Llamaremos simbolismo al acto de presentación del símbolo.

⁴⁵ A modo de semejanza con un signo, Fernando Ayala escribe que un símbolo en "tanto su significante como su significado se encuentran infinitamente abiertos, esto es, sin predeterminaciones fijas de significación. Así significante y significado, en el símbolo, denotan ese carácter de conjunción de opuestos o unión de contrarios que se le atribuye y que tan claramente expresa la etimología del termino griego *symbolon*: "acuerdo" o "contrato" entre dos partes. Originalmente, un símbolo o *symbolon* era, un signo de reconocimiento, un objeto dividido y distribuido entre dos huéspedes que lo guardasen y lo transmitían a sus hijos. Los fragmentos de nuevo reunidos servían para que los dueños reconocieran y probaran las relaciones de hospitalidad anteriormente contraídas. El termino "símbolo" procede del verbo *sybállo* que se traduce por "reunir" o "juntar" Ayala, Fernando; *Poder y estética: la política como creación artística*; Tesis de maestría FCPyS-UNAM; México 2000; pag. 18. O también ver Azara, Pedro; *La imagen y el olvido: el arte como engaño en la filosofía de Platón*; Madrid, Siruela, 1995.

reformarse. Todo símbolo implica una parte de *signo roto*; el sentido del símbolo se descubre en aquello que es a la vez rotura y ligazón de sus términos separados⁴⁷.

El símbolo significa, para el hombre que lo conoce, un rebasar de lo conocido hacia lo desconocido, de lo expresado hacia lo inefable, en donde se afirma el valor del contenido del símbolo. Si el término escondido llega un día a conocerse, el símbolo muere. Para que el símbolo tenga vitalidad, no debe solamente trascender el entendimiento intelectual y el interés estético, sino también debe suscitar un cierto soplo: "sólo esta vivo el símbolo que, para el espectador, es la expresión suprema de lo que se presenta, pero aún no se reconoce. Entonces inicia al inconsciente a la participación, engendra la vida y estimula su desarrollo. Recordemos las palabras de Fausto: "Cuan diversamente obra en mi ser este símbolo... Hace vibrar en cada uno la fuerza común."⁴⁸

Básicamente son dos las inherencias de los símbolos: una alude a su capacidad de explicar al *ser* que se desoculta en el enigma del símbolo, siendo ésta una de las posibilidades de conocer al ser sin vulnerarlo; la otra es su capacidad de *gnosis*, de recordar el conocimiento que es parte del olvido.

Pasemos entonces a explicar más a fondo estas inherencias, pero antes es importante señalar que no es el objetivo del presente texto explicar las interrogantes

⁴⁶ El símbolo (*symbolon*) funge como mensajero (Hermes) de un sentido al que alude o remite, por tanto, su función es la de conseguir una conjunción de los contrarios. Esa constitución antinómica lo sitúa en el límite entre lo concreto y lo difuso, lo consciente y lo inconsciente. *Idem*.

⁴⁷ Chevalier, Jean; *Diccionario de los símbolos*; editorial Herder, Barcelona 1988; pág. 23.

⁴⁸ *Idem*.

sobre el *ser*⁴⁹, sino más bien concentrarnos en la capacidad que tienen los símbolos para fundarnos una explicación sobre el *ser*. Más que un fundador, el símbolo es un conector del *ser* con una expresión ontológica (una imagen o un objeto), Sin embargo, también puede ser un conector de lo divino con lo profano. De ahí que el símbolo no imponga límites arbitrarios ni al *ser* ni a lo divino. Es por esto que en un símbolo podemos encontrar una explicación sin vulnerar lo explicado.

Así como existe una reciprocidad entre el *ser* y el ente, en donde conocer a uno implica conocer al otro, el símbolo se afirma como un término aparentemente asible cuya inasibilidad es el otro término. Sin embargo, el símbolo también es factor de esencia y por ello está en el umbral del no-*ser*. Ver el símbolo supone por tanto morir, o quizá despertar de nuevo al olvido: “esta otra forma de memoria” como Borges⁵⁰ apuntó.

El símbolo es el instrumento de la creación y también es el instrumento del retorno. El conocimiento del símbolo se llama *gnosis*⁵¹. La *gnosis* es un conocimiento que es recordado- olvidado- recordado; es un saber místico que es revelado de forma autónoma. Los símbolos en tanto son capaces de contener una explicación del *ser* sin vulnerarlo, dan la posibilidad de guardar un conocimiento a través del tiempo, sin que este conocimiento pierda propiedades o pierda actualidad. Así, lo simbolizado es

⁴⁹ El *ser* es el más comprensible de los conceptos pero también el más oscuro. La dificultad de explicarlo no radica en él, sino en la manera de preguntar sobre él. Por eso Heidegger dice que se debe desarrollar una manera suficiente a la pregunta misma sobre el *ser*. Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE; México 1997; pág. 14.

⁵⁰ Eres nube, eres mar, eres olvido./ Eres también aquello que has perdido. Borges, Jorge Luis; Nubes (1) en *Los conjurados*; Ed. Alianza editorial; España 1985; pág. 55

⁵¹ Para Víctor Turner la *gnosis* es el conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y el modo como éstas pueden llegar a ser lo que son. *Op. Cit.* pág. 119.

aquello inexpresable que no podría decirse de otro modo sino por aquella forma que en lo sensible se manifiesta.

El origen de los símbolos es imposible desvelarlo porque éste pertenece a lo inmemorable⁵² en donde sólo estaban presentes las divinidades, sin embargo, lo que sí puede ser recordado es el conocimiento que fue depositado en ellos y que los dotó de una significación, que puede ser olvidada y recordada, porque así es su naturaleza.

Los símbolos en tanto depositarios del ser son conocimiento de un algo ya pasado, porque cada “*conocer está hecho de recuerdos, objetos, palabras cuyo origen es el pasado*”.⁵³

El contenido simbólico de una hierofanía implica una experiencia auténtica de un pensamiento arcaico. Todos los que participan en esa mentalidad ven verdaderamente ese sistema simbólico en cualquiera de las representaciones ontológicas. Si algunos ya no lo ven o ya no tienen acceso sino a un simbolismo muy simple, no por eso la validez de la estructura del simbolismo queda incomprendida; pues un simbolismo es independiente del hecho de que se le comprenda o no se le comprenda; conserva su consistencia despreciando cualquier degradación y elevándose por encima del olvido. Prueba de ello son esos símbolos prehistóricos cuyo sentido se ha perdido durante milenios para ser “redescubierto” más tarde.

⁵² Michel Foucault escribió que hubo una etapa en la historia en donde no existían los signos sin semejanza a cosas, pues estaban reabsorbidos en la soberanía de lo semejante, pero en la cual su ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, centellaba en una dispersión infinita. Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*; ed. siglo XXI; México 1986.

⁵³ Colli, Giorgio; *Filosofía de la expresión*; ed. Siruela; España 1996; pág. 34.

Lo impresionante de los símbolos es su capacidad de manifestación en el tiempo, ya que una de sus características es la simultaneidad de los sentidos que revela al hombre: el ser y su conocimiento explicativo de las diversas formas de manifestación de los objetos y de los actos.

Cabe destacar que la percepción del símbolo excluye la actitud de simple espectador y exige una participación de actor; entender al símbolo requiere de una complicidad. El símbolo sólo existe en el plano del sujeto, pero sobre la base del plano del objeto⁵⁴. Actitudes y percepciones subjetivas recurren a una experiencia sensible y no a una conceptualización. Lo propio del símbolo es permanecer indefinidamente sugestivo: cada uno percibe de él lo que su potencia sensible le permite percibir. A falta de penetración cognoscible nada profundo se percibe en el símbolo.

⁵⁴ Para Giorgio Colli “la relación entre sujeto y objeto no cubre la esencia de la representación. El objeto no es un elemento formal o sustancial, que conduzca a la representación, no es un ingrediente o una de sus notas definitorias, sino que es algo cuyo significado o cuya realidad sólo se puede esclarecer si se presupone la representación.

Lo mismo reza, como es obvio, para el sujeto, que es el término complementario del objeto. Además el sujeto no sólo es insustancial por excelencia (*locus a non lucendo!*), sino que es un término mucho más elástico y comprimible. Siempre es posible reducir el sujeto a puros términos de objeto. Donde aparece un objeto, éste debe ser conocido por un sujeto –pero a su vez este último, junto con su objeto, podrá ser considerado como un objeto de un sujeto ulterior. Se puede pues hablar de relación sujeto-objeto sólo provisionalmente, para describir una situación dada a los objetos. Colli, *Filosofía de... Op. Cit.* pág 34.

1.5 Fundamento de los rituales⁵⁵.

Lo sagrado y lo profano sostienen una relación de existencia y, como hemos apuntado, uno necesita del otro al grado que se ven constantemente empujados a apoderarse uno del otro. Por eso deben regularse las relaciones entre lo sagrado y lo profano; ésta es la función de los ritos.

La relación limitante entre sagrado y profano es aquello que hace existir a los rituales y es también lo que define su función. Pero la relación que hay entre lo sagrado y lo profano no se dirige sólo en una dirección, hay una multitud de contactos y por ende tantos rituales como relaciones.

Unos rituales sirven para transmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado según las necesidades de la sociedad; otros, tienen por objeto mantener al uno y al otro dentro de su esencia respectiva, por miedo a que provoquen recíprocamente la ruina de la sociedad entrando en contacto inoportunamente.

Es gracias al contacto entre lo sagrado y lo profano que puede existir el ritual. Lo sagrado es una fuerza peligrosa y prohibida. Lo profano por su parte es un estado del uso común que mantiene una tensión, la cual se manifiesta al igual que el mundo al que pertenecemos.

En este sentido los ritos pueden ser de dos tipos: los que comprenden la *consagración* porque introducen a un ser o a una cosa en el mundo de lo sagrado; y los

⁵⁵ La palabra rito tiene como definición etimológica costumbre: su raíz *-ri-* significa encajar o ajustar, y *-to-* proviene de *-tu-* que es un sufijo que se agrega a verbos para formar substantivos abstractos. Con lo anterior se inicia una ambivalencia a la pregunta ¿qué es el rito? Ya que puede ser un acto práctico, una técnica y a la vez una abstracción.

ritos de *ex-secración* o *expiación* que son aquellos que devuelven una persona o un objeto al mundo de lo profano.⁵⁶

Los ritos instituyen y aseguran la comunicación entre los dominios de lo sagrado y lo profano, sin embargo, existe entre éstos una barrera que los aísla, evitando una catástrofe. Esta barrera son las prohibiciones. Las prohibiciones rituales, como dice Durkheim,⁵⁷ tienen por objeto prevenir las consecuencias de un contagio, de lo sagrado a lo profano o viceversa, impidiendo todo contacto entre una cosa o una categoría de cosas donde se supone que reside un principio magico-religioso, y otras que no poseen ese mismo carácter o que no lo poseen en igual grado.

Mientras para Callois el rito es un lazo comunicante y un punto simultáneo de contacto y aislamiento⁵⁸ entre lo sagrado y lo profano; para René Girard el rito tendrá como función primordial evitar el retorno de la crisis sacrificial⁵⁹. El ámbito de los rituales es amplio y existen entre ellos diferencias particulares: tienen fines específicos y diferenciados; unos inician a una persona dentro de una agrupación; otros intentan comunicarse con lo sagrado para pedir algo; algunos más sólo presentan algo sagrado como asible; sin embargo, existe una peculiaridad a todos ellos: ***el sacrificio***.

⁵⁶ Callois, *El hombre y lo ... Op. Cit.* pág. 17.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Callois comparte el planteamiento de Durkheim al escribir que los rituales son un límite de lo puro (sagrado) y lo impuro (profano), los rituales en tanto prohibiciones indican que no debe infringirse "por la única razón de que es la ley y que define de manera absoluta lo que está permitido y lo que está prohibido." *Idem*.

⁵⁹ Girard, René; *La violencia y lo sagrado*; editorial Anagrama pág. 122.

El rito es la repetición de un primer linchamiento⁶⁰ espontáneo que devuelve el orden a la comunidad porque rehace, en contra de la víctima propiciatoria y alrededor de ella, la unidad perdida de la violencia recíproca; la víctima aparece como una mancha que contamina todas las cosas de su entorno y cuya muerte purga efectivamente a la comunidad puesto que le devuelve la tranquilidad.

El antropólogo René Girard dirá que hubo un primer momento ejemplar en un tiempo sin tiempo, en el cual una figura arquetípica enfrentó el caos original y la incertidumbre cometiendo un homicidio. Es un acto violento y paradójico, ya que al cometerlo –el héroe o figura arquetípica- se encuentra a un mismo tiempo ante el veneno y el antídoto (la palabra griega para decirlo es *pharmakos*,⁶¹ esta idea es central en este estudio, porque presenta una ambivalencia entre la muerte y resurrección constituyendo el modelo original del rito). El pensamiento ritual reconoce en el ritmo -vaivén- de un ámbito sagrado y uno profano una alternancia análoga a la del orden y desorden en la comunidad. El juego de la violencia, unas veces maléfica, otras benéfica, es el juego donde se representa la totalidad del universo.

Hay muchos ejemplos de linchamiento primordial que dan origen a un ritual que es repetido, lo encontramos en la liturgia escocesa. El siguiente es un ejemplo de ello:

“ Sabed que David, Rey de Israel, quiso levantar un templo al Altísimo. Comenzó a reunir materiales para la obra; mas, separándose de la senda de la virtud no logró realizar la empresa. Su hijo Judidiach, o el Amado de Dios,

⁶⁰ Girard usa el término de linchamiento para referirse al sacrificio. El linchamiento es el sacrificio de un animal o de un hombre y este sacrificio puede ser realizado de manera pública (por la comunidad) o privada.

⁶¹ El *pharmakos*, término griego que significa a un tiempo veneno y antídoto, es la droga mágica o farmacéutica ambigua, cuya manipulación se debe dejar sólo a los hombres que gozan de conocimientos excepcionales y no muy naturales. Girard; *Op. Cit.* pág. 103.

conocido después con el nombre de Salomón, o el Purificado, y según otros el Pacifico, fue el escogido para llevarla a cabo. Sin artistas, maderos ni metales suficientes, acudió a Hiram II rey de Tiro, iniciado como él de los misterios de Egipto, para que le proporcionara maestros, cediera los montes del Líbano ricos en cedro y lo auxiliara en lo demás, comprometiéndose a indemnizarle los sacrificios con la cesión de veinte ciudades de Galilea que le entregaría a la conclusión del Templo. En el acto Hiram II le dio lo que pedía, y le envió para que le dirigiera la fábrica a Hiram Abif, hijo de un tírio y de una judía de la tribu de Neftalí, iniciado como ellos en los sublimes misterios de los jefes de la casta sacerdotal y legisladora de Egipto y el más famoso trabajador de metales y arquitecto del mundo, cuyas virtudes y talento no tardó en apreciar el monarca israelita, dándole la superintendencia de los trabajos.

Hiram Abif organizó la inmensa turba de operarios, dividiéndolos según su capacidad y sus obras, en aprendices, compañeros y maestros y para que ninguno usurpara las prerrogativas y salarios que no le correspondían, se dio con Salomón y el rey de Tiro, signos, tocamientos y palabras respectivamente diversos, porque querían educar al pueblo, haciendo marchar unísonos el trabajo material e intelectual. Desde entonces se constituyó la Masonería como institución del universal progreso y dejó de ser el monopolio de una minoría dominadora.

Los aprendices se reunían para recibir sus salarios en la Columna B, los compañeros en la columna J, los maestros en la del oriente o la "Cámara del Medio". Los trabajadores adelantaban y la gran fábrica estaba cerca de terminarse, cuando tres de los compañeros, al verlos tan próximos a su conclusión y ansiando elevarse al codiciado grado de Maestro, que les aseguraba, en lo sucesivo y en otros países, subsistencia, mas del cual su torpeza, su falsedad y carácter envidioso indefinidamente los alejaba, intentaron obtener por la fuerza los signos, tocamientos y "Palabra Sagrada". Con este fin sedujeron a nueve compañeros más, que, faltos de constancia y virtud aceptaron el recurso de arrancar el secreto de la boca del maestro Hiram, por el ataque más osado y sangriento. Según la tradición Masónica los tres cabecillas se llamaban Jubelás, Jubelós y Jubelón quienes personificaban la ignorancia, la hipocresía y la ambición."⁶²

⁶² Ritual escocés antiguo. *Liturgia del Grado de Maestro*; Ed. Memphis; México 1977.

El ritual hace una metamorfosis de la violencia declarada (como la del caos que pudo desatarse en el caso de que Hiram hubiese revelado las palabras), que es presente y acechante convirtiéndola en una violencia recíproca, representada y revivida en el mismo rito (el asesinato de Hiram). Así el rito es más digerible y produce menos vértigo.

No cabe duda que el rito es violento, pero siempre es una violencia menor que sirve como límite a una violencia mayor o peor, y siempre intentará enseñar con paz aquella violencia que se denota después del homicidio; el resultado será pues la unanimidad en torno a la víctima propiciatoria. Siempre se buscará disipar los males que se acumulen en la comunidad y recuperar la frescura de los orígenes. El que reine el orden como fundamento del rito siempre es conveniente, por eso hay que referir al rito como un mismo modelo; siempre hay que repetir su mismo esquema: la superación victoriosa de una crisis y la violencia unánime (colectiva) contra la víctima propiciante.

El pensamiento ritual pretende repetir el mecanismo de fundador. La unanimidad que ordena pacífica y reconcilia, sucede siempre a su contrario, es decir, al paroxismo de una violencia que olvida, nivela y destruye. El paso de la mala violencia a este bien supremo que son el orden y la paz, es casi instantáneo; las dos caras opuestas de la experiencia primordial están inmediatamente yuxtapuestas. En el origen de una breve y terrorífica “unión de contrarios”, la comunidad vuelve a ser unánime. No hay rito sacrificial que no incorpore algunas formas de violencia, que no haga suyas algunas significaciones muy directamente asociadas a la crisis sacrificial, más que a su curación.

La empresa ritual tiende a regular lo que escapa a toda regla; intenta realmente sacar de la violencia fundadora una especie de *técnica* del apaciguamiento catártico. La virtud menor del sacrificio ritual no constituye necesariamente una imperfección. El rito está llamado a funcionar al margen de los períodos de crisis aguda⁶³; desempeña un papel que como hemos visto, no es curativo, sino preventivo. Ahora bien, si el rito fuera más eficaz de lo que es; si no eligiera sus víctimas en unas categorías sacrificiales, generalmente exteriores a la comunidad; si también eligiera, al igual que la violencia fundadora, un miembro de su propia comunidad; provocaría lo que tiene por función impedir: una recaída en la crisis sacrificial.

El rito sólo sigue vivo si canaliza en una dirección determinada los conflictos políticos y sociales reales. Es decir, el rito sólo continua si mantiene la expresión conflictiva en formas rigurosamente determinadas⁶⁴.

Para Ernest Becker el rito es una técnica. Él comparte la idea de Horcart en decir que la ambición humana universal era lograr la prosperidad, la vida buena y, para satisfacer este anhelo, sólo el hombre pudo crear un concepto muy poderoso que lo ha vuelto heroico y que ha causado su tragedia máxima: la invención y la práctica del rito, que constituye ante todo una técnica para producir la vida.

Por medio de las técnicas del rito⁶⁵ los hombres imaginaban que podían tener un dominio firme del mundo material, y que al mismo tiempo trascenderían ese mundo

⁶³ Becker, Ernest; *La lucha contra el mal*; FCE, México 1992; pág. 37.

⁶⁴ Girard, *La violencia y... Op. Cit.* pág. 118

⁶⁵ "La historia de la humanidad se divide en dos grandes periodos: el primero existió aproximadamente desde tiempos inmemoriales hasta el Renacimiento o la ilustración, y se caracterizó por su concepto ritual de la naturaleza. El segundo se inició con el florecimiento de la época moderna de las máquinas y el

creando sus propios proyectos invisibles que los convertirían en seres sobrenaturales, que los elevarían sobre la decadencia material y la muerte.

El imperativo fundamental de los ritos es que el individuo solo no puede realizarlos ni engendrarse a sí mismo, sino que debe obtener la vida de un semejante. Si el rito constituye una técnica para regenerar la vida entonces la organización ritual es una cooperación necesaria para que funcione esta técnica.

El individuo desea perdurar, continuar teniendo experiencias, y saber que puede seguir adelante porque posee una cualidad especial que lo vuelve inmune a la decadencia y a la muerte. Debido a la participación en el rito el individuo puede sufrir una afirmación de su status dentro de la comunidad. Esto es, “La fuerza del status” y tipos similares de conducta con los que la gente intenta usar sus reuniones sociales para salir de ellas sintiéndose un poco superior que cuando las inició, ganando juegos intrincados para afirmarse con relación en los demás, es una de las características del rito. Pero el individuo no puede robustecer su status frente a alguien a menos que ese “alguien” exista y que haya reglas que determinen el status y convenciones no escritas para jugar con él, de modo que pueda salirse de cada grupo social con un status mayor de uno mismo.

dominio del método científico y del concepto científico del mundo. En ambos periodos los hombres desearon dominar a la vida y a la muerte, pero en el primero debían apoyarse en una técnica sin máquinas: el rito en realidad es una técnica preindustrial de manufactura. No crea nuevas cosas, renueva la naturaleza. ¿Cómo podemos tener una técnica de manufactura sin máquinas? Precisamente el levantar un altar ritual y al convertirlo en el *locus* de la transferencia y de la renovación de la fuerza de la vida.” Becker, Ernest; *La lucha contra el mal*; FCE, México 1992; pág. 27.

El hombre no puede darse importancia a sí mismo. La importancia es un problema igualmente vital para vivir: tener importancia es igual a ser perdurable, a tener vida. Para generar y mantener importancia se requiere del reconocimiento del otro.

Por su parte, Erving Goffman delineó ciertos actos como ritos modernos cotidianos de las conductas superficiales y de la fuerza del status, sin embargo, nuestros ritos cotidianos parecen superficiales precisamente porque les falta la relación cósmica. En vez de sólo usar a un semejante como un espejo para hacer brillar el propio rostro, el primitivo utilizaba todo el cosmos. Desde mi punto de vista es adecuado afirmar que la organización primitiva para el rito es el paradigma, el antepasado de todas las conductas superficiales de hoy en día. El rito arcaico sólo era una apariencia profunda que relacionaba al hombre con las misteriosas fuerzas del cosmos, haciéndolo participar íntimamente en el infinito juego de las apariencias.

Lo importante para el acto ritual era saber que realidad aparental debía estar representada para poder dominarla. El primitivo sabía que la muerte⁶⁶ era una parte importante de la creación, y la encaraba para poder dominarla.

⁶⁶ Un episodio ejemplar de la angustia que produce la muerte por la sensación de finitud lo encontramos en el poema de Gilgamesh, el cual para superar la muerte de sí mismo -enajenado en su amigo Enkidú- emprende un largo viaje para conocer los secretos de la inmortalidad contenidos en una planta; consigue la planta y la pierde; sin embargo en el camino de búsqueda afirmó la vida con la vida misma.

¿Cómo no habría de tener el rostro
como el de quien ha hecho un largo viaje,
maltratada la cara por el frío y el calor?
¿Cómo no habría de andar
vagando por la estepa?
¡Mi amigo mulo errante,
onagro del monte, pantera de la estepa,
mi amigo Enkidú,
mulo errante, onagro del monte,
pantera de la estepa uniendo nuestras fuerzas,
juntos, escalamos la montaña,

El hombre primitivo observaba la naturaleza y trataba de discernir cuáles eran los elementos de la danza de la vida, de dónde provenía el poder, cómo las cosas se volvían fecundas. Si el individuo deseaba generar la vida, tenía que determinar sus principios e imitar las cosas que encarnaron.

Por el contrario, el hombre contemporáneo ha perdido el interés por representarse la vida a partir de arquetipos mucho mayores, ha dejado de explicarse la danza de la vida a través de la danza del cosmos, ha enajenado su poder y sólo acepta de éste su dominación; el problema que originan estas ausencias es la incapacidad para afirmar la vida con la vida misma.

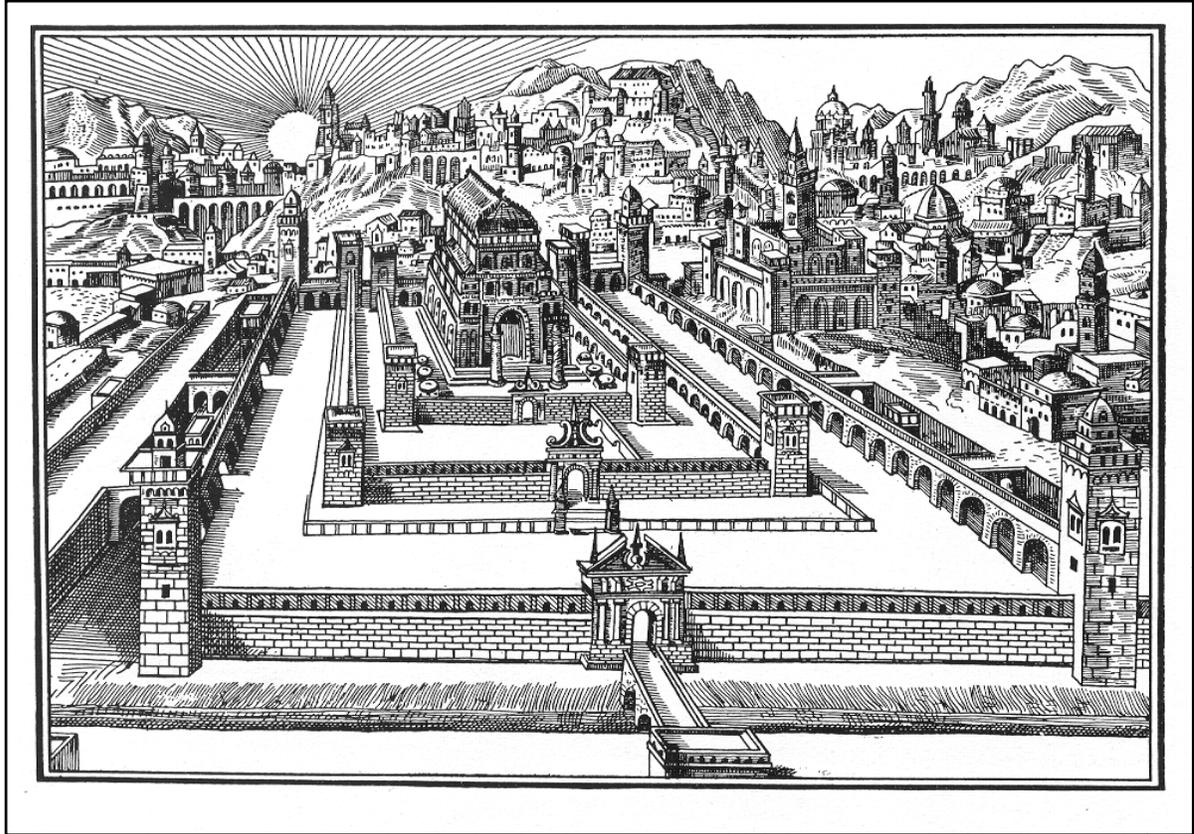
nos apoderamos del Toro y lo matamos,
derrotamos a Humbaba, que moraba
en el bosque de los Cedros,
y en los pasos de montaña
matamos a los leones-;
mi amigo, a quien tanto amé,
quien conmigo pasó tantas pruebas,
Enkidú a quien tanto amé,
quien conmigo pasó tantas pruebas,
llegó a su fin, destino de la humanidad!
Seis días y siete noches lloré por él,
Y no le di sepultura hasta que de su nariz
Cayeron los gusanos.

¡Tengo miedo de la muerte y aterrado vago por la estepa!

¡Lo que le sucedió a mi amigo me sucederá a mí!

Poema Babilónico, Gilgamesh o la angustia por la muerte. Traducido por Jorge Silva Castillo, ed. El Colegio de México, México, 2000. págs. 152,153.

Templo de Jerusalén construido por Salomón.



Templo de Jerusalén, Passover Haggadah, Amsterdam, grabado de Matthew Merian, 1665.

“En lo magnánimo de la arquitectura es posible apreciar dos cosas: lo reflejado y lo que, en la cosa reflejada, se refleja a sí mismo. Lo reflejado resulta, en la mayoría de los casos, inmediatamente visible, por ejemplo: el triunfo militar de un general romano reflejado en el arco erigido en honor de su victoria; la identidad espacial de una ciudad en la muralla que la circunda y comprende. En contraste, lo que se refleja a sí mismo en la cosa reflejada escapa a toda apreciación y sin embargo se encuentra por entero presente en la cosa reflejada”.*

¿Podrá en un templo reflejarse a sí mismo el ritual?

* *La cosmología de la arquitectura de las ciudades*, Schabert Tilo, revista Diógenes editada por la Coordinación de Humanidades UNAM, Numero 156 octubre- diciembre de 1991, México 1992

II. Importancia Social del Ritual.

2.1 La ordenación del tiempo.

El tiempo es enigma indescifrable que se agota en la temporalidad del acto de descifrar. Las concepciones sobre el tiempo se han modificado según el acontecer. El tiempo lo podemos pensar como una relación de acontecimientos lineales en secuencia; o como las civilizaciones arcaicas, que se desarrollaban con base en una relación cíclica de acontecimientos que se repiten en determinados momentos; o como relativo a un sistema de referencias y convenciones (concepción que predominó en la segunda mitad del siglo XX). Sin embargo, estas concepciones coinciden en ver el tiempo como una propiedad efímera y diferenciada, donde cada cosa tiene su tiempo, al igual que cada lugar y cada hombre.

Empero, ya sea que pensemos en el tiempo como una serie lineal de acontecimientos finitos o pensemos en él como una secuencia de momentos repetidos, lo que es inexorable a su concepción es contar con un sistema de referencias o punto de referencia a partir del cual podemos saber si el tiempo transcurre o no y hacia donde corre. El *punto de referencia*⁶⁷ respecto a cualquier tiempo es iniciar y terminar un *tiempo* y por tanto crear tantos tiempos como puntos de referencia posibles.

⁶⁷ Einstein, A. pensó que el universo es un lugar desasosegado donde todo (estrellas, galaxias, nebulosas, etc.) esta en incesante movimiento. Pero sus movimientos pueden describirse, únicamente, relacionándolos unos con otros, ya que en el espacio no hay direcciones ni fronteras, por esto el tiempo es simplemente un orden posible de acontecimientos relación con una referencia. A lo cual Einstein comenta "todo cuerpo de referencia (o sistema de coordenadas) tiene su tiempo particular, a menos que se nos diga cual es el cuerpo de referencia a que se refiere la declaración de tiempo, no tiene sentido hablar del tiempo de un suceso". Barnett, L. *El universo y el Dr. Einstein*; FCE, México 1990; págs. 38 y 44.

Con esto la discusión no sólo se coloca en cuál es el tiempo dominante, sino cual es el punto de referencia dominante; a partir de qué punto de referencia se crea el tiempo, cuál es el ritmo de éste y cuál es el fin de éste.

“Para todas las mayores formaciones políticas la ordenación es esencial. La ordenación del tiempo regula todas las actividades conjuntas de los hombres. Podría decirse que la ordenación del tiempo es el más eminente atributo de toda dominación”.⁶⁸ Ordenar el tiempo, para Elias Canetti, es la posibilidad que tiene el hombre político para trascender. Y también es el inicio megalómano para imponerse como nuevo, único y distinto.

“Con cada nuevo soberano por más insignificante que fuera comenzaba una nueva era”.⁶⁹

Un hombre recién aparecido en una situación de poder debe imponerse y requiere proceder a una nueva ordenación del tiempo. Es como si con él comenzara el tiempo, y más importante le es a todo nuevo poder el que el tiempo no transcurra ya que de sus pretensiones temporales puede deducirse la imagen de grandeza que un poder tiene de sí.⁷⁰

⁶⁸ Canetti, Elias; *Masa y poder*. de. Alianza Muchnik; Madrid 1995, Pág. 395.

⁶⁹ Eliade, Mircea; *El mito del eterno...* Op. Cit. Pág. 93

⁷⁰ “El efecto más grande sobre él computo del tiempo lo tuvo Cristo; en ello supero a Dios mismo, a partir de cuya creación del mundo calculan el tiempo los judíos... la vinculación de un nombre con el retorno regular del tiempo ejerce una atracción irresistible. Que la enorme mayoría de los hombres no tengan conciencia del origen de una designación temporal no parece quitar intensidad al deseo de los detentadores del poder de perpetuarse de esta manera. Una estación entera del año aun nadie la ha logrado, pero si que se han reunido series enteras de siglos bajo el nombre de una disnatía. La historia china se calcula según ellas se habla de la época Han o Tang”. *Idem*.

Pero el trasfondo poderoso del tiempo no radica únicamente en la arbitrariedad de la referencia. Para nosotros lo esencial es que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas y de la regeneración periódica de la vida, de tal forma que se difiera la finitud.

Para Mircea Eliade, el tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas y por lo tanto no tiene ninguna influencia decisiva sobre la existencia de las cosas, puesto que también el se regenera sin cesar.⁷¹

Sin embargo, para que se dé este regenerar constante del tiempo tiene que crearse un equilibrio constante entre inicio y fin y algo que sea capaz de indicar y diferir el agotamiento. Al transcurrir el tiempo vemos que existen varios “cortes de tiempo” que van siendo ordenados por los rituales. El ritual rige la renovación de las reservas que aseguran la continuidad de la vida del individuo y de la comunidad entera.

Cuando ocurre un “corte del tiempo” asistimos no sólo al cese efectivo de cierto intervalo temporal, sino también a la abolición del tiempo pasado y del tiempo transcurrido, es en realidad una tentativa de restauración, aunque sea momentánea, en donde se rememora el tiempo mítico y primordial, el tiempo “puro”, el del “instante” de la Creación. Todo corte es un retomar el tiempo en su comienzo, es decir, una repetición.

⁷¹ Eliade, Mircea; *El mito del Eterno Retorno*, *Op Cit*, pág. 99

Los pueblos antiguos fueron conscientes de que eran los primeros en edificar la historia⁷², registraron sus propios actos para uso de sus sucesores. Esos mismos pueblos parecen haber sentido de modo más profundo la necesidad de regenerarse periódicamente aboliendo el tiempo pasado y reactualizando la cosmogonía que les dio origen.

“He aquí un nuevo día de un nuevo mes de un nuevo año; hay que renovar lo que el tiempo ha gastado.”⁷³

El cortar el tiempo es simplemente una fórmula fisiológica elemental que busca, a partir de la regresión a lo indistinto de la reactualización del caos⁷⁴, una actualización del tiempo de la comunidad, del ritmo de la comunidad y de la forma de ordenación de la comunidad.

El instrumento para la actualización de la comunidad son los ritos de regeneración, los cuales encierran siempre en su estructura y significación un elemento de regeneración por repetición de un acto arquetípico, y en la mayoría de las veces el acto cosmogónico del origen. Lo significativo de los rituales de regeneración es que son capaces de abolir el tiempo concreto y por lo tanto su intención antihistórica”.⁷⁵ Ya que todo recomienza por su principio a cada instante y el pasado no es sino la prefiguración del futuro porque ningún acontecimiento es irreversible y ninguna otra transformación es definitiva.

⁷² *Ibid.* pág. 87.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Ibid.* pág. 86.

⁷⁵ *Ibid.* pág. 95

Las cosas se repiten hasta lo infinito y en realidad nada nuevo ocurre bajo el sol. Pero esa repetición tiene un sentido y sólo ella confiere una realidad a los acontecimientos. Además, a causa de la repetición, el tiempo se puede suspender o por lo menos atenúa la virulencia que causa la angustia de la finitud.

Es la noción del tiempo como un proceso cíclico de todo, respecto a todo lo que integra de manera común los conceptos de tiempo y poder;⁷⁶ “el tiempo mismo es un círculo”, dice Nietzsche, pensando en que lo que está delante de nosotros es una eternidad y lo que está detrás de nosotros es también eternidad. Nietzsche sugiere que toda cosa capaz de suceder debe haber sucedido,⁷⁷ ocurrido, pasado ya, siendo esto el principio de lo agotado, porque encierra así todo lo venidero y todo lo venido. A esto Nietzsche sugiere que “todo lo capaz de correr debe recorrer también el largo camino por venir, de tal forma que debemos volver eternamente.”

Pero lo que retorna no es lo mismo, sino lo que es capaz de afirmarse de lo mismo, y llega como variación de lo que ya fue presencia.

El ejemplo del gran político lo encontramos, a la luz de Calasso, en Maurice de Talleyrand quien se concibió como un simple “maestro de ceremonias” que daba pequeños empujones a la rueda de los acontecimientos. Ser un “maestro de ceremonias” no es más que sincronizarse con los eventos y dar una mano allí donde es necesario.

⁷⁶ Aquí poder lo entenderemos como capacidad.

⁷⁷ Nietzsche, F., Así habló Zaratrústa, Alianza Editorial, México 1972.

Talleyrand es un iniciado que sigue las reglas de lo diferenciado (caos), que otros han olvidado, y que sólo algunos recuerdan. Sin embargo, para sincronizarse en lo diferenciado es necesario ser incrédulo y ser capaz de metamorfosearse.

“Lo que jamás le perdonaron fue esa capacidad para metamorfosearse que ellos llamaban traición. De que otra forma (hordas resentidas) podían explicarse que el mismo hombre fuera el personaje principal (muchas veces oculto como el propio secreto) de la política francesa que va del inicio de la Revolución a la Restauración. Pero él sabía que no había nada que traicionar, que la política es simplemente el arte de saber “olfatear los tiempos” y actuar de acuerdo a ellos (circulo de analogías y correspondencias invisibles para la mayoría). En pocas palabras, toda su inteligencia política consistía en “una anormal perspicacia para captar el curso de los tiempos”. Su verdadero compromiso radicaba en no abandonar su puesto de maestro de ceremonias. Lo único que importaba era que el orden del sacrificio continuara”⁷⁸

El secreto de la política no está en ser *el* punto dominante de los tiempos, de esta manera se es más efímero y aniquilador; por el contrario el secreto de la política está en ser ligero y sincronizarse con los acontecimientos, de esta manera uno no deja de ser efímero pero si menos aniquilador consigo mismo.

En conclusión el político debe ser aquel que sabe manejarse en los tiempos, porque es un iniciado, sabe leer los signos políticos y las pistas, y da pequeños empujones para que los acontecimientos salgan bien. Afirma el acontecer de manera que el conflicto se difiera. Aquel que crea que puede erigirse como un punto de referencia único, lo que hace es negar la vida y se aniquila. Interpretar el tiempo político será, pues, una capacidad de correr en el recorrer.

⁷⁸ Ayala Blanco, Luis Alberto; *Poder, simulacro, sacrificio: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*, FCPyS- UNAM, México 1995, págs. 111.

2.2 Lo permitido y lo prohibido.

Los ámbitos de *lo permitido* y *lo prohibido* son lo esencial de toda formación social. Lo permitido tiene que ver con el espacio sin estructura y sin consistencia, porque es apariencial, es decir, es el espacio de lo profano. Por su parte, lo prohibido tiene que ver con el espacio de lo sagrado que es el espacio fuerte y significativo. Lo profano pertenece al uso común de lo no restringido, de lo permitido; en cambio lo sagrado es algo prohibido y diferente -de lo común-, que requiere de preparación para entenderlo o soportarlo.

Entre lo sagrado y lo profano existen lazos comunicantes y dependencias; lo sagrado (en tanto que es inasible) no puede mostrarse sino es a través de la mediatez de un algo profano y a la inversa un algo profano se dota de significación y de estatura debido a lo sagrado. Sin embargo, una mezcla excesiva de ambos espacios conllevaría a un caleidoscopio de confusión, es por eso que deben existir barreras entre ambos y estas no son otra cosa que diferentes prohibiciones. Las prohibiciones aíslan con el fin de evitar el catastrófico contagio de lo profano en lo sagrado o viceversa. Las prohibiciones son imperativos categóricos y por tal motivo están lejos de cualquier consideración moral o prescripción.

La barrera entre lo sagrado y lo profano no debe infringirse. Pues ambas esferas no están sujetas a la ley. La **ley**⁷⁹ es lo que define de manera absoluta que está

⁷⁹ Tal pareciera que lo sagrado es sólo perteneciente a un ámbito Divino y que la ley es perteneciente a un ámbito meramente civil, pero ambos tienen un origen común. “Entre los griegos y los romanos como entre los hindú la ley fue al principio una parte de la religión. Los antiguos códigos de las ciudades eran un conjunto de ritos, de prescripciones litúrgicas, de oraciones, al mismo tiempo que de disposiciones legislativas. Las reglas del derecho de propiedad y del derecho de sucesión se encontraban dispersas

permitido y que no lo está. Las prohibiciones tienen como función mantener la integridad del mundo organizado, al mismo tiempo que cuida de la integridad (física y moral) del ser que lo observa.

En un principio no existían las prohibiciones. Fueron los primeros hombres quienes fundaron el buen orden, el buen funcionamiento del universo. Determinaron las relaciones entre los seres y las cosas, entre los hombres y los dioses. “Demarcaron los campos de lo sagrado y de lo profano, definiendo los límites de lo permitido y lo prohibido”.⁸⁰

Al igual que los antepasados, quienes fundaron el buen orden a partir de la diferenciación de lo sagrado y lo profano, de lo prohibido y lo permitido, fueron los Dioses quienes marcaron la diferencia entre lo permitido y lo prohibido, a ellos debemos la creación de las leyes de los hombres -leyes para la sociedad- inspiradas en un Otro que es divino y que llega a nosotros debido a la tradición. En palabras de Pierre Clastres:

“... todos estos <<dioses>> no son mas que nombres, más comunes que personales que designan él más allá de la sociedad, lo Otro de la cultura: alteridad cósmica de los cielos y los cuerpos celestes, alteridad terrestre de la naturaleza cercana. Sobre todo, alteridad originaria de la propia cultura: el orden de la Ley, como institución de lo social (o cultural) no es contemporáneo de los hombres sino de un tiempo mítico, pre-humano, la sociedad encuentra su fundamento en el exterior de ella misma, en el conjunto de reglas e instrucciones legadas por los grandes ancestros o los héroes culturales generalmente designados con el nombre de Padre, Abuelo o Nuestro Verdadero Padre. El nombre de este dios lejano y abstracto, indiferente al destino de los hombres, de este dios sin culto y por lo tanto, privado de la relación general que une los seres humanos a los divinos es el nombre de la

entre reglas concernientes a los sacrificios, a la sepultura y del culto de los muertos.” De Coulanges, Fustel; *La ciudad antigua*; ed. Porrúa; México 1998 págs. 139, 140.

⁸⁰ Caillois, Roger; *El hombre y lo sagrado, Op. Cit.* Pág. 17.

Ley que, inscrita en el corazón de lo social, garantiza el mantenimiento de su orden y no exige a los hombres mas que el respeto de la tradición.”⁸¹

Pero, ¿qué es lo que prohíben las leyes de inspiración divina? La mayoría de las prohibiciones que están en vigor en las sociedades llamadas primitivas son en primer lugar prohibiciones contra ciertas mezclas, admitiéndose que el contacto directo o indirecto, la presencia simultánea en un mismo espacio, constituyen ya una mezcla.

Toda mezcla es un acto peligroso que tiende hacia la confusión y el desorden, que corre el riesgo de confundir cualidades que importa mantener separadas si se quiere que guarden sus especiales virtudes, conservando así los principios antagónicos de los diferentes espacios. Al mismo tiempo, las propiedades de las cosas son contagiosas: se intercambian, se transfunden, se combinan y se corrompen, y sólo basta una proximidad -grande o pequeña- para que reaccionen entre sí; el orden del mundo se encontrará atacado en esa medida. Y para preservar el orden es imprescindible impedir toda mezcla capaz de comprometerlo o proceder a la articulación de una **técnica**⁸². Elaborar esta última sin rodearse de precauciones⁸³ indispensables para atenuar el efecto de la mezcla sería catastrófico.

⁸¹ Clastres, Pierre *Investigaciones en antropología política*. ed. Gedisa; Barcelona 1981; pág. 73.

⁸² A partir del pensamiento de Heidegger podemos pensar en la técnica como un desocultar; la *techné* no es de ninguna manera un hacer o un manipular; tampoco es un aplicar medios a fines, sino un desocultar, “no como confeccionar, es la *techné* un producir”. La técnica es un modo del desocultar. “La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, *aletheia*, verdad”. Heidegger, Martin; *Filosofía, ciencia y técnica*. ed. Universitaria. Chile 1997. pág. 122

⁸³ Al decir precauciones no he de referirme al morral del brujo en el que lleva sus pócimas y sus amuletos -que como hemos visto son hierofanías- sino me refiero al conocimiento que puede tener un hombre acerca de la técnica y de las diferentes fuerzas que pone en movimiento al efectuarla. Por ejemplo, si uno va a “cruzar el umbral debe saber que hay <guardianes> que defienden la entrada, tanto de malevolencia o benevolencia para los hombres”. Eliade, Mircea; *Lo sagrado ...*, *Op. Cit.* pág. 29.

La importancia de las prohibiciones para la sociedad radica en que son fundamento de las jerarquías. “Toda jerarquía sólo es posible si se presuponen ciertas prohibiciones que les haga imposible a los miembros de una clase sentirse emparentados o iguales a los de una clase superior”.⁸⁴ Lo permitido y lo prohibido crea una diferenciación social entre quienes conocen la técnica y las leyes divinas utilizándolas y quienes no conocen la técnica y las leyes que a ella dan origen.

Se trata en inicio de una diferenciación entre los niños y los adultos, los primeros por no haber llegado a la edad adecuada no han pasado por una iniciación o no han sido sometidos a pruebas que los dotan del conocimiento sobre las leyes divinas y las técnicas.

“En la mayoría de las sociedades más simples y también en muchas de las civilizadas, hay un cierto número de ceremonias o de rituales con el propósito de marcar la transición de una fase de la vida a otra, o de un status social a otro.”⁸⁵

Una diferenciación social más se hace entre las mujeres y los hombres. Las mujeres tienen diferentes rituales a los hombres y no pueden participar unos en los otros, e incluso, dirá Eliade, hasta los instrumentos que utilizan para sus labores las mujeres no deben estar en contacto con los de los hombres, porque los contaminarían y perderían poder.

Otra diferenciación, que se da entre los hombres, es la que produce el conocimiento y el manejo de las técnicas, entre aquellos que han llevado su inspiración

⁸⁴ Canetti, Elias; *Masa y poder*, ed. Alianza Editorial, Madrid 1995, pág. 377.

⁸⁵ Turner, Víctor: *La selva de ... Op. Cit.* pág. 8.

sobre las pruebas iniciáticas a trascender umbrales cada vez más peligrosos y quienes no lo han hecho. En una palabra, entre los iniciados que saben que en el fondo del símbolo hay un enigma, y los no iniciados quienes creen que en el fondo del símbolo existe algo comprensible.

Es la posibilidad de conducirse entre lo permitido y lo prohibido lo que da origen a la estratificación y jerarquización de la sociedad; esto se debe a la división que existe entre los hombres que pueden desocultar el poder prohibido de lo divino porque han sido iniciados en los secretos que éste oculta, porque han sido preparados para la desocultación (técnica); y quienes no tienen esta posibilidad por no ser iniciados para este contacto.

La gran enseñanza de lo permitido y lo prohibido es afirmar su dialéctica y su complementariedad; existen cosas que pueden ser permitidas, asibles, pero que están vacías de significación hasta que las inunda lo prohibido. Este proceso lo podemos abordar, manejar y comprender pero nunca abarcar porque su contenido es enigmático y líquido,⁸⁶ como todas las cosas que pertenecen a lo Divino. La única posibilidad de acercamiento a este trasfondo prohibido y poderoso es la **iniciación**.

⁸⁶ Lo líquido se relaciona con lo inasible, con lo que es capaz de escapar antes de ser atrapado, por tanto mantiene una estrecha semejanza con lo divino, que cómo hemos visto también es inasible.

2. 3 Iniciación y Secreto.

Ninguna creatura puede alcanzar un más alto grado de naturaleza sin dejar de existir.
Ananda K. Coomaraswamy.

La iniciación es un no mirar de manera ordinaria, para aprender a mirar profundamente y de manera distinta.

“... qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a su naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿no crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

. . .

Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

. . .

Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras, luego las imágenes de los hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

. . .

Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

. . .

¿Crees que sentiría nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquellos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente <<ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal>> o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

Eso es lo que creo yo –dijo-: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

Ahora fíjate en esto –dije-: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?”⁸⁷

*

Iniciarse es desprenderse, dejar atrás todo lazo con el mundo material, perder el tiempo, renunciar a toda jerarquía, dejarse vacío, romper cualquier lazo con el pasado y con el porvenir; es olvidarse por un instante de sí mismo y perderse para iniciar la búsqueda. Por eso, el acto de la iniciación comprende en sí, el acto de comenzar, de empezar y también el de *ser admitido* en el camino secreto.

Pero para Iniciarse es indispensable recibir y percibir un mensaje cifrado. Sin importar el grado de magnificencia alcanzado en la vida, la llamada descubre el velo que cubre el misterio de la transformación; el misterio de un rito o de un momento, convirtiéndose en un paso espiritual que cuando se completa equivale a una muerte y un renacimiento.

⁸⁷ Platón, *La república*, Libro VII, Alianza Editorial: Madrid 2000, págs., 408 al 410. Uso el ejemplo de el libro VII de *La República* para comenzar este apartado sobre la iniciación ya que es el gran ejemplo de una de ellas, y como dice Roberto Calasso “... un día Platón comenzó a escribir **La República**. Y escribió ese texto de aquella forma para que todos los que quisieran entenderlo fueran sometidos a <<sufrimientos y placeres [...] fatigas y miedos y alteraciones>>. Los muchos que no lo entendieron, y no debían entenderlo, pensaron que leían un tratado sobre el Estado perfecto. Calasso, Roberto; *Las bodas de Cadmo y Armonía*: ed. Anagrama; Barcelona 1994; pág. 235.

Iniciarse es en cierto modo hacerse morir o provocar la muerte. Muerte considerada como una salida, o como traspasar el umbral que da acceso a otra parte (a lo Divino). El que se inicia atraviesa -mediante un ritual- la puerta que separa a lo sagrado de lo profano, pasa de un mundo a otro y sufre, por este hecho, una transformación; cambia de nivel y se torna diferenciado. La muerte iniciática no se refiere a la finitud física humana, sino a la muerte respecto al mundo material, en otras palabras, a la superación de la condición profana.

En voz de Joseph Campbell⁸⁸ la iniciación comprende una separación del mundo, la penetración a alguna fuente de poder (iniciación), y un regreso a la vida, para vivirla con más sentido.

Aunque para Campbell el iniciado es un “Héroe”, y a mi parecer también se le puede nombrar “Guerrero”, lo importante no es el descriptivo, sino que es alguien que ha recibido *el llamado*, lo ha escuchado e inicia el tránsito a través del umbral; sin embargo no sólo porque cruza el umbral es un iniciado, sino también porque abreva de la fuente de un poder o conocimiento y retorna.

Pero, ¿quién es un iniciado? se pregunta Roberto Calasso “El que ha tocado un saber que es invisible desde fuera e incomunicable salvo a través del mismo proceso de iniciación. Estos seres serán, precisa Platón, necesariamente <<pocos>>. En efecto, con respecto a la espartana, la iniciación platónica es mucho más sutil y ardua. Son más numerosas sus puertas. Superada la última, es posible que el iniciado resulte ser

⁸⁸ Campbell, Joseph; *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*; FCE México 1997; pág. 40.

<<uno solo>>. Y el tiempo podría no bastarle para transmitir la iniciación. Frente a el podría abrirse el vacío. Entonces se interrumpiría la cadena.”⁸⁹

La iniciación es el más profundo de los secretos ya que se desarrolla en el interior del cuerpo y del espíritu⁹⁰. Pero también la iniciación requiere de estar en soledad, sobre todo en un lugar donde la soledad es especialmente peligrosa, porque uno se enfrenta a sus propios demonios, a sus propios límites, a los peores monstruos, los que justamente uno mismo considera como tales.

Pero, ¿qué pasa con aquellos que no son iniciados? “Los no iniciados se reconocen, por sobre todo, otro detalle, en el hecho de que se encuentran excluidos del culto oficial. Y a la iniciación cívica se acompaña, por lo común, la revelación de secretos. Además, la iniciación no toma la condición humana como dato. Es una creación: sitúa al hombre como participe de una naturaleza que lo supera... (y cualquier prueba o alteración física) indica que su ser no se limita a lo creado por la naturaleza. Llega a hombre llevando la señal de una participación en aquello que es <<otra cosa>>.”⁹¹ O simplemente que es diferente.

El individuo que se inicia adquiere un *status* que sobrepasa y confirma la condición de hombre. Y aunque varíen las iniciaciones entre una sociedad y otra, lo que es esencial es el proceso gracias al cual el hombre coloca su condición humana bajo el mismo signo de un arquetipo sagrado.

⁸⁹ Calasso, Robert; *Las bodas de Cadmo ... Op. Cit.* pág. 235.

⁹⁰ Al estar en el proceso iniciático propiamente dicho, el neófito, que esta muriendo, pasa por un proceso de éxtasis y es allí donde recibe la instrucción. La instrucción es de naturaleza iniciática, siendo recibida en estado de éxtasis. El experto instruye al discípulo de la misma manera que los demonios y los espíritus.

Aunque existan diferentes técnicas rituales como sociedades y en algunas lo específico e importante es experimentar -por ejemplo- algún cambio físico, significado del cambio espiritual o en otras es combatir monstruos externos como símbolos del triunfo sobre los temores internos, podemos decir, a partir de la revisión de diferentes antropólogos⁹², que existen semejanzas, o puntos en común entre ellos. Así que ahora hablemos del proceso iniciático.

Ingresar al lugar de la iniciación es un olvidarse de sí, es un fundirse con el cosmos y en el cosmos, es desintegrarse y morir. Porque dejar de existir y disolverse implica una integración en el todo, como todo, y volver a integrar la unidad individual con el conocimiento de haber pertenecido al todo y conocerlo.⁹³

La coincidencia de las iniciaciones en las que el hecho es la reactualización (por ejemplo, encender el “fuego nuevo” desempeña un papel particularmente importante con las proximidades del año nuevo que se explica por la presencia de los muertos en esa fecha), es que es posible, a partir de las sociedades secretas y de iniciación (ya que son representantes de los antepasados), que la estructura misma de esas ceremonias siempre suponen una “muerte” y una “resurrección”, un nuevo nacimiento del hombre que da comienzo a otra era: es decir, a la época en que por la reactualización de la Creación, el mundo comienza efectivamente.⁹⁴

⁹¹ Cazenueve, Jean, *Sociología del rito*; ed. Amorroutu: pág. 222.

⁹² Joseph Campbell es el más ejemplificativo al respecto. Ver *El héroe de las mil caras*.

⁹³ El supuesto es el siguiente: si a través de la iniciación uno muere simbólicamente, también (simbólicamente) uno se disuelve en el todo y abreva en éste todo el conocimiento por un sentido de pertenencia.

⁹⁴ Eliade, Mircea; *Mito del eterno...* Op. Cit. págs. 83- 84.

En todas partes, sin que importe cuál sea la esfera de los intereses (religiosa, política o personal), los actos verdaderamente creadores son aquellos que derivan de una especie de muerte respecto al mundo y de lo que sucede en el intervalo de la existencia del héroe, hasta que regresa como quien vuelve a nacer, engrandecido y lleno de fuerza creadora, y de lo que es aceptado por la comunidad.⁹⁵

La iniciación es participar del poder del secreto⁹⁶. Y a la vez, el secreto ocupa la medula misma del poder⁹⁷. Secreto que sólo los iniciados comparten y que debido a las características de sufrimiento que implica conocerlo, se hace incorruptible y se atesora más. El ritual es el recipiente del secreto, porque es en secreto como se cuida la liturgia, porque es en secreto como se preparan los artefactos del ritual, porque es en secreto como se mantiene el ritual.

Quienes detentan el secreto del ritual detentan el poder (como si fuese una llave); pero el secreto debe estar contenido en varias personas para dar seguridad y para que el secreto mismo no se desborde sobre sí mismo. Quien tenga más llaves para entender los secretos será el más poderoso.

Pero ante la pregunta, ¿cuál es el secreto del ritual? sólo queda el silencio, el cual aísla a quien detenta un secreto, porque poder callar es siempre altamente apreciado. Significa que uno es capaz de resistir a los incontables motivos exteriores que inducen a hablar. No se responde a nada, como si nunca fuese interrogado. No se

⁹⁵ Campbell, Joseph; *El Héroe...* pág. 40. El iniciado al pasar por pruebas que el común de la gente no ha enfrentado se afirma como diferente y es necesario que ante esta diferencia, la comunidad resuelva reconocerlo. O de otra manera la vida del iniciado sería rechazada.

⁹⁶ El secreto es lo que está oculto, escondido o separado del conocimiento de los demás y por tanto esta reservado a unos pocos. Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico Op. Cit.*

deja percibir si algo gusta o no. Se es mudo sin enmudecer.⁹⁸ Pero se escucha. En su acepción externa, la estoica virtud de la impassibilidad debería conducir a callar.

Pero todos los secretos rituales son fatales para su propietario. Tenemos el ejemplo citado en el apartado de ritual en donde Hiram⁹⁹ fue asesinado por poseer el secreto. Pero la fatalidad puede afirmarse de manera diferente; aquel que ha sido iniciado vive una soledad que sólo puede compartir con aquellos que son sus hermanos. Pero también la fatalidad se afirma como diferencia, ser diferente de los demás y ser diferente de contemplar la vida. Sin embargo, la iniciación tiene como recompensa el poseer un conocimiento único y divino, la recompensa del proceso iniciático es no pensar ni por un momento vivir sin haberlo experimentado.

⁹⁷ Canetti, Elias *Masa y Poder Op. Cit.* pág. 286.

⁹⁸ Canetti, Elias; *Masa y Poder... Op Cit.* pág. 290.

⁹⁹ Ver apartado 1.5 Fundamentos de los ritos.

2.4 Recuerdo y Mito¹⁰⁰

El país que no tenga leyendas está
condenado a morir de frío, pero el
país que no tenga mitos ya está muerto.
Carlos García Gual.

Podemos pensar en el mito como un relato tradicional que se refiere a una actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios, en un tiempo prestigioso y lejano. Pero la importancia del mito radica en su poder para mostrar señales y direcciones de acción a partir del recuerdo de actos ejemplares. Y también el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas¹⁰¹.

El contenido mítico es revelador y pedagógico pero es distante de ser transparente, es enigmático e inasible. El mito queda visto como un lenguaje cifrado que vela un saber profundo que hay que interpretar y descifrar.

El mito explica e ilustra el mundo mediante la representación de sucesos maravillosos y ejemplares, y aunque sólo a nosotros han llegado residuos de aquellas realidades maravillosas, principio antes de toda historia, sabemos que tras este mundo que vivimos hay una realidad que es más esencial, la Realidad fundacional, la divina y eterna Realidad contada por el mito.

¹⁰⁰ Establecer la diferencia entre el Mito y la Mitología es indispensable ya que el Mito es originario de una tradición oral que se va alterando sin perder su esencia; por otro lado hablar de Mitología es referirse a una colección de mitos que pueden ser estudiados a partir de su presentación escrita. La Mitología en tanto Logos se opone al *Mythos*.

¹⁰¹ Al hablar sobre los mitos Campbell hace un estudio donde los analiza a partir del psicoanálisis; esta postura la dejo de lado por el momento, porque creo que el mito al igual que los rituales tienen un peso propio independientemente de la explicación que puedan hacer del inconsciente. Campbell, Joseph; *El Héroe... Op. Cit.* Pág. 11.

Ilustremos con un ejemplo lo que es el mito: Apolo dios griego que aparece de noche en la Iliada, es un brillo como el de la luna que más tarde será un dios solar que detenta el arco y las flechas (el dios que hiere desde lejos). A Apolo se le honra con decenas de atributos que lo hacen parecer como guerrero, amo de las fieras, pastor socorrido, bienhechor, sanador, etc.. Esta vez, el mito presenta a Apolo como un dios pastor que hacía reinar el orden en los rediles de los carneros; se haya convertido en el dios que reina sobre las asambleas de los hombres por su elocuencia y su sabiduría. <<Apolo hace penetrar en los corazones el amor de la concordia y el horror de la guerra civil.>> Por eso, corresponde a Apolo, el Dios de Delfos, dictar las leyes fundamentales de la República, las más importantes, las más bellas, las primeras leyes. ¿Cuáles son esas leyes? Aquellas que contemplan la fundación de los templos, los sacrificios y en general el culto de los dioses, los demonios, de los héroes, y también las tumbas de los muertos y los honores que conviene rendirles para que nos sean propicios. Estas cosas nosotros las ignoramos¹⁰².

El pasado prestigioso, contado por el mito, es el ámbito de las actuaciones míticas que en nuestro presente subsisten como ecos y huellas de esas actuaciones. Pero estas representaciones de los actos ejemplares realizados en un tiempo infechable escapan a cualquier prueba de la acción concreta. Para quien sólo atiende a la realidad empírica, el mundo de los relatos míticos no existe, es irreal para aquel. No puede comprobarse con métodos empíricos¹⁰³.

¹⁰² Chevalier, Jean, *Diccionario de símbolos*, Op. Cit. Pág. 112.

¹⁰³ García Gual, Carlos; *La Mitología*; ed. Montesinos, España 1989; pág. 19

Sin embargo, la importancia del mito no se ve menguada por su improbabilidad. Los mitos suministran una primera interpretación del mundo¹⁰⁴ y por tanto la narración mítica nos habla de un tiempo prestigioso y lejano, tiempo que es el de los orígenes de las cosas.¹⁰⁵ En este sentido podemos decir que hay temas esencialmente míticos, por ejemplo los que se refieren al comienzo de las cosas: la cosmogonía y la teogonía; y los que se refieren al final del tiempo terrestre, la escatología.

Las explicaciones -o las enseñanzas que se desprenden- del mito remiten siempre a un más allá, a otro tiempo y a personajes, dioses o héroes, que no son como los seres humanos de nuestro entorno. Esa trascendencia del mito está muchas veces cargada de la emotividad del acto. Por eso los relatos míticos tienen un elevado componente simbólico: abundan en símbolos y tratan de evocar un complemento ausente de realidad que tenemos ante nuestros sentidos.

Según Mircea Eliade, el mito garantiza al hombre que lo que él se prepara a hacer ha sido ya hecho; le ayuda a rechazar las dudas que podría concebir respecto al resultado de su empresa.¹⁰⁶ Tal vez pensemos que el tomar decisiones a partir de la perspectiva mítica es sólo posible para el hombre arcaico; sin embargo, para el hombre contemporáneo la perspectiva mítica lo enriquece sobre el conocimiento de sí mismo y lo posibilita a afirmar la vida.

¹⁰⁴ *Ibid.* pág. 21

¹⁰⁵ Ese tiempo mítico al que nos referimos es distinto al de la vida común, incluso para poder existir requiere de la rememoración y de la evocación, y una de las formas para hacerlo puede ser mediante el ritual. Los ritos unidos a la recordación de tales o cuales sucesos míticos tratan de establecer una comunicación con ese tiempo fundacional y sagrado.

¹⁰⁶ García, Gual, *La Mitología...* *Op.Cit.* pág. 14

El mito cumple en la cultura una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo de la comunidad; salvaguarda y refuerza la moralidad; responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía de las acciones del hombre.

El mito lo encontramos como una función social, porque de algún modo es la comunidad entera del pueblo quien guarda y alberga en su memoria esos relatos. Los mitos circulan por doquier. Las instituciones se apoyan en los mitos;¹⁰⁷ se recurre a ellos para tomar decisiones; se interpretan hechos de acuerdo con ellos. Los más viejos se los cuentan a los más jóvenes, y éstos se inician en los saberes tradicionales de su pueblo mediante los grandes relatos de los dioses y los héroes fundadores.

Los mitos incorporan una ancestral experiencia y una explicación simbólica de los fundamentos de la vida social. De ahí que su conservación y transmisión sea una tarea generalmente respetable y estimada (incluso suelen ser los viejos quienes recuerdan y cuentan los mitos).

Pero, ¿qué cuentan los mitos? Los mitos hablan de héroes y de dioses que actuaron en un tiempo remoto, pero en sus dramáticas escenas planeaban conflictos de valores en los que se muestra paradigmáticamente la trágica condición del hombre.

La incorporación del mito en el presente crea un cruce de dos tiempos -el del mito y el presente- e inserta a lo humano en lo heroico y viceversa: sirve a la educación mediante la reflexión y la purificación o *Katarsis* o fiesta y el drama; mediante la *mimesis* teatral o litúrgica, evoca¹⁰⁸ los mitos, con una aura religiosa más o menos

¹⁰⁷ *Ibid.* pág. 27

¹⁰⁸ Existe una discusión acerca de cuál es el contenido de qué, en la relación mito - rito. Algunos antropólogos dicen que el rito es anterior al mito y que el primero contiene al segundo; en sentido

acentuada y propone sus temas a la consideración del público, con renovada actualidad.

El mito pierde cada vez más su posibilidad purificadora. La crisis de la tragedia es la pérdida del sentido mítico. Desde una visión nietzscheana, es una crisis de lo colectivo, en la que el modo trágico de entender el mundo es atacado por la crítica racionalista y lo deja en entredicho. La ruina del saber mítico, es decir, la pérdida de conocimiento a través de los mitos, provoca una quiebra en la conciencia colectiva, pero el individualismo crítico y el optimismo del racionalismo obtienen una victoria endeble, ya que sus logros difícilmente pueden satisfacer el malestar del hombre contemporáneo por la crisis de los valores y de los supuestos básicos de la vida en comunidad.

contrario se puede pensar que es el mito el antecedente del rito y que es gracias a éste que el segundo tiene contenido. Para René Girard, el origen de ambos es el acto sacrificio: a partir de éste se creó el mito, actualizado a través del rito.

2.5 El Sacrificio y la Violencia.

El acto del sacrificio se presenta constantemente en los rituales, algunas veces de manera santa, casta y bella de exaltación; y otras veces se presenta como una manera criminal de acercarse a lo sagrado, como un acto de crueldad. Sin embargo, sin el acto de matar, ninguna víctima ni ningún sacrificio serían sagrados.

El acto del sacrificio contiene un secreto y para entender el misterio del sacrificio hay que entender la relación que guarda éste con la violencia. La violencia será pues esa fuerza inmoderada que es capaz de alterar cualquier estado que da como resultado la destrucción, para dar paso a la creación.

En palabras de René Girard,¹⁰⁹ la violencia es un deseo intempestivo que una vez que se ha despertado provoca infringir o transgredir, es decir, dar paso un cambio corporal que prepara a los hombres al combate. Este apoderamiento de la disposición violenta tiene una determinada duración de su desahogo y no hay que verla como un simple reflejo que interrumpe sus efectos tan pronto como el estímulo deja de actuar. Por tanto, es más difícil satisfacer el deseo de violencia que suscitarlo, especialmente en las condiciones normales de la vida social.

Frecuentemente pensamos que la violencia es irracional y no es así, una vez que se presenta -y siempre se presenta-, no carece de razones y/o sabe incluso, encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse.

¹⁰⁹ Girard, René, *La violencia y ... Op. Cit.* pág. 10

Si a la violencia se le engaña o se le somete¹¹⁰, el resultado es una violencia insatisfecha que buscará y acabará siempre por encontrar una víctima de recambio, porque a la violencia sólo se le engaña en la medida de que no se le prive de alguna salida, o se le ofrezca algo que engullirse.

Mientras tanto, en otro nivel del sacrificio, queda expuesta la relación entre la víctima potencial y la víctima actual, la cual no debe de ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia, ya que no hay nada que expiar. La función del sacrificio es el intento de la sociedad por desviar hacia una víctima sacrificable, una violencia que amenaza con herir a sus miembros; de modo que mediante el sacrificio la sociedad pretende protegerse a cualquier precio.

Al desviar la violencia de manera duradera hacia una víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el objeto indicado inicialmente por ella, ocurriendo una sustitución sacrificial que supone una cierta ignorancia. Mientras permanece en vigor, el sacrificio no puede hacer patente el desplazamiento sobre el que está basado. Sin embargo, esto requiere de no olvidar completamente ni el objeto original ni el deslizamiento que permite pasar de este objeto como la víctima realmente inmolada. Si fuese olvidado ya no se produciría la sustitución y el sacrificio perdería su eficacia.

El sacrificio ha sido definido como la mediación, en un acto ritual, entre un sacrificador y una divinidad. Pero, dado que para nosotros, contemporáneos, la divinidad crece de toda realidad, ¿qué pasa con el sacrificio, por lo menos en el plano

¹¹⁰ ¿Qué será más terrible que aquella violencia sometida? Porque la única manera de someter a la violencia es aplicando una fuerza mucho más violenta.

del sacrificio sangriento? Pues es rechazada por la lectura moderna y se traslada al terreno de lo imaginario.

Y al pasar al terreno de lo imaginario, todas las características que hacen terrorífica a la violencia, su ciega brutalidad y lo absurdo de sus desenfrenos, carecen de contrapartida y coinciden en su extraña propensión a seguir arrojándose sobre víctimas de recambio; permiten engañarla y arrojarle en el momento la ridícula presa que la satisfaga.

Pero también existe otro discurso sobre el sacrificio que se refiere a su función social y que es mucho más interesante:

Aquiles ¿Cómo el pueblo de mujeres altivo y sin varones, perduró en el tiempo sin varones? ¿Os lanza Decaulión, de vez en cuando ya en plena vida, alguna de sus piedras?

Pentesilea De año en año la reina, si el recuento le muestra que es preciso en el Estado reemplazar lo perdido, a las más llenas de vida llama... En el recuento anual, si ve la reina que debe reemplazarse lo perdido para bien del Estado, llama a aquellas más florecientes, de todos los ámbitos a Temisciras, y en el templo de Artemisa invoca sobre sus cuerpos casta lluvia fecunda que prodiga Marte.

Es la fiesta, la dulce ceremonia de las niñas en flor; siempre esperamos que, abolidas las nieves, sobre el mundo venga a imprimir su beso Primavera. La sacra servidora de Diana va hasta el templo de Marte para ello y, ante el altar yacente, expresa al dios lo que anhela la madre del Estado es su prudencia. Si quiere escucharla el dios -suele negarse, pues las cumbres nevadas no dan bastante alimento- por su sacerdotisa nos señala a un pueblo casto, digno, en lugar suyo, de cumplir su misión junto a las nuestras.

Al conocer su nombre y su región gran júbilo se expande por la tierra. Como novias de Marte, las doncellas reciben armas de sus propias madres, flechas, puñales, y cubre sus miembros, por manos diligentes ya dispuesta, la túnica de bronce de sus nupcias. Llega el día jubiloso, suenan tubas de ronca voz, se lanza silenciosa la cohorte de niñas a caballo y, como sobre cascos afelpados, por la selva y monte va, en la noche espléndida, lejos, donde están los elegidos. Y cerca de ellos, durante dos

días descansamos guerreras y animales, para, ardiente huracán, caer de pronto sobre la selva de los hombres. Luego aventamos la flor de los cautivos, como semillas de un árbol caídas a los prados paternos. En el templo de Diana, para ellos celebramos una serie de ritos que tan solo de nombre conocí: Fiesta de rosas. Solo asiste el enjambre de las novias y toda intrusa paga con la muerte...¹¹¹

Aquí el sacrificio¹¹² tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda colectividad, sólo que aquí la violencia no sustituye a un individuo especialmente amenazado, y lo sacrificado no es ofrecido a tal o cual ente especialmente sanguinario; sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad, y a todos los miembros de otra sociedad. Es a la comunidad entera a quien el sacrificio protege de su propia violencia (la violencia de desaparecer por no contar con nuevos miembros), es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores.

Justo por lo anterior, es que la violencia del sacrificio no puede ser comparado al gesto espontáneo¹¹³ del hombre que se altera violentamente sin razón, sino como hemos visto, la violencia como no puede ser retenida, para controlar su poder aniquilador, debe ser dirigida para diferir el conflicto.

Así pues, en el sacrificio ritual las víctimas no sólo suelen ser animales sino también humanos, de tal forma que en ambos no existe ninguna diferencia esencial porque todas las víctimas, incluso las animales, para ofrecer al apetito de violencia un

¹¹¹ Von Kleist, Heinrich; *Pentecilea*, Editorial Nueva Visión, Argentina 1988, págs., 87 y 88.

¹¹² El ejemplo anterior ilustra muy claramente como la violencia –manifestada en el ritual- sirve para diferir una violencia más terrible, así mismo vemos como el sacrificio es una manera de hurtar el poder de otros, un apoderamiento que sólo se da en la medida en que el otro es víctima.

¹¹³ Girard, René, *La violencia y ... Op. Cit. Pág. 16.*

alimento que le apetezca, deben semejarse a aquellas que sustituyen. Pero esa semejanza no debe de llegar hasta la pura y simple asimilación; no debe desembocar en una confusión catastrófica. En el caso de las víctimas animales, la diferencia siempre es muy visible y no permite ninguna confusión.¹¹⁴

El sacrificio tiene la función de dirigir las violencias, e impedir que estallen los conflictos. Pero las sociedades que carecen de ritos típicamente sacrificables, como las modernas, dirá Girard, es indudable que no ausentan de sí la violencia, y no consiguen prescindir de ella. Sin embargo, algo pasa que jamás se desencadena hasta comprometer la existencia de la sociedad.

¹¹⁴ Para que una especie o una categoría determinada de criaturas vivas (humana o animal) aparezca como sacrificable, es preciso que se le descubra un parecido lo más sorprendente posible con las categorías (humanas) no sacrificables, sin que la distinción pierda su nitidez, sin que nunca sea posible la menor confusión. *Ibid.* Pág. 19

III EL CONTENIDO PODEROSO DEL RITUAL

3.1 El Contenido del Ritual.

El rito es el acontecer objetivado en las acciones. Y también es una acción que provoca consecuencias reales. Sin embargo; las acciones rituales aunque son particulares a un espacio, un tiempo y un contexto, son reflejo de un acto ejemplar originario y único, que asume un carácter universal.

Como vimos en el apartado 1.5 existen varias concepciones sobre el rito; diferentes autores han desarrollado diferentes características explicativas sobre ellos. Para Roger Callois el rito instituye y asegura la comunicación entre los dominios de lo sagrado y de lo profano, siendo éste un lazo comunicante y un punto simultáneo de contacto y aislamiento.¹¹⁵

Por su parte, René Girard sostendrá que el rito es la repetición de un primer linchamiento espontáneo que da a la comunidad un orden; del mismo modo la violencia que se presenta en el rito será una violencia engañada a la que se le presenta una víctima menor de la que en un principio había elegido. De esta manera el ritual hace una metamorfosis de la violencia declarada¹¹⁶ y acechante, y la convierte en una violencia más digerible y que produce menos vértigo.

Otra visión acerca del rito es pensarlo como una técnica de apaciguamiento catártico, ya que el ritual tiende a regular lo que escapa de toda regla o a todo conflicto, de tal suerte que Ernest Becker dice que el rito está llamado a funcionar al margen de

¹¹⁵ Callois, Roger; *El hombre y lo sagrado*, Op. Cit. Pág. 18

¹¹⁶ Girard, René; *La violencia y lo sagrado*, Op. Cit. Pág. 12.

los periodos de crisis aguda porque se presenta con un papel preventivo; la comunidad ha inventado y practicado los ritos porque constituyen una técnica para producir la vida. Por eso la vitalidad del rito dependerá de su capacidad para canalizar en una dirección determinada los conflictos políticos y sociales reales.

A través de la técnica del rito el hombre podía tener un dominio firme del mundo material, al mismo tiempo que trascendía y creaba sus propios proyectos sobrenaturales, que lo elevaban sobre cualquier finitud material o la muerte.

Aunque los ritos se hayan modificado lentamente o algunos se hayan secularizado, hay ciertas conductas o actos cotidianos que podemos entender como ritos modernos. Erving Goffman¹¹⁷ observó que a las conductas cotidianas, superficiales y de la fuerza del status –a las cuales se podían considerar como rituales- les faltaba la relación del hombre con las misteriosas fuerzas del cosmos.

Pero la pregunta sobre qué es el rito sigue sin respuesta. Al rito lo podemos entender como un acto individual o colectivo que siempre¹¹⁸ se mantiene fiel a ciertas reglas, las cuales son precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual. “Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a la repetición, podrán constituir actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales”.¹¹⁹

“El rito se distingue de las demás costumbres por el papel más importante que en él desempeña la repetición. Esta, en efecto no forma parte de la esencia de

¹¹⁷ Goffman, Erving, *Relaciones en Publico, Op. Cit.* Pág. 79

¹¹⁸ Aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para contener márgenes de improvisación

¹¹⁹ Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito, Op. Cit.* pág. 16.

las prácticas que concluyeron por convertirse en costumbre, pero constituye, en cambio, un elemento característico del rito y a veces su principal virtud".¹²⁰

Con lo anterior pareciese que lo específico del rito es la repetición y la inmovilidad, sin embargo los ritos evolucionan con el andar del tiempo de manera muy lenta e imperceptible.

Al parecer, un rito -en tanto que repite un acto puro- podría seriamente perder su valor y su razón de ser si sufriese una brusca modificación en alguno de sus aspectos más importantes. Es cierto que los cambios que se introducen en el ritual deben realizarse con extremada prudencia, y hasta con mala intención. En conclusión la repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito.

Pero, ¿cuál es el contenido de aquello que repite el rito? *Lo sagrado* es la gracia mística que es otorgada al hombre como una orientación referente al mundo y así mismo. Y también lo sagrado es una fuente inagotable que crea la vida, la mantiene y la renueva. Lo sagrado en tanto fuerza creadora y original es quien posibilita la trascendencia del hombre y dota de sentido su vida.

El hombre en su deseo por trascender crea los rituales, que no son otra cosa que la *anamnesis*¹²¹ de un caos primordial. El hombre buscará siempre ese punto inicial, porque sólo en ese sitio podrá renovarse. El caos que bosteza sobre sí mismo y se desvela, es la posibilidad de diferenciar lo finito de lo infinito y también de determinar lo

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Anamnesis: reminiscencia o recuerdo de algo ya conocido. *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

sagrado de lo profano. El poder del ritual radica en su capacidad de crear vínculos y construir relaciones entre espacios antagónicos y ambivalentes.

Lo sagrado se manifiesta en la cotidianeidad como hierofanía (ésta última es simplemente algo sagrado que se nos muestra). Pero también la hierofanía es, además de ocultadora- desocultadora, una orientación con la cual se adquiere un punto fijo, un centro fundador que venció el caos de la homogeneidad y a partir del cual se puede iniciar la construcción de algo: una ciudad, un tiempo o celebrar un ritual.

La hierofanía, al presentarse en los rituales, aporta la pertenencia de una cualidad sagrada y la concesión de una *gracia mística*.¹²² Por su parte, los rituales serán aquellas técnicas para consagrar el espacio y vivir en una atmósfera impregnada de lo sagrado.

Para alcanzar una finalidad, el individuo, a través de los rituales, pondrá en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las cuales normalmente es débil, y cuanto más importante sea la finalidad perseguida más necesario se hace el uso del ritual.

Otra función importante de la repetición es su capacidad de reactualizar el presente a partir de lo que es recordado. El poder del ritual encuentra su actualización en la evocación del pasado, y encuentra en éste su sentido.¹²³ En el ámbito de lo

¹²² “El pájaro que vuela se detiene para hacer su nido. El hombre que camina se para donde quiere. Lo mismo sucede con la divinidad: el sol es un lugar donde se ha detenido; lo mismo los árboles y los animales. Y se les reza porque así se alcanza el lugar donde se estaciona lo sagrado obteniendo su ayuda y su bendición”. Este es el ejemplo que usa Roger Callois para explicar lo que es la **gracia mística**.

¹²³ “...Todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido” Eliade, *El mito del eterno retorno*; *Op. Cit.* pág. 45.

profano sucede algo similar. Un ejemplo de ello lo encontramos en la conmemoración de un acto bélico en defensa de la patria. En este caso se tratará de regresar de manera simbólica el acto originario; de tal suerte que aquellos valores (el honor, la defensa, la libertad, la soberanía, etc.) que surgieron en aquel momento, se recuerdan y actualizan.

Para Mircea Eliade¹²⁴ los elementos de las acciones como: ciertas cosas, ciertos actos, ciertos lugares o tiempos, determinan su función por la imitación de un arquetipo, que se repite indefinidamente. Un rito imita a un acto anterior y éste a otro, y todos los otros imitan a un arquetipo.

Por ejemplo, “cuando se toma posesión de un territorio, se deben recordar las gestas instauradas por otros.”¹²⁵

Al poder que emana del ritual se le teme, se le repele, pero también fascina y se le quiere utilizar. Porque aquello que se presenta en el ritual es lo que se afirmó por haber sido excesivo y único, por eso se le recuerda. Podría decir que **el ritual es el poder afirmado y recordado que tiene capacidad para reactualizar y permanecer inmutable.**

El símbolo es un elemento que dota de contenido y poder al ritual. El símbolo significa, para el hombre que lo conoce, un constante fluir de lo conocido hacia lo desconocido, de lo expresado hacia lo inefable, en donde se afirma el valor de la

¹²⁴ *Ibid.* pág. 33.

¹²⁵ *Ibid.* pág. 22.

referencia del símbolo. Si el contenido oculto llega un día a conocerse, el símbolo muere.

Para que el símbolo tenga vitalidad, no debe solamente trascender el entendimiento intelectual y el interés estético, sino también debe suscitar un cierto soplo: "sólo está vivo el símbolo que, para el espectador, es la expresión suprema de lo que se presenta, pero aún no se reconoce".¹²⁶

Al momento en que se presenta el ritual se presentan símbolos que lo llenan de contenido, de explicaciones extraempíricas donde al todo lo explica el todo. Los símbolos son capaces de contener una explicación del ser sin vulnerarlo, dan la posibilidad de guardar un conocimiento a través del tiempo, sin que este conocimiento pierda propiedades o pierda actualidad, por eso el símbolo es pieza fundamental para la realización del ritual.

Aunque sepamos que el ritual es una acción que abreva de una fuente inasible de capacidad pura; aunque sepamos que el ritual es la repetición de un acto ejemplar; aunque sepamos que el ritual contiene una forma de explicar sin vulnerar lo explicado, sabemos poco del ritual, porque el ritual es todo esto y más.

Saber qué es el ritual requiere de la complicidad de aquel que es capaz de guardar el secreto porque ha transitado el camino de la iniciación.

¹²⁶ Chevalier, J. *Diccionario de los símbolos*, Op. Cit. Pág. 23.

3.2 Actos de Poder Político como Actos Rituales.

“Venera lo que en el mundo es lo más poderoso. Lo que de todo se sirve y lo gobierna todo. Y de la propia suerte venera lo que en ti es lo más poderoso, y que es homogéneo con aquello, por lo que también se sirve de todo lo demás que hay en ti mismo y gobierna tu vida.”

Marco Aurelio, **Pensamientos**.

El reto de este apartado consiste en hacer un análisis de los elementos rituales que encontramos en el ejercicio del poder político; nuestro método utilizado oscila de la fenomenología a la hermenéutica. No es común hacer este tipo de trabajos de manera formal, ya que las explicaciones políticas acerca de las señales y los símbolos políticos se hacen de manera informal a través de los medios. Sin embargo, es indispensable para la ciencia política explicarse cuál es el contenido de los actos de poder.

¿Qué entendemos como actos de poder? La toma de protesta, la campaña política, la sucesión y el secreto. Es decir, aquellas acciones que hacen al político acceder al poder, ejercerlo y conservarlo, incluso cuando tiene que abandonarlo.

Hasta este momento hemos revisado particularidades que dotan de contenido a los rituales. Ahora construiremos semejanzas entre estos y los actos de poder político, y explicaremos que, a pesar de todas esas tecnificaciones¹²⁷ a las que ha recurrido la política, existe algo más. Con ello me refiero a algo profundamente sagrado y divino que da sentido al ejercicio del poder político. En otras palabras, el hombre que detenta el poder y el hombre que observa a quien detenta el poder, no pueden olvidarse de la

¹²⁷ Cuando digo tecnificaciones de la política me refiero a las formas de elección representativa, el uso de los medios masivos de comunicación, etc.

relación con lo sagrado porque forma parte “fundamental” de la razón de ser del hombre.

Los actos de poder político se reflejan en la práctica individual del poder, por lo tanto, nuestro campo de estudio es el terreno de lo anecdótico.¹²⁸ La práctica personal de la política no es unívoca, al contrario es cambiante y se modifica. Sin embargo, también encontramos costumbres, reglas definidas y símbolos establecidos que operan en el ámbito político.

Antonio Delhumeau¹²⁹ dice que “el hombre surge de un mono que se volvió dramático, mímico, que aprendió a representar papeles. Siempre ha simulado ser más terrible o benévolo de lo que en verdad es, según el rito que ejecute, de acuerdo con el mito que encarne”. Esto es verdad, sin embargo las ceremonias que entrañan largas secuencias de ritos se han ido menguando y ahora pareciese que sólo quedan breves rituales que los individuos ofrecen como testimonios de educación y voluntad por parte de quien los realiza, a la par de quien los recibe como muestra de su pequeño patrimonio de sacralidad.

El ritual es un acto formal, convencionalizado, mediante el cual un individuo refleja su respeto y su consideración por algún objeto de valor fundamental, o en su defecto a su representación.¹³⁰ En esto consiste el poder del ritual, en que no necesita

¹²⁸ Las semejanzas entre actos políticos y actos rituales que buscaba para este apartado, no sólo quería encontrarlas en las declaraciones anecdóticas de los presidentes, empero, sólo ha sido en los escritos de ellos donde he encontrado referencias al respecto. Así que las analogías que expongo como ejemplos entre el poder político y los rituales, tienen referencia con el sistema político mexicano y el presidencialismo. Trataré de crear semejanzas explicativas mucho más amplias que se refieran al poder en general.

¹²⁹ Delhumeau, Antonio, *El Hombre teatral*, ed. Plaza y Janes, México 1986, Pág. 15.

¹³⁰ Esta es una definición de Erving Goffman, *Relaciones en público*, Op. Cit. Pág. 78.

de ser obedecido ni dominar, sino que es reconocido por su carácter enigmático y simbólico.

A partir de la obra de Durkheim se dice que hay dos clases de rituales: el positivo y el negativo¹³¹. El tipo negativo comporta prohibiciones, distanciamiento. Por su parte, el ritual positivo consiste en las formas en que se puede rendir homenaje mediante ofrendas de diversos tipos, las cuales entrañan que el actor se acerque de un modo u otro al receptor. El argumento más frecuente es que estos ritos positivos afirman y apoyan la relación social entre el actor y el receptor. La realización incorrecta de los ritos positivos es un desprecio, la de los negativos una violación. Por la importancia del autor y la manera en que otros autores lo retoman me parece indispensable mencionarlo, aunque Durkheim hará una reflexión en torno a la posibilidad de contagio entre ambos tipos y además en algunos casos hablará de la posibilidad mixta.

Por mi parte, no comulgo del todo con la postura diferenciada de Durkheim acerca de los rituales, porque, al menos en el caso de los “rituales políticos”, distingo el contenido característico de ambos tipos en éstos. Hay por un lado un acercamiento y reconocimiento, por otro un distanciamiento por ser peligrosos.

El ritual es la *maya* (ilusión) que resguarda el secreto, por eso el oficio del político¹³² consiste en prestar forma e imagen al misterio de la fuente del poder. Es decir, son aquellos actos en donde el político debe hacer uso de su oficio para dirigir un ritual político.

¹³¹ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón, México 1991, págs., 311-325.

El orden de las sociedades diferencia, clasifica, jerarquiza, traza límites defendidos por prohibiciones. Todo este marco incluye los papeles y modelos de conducta inherentes a quienes detentan el poder y a quienes no lo detentan.

Por ello vemos que la esfera del poder coexiste con lo arbitrario. Lo anterior nos presenta la ambivalencia sobre si lo hegemónico (como lo pueden ser quienes detentan el poder) es quien impone ciertas reglas dentro del ámbito político; o, por el contrario, el grupo hegemónico es tal porque se ha impuesto a las reglas. La pregunta esta allí.

Como ejemplo demostrativo a lo anterior, presento los siguientes casos: 1) la sucesión,¹³² la cual entenderemos como la renovación del poder en tanto sustitución; 2) la campaña que como veremos, es un proceso indispensable para poder vestir la legitimidad; y 3) la toma de protesta, en la cual se asume la re-evocación de un acto ejemplar.

La acción de suceder (sustituir o heredar) es la circunstancia de ocupar un espacio político en el tiempo. El poder no se agota, lo que se agota es quien detenta el poder; la muerte del poderoso es inexorable y la sucesión debe ocurrir antes de que con él perezca también lo que gobierna.

¹³² El oficio político es un termino usado por el Dr. Ricardo Pozas y lo siguiente es una paráfrasis de su texto *El oficio del poder*, revista Fractal, págs., 131-151

¹³³ José López Portillo nos relata que tras haber recibido el anuncio del presidente Echeverría de que sería el siguiente presidente se dirigió a su oficina en la secretaria de Hacienda: "Aquel día fue una vorágine que transcurrió durante dieciocho horas. Se improvisaron templetos en el Patio de Juárez, en el central y aun en la calle, frente al Zócalo. Y así pasaba yo de uno a otro sitio, a recibir y a decir discursos; saludar. A responder esa euforia organizada tan sabiamente por el Partido y que no decae porque, a pesar de todo, es auténtica. Forma parte de nuestros ritos nacionales. El advenimiento del poder." López, Portillo José, *Mis Tiempos* Tomo II, Pág. 403

La sucesión es la relación que guarda el *uno* con el *otro*, es una rivalidad que parte de condiciones desiguales¹³⁴ (El *uno* que tiene el poder en sus manos, sabe que ha de terminar antes que el *otro*. El *otro*, que no tiene el poder en sus manos se siente seguro de sobrevenir).

Se presenta la sucesión como un proceso de tensión en donde uno trata de permanecer lo mayor posible y donde el otro intentará de que este tiempo se acorte. ¿Qué es lo que garantiza que no se despedacen¹³⁵ y creen el caos¹³⁶ de lo que se gobierna? Las Reglas: el secreto y la lealtad.

El secreto se inscribe dentro de las reglas del juego político como poder. Sólo puede participar en el proceso político quienes comparten las características de sufrimiento que implica conocer el secreto. Una parte del secreto es poseerlo, atesorarlo, sin embargo, ésto significa que uno es capaz de resistir a los incontables motivos exteriores que obligan a hablar.

¹³⁴ Canetti, Elias, *Op. Cit.* pág., 239.

¹³⁵ “Sé que él sabe que nada he deseado tanto como escuchar de un personaje estelar la interpretación profunda que hace de sí mismo. Sé que sabe que desearía arrancarle hasta él ultimo secreto. Un presidente simula, engaña y en esa medida es engañado, burlado. Entrega el poder a su hijo político, quien será su cómplice o enemigo y en uno u otros casos renegara de los pactos a solas entre ambos. Mil historias circulan alrededor de los presidentes, se conocen nombres, fechas, situaciones, diálogos, triunfos, hazañas, odios, amores, dramas, traiciones, tragedias. Todo es real, como el cuento en la memoria, redondo y perfecto, pero que sólo escrito será cuento verdadero”. Scherer, Julio, *Los presidentes*, ed. Grijalbo, México 1986, pág., 156.

¹³⁶ La sucesión presidencial ha constituido en México el orden de los órdenes. Para que este orden se ejerciera, para que el ejercicio del ritual sea posible, se requiere de oficiantes y entre estos, para evitar cualquier conflicto entre pares tan dañino en los orígenes, de una estructura de autoridad. Es allí donde emerge el elegido por el “jefe máximo” a partir del cual se estructura el ejercicio del poder, en la forma del Poder Ejecutivo Federal o el Presidente. Nombres indicativos que se refieren a algo que está por encima del señalamiento de una función republicana y democrática. Collin Harguindeguy, Laura, *El poder sacralizado*, INAH, México 1999, Pág.. 49.

El que desee participar del poder deberá asumir la fatalidad de guardar en sí el secreto. La fatalidad es la ambivalencia de saber que atesorar el secreto lo conducirá al poder y viceversa.

Por su parte, la lealtad tiene que ver con el sentido de pertenencia respecto a un grupo. Los grupos de poder son sumamente cerrados. Nuestra propuesta será pensar en los grupos de poder como conjuntos de individuos que han tocado un saber¹³⁷ que es invisible e incommunicable.

Pero la lealtad tiene que ver con la expectativa de no ser excluido del grupo (sí se siguen las reglas) o del proceso de sucesión. Y también contiene en sí el principio estoico de la inmovilidad, la cual crea la sensación, frente a los otros, de la distancia que debe mediar entre quienes poseen el secreto propio del poder y quienes lo carecen.

La campaña política (frecuentemente producida antes de la sucesión) es el proceso en el que se renueva la figura que inviste el poder. La campaña tiene como objetivo ordenar el tiempo político a partir de símbolos. Pero ésta, sólo es el marco en el cual se desarrolla la capacidad del poderoso para imponerse como nuevo, único y distinto.

En la campaña política se concibe la idea del fin de un periodo y el comienzo temporal de algo. Es decir, es el contexto que posibilita la aparición y existencia de lo

¹³⁷ A esto el Dr. Ricardo Pozas lo llama sociabilización política y en una plática me apuntaba que esto va íntimamente relacionado en cómo se establece la forma de la lucha por el poder. Ver *El oficio del poder*, Revista Fractal N. 7, México, Año II, págs. 131-152.

político. Y como dijimos (en el apartado 2.1) es el transcurrir de un “corte de tiempo” más.

Al acudir a la campaña política vemos un “corte de tiempo”, es decir, asistimos al cese de cierto intervalo temporal, a la abolición de un tiempo pasado y transcurrido con tentativa de restauración.

“La carrera política es la carrera por la supervivencia. El momento de sobrevivir es el momento del poder”.¹³⁸

La utilización de los símbolos en el marco de la campaña es para recordar¹³⁹. Los símbolos políticos aludirán a un conocimiento que ha sido olvidado y que es necesario recordarlo, para insuflar al que está en la carrera política de un contenido y de la pertenencia a un grupo que ha luchado por algún bien común.

Hoy en día, a la luz de la convención de la sustitución periódica del ejercicio del poder, los actos de campaña son indispensables para generar el consentimiento popular, presentándose como la noción de mandato legítimo y siendo uno de los elementos importantes.

La toma de protesta tiene como referencia un poder civil. En ésta el poderoso se encuentra elevado y visible, es el director de una ceremonia que sólo le pertenece a él y que los demás vemos.

¹³⁸ Canetti, Elias, *Op. Cit.* pág., 223

¹³⁹ Hoy en día parece que más bien se utilizan los símbolos políticos para olvidar, ¿eso dará desventaja en la carrera política?

Éste acto protocolario alude a la gloria que siente una persona al saberse en el ejercicio del poder. Canetti dirá que lo esencial es sólo que sea pronunciado el nombre.¹⁴⁰ Por otro lado, en la toma de protesta se re-evoca el acto primigenio de tomar un lugar, hacerlo suyo.

Haber conseguido un lugar de poder es digno de recordarse; en éste sentido es un *acto* relevante para el hombre, tienen un carácter de repetición, que se relaciona con un acto arquetípico.¹⁴¹ Por ejemplo, “cuando se toma posesión de un territorio, se deben recordar las gestas instauradas por otros.”¹⁴²

La importancia de la repetición radica en que dota al hombre de un conocimiento que es producto del recuerdo. La repetición es el recuerdo mismo (junto con el recuerdo viene la tradición y la herencia), es *un recuperar* el pasado para afirmar la vida misma en el presente; un retornar de aquello que se afirmó a partir de la diferencia primordial.

A partir de las posturas anteriores podemos ver que existen relaciones entre los actos rituales y los actos de poder político. He querido hacer una revisión teórica para tratar de encontrar las analogías más explicativas acerca del tema.

¹⁴⁰ Canetti, Elias, *Op. Cit.* Pág. 394.

¹⁴¹ “Un hombre común y corriente sería convertido por el poder de las instituciones, en mandatario de un pueblo. Y sobre mi pecho se cruzaría la banda tricolor con el misterio de la integración del águila y la serpiente, lo que reptar y lo que vuela, la síntesis de los extremos.” López Portillo, José Mis Tiempos, *Op. Cit.* Pág. 461

¹⁴² Mircea Eliade; *El mito del eterno retorno*; Ed. Emecé; Buenos Aires 1966; pág. 21.

3.3 El ritual como principio de legitimidad.

*La soberanía legítima remite a la lengua adánica,
al sonido que expresa el nombre secreto de las cosas.*
Roberto Calasso

La Legitimidad es el vestido del poder cuando éste lo que busca es crear el simulacro del origen y no el origen en sí. Y también legitimidad es el fundamento del poder político siempre que sea reconocido.

Históricamente la legitimidad¹⁴³ puede ser clasificada como la evocación de un origen divino que se presenta en el poder de un individuo: legitimidad numinosa. O también, podemos entenderla como reconocimiento del bien común en las acciones del Estado: legitimidad civil.

Se puede definir¹⁴⁴ a la legitimidad como un atributo del estado que consiste en la existencia (en un número importante de la población) de un grado de consenso que asegura la obediencia sin que sea necesario, salvo algunos casos, recurrir a la fuerza. Por lo tanto, todo poder trata de ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión. La creencia en la legitimidad es el elemento integrante de las relaciones de poder que se desarrollan en el ámbito del Estado.

Si queremos comprender a la legitimidad dentro de un contexto ritual, podríamos pensar en ésta como la repetición del mito básico del nacimiento de una figura poderosa en la ascensión a su trono. Con la *re-evocación* de aquel momento

arquetípico el poder garantiza su identidad frente a quienes gobierna y da continuidad a la empresa de ejercicio del poder.

La legitimidad numinosa ve a quien detenta el poder como el elegido de Dios¹⁴⁵, que debe ser obedecido. La obediencia no es sólo una necesidad política, sino también una obligación religiosa. Por lo tanto, este tipo de legitimidad es más bien una cuestión de poder que de derecho y está más allá de cualquier explicación jurídica.

Por otra parte, aquella legitimidad que no proviene de una entidad divina proviene de una convención moderna. La legitimidad civil se da cuando un sistema de gobierno se basa en el acuerdo de elementos constituyentes de igual autonomía en función de lograr un bien común.

La idea de legitimidad va a la par de la idea moderna de sistema de gobierno representativo. Este se fundamenta en el acuerdo básico para acatar ciertas reglas, o al menos, en la suposición justificada de que existe el acuerdo básico de acatar tales normas: por ejemplo, la diferencia básica entre quienes ejercen el poder y quienes lo obedecen, o como la protección de los derechos, las obligaciones y el bien común.

¹⁴³ Los diversos tipos de legitimidad pueden ser clasificados en dos grandes grupos: numinosos y civiles. *Enciclopedia Internacional de la Ciencias Sociales*. Ed. Aguilar, Madrid 1976.

¹⁴⁴ Esta es una paráfrasis de la definición del Diccionario de Política de Norberto Bobbio.

¹⁴⁵ "Carlo Magno se consideró a sí mismo como a *Deo coronatus* (coronado por Dios) y, al parecer, fue también el primer rey que se atribuyó la celebre fórmula de *Dei gratia* (por la gracia de Dios). El *sacerdotium* cristiano derivó su legitimidad -y hoy continúa haciéndolo- de una fuente muy semejante a la del *regnum*; según la doctrina oficial, el poder papal se basa en la designación que Cristo hizo a San Pedro, designación que sigue santificando y legitimando la autoridad sucesiva de cada papa. Durante siglos, tanto el rey como el papa, fueron considerados como vicarios de Cristo. La controversia entre ellos no estaba motivada por su legitimidad respectiva, sino por el hecho de si la coronación y consagración tenían un significado esencial o simplemente para el *regnum*. Ver concepto de legitimidad en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Ed. Aguilar, Madrid 1976.

Sin embargo, para un Estado con estas características, será indispensable enfatizar su característica de legitimidad civil. Los cargos de gobierno tienen su origen en la confianza o meritocracia y no se escalan por la fuerza. Esta característica se patentiza en la institución de relevos periódicos.

La palabra legitimidad mantiene un estrecho vínculo con la ley,¹⁴⁶ En su sentido etimológico, la legitimidad tiene que ver con la noción legal de los actos; *legitimitas* es la expresión (romana) utilizada para referirse a “conforme a derecho” y también es la palabra utilizada en todos los ámbitos de las relaciones jurídicas. En cambio, *legitimus* es lo que se configura según las costumbres antiguas y los procedimientos consuetudinarios.

Legitimus empezó a aplicarse a personas: *electi sunt quatuor legitimi viri communi assensu* (fueron elegidos, con el ascenso común, cuatro hombres nombrados) lo que significa personas cualificadas (*boni homines*) que pueden testificar y garantizar actos jurídicos a los que dotan de validez legal con su presencia, según requiere la costumbre.

Como vemos la legitimidad es una mezcla de la repetición de actos ejemplares re-evocados y la confianza en ciertas reglas que son acatadas; también será la presentación de ciertas costumbres testificadas y validadas. En todo caso de legitimidad está presente la analogía y la convención.

¹⁴⁶ A partir de la obra de Max Weber establece un estrecho vínculo entre la legitimidad y la coacción física; el estado por su parte es quien decide que grado de violencia puede ser aplicable en una sociedad. Lo que debe quedar bien claro es que la utilización de la violencia va en función de procurar el bien común, de esta manera se hace legítimo. Ver *La política como vocación*, Weber, Max; Escritos políticos II Folios Ediciones, México 1982.

“En la legitimidad se unen dos operaciones fundamentales que se realizan en la mente: la analogía y la convención, ramas que se bifurcan de un solo tronco: la sustitución. Para la analogía, la única legitimidad es la de la sagrada investidura, que desciende por resonancias y simpatías a lo largo de todos los peldaños del ser. Allí donde se extinga esa resonancia, ninguna legitimidad es admisible. Para la convención, la legitimidad es el primer ejemplo de ese acuerdo arbitrario que permite hacer funcionar todo tipo de mecanismos, desde el lenguaje hasta la sociedad. Como siempre, la convención no se preocupa en este caso de esencias ni de sustancias, sino de funcionamiento, y esta dispuesta a permutar (ella, que es el alma misma de la sustitución) una forma por otra”.¹⁴⁷

La convención al igual que la analogía es sustitución y esta al igual que la legitimidad tiene un origen indemostrable e inexplicable, de allí se desprende su poder. El poder de la legitimidad es inexplicable porque paradójicamente es una arbitrariedad consensual, como lo son los rituales.

La importancia de los rituales para la legitimidad consistirá en su capacidad de comunicar el reino de la arbitrariedad (divino) y el reino de lo consensual (profano, social) e instaurar un nuevo reino, el de lo inapelable. De modo inverso, “la única fuerza que puede pactar de igual a igual con lo inapelable es la convención en tanto que legitimidad”.¹⁴⁸

Hablar sobre el origen de la legitimidad al igual que del ritual es ocioso, ya que sólo pueden establecerse con el tiempo, con la duración.

“Si un gobierno vence las adversidades que se le presentan, es que desde el primer momento ha sido legítimo. Mientras que en el instante en que fenece demuestra su ilegitimidad. Dicho con otras palabras: la victoria representa el favor divino, y con ello la inexorable facticidad de cualquier afirmación de

¹⁴⁷ Calasso, Roberto: *La Ruina de Kasch*, Op. Cit. pág. 23

¹⁴⁸ *Idem*.

poder (que no hay que confundir con la factibilidad positivista que, en su ingenua soberbia, se remite a sí misma)”¹⁴⁹.

La legitimidad ha dejado de hacer referencia a su carácter sagrado, ha olvidado que el punto central, el orden del cosmos, fue decidido por los dioses y ahora se presenta como convención. Legitimidad es el nombre tranquilizador que oculta a la convención y diferencia al ámbito de lo sagrado. Este proceso pretende mostrar un poder como transparencia, pero en realidad está atravesado por el *secreto* que nos remite a lo sagrado.

La manera de entender la legitimidad y el ritual es comprenderlos en tanto actos originarios que se afirman como arquetipos y recuerdos perdurables en la repetición. ¿Cuál de las características es más fuerte, origen afirmado o recuerdo perdurable? Ambas, ya que sin el origen la repetición es estéril, sin la repetición el origen es olvido.

La fuerza misteriosa de la legitimidad, ese vestido que usa el poderoso, debe de comprenderse, no como la conservación de quién lo viste, sino de para quién lo viste. De esa manera salvaguardar la legitimidad es tarea sagrada.

¹⁴⁹ Ayala Blanco, Luis Alberto, *Poder, simulacro, sacrificio: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*, FCPyS, México 1995.

EPÍLOGO

*“Ya las lustrales aguas de la noche me absuelven
De los muchos colores y de las muchas formas.
Ya en el jardín las aves y los astros exaltan
el regreso anhelado de las antiguas normas
del sueño y de la sombra. Ya la sombra ha sellado
los espejos que copian la ficción de las cosas.
Mejor lo dijo Goethe: Lo cercano se aleja.
Esas cuatro palabras cifran todo el crepúsculo.
En el jardín las rosas dejan de ser las rosas
Y quieren ser la Rosa.”*
J.L. Borges, **La Joven Noche.**

A la luz de las ideas planteadas en este trabajo, la política y los rituales necesitan de reflexión. Tenemos la invitación para actualizar la necesidad social de los rituales en lo contemporáneo, y pensar qué elementos de los rituales pueden rescatar la política para recobrar su capacidad afirmativa.

La civilización contemporánea se acelera, el nuevo siglo se aloja con nosotros, el poder ha dejado de ser capacidad, ahora nos domina y causa malestar. ¿De qué manera podrá el hombre trascender a la reconfiguración de su entorno? A través de la política.

No una política fría y despreocupada, sino una Gran Política capaz de generar en el hombre principios universales; capaz de dotar de sentido su vida y sus relaciones sociales; una política engrandecida que pueda vislumbrar límites y Ordenar.

Esas capacidades que necesita la Gran Política , como hemos visto, se pueden encontrar en los elementos categóricos de los rituales, pero de manera más profunda se pueden encontrar en aquello que se presenta sutilmente en ellos: Lo sagrado.

Lo sagrado es el orden del mundo, porque gracias a éste el hombre dispone de ciertas referencias que le proporcionan coordenadas de estabilidad. Es gracias a los sagrado que el hombre puede orientarse y sabe dónde y cuándo actuar. También, lo sagrado indica un conjunto de preceptos que al estar ya hechos facilitan la vida.

Lo sagrado no se agota, está siempre presente y relaciona al hombre con su universo.

El hombre busca lo sagrado y el punto inicial porque es donde se puede renovar; el punto inicial es aquel sitio que rememora el caos y lo trasciende. Es allí justamente donde encontramos el origen de las cosas, que aparecen afirmadas y que se diferencian unas de otras.

La iniciación es la manera en que el hombre puede conocer lo sagrado y también es ésta la manera de prepararse para la Gran Política.

“Cuando los papeles de la vida son asumidos por los impropriamente iniciados sobreviene el caos”.¹⁵⁰

Como vemos, no es necesario pensar en lo contemporánea de los rituales, ya que regenerarse y readecuarse es una característica propia de ellos; éstos se presentan en el tiempo hablando de lo mismo de manera diferente. Los rituales están siempre presentes y pensar en un agotamiento o en una redefinición de éstos es innecesario, porque sería olvidar su esencia.

¹⁵⁰ Campbell, Joseph; *El Héroe de ... Op. Cit.* pág. 127.

Para la política la importancia de los rituales radica en que a partir de ellos y de las reglas que emanan de ellos, se puede establecer las formas de la lucha para arribar al poder.

La utilización de los elementos categóricos de los rituales para la política crean diferentes jerarquías, reglas de acercamiento e identidad al poder. Asimismo observamos que a partir del ritual se consigue entender la legitimidad.

Una aportación fundamental del ritual a la política es la perspectiva iniciática, la cual dota al iniciado político de las reglas, símbolos y normas del poder. *Sin embargo...*

*“Todo nos dijo adiós, todo se aleja.
La memoria no acuña su moneda.
Y sin embargo hay algo que se queda
y sin embargo hay algo que se queja.”*
J. L. Borges, **Son los ríos.**

Bibliografía

- Ayala Blanco, Luis Alberto; *Poder, simulacro, sacrificio: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*, FCPyS- UNAM, Mexico 1995.
- Ayala, Fernando; *Poder y estética: la política como creación artística*; Tesis de maestría FCPyS-UNAM; México 2000.
- Bachelard, Gaston, *La llama de una vela*, ed. Monte Avila, España 1989.
- Barnett, L. *El universo y el Dr. Einstein*; FCE, México 1990.
- Becker, Ernest; *La lucha contra el mal*; FCE, México 1992.
- Bochenski, I.M., *Los métodos actuales del pensamiento*. Ed. RIALP, Madrid, 1988.
- Borges, Jorge Luis; *Los conjurados*; Ed. Alianza editorial; España 1985.
- Caillois, Roger; *El hombre y lo sagrado*; editado por el FCE; México 1996.
- Calasso, Roberto; *Las bodas de Cadmo y Armonía*: ed. Anagrama; Barcelona 1994.
La ruina de Kasch, ed. Anagrama; Barcelona 1989.
- Campbell, Joseph; *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*; FCE México 1997.
- Canetti, Elias; *Masa y poder*. de. Alianza Muchnik; Madrid 1995.
- Cazeneuve, Jean Sociología del rito: Ed. Amorroutu; Argentina 1971.
- Clastrés, Pierre *Investigaciones en antropología política*. ed Gedisa; Barcelona 1981.
- Colli, Giorgio; *Filosofía de la expresión*; ed. Siruela; España 1996.
El origen de la filosofía; ed. Tusquets; Barcelona 1994.
- Collin Harguindeguy, Laura, *El poder sacralizado*, INAH, México 1999, Pág.. 49.
- Chevalier, Jean; *Diccionario de los símbolos*; editorial Herder, Barcelona 1988.
- De Coulanges, Fustel; *La ciudad antigua*; ed. Porrúa; México 1998.
- Deleuze, Gilles; *Diferencia y repetición*; ed. Juncar Universidad; 1988
- Delhumeau, Antonio, *El Hombre teatral*, ed. Plaza y Janes, México 1986.

Diccionario de filosofía, Ed. Herder, Barcelona, 1996.

Diccionario de Hermenéutica, dirigido por Ortiz-Oses y Lanceros, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.

Diccionario de Política; Norberto Bobbio, Editorial Siglo XXI, México 1997.

Durkehim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón, México 1991.

El Rig Veda, Sobre el Principio; Consejo Nacional para la Cultura y las artes, México 1989.

Eliade, Mircea; *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*; Emecé editores; Buenos Aires, 1966.

Lo sagrado y lo profano; ediciones Guadarrama; Madrid 1973.

Ellul, Jacques; *Los nuevos poseídos*; editorial Monte Ávila; Argentina 1978.

Enciclopedia Internacional de la Ciencias Sociales; David L. Sills, Editorial Aguilar, Madrid 1976.

Foucault, Michel; *Esto no es una pipa*; ediciones Anagrama; Barcelona 1997.
Las palabras y las cosas; ed. siglo XXI; México 1986.

Gracia Gual, Carlos; *La Mitología*; ed Montesinos, España 1989.

Girard, René; *La violencia y lo sagrado*; editorial Anagrama, Barcelona 1998.

Gómez de Silva; Guido; *Breve diccionario etimológico de la lengua española*; FCE, México 1995.

Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE; México 1997.
Filosofía, ciencia y técnica. ed. Universitaria. Chile 1997.

Hesiodo, *La Teogonia*, ed. Prometeo, Valencia, 1966.

Liturgia del Grado de Maestro; Ed. Memphis; México 1977

López, Portillo José, *Mis Tiempos Tomo I*, ed. Fernández Editores, México 1988.

Nietzsche, Friedrich; *Más allá del bien y del mal*; Alianza Editorial, México 1992.
Así habló Zaratrasta, Alianza Editorial, México 1972

Paniker, Salvador; *Filosofía y mística*; ed. Anagrama; España 1992.

Poema Babilónico, Gilgamesh o la angustia por la muerte. Traducido por Jorge Silva Castillo, ed. El Colegio de México, México, 2000.

Pozas, Ricardo; *El oficio del poder*, revista Fractal, Ed. Fundación Fractal, Año II, México (sin año).

Schabert Tilo, revista Diógenes editada por la Coordinación de Humanidades UNAM, Numero 156 octubre- diciembre de 1991, México 1992

Scherer, Julio, *Los presidentes*, de. Grijalbo, México 1986.

Turner, Victor; *La selva de los símbolos*; Siglo XXI, España 1999.

Von Kleist, Heinrich; *Pentesilea*, Editorial Nueva Visión, Argentina 1988.

Weber, Max, *La política como vocación*; Escritos políticos II Folios Ediciones, México 1982.