



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
IZTACALA**

**CONCEPTO DE CUERPO A PARTIR DE LA
RELIGION NAHUA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGIA**

P R E S E N T A :

MIGUEL ANGEL PAZ FRAYRE

**ASESORES: DR. SERGIO LOPEZ RAMOS
LIC. JOSE RENE ALCARAZ GONZALEZ
MTRA. MARGARITA RIVERA MENDOZA**



IZTACALA

TLALNEPANTLA ESTADO DE MEXICO

NOVIEMBRE 2002

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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.

Para todas las personas que con su confianza
hicieron posible este trabajo ...

gracias

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

	PÁG.
RESUMEN	
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
Mito: estructura determinante de lo corporal	
1.1 Antecedentes	9
1.2 El misterio: una categoría de análisis	13
1.3 Periodo premitico: al animismo	17
1.4 Época mítica	29
1.5 Mito	30
1.6 Mito y cuerpo humano	42
CAPÍTULO II	
El ritual: escenario para la manifestación de lo corporal	
2.1 El rito: sus elementos y su clasificación	47
2.2 El rito colectivo	90
2.3 Rito individual	96
2.4 Ritual y corporalidad	100

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO III

	PÁG.
La religión y el concepto de cuerpo	
3.1 Religión, partiendo de una definición	105
3.2 Religión nahua	116
3.2 Religión y cuerpo	119
CONCLUSIONES	159
BIBLIOGRAFÍA	168

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo el hacer un análisis que permita determinar la influencia del fenómeno religioso en la construcción de la corporalidad de los nahuas prehispánicos, entendiendo como corporalidad toda esa estructura de la cual se desprenden estilos de vivir, de sentir, de actuar, de morir, de socializar con la naturaleza y con los integrantes de la comunidad, lo cual desencadena en la constitución de todo ser humano, sin escisiones, completo. Se pretende determinar la influencia de la categoría mito como determinante de la construcción de significaciones propias de la cultura náhuatl, analizar la relación e influencia del mito prehispánico en la configuración de rituales religiosos como formas de relación humana con la divinidad y consigo mismo, así como de terminante de estilos concretos de vivir. Para el presente, dado su carácter de análisis teórico se partirá inicialmente de un análisis de las categorías que integran el fenómeno religioso, por un lado la categoría ritual y por el otro la categoría mito. Se definirán ambas categorías para establecer la relación que existe entre ambas y la relación que estas tienen con la configuración de la corporalidad del hombre nahua prehispánico. De manera que la relación entre estas categorías permitirá analizar toda una estructura religiosa que da pie a la concepción muy particular de cosmos y de ethos, parte importante para trazar la historia del concepto de cuerpo así como la relación que tiene con la psicología como ciencia que se encarga del estudio de la conducta del ser humano.

De este modo la religión es la base desde la cual se estructura toda una forma de vida en este caso de la forma de vida de los nahuas prehispánicos, la categoría de mito y de ritual guardan una relación muy estrecha dado que la una es una explicación del cosmos y la otra es una reactualización de dicha explicación, dando lugar a la religión que como tal es necesario el que esté presente, el que pueda vivirse a cada momento, constituyendo una estructura de la cual se desprenden estilos concretos de vivir, de morir. Así, la religión nahua estructura cuerpos desde su particular concepción, más este cuerpo como depósito de la carga simbólica que esta genera representa una unidad, emociones y fisiología forman uno solo, determinadas emociones están relacionadas con determinados órganos el uno incide en el otro, el uno no existe sin el otro.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

Es necesario hacer una revisión de la construcción de lo corporal a través de uno de los elementos que lo constituyen, el fenómeno religioso, y más necesario se hace el tomar como base un contexto histórico que marcó una nueva concepción de toda cosmovisión existente; hago referencia específicamente al periodo histórico anterior a la conquista entre los nahuas. ¿por qué los nahuas?. debido a la importancia que cobraron como grupo social y a la extensión territorial que abarcaron en su momento, así como a la organización social y religiosa que les rigió. la cual heredaron a las generaciones siguientes. De este modo. parte de los acontecimientos que van a ser motivo del presente trabajo, así como la cultura y la sociedad aztecas. tuvieron como principal escenario lo que se conoce con el nombre de Valle de México. quedando limitado por los valles de Puebla y de Toluca al Este y al oeste respectivamente. por el valle del Mezquital al Norte y por la depresión del río Balsas al sur, aunque en el momento de la máxima expresión de esta cultura, este escenario se extendía a casi todo el territorio de la parte central de la actual República Mexicana

No se pretende reescribir la historia, pero sí el retomar elementos que en su momento permitieron la resignificación de formas de interacción y que son una base fundamental para entender el fenómeno religioso actual, no es posible el hacer un análisis sin tomar en cuenta los elementos constitutivos de un fenómeno social dado, el que se trate. me parece que no hay excepciones, sólo un marco general de explicación del cual se debe partir. Así entonces. todo fenómeno religioso actual tendrá una referencia histórica sin la cual no es posible explicarse. una referencia que lo conforma. lo resignifica y en todo caso permite su existencia. En este caso particular se han de buscar referentes en el pasado. vestigios a partir de los cuales se gesta una nueva concepción, una nueva forma de relación con la naturaleza, una nueva cosmovisión, no mejor, sólo diferente, no por ello carente de importancia.

La base de esta cosmovisión durante este periodo histórico concreto fue la religión. nada se concebía de forma aislada, cada uno tenía su Dios y cada Dios su campo concreto de acción, uno no existía sin el otro. y era impensable la existencia del hombre concreto sin

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la directa intervención de los dioses, eran como uno mismo, la religión era una parte inherente, algo que no estaba fuera, algo integrador, que daba sentido, interno, de uno mismo, fundamental, "el centro" como menciona Eliade. De este modo todo giró entorno a los dioses, los que fueran; la vida, la muerte, la economía, la medicina, la astronomía, el ejercicio de la sexualidad, el nacimiento de un hijo, la muerte de un hijo, el periodo de siembra, el periodo de cosecha, el pasado, el presente, el porvenir, el cómo vivir, el cómo morir, el como comportarse, en fin todo aquello que se pudiera nombrar tuvo un anclaje directo con el fenómeno religioso. Lo fundamental de todo esto es cómo la religión constituyó un estilo de vida, una corporalidad, las personas, en su conjunto e individuales, la religión fue entonces parte del inicio, del todo, el inicio de los dioses mismos. La religión tuvo un lugar privilegiado dentro de la vida individual y colectiva, se relacionó íntimamente con todos los aspectos del vivir y del morir, fue una base de la cual se desprendió toda una estructura social, que en palabras de Bordieu se trata de una estructura estructurante y una estructura estructurada. Estructura estructurada dado que se trata de contenidos, formas, normas establecidas; estructura estructurante dado que comunica, produce, crea, conserva sentidos, significados y comportamientos.

Ahora bien, toda cosmovisión como constructo ideológico, como símbolos, ha de encontrar la forma a través de la cual se convierte en cotidianidad, es decir, las formas a través de las cuales ha de ser vivida, llevada al plano de lo concreto, así entonces, el cuerpo humano permite esa concreción, permite experimentarla, hacerla real, y no sólo un cuerpo sino un conjunto de cuerpos sin los cuales se hace impensable toda existencia, y sin los cuales no se piensa sociedad alguna, un cuerpo como depósito y concreción de símbolos, que los interiorizara, que los actuara, que los viviera para hacer a estos aseguibles, comprensibles y sobretodo capaces de lograr la cohesión de varios en una sociedad que los fortaleciera y los tuviera en su presente. No se necesitaba cualquier cuerpo, sino un cuerpo humano que a través del lenguaje y de los símbolos fuera el depósito de toda ideología, un lenguaje que permitiera nombrar, explicitar, repetir, y desde luego transmitir experiencia, ideología, en formas concretas de comportamiento, y que transmitiera a otros cuerpos, al conjunto, a la sociedad, ya fuera en forma de mitos, de ritos o como una forma religiosa

concreta y asequible no sólo a la razón sino al comportamiento expresado a través de un cuerpo, y al comportamiento en el sentido más general del término.

Entonces, una historia del cuerpo humano debe partir de la relación que tiene la sociedad con su representación simbólica, pero, el proceso de la relación humana hombre mujer y su sostén en el don de la mujer, es una categoría que no la podemos englobar en la condición corporal, es y será una circunstancia histórica de las diferentes sociedades, con culturas específicas. Hace ver que el cuerpo se puede estudiar en y con la lógica de un tiempo y un espacio, permite saber que el investigador de la representación corporal busca los mecanismos ocultos de los intereses: que van rumbo a la degradación de la condición humana o a la sublime y que puede culminar en una pérdida de la moral con relación a los usos sociales del cuerpo. Sería deseable entonces que la psicología de nuestros días partiera del concepto de cuerpo que existe en la cultura y su proceso de re-presentación en la concreción de lo que se hace por el cuerpo del otro. En palabras de Marie Odile Marión El cuerpo humano se vuelve el microcosmos del cuerpo social y éste refleja a su vez el método usado por esa cultura para socializar a la naturaleza. La construcción de ese microcosmos es el resultado de un ejercicio de la política y de la ideología en un periodo histórico determinado. Su identificación se suscribe en su ejercicio.

De este modo las culturas existen en el nivel de la estructura, no está en el plano de los hechos manifiestos, las estructuras no son expresiones concretas de la realidad, como tales, las estructuras se encontrarán como modelos mentales, tanto en el hombre primitivo como en el científico. Las estructuras mentales que pueden ser conscientes o inconscientes le ayudarán en todo caso al hombre a llevar su vida diaria, los sujetos no son autónomos en este proceso; la estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales. El hombre comprende su universo y orienta su conducta sobre la base de estos procesos mentales que en rigor son los mismos en todas las culturas, aunque las manifestaciones pueden ser distintas, como un claro ejemplo de esta estructura rectora se encuentra el mito. Los mitos son el medio que trata de explicar realidades de orden lógico, en otras palabras, la significación intelectual. El sistema funciona con una variedad de representaciones, es decir, existen a la vez diferentes formas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de representación intelectual social en una misma geografía y con distintas maneras de apropiación del tiempo y del espacio por los integrantes de una sociedad o grupo. lo cual posibilita la heterogeneidad de representaciones de un mismo grupo.

El mito entonces será una representación simbólica de una realidad, la explicación en todo caso de una realidad, que puede o no ajustarse a la misma, pero que para los creyentes de los mitos es toda una forma de entender, de representarse a la naturaleza, de interiorizar a la naturaleza, como menciona Mauss, de socializar a la naturaleza. evidentemente el mito y rito van intrínsecamente relacionados, dado que es a través del rito que el mito es expresado, vivenciado, actualizado; así, se necesita de un cuerpo que participe del ritual, que exprese el mito, un cuerpo que es el depósito, ese microcosmos que se relacionará con el macrocosmos, y como tal lo hará a través del lenguaje ritual tan ligado al cuerpo, ya sea a través de la penitencia corporal, del sacrificio corporal, de la ceremonia que atañe y entroniza a los cuerpos, esto evidentemente va ligado a toda una forma de comportamiento y de concepción del cuerpo mismo y el de los otros.

Según Eliade, el ritual es el medio de volver a actualizar el mito original. Para él existen dos formas de tiempo: el sagrado y el profano. El primero es reversible, ya que es un tiempo mítico trasladado al presente. El hombre religioso vive así en dos clases de tiempo, de los cuales la más importante, el tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos. El mito entonces relata una historia sagrada; relata un acontecimiento que tuvo lugar dentro del tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. El mito cuenta como, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad vino a existir, sea la realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una creación: se relata como cualquier cosa fue producida, o comenzó a ser.

Tenemos dos elementos, por un lado el mito, por otro lado el ritual, los cuales nos llevarían al concepto de religión entendida como un sistema de símbolos que obran para

establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. Es decir la relación que guarda el mito con el ritual se dará siempre en sentido simbólico, lo cual genera en el hombre mismo ese sentido de pertenencia hacia una estructura que da orden, coherencia, que va en contra del caos.

Parte importante de este sistema religioso fueron precisamente los mitos, los cuales dieron lugar al ritual como una forma de recrearlos, así que en el presente análisis se partirá de este elemento importante, el cual era una explicación a todo lo que se tenía en frente, era una forma de conocimiento de acercamiento a la realidad, de relacionarse con la realidad, fue una respuesta a toda pregunta que se pudiera formular, pero era una respuesta que atravesaba al cuerpo, dado que a cada mito estaba generalmente relacionado un rito, como una forma de responder en el presente a todo cuestionamiento, como una forma de resacralizar todo tiempo, evidentemente a través del cuerpo, así que son dos elementos constitutivos de un sistema religioso, de los cuales surge un sistema religioso dado, que da pie a toda una organización social, política, económica. De modo que se analizarán ambos elementos por separado, para finalmente hacer un análisis en conjunto dado que uno no puede entenderse sin el otro, sin embargo es necesario el hacer una delimitación en lo individual para entender esa estructura particular que surge cuando se presentan como parte de un sistema religioso.

La psicología habrá de intentar un nuevo abordaje al fenómeno, ahora intentando descomponer el fenómeno religioso en los elementos que lo integran, en este caso concreto mito y rito, dado que es necesario el analizar y entender la relación que guardan estas categorías dentro de la religión misma y la influencia que esto tiene en el hombre y su corporalidad. Hasta ahora el análisis de la psicología se ha centrado en la religión como un fenómeno dado, es decir, como ese "algo" establecido, diferenciado, y no tratando de descomponerla en los elementos que la integran y que mucho tienen que ver con la integración de lo simbólico al cuerpo. Es necesario determinar la relación de lo corporal con el mito, del ritual mismo con la corporalidad, dado que de ahí se desprenden formas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

distintas de apropiación simbólica, y de vivencia de lo simbólico, ante todo la religión implicará la vivencia de lo sagrado.

Es necesario para la psicología el considerar al cuerpo como esa síntesis de todo un proceso cultural-social de un tiempo y geografía específicos, del cual se desprenden estilos concretos de vida, y por ende se constituye en un objeto claro de para su estudio, y como tal para esta se hace necesario el conocer y analizar el proceso histórico-cultural de la construcción social de este cuerpo como un elemento sustantivo para entender sus significados tanto individuales como sociales, sin por ello pretender el establecimiento de estándares que permitan la generalización, más si la elaboración de un marco de referencia, sin embargo, si existe una identificación social con un grupo o una cultura.

Las culturas tienen sus propios símbolos, y al ser socializados se dan los sincretismos corporales en la vida ordinaria y las representaciones simbólicas sobre hacer uso del cuerpo. Lo social y lo corporal crean una unidad indisoluble, así que las diversas culturas no mantienen una continuidad; existe si un sincretismo en todas las fases de la vida y allí se pueden encontrar restos de estilos de vida, de culturas distantes y conjugaciones que no son a veces claras pero que guardan algunas proporciones: los ritos, los mitos y el lenguaje.

Así, ¿cuál es el objeto de estudio de la psicología desde esta perspectiva?, un cuerpo atravesado en su memoria por múltiples símbolos y significados, en el caso que nos ocupa símbolos y significados pertenecientes a la religión náhuatl. Es necesario el identificar los elementos que constituyen un sistema religioso, más es fundamental el rastrearlos en sus orígenes, no podemos explicar un fenómeno sin contextualizarlo, sin buscar todos esos elementos que le son propios, si queremos hacer un análisis del fenómeno religioso actual no se puede perder de vista que este se ha constituido como tal a través de todo un devenir histórico. El fenómeno religioso actual ha de explicarse desde esta perspectiva, es innegable que perduran símbolos prehispánicos como parte de sistemas religiosos actuales: han de buscarse estos símbolos en sus fuentes, lo que permitirá tener un panorama amplio

del fenómeno mismo, no importa la disciplina desde la cual se aborde, todo fenómeno tiene un devenir histórico.

Esta búsqueda entonces tendrá como objetivo fundamental el establecer nuevas relaciones entre los elementos religiosos prehispánicos y la constitución de la corporalidad a través de estos, lo cual permitirá en un momento dado el entender primeramente una concepción cultural y desde allí explicar la constitución de la corporalidad del cuerpo nahua. esta explicación se basará entonces en las relaciones que se dan entre religión y estilos de vida. La psicología ha de tomar muy en cuenta esta relación dado que explica formas concretas de comportamiento y además establece una estructura desde la cual se busca la salud y el bienestar del individuo, es decir, permite una actuación terapéutica.

Desde esta perspectiva, el objeto de estudio de la psicología será el cuerpo humano dado que es el depósito de toda una carga simbólica que se materializa como ya se ha dicho en estilos concretos de vivir, de actuar; por lo que a la psicología toca el buscar los elementos que permiten tal constitución de la corporalidad, es decir, los símbolos no generan por sí mismos, sino que dependen de toda una estructura que les da forma y funcionalidad, en este caso esta estructura es la religión nahua prehispánica, esta religión entonces proporcionará elementos que permiten tal explicación, toca entonces establecer relaciones entre estos elementos para entender al cuerpo humano como una unidad, la psicología enfrenta este reto.

De este modo el presente trabajo tiene como objetivo el hacer un análisis que permita determinar la influencia del fenómeno religioso en la construcción de la corporalidad de los nahuas prehispánicos, entendiendo como corporalidad toda esa estructura de la cual se desprenden estilos de vivir, de sentir, de actuar, de morir, de socializar con la naturaleza y con los integrantes de la comunidad, lo cual desencadena en la constitución de todo ser humano, sin escisiones, completo.

Como objetivos específicos se pretende determinar la influencia de la categoría mito como determinante en la construcción de significaciones propias de la cultura náhuatl.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Analizar la relación e influencia del mito prehispánico en la configuración de rituales religiosos como formas de relación del ser humano con la divinidad y consigo mismo, así como determinante de estilos concretos de vida. Analizar la influencia del sistema religioso de la cultura náhuatl en la configuración de estilos corporales que les fueron propios y que significaron relaciones concretas para consigo mismos y para con su entorno.

I. MITO, ESTRUCTURA ESTRUCTURANTE DE LO CORPORAL

I.1 Antecedentes

*Luego deliberan los dioses, dijeron: -¿quién habrá de
[morar?
Consolidóse el cielo, se consolidó la Señora Tierra.
¿quién habrá de morar en ella, oh dioses?
Todos ellos se preocuparon
Pero ya va Quetzalcóatl, llega al reino de la
muerte,
Llega al lado del Señor y la Señora del Reino de la
muerte,
Al momento les dijo:-He aquí por lo que he venido,
Huesos preciosos tú guardas: yo he venido a
tomarlos.
Pero le dice el rey de los muertos:-¿qué vas a hacer
[Quetzalcóatl?
Y éste de nuevo responde: -preocupados están los
[dioses
de quien ha de habitar la tierra.'*

He decidido iniciar con un fragmento de los mitos más representativos de la creación del hombre dentro de la cultura Azteca, este mito encierra en sí mismo toda una representación de la realidad y de la cotidianeidad de los antiguos mexicanos, pero por qué un mito, creo que cabe la pregunta: ¿cómo es que un mito puede dar cuenta de esta realidad?, y precisamente aquí se encierran las representaciones que de la realidad se hacía esta cultura, representaciones que entonces y como tal daban origen a un sin número de significados y significantes propios de una forma de relacionarse con su realidad, con lo inmediato, consigo mismos, con su corporalidad y con quienes les rodeaban incluyendo claramente aquí la divinidad, a la cual estaban sujetos por los mismos mitos.

Es así como el mito forma parte de un todo, de una clara concepción del mundo y de sí mismos, es un determinante que va más allá de lo cultural instaurándose claramente

¹ "Leyenda de los soles". Códice Chimalpopoca. p. 121-2

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

en lo espiritual, anclaje que da cuenta de todo cuanto existía para ellos y motor que los hacía ser parte de lo que los rodeaba, pero ser parte fundamental; es decir, el mito los llevó a considerarse y a consolidarse como seres en comunión con el cosmos y con sus dioses. fueron seres que por momentos eran uno sólo con el cosmos, seres que en otros momentos eran uno solo con la divinidad, seres a través de los cuales la divinidad se comunicaba, pedía, exigía; la divinidad, el cosmos no les eran ajenas, su cosmovisión permitía esta unidad, su cosmovisión partía entonces del todo, y ellos eran parte del todo, tomando como base principalmente el mito; así, ellos eran el mito, el mito eran ellos, una concepción que pudiera hoy a todas luces, a la luz de la razón difícil de comprender, pero no por ello susceptible de ser analizada, por supuesto sin los anteojos de la objetividad.

Ahora bien, la historia para la visión occidental como es sabido, se cuenta y se hace mediante la palabra escrita, la cual se convierte en testimonio privilegiado: lo que sucedió efectivamente es aquello que los individuos considerados como actores, vieron que sucedió; así se deciden las conciencias, las memorias, los usos corporales, y en un sentido más amplio, el destino de la humanidad. Este lenguaje escrito expresa la estructura de pensamiento racional caracterizado por imponer un orden causal a todo lo que mira: el mismo que considera que conocer el mundo es encerrarlo en un todo conformado por partes aisladas, clasificadas, que se organizan en jerarquías inamovibles, cuya traducción es la existencia de un mundo.

La reflexión sobre la historia obliga a remontarse al origen de las culturas: ahí se encontró el pensamiento mítico, el cual considera las diferencias no como jerarquías: reconoce como atributos humanos la fuerza de los instintos y la imaginación fantástica: piensa en sociedades diseñadas para que estas fuerzas se expresen y no se sofocuen. Por ello, las culturas del mito son culturas creativas, su forma de pensamiento es la reversibilidad, el movimiento en juego, la posibilidad de ser y no ser. Al pensamiento mítico no le interesa convencer, porque no cree en una sola verdad: como medio de expresión, utiliza la forma poética y el símbolo, mezcla lo humano con lo sobrenatural.²

² Cortés, Patricia (1994) *La verdad del mito*. Universidad Autónoma de Guadalajara, México

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Ciencia, filosofía y mitología nacen como una inquietud por responder a una misma cuestión: los orígenes. Tanto la filosofía como la ciencia han surgido y permanecido en las redes de los procesos insondables del pensamiento mítico. El mito es una verdad verdadera, sagrada, la verdad por excelencia. Más que una narración, un discurso, una ceremonia, el mito es una forma de pensar, de pensarse así mismo, al otro, al mundo. El pensamiento mítico nos permite crear esa investidura que le sobreponemos a las cosas, a las prácticas que llevamos a cabo para la supervivencia. Por el mito dejamos de ser animales para convertirnos en humanos, por él no sólo nacemos, sino que instauramos todo un ceremonial para iniciarnos en otra vida: lo sobrenatural. Sobrenatural porque pasamos del mundo primero a una cantidad infinita de mundos, tantos como seamos capaces de construir con nuestra imaginación-fantasia, a ello le llamamos investidura, por eso recibe el nombre de sobrenatural.¹

Claro está que para consumir nuestras creaciones, necesitamos la intervención de lo divino, la iniciación al mundo humano requiere siempre de tan importante participación, la historia humana se convierte entonces en historia sagrada, en historia mítica. Esto se conserva entonces mediante las ceremonias, los ritos, que crean permanentemente al mito y a la vez lo sostienen. Cuando se ha llevado a cabo el pasaje de lo natural a lo sobrenatural, nos hemos convertido en otros, hemos cambiado la percepción de nosotros mismos y del mundo, concibiéndonos como expresión de fuerzas sagradas donde la realidad se convierte en trascendente, porque para construirla tenemos que ser más de lo que somos, tenemos que ser de los otros, formamos parte del mito, somos el mito, su extensión se hace entonces real, cotidiano.

De este modo al conjunto de investiduras en su diversidad histórica se le ha denominado cultura²: los individuos han tratado de construir sus propias realidades a partir de ese mundo que tenemos en común con los demás incluidos por supuesto los mitos, y al edificar nuevas realidades para pensarse ellos mismos, imaginan pasajes, pruebas, iniciaciones, a través de los cuales se instauran cultos. La cultura así, contiene todos los ritos de iniciación, transición, conversión por los que pasan los humanos para marcar sus

¹ Op Cit. p. 16

² Op Cit. p. 16

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

tiempos y sus espacios, lo cual transporta y ubica en otro espacio y tiempo: el mítico, el cultural, el humano.

El mito matiza todo: la vida y muerte; es el pensamiento de la continuidad y de la diversidad en función de aquélla; pero el mito no es sólo una forma de pensar, es una manera de historiar y de hacer historia, el pensamiento mítico no se ocupa de escindir, sino de relacionar, de fundir; concibe las diferencias en el marco de la reversibilidad, no del pensamiento lineal, la reversibilidad implica entonces la posibilidad del mundo simbólico. Esto permitirá al pensamiento mítico concebir las cosas no como si fueran un bloque donde todo es lo mismo, sino tratando de que las diferencias sean complementarias, una parte de la otra. Así este pensamiento primario donde hay dioses para los vicios y virtudes, porque representan a las fuerzas humanas, no existe la dicotomía, todo los elementos conviven, se mezclan. El mito abre la posibilidad entonces de que lo divino se exprese mediante lo pagano, es su medio, su interlocutor.

Así mismo, el mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo, el mito se ha convertido en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional; así entonces, tiene en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio, la condición vital de cualquier cultura. Es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la de recibir lo dicho; es, ante todo, el tiempo originario en que los dioses debieron haber tenido un trato aún más manifiesto para con los hombres, por lo cual no deben quedar relegados al ámbito no vinculante de las meras configuraciones de la fantasía, debido a que para el mismo mito, el mundo de sus creaciones, los dioses, los hombres, son manifestaciones mundanas por lo que representó y pudiera seguir representando grandes poderes espirituales y morales de la vida.

Sin embargo, el mito como tal ha pasado por todo un proceso de construcción, y como tal cada elemento de este proceso tiene características y elementos propios que lo definen y lo diferencian claramente, los mitos son el signo de que desde los tiempos más primitivos el ser humano se ha planteado la pregunta más importante que pueda existir, la

pregunta sobre el sentido de la vida: ¿de dónde viene y a dónde va? ¿qué hay que hacer para llenar lo mejor posible ese breve tiempo de vida dado a cada cual y que, sin embargo, es todo lo que el ser animado posee esencialmente y tal vez no debería desperdiciar?. preguntas que para el hombre primitivo eran imperativas. Más próximo a la naturaleza y más expuesto a peligros imprevisibles, ante los cuales se sentía impotente, no pudo eludirla. Más como no sabía plantear la pregunta de una manera lógica, tampoco supo encontrarle una respuesta lógica. Viviéndola con toda la fuerza de su ser, respondió desde su interior apenas desligado de la naturaleza; en él mismo la naturaleza respondió.

1.2 El misterio: una categoría de análisis

El hombre primitivo, se veía rodeado por causalidad por doquier, no conoció la confianza tranquilizadora, esa amplia seguridad. No conoció las verdaderas causas de ningún acontecimiento, ni previó sus posibles consecuencias. Le rodeaba lo inexplicable, le obsesionó lo imprevisible, y todo acontecimiento desacomunado puede llenarlo de terror. Ese terror pánico y mortal constantemente subyacente al hombre primitivo, sentimiento de impotencia del ser humano ante la naturaleza y la vida, es la fuente de todo sentimiento religioso, y de la creación de los mitos. Pues el esfuerzo por vencer el terror primitivo espiritualizándolo, es decir, transformándolo en comprensión de sus causas, señala el origen tanto de toda vida religiosa como de la ciencia y determina su evolución.

Así, la religiosidad más primitiva y la ciencia más evolucionada tienen su origen común: el terror sagrado, y una meta común: su espiritualización progresiva. Admitido y aceptado el terror sagrado se transformará necesariamente en amor por la insondable profundidad misteriosa de la vida. Esa espiritualización del terror, su transformación en ciencia de la vida, indudablemente implicará la comprensión de que el misterio no es trascendente sino inmanente a la vida: que mundo y vida son la aparición manifiesta del misterio, que esa aparición no es una apariencia. Para hablar de este principio el término misterio no debe ser tomado por la denominación de una entidad realmente existente fuera

del mundo. El término misterio significa únicamente: límite de la competencia del espíritu humano*.

El terror ante el *ambiente inexplicado* es accidental. Arraiga en la imaginación inconsciente; el terror ante el *misterio inexplicable* concierne a lo esencial, al sentido ético de la vida efímera. Su fuente está en la imaginación que, espiritualizándose, crea la imagen simbólica de misterio. Teniendo en cuenta el sentimiento humano esa espiritualización es una elevación, una sublimación del terror. La imagen simbólica rebaja el misterio al nivel del espíritu humano y de su esfuerzo vital de explicación. El terror así espiritualizado-sublimado se manifiesta en una forma de adoración de una fuerza misteriosa, sentida primitivamente como una amenaza que supera todo medio de defensa y sugiere imploración. Ese terror sublimado, transformado en adoración es lo que caracteriza al sentido religioso en su forma expresada mediante imágenes. Tras sufrir una transposición en el orden imaginativo y estando representado en forma de imagen puramente simbólica, al misterio esencialmente inexplicable, se le ha llamado siempre: lo divino.

Traspuesto al campo que nos ocupa, al de lo mítico, el problema esencial se presenta al principio en forma de una interrogación puramente emotiva ¿quién ha creado el mundo y la vida?. La pregunta quién contiene ya un antropomorfismo personificante. La respuesta a su vez es puramente emotiva, no podría más que ser una sugerencia, pues el verbo crear, presupone un acto creador. Su significado común es: el misterio es misterio, proposición que se encierra en sí misma. Hablar de un creador no es ninguna explicación, sino una especulación, a menos que se admita que se trata de una imagen cuyo punto de comparación es la actividad humana. Siguiendo la imagen del creador intencional una personificación simbólica, el mito tiene derecho de inventar un nombre: en todas las mitologías la llama divinidad creadora, la divinidad es causa de la creación.

Es importante no confundir el misterio ni con una cosa misteriosa ni con un ser misterioso, tampoco con la imagen de creador. El misterio no es ni una cosa ni un ser que exista fuera del mundo y de la vida. La relación entre el misterio y su aparición, la

*Otto, Rudolf: (1974) *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alhambra Editorial, Madrid

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

existencia espacio temporal de las cosas y de los seres, es a su vez misteriosa: no es ni causal ni voluntaria. En cuanto la relación deja de ser misteriosa, el propio misterio deja de serlo: se constituye en ser creador, en una realidad fuera de la realidad. El misterio no se puede pensar sólo se puede sentir emotivamente. El menor esfuerzo encaminado a pensar el misterio termina por explicarlo, es decir por eliminarlo, o dogmatizarlo. A medida que se trata de pensar el misterio se destruye el sentimiento de su evidencia. Del misterio aterrador emana no sólo el universo vivido, sino también la dirección sensata de la vida. Es necesario hablar del misterio, y para poder hablar de él es indispensable emplear la simbolización, es el único método posible, y es el método del mito.

El mito expresa la existencia del mundo y la legalidad de la vida se encuentran ambas, basadas en el misterio. El hombre que posee la fe mítica no se asusta de nada. La fe distinta de las creencias, une esencialmente a los hombres librándolos del terror. Expresando la posibilidad de esa posibilidad sublime, los símbolos míticos crean la comunidad cultural, porque agregan a la inmensidad sin límite, al misterio objetivo de la fe, una materia de religiosidad: las imágenes, para que los hombres puedan comunicarse en una misma creencia (*religión: religere, reunir*).

Siendo la fe el terror sublimado ante el misterio, no puede ser una simple creencia: frente al misterio no se trata de creer o no creer, pues no cabe duda de que no se cree en el terror, este es una emoción inmediata. La creencia se hace superstición cuando pierde su base, la fe, y cuando las imágenes, desligándose del misterio, se arrojan una independencia injustificable. La fe es una función psíquica, sus productos son las creencias. Para el mito, el hombre es responsable ante la divinidad, pues su elección depende de la fuerza de su impulso y de su visión del misterio. Sin embargo esa participación individual puede conocer diferentes grados, y a medida que la fe de los individuos flaquea, toda su actividad lo resiente. El terror vital insuficientemente espiritualizado-sublimado continúa manifestándose en diferentes formas de dispersión que caracterizan la vida cotidiana (angustia, preocupaciones, culpabilidad, odio, etc.), es lo que el mito llama el mal.

Como apoyo de la fe individual, las imágenes míticas contribuyen a superar el terror, aún en esa forma cotidiana y dispersa, e incluso a evitar su dispersión, lo cual es el bien. Esta última crea la visión común de la meta rectora: la imagen de la divinidad. La expresión mítica "amar a Dios" significa sentirse atraído por el misterio, no olvidar la profundidad misteriosa de la vida, no dejarse cegar por los deseos múltiples hasta perder la visión de la evidencia del misterio. El fundamento esencial de las antiguas culturas es la presciencia mítica y su hundimiento es la causa esencial de la decadencia.

El mito prosigue su evolución del tiempo, de lo temporal hasta sus últimas consecuencias: habla del santo, de la santidad, de la santificación del hombre cuyo tiempo vivido se habría constituido por entero en concentración del presente, en paciencia, aceptación y armonía. Vive, por decirlo así, fuera de lo temporal, fuera de la espera y del alcance. Pasado y futuro desaparecen. Vive en la presencia eterna. Entra en la eternidad, en la morada simbólica del misterio. El terror ante el misterio de la vida y la muerte es la emoción sagrada, la verdadera religiosidad.

El mito es una psicología íntima que se expresa con ayuda de una terminología simbólica. Los mitos expresan simbólicamente la historia esencial del ser humano, de la especie humana, de la humanidad. Los mitos cuentan igualmente todos los sufrimientos derivados del terror, debidos al extravío, a los errores cometidos por el hombre, por la humanidad, durante su viaje a través de la vida y su evolución a través del tiempo, a través de lo temporal, así el mito siempre es un referente a la historia, a la historia sagrada.

Paul Diet distingue todo un proceso de conformación del mito, el cual inicia con un periodo premitico o animista tal y como el lo define, para posteriormente configurarse en una etapa propiamente mítica, diferenciando claramente elementos constitutivos de cada una de ellas. Estos elementos tienen una influencia directa con toda una forma de pensar y de vivir dentro de los mitos y para los mitos, es decir, no se queda solamente al nivel de meras concepciones o historias, sino que se instauran claramente en formas de vivir de vivirse dentro del mito.

* Diet Paul. (1986) Dios y la divinidad. Historia y significado de un símbolo. Fondo de Cultura Económica, México

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1.3 Periodo premitico: El animismo

El hombre primitivo combatió el terror ante el ambiente con ayuda de su intelecto en ciernes, todavía práctico, utilitario (gracias al cual por ejemplo, podía construir sus armas defensivas). Desde el origen, a la imaginación inventiva se agregó una imaginación de orden explicativo, pero que no se aplicaba sino a lo desconocido esencial. En periodo premitico, animista, las dos funciones se relacionaron. Así, al mismo tiempo que se combatía el terror ante lo desconocido esencial, la explicación imaginativa se manifestaba igualmente para moderar el terror ante el ambiente, insuficientemente dominado por la invención intelectual. El animismo premitico se caracteriza por la tentativa de vencer los peligros del ambiente gracias a un conjuro primitivamente religioso y mágico.

La perfecta espiritualización del terror sólo es posible en el periodo más evolucionado de la época mítica. Al principio el terror todavía no estaba enteramente sublimado-espiritualizado, sólo estaba conjurado. Este conjuro del terror se presenta como un rasgo característico del periodo del animismo premitico y mágico. El animismo se puede considerar como una visión teórica (aunque enteramente basada en el sentimiento de terror) mientras la magia se presenta como una aplicación práctica de esa visión. El animismo enfoca la causa de los acontecimientos, es decir: su posibilidad de explicación. Lo que por necesidad hace surgir la visión causal es la organización misteriosa del mundo y su estabilidad que se manifiesta incluso a través de los cambios temporales de los objetos y de las situaciones, fenómeno al que llamamos causalidad.

Por lo que toca a la búsqueda de las causas, el hombre primitivo se distingue del animal por el hecho de que ya no vive solamente de excitación en excitación; se da cuenta de que cada nueva excitación ocurre a un mismo ser, a ese ser esencialmente inmutable que es él, que las reacciones provienen de ese mismo ser y sin embargo permanecen como vinculadas a él gracias a la memoria. El hombre primitivo cree que los objetos reaccionan (producen efectos) porque son excitados. Las causas y los efectos comprobados perceptiblemente se interpretan como si fueran excitaciones y reacciones intencionales. El hombre primitivo proyecta sus propias intenciones motivadoras no sólo en los animales

sino también en los objetos inanimados. La intención motivada individualmente es lo que distingue al hombre del animal. Mediante esa intención, las excitaciones y las reacciones, inconscientes e instintivas en el animal, se vinculan en el hombre de una nueva manera más refinada: se refleja en la psique.

De acuerdo con Arturo Castiglioni¹ la índole característica de la mente primitiva está determinada por las condiciones externas de la vida y el medio ambiente del individuo así como por su grado de adaptación, lo cual determina en gran medida las percepciones que se tienen sobre el entorno y las causas que atribuyó al origen de la vida. Eso que llamamos "alma" era para el hombre primitivo el principio vital, material e inmaterial al mismo tiempo, visible y reconocible y algunas veces identificable en objetos próximos o lejanos; otras veces fugaz, oculto, invisible.. El alma fuerza o principio vital, puede existir al mismo tiempo en el cuerpo de un individuo, en una planta, en un animal. Esta alma vive, o puede vivir simultánea y sucesivamente en todas estas entidades. Y es una conclusión lógica que la presencia o multipresencia supone la posibilidad y aún la certeza de su supervivencia. Eso establece la continuidad de la vida bajo otra forma y en otro lugar, es decir, en lo adjunto a todo individuo o en aquellas cosas que están en contacto con él y que tienen una influencia en su vida: plantas, animales, etc.

El hombre ya no sólo está animado preconscientemente. El hombre *se siente animado*, ya el hombre primitivo reflexiona sobre sus intenciones íntimas, las piensa y delibera íntimamente antes de actuar. Gracias a sus intenciones motivadoras puede producir cambios en el mundo, y ya no es sorprendente que el hombre primitivo se incline a creer que toda modificación del mundo, incluso exterior, se opere intencionalmente. Lo que lo anima es la intención, y cree que todo está – como él- animado de buenas o malas intenciones. Las intenciones que lo rodean enigmáticamente pueden apoderarse de cualquier objeto y animarlo (sobre todo os objetos provistos de movimientos físicos inexplicables, que le parecen animados: el relámpago, la nube, el viento, el agua que corre,

¹ Castiglioni, Arturo (1993) Encantamiento y magia. Fondo de Cultura Económica. México

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

etc.). Las intenciones que el hombre primitivo sospecha dondequiera también pueden valerse de él mismo, de su propio cuerpo; jamás está seguro de ser él mismo*.

De este modo, el hombre primitivo vive su vida en el grupo al cual está vinculado, ligado a la tierra, de la cual escasamente se destaca por su postura erecta, en medio de las plantas, los animales, de los sonidos, de las fragancias, y la lluvia, a los que día a día observa como algo propio y a lo que pertenece. Su individualidad no está limitada ni definida debido a que no es consciente de ella y su vida no tiene un seguro principio ni un bien marcado fin, dado que no concibe la vida del yo desligado de sus infinitas prolongaciones. En este mundo mágico todo el cosmos, todo lo que lo circunda, aparece como animado y viviente. No existe una apreciación objetiva de la realidad y las cosas. Los conceptos y la realidad son todavía idénticos. Por ello en los primeros tiempos de la humanidad la mentalidad del hombre aparece al mismo tiempo como universal e infantil. No existen los límites entre lo real y lo irreal; todo parece igualmente posible, temible o adorable. Es un mundo poblado de una profunda angustia y en el que cada día se puede producir, para cada individuo, un cambio en la ley dictada por el temor y la necesidad de defensa*.

Es la primera raíz de su terror, pero no la más profunda. Sólo se trata de un terror individual y afectivo, más de ese terror nacerá el emotivamente profundo, el terror metafísico. Del terror afectivo nacerá la magia y del terror metafísico nacerá la religiosidad. Por ser inseparables ambas formas de terror, la magia y la religiosidad están ligas entre sí, y sobre todo la creencia religiosa en su forma supersticiosa y culturalmente regresiva permanecerá penetrada de elementos mágicos en el curso de su evolución. La razón de ello es que el hombre primitivo no percibe la legalidad física y tan sólo cree en intenciones caprichosas.

El hombre primitivo nunca está completamente seguro de sí mismo y más o menos constantemente teme que intenciones ajenas se apoderen de su cuerpo o de su alma, para él nada es más importante que someter a sus propias intenciones las intenciones ajenas, de las

* Diel Paul Op Cit

* Castiglioni, Arturo Op Cit.

que cree poblado el mundo. Porque a causa de su terror subyacente y de su imaginación asustadiza es sumamente sugestionable hasta en sus más íntimas intenciones, cree que las intenciones ajenas a su naturaleza también son sugestionables e influibles, y trata de someterlas mediante el rito y el ceremonial mágico. De acuerdo a su esfuerzo explicativo, las intenciones de que cree poblado el mundo son espíritus buenos o malos, resultado de la proyección, en los objetos y en los seres, de su propio espíritu, de su fuerza de su debilidad.

Atribuye el hombre primitivo el origen de la vida y la muerte a todas las cosas próximas o remotas fuera del alcance de su voluntad y que él imagina que lo influyen o afectan. Cree que los animales, plantas y estrellas son cómplices o participantes en los acontecimientos de la vida y al mismo tiempo ejercen su influencia beneficiosa o maléfica: de aquí deriva la necesidad de rodearse constantemente de un sistema total de defensa, estimulando e invocando las manifestaciones benévolas y favorables y evitando o cambiando la dirección de las influencias nefastas. Tal explicación parece ser para la mentalidad del ser primitivo la más simple y al mismo tiempo la más capaz de sobreponerse al temor de lo desconocido y eliminar el carácter trágico con que se imagina el acontecimiento de la muerte. Es lógico que atribuya fuerza vital, volitiva y consciente, a todos los parásitos, las serpientes, la lluvia, los rayos, todo lo cual aparece como animado por la voluntad de lastimarlo o por la misión de herirlo, por encargo de fuerzas superiores. De igual modo aparecen animados aquellos seres o substancias que le son benéficas: el sol, las estrellas, las plantas, los vestidos. Esta concepción animista es uno de los caminos que conducen a la magia.

Se desvela por influir en los espíritus proyectados de ese modo, por medio de los encantamientos y de las amenazas, con el fin de estimular su propia fuerza y de calmar su terror. Los ritos y las ceremonias ejercen cierta influencia en los espíritus buenos o malos, pues no siendo esos espíritus sino proyecciones de su propia psique, el hombre primitivo, exaltándose así mismo mediante los ritos, incita a su propio espíritu a creer firmemente en el poder y en la realidad de sus proyecciones que, en virtud de la capacidad de sugestión de su espíritu, la influencia no tarda en manifestarse realmente. El animismo es un primer esfuerzo por vencer el terror mediante la comprensión, que, no obstante lo ilógica e

imaginativa que sea, ya es psicológicamente verídica, porque actúa sobre las motivaciones íntimas. En el animismo y en la magia se encuentra un elemento de explicación utilitaria.

De este motivo, del temor derivan las alianzas entre el hombre y las fuerzas sobrenaturales, con la conclusión, tácita pero segura de un pacto con los poderes invisibles, un pacto que requiere ser cumplido estrictamente y en el cual se fundan, leyes secretas. La magia pertenece a todos los tiempos y a todos los pueblos. Y aunque es difícil definir de un modo exacto y en unos límites seguros el significado de este término, se puede afirmar que representa los esfuerzos hechos durante un cierto estado de ánimo, permanente o transitorio, para lograr la realización de un deseo en un mundo en el cual no existen fronteras entre lo real y lo irreal. La magia significa no sólo un complejo de acciones, sino también un nexo de ideas y representaciones con múltiples y bastas interferencias, que caracteriza el desarrollo inicial en los primigenios tiempos históricos. En sus orígenes la magia actúa probablemente con la palabra y el lenguaje, en una serie de gestos y actos dirigidos hacia un propósito definido, los que lenta y progresivamente se organizan en una serie compleja de prácticas, fórmulas y ritos".

Lo que lleva al hombre primitivo a constituirse como tal es precisamente la explosión del problema metafísico: la idea de la muerte, vinculada totalmente al misterio de la vida. A parte de los objetos que rodean al hombre primitivo y pueden ser mágicamente aterradores, la muerte fuente inagotable de terror sagrado, abre ya a la imaginación mágica un aspecto metafísico. En cuanto la vida empieza a reflejarse en la psique hecha consciente, el límite de la vida, la muerte, se hace consciente y previsible. La psique primitiva se aterra tan profundamente ante el misterio de la vida porque el misterio de la animación incluye ineluctablemente el misterio de la muerte. La previsión de la muerte obliga al ser hecho consciente a experimentar toda la profundidad de la vida y de su misterio. Sólo ese acontecimiento extraordinario, la irrupción de la muerte en la vida consciente, desencadenó la perturbación completa, la mutación más decisiva: la necesidad de orientación hacia el sentido de la vida, el animismo.

¹⁰ Castiglioni, Arturo. Op. Cit.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Todo terror, incluso el terror ante el accidente ambiental, tiene su origen en la emoción ante el peligro mortal. El terror metafísico del hombre ya no desencadena ante el accidente ambiental, sino ante el peligro mortal permanente, misteriosamente inherente a la vida. El terror metafísico es un pavor emotivo, capaz de hacer perder a la vida hecha consciente el beneficio de la evolución y de paralizar la defensa adaptativa que es el intelecto gracias a sus medios utilitarios. La mutación del consciente en conciencia es la réplica evolutiva a ese peligro que se manifiesta en el momento más decisivo de la evolución. La mutación del consciente en conciencia crea al hombre, al ser capaz no sólo de sentir el terror sagrado, sino también de vencerlo por la vía de la espiritualización-sUBLIMACIÓN, cuya primera manifestación histórica es el animismo, la forma más primitiva de religiosidad.

El animismo proyecta la animación no sólo en el ambiente existente realmente, sino también en la existencia posterior a la muerte. Para el animismo los muertos siguen viviendo corporalmente. Llevan fuera del mundo una vida de sombras. Pueden volver, en forma de aparecidos, y aterrorizar a los vivos. Son espíritus intencionales que viven en el más allá, que pueden tomar cuerpo y descender nuevamente a la tierra con el fin de cumplir sus intenciones: mostrarse benévolos u hostiles. Para asegurarse de la benevolencia de los difuntos, los vivos deben permanecer en contacto con los antepasados muertos, seguir alimentándoles y tranquilizarlos mediante el sacrificio. Está comprobado históricamente que la expresión mágica del misterio de la muerte, el culto a los antepasados, se encuentra sin excepción entre los pueblos primitivos; origen de las religiones, no puede faltar en ningún pueblo, por primitivo que sea, pues es el centro cristalizador de la vida social y cultural. El hombre de las hordas y de las tribus primitivas se distingue esencialmente del animal por el terror ante el misterio de la vida y de la muerte, el cual dio origen a las creencias religiosas y esas creencias estuvieron vinculadas inseparablemente al imperativo ético.

La primera imagen de una divinidad fue el antepasado-padre divinizado después de la muerte. Según la creencia animista, los antepasados después de su muerte seguían viviendo en su cuerpo y en espíritu en el más allá, desde donde vigilaban intencionalmente

a sus hijos, los miembros de la tribu. El antepasado-padre, divinizado e inmortalizado, representaba la personificación del ideal ético. La imagen del antepasado difunto engalanado con todas las virtudes sobrevivía en la memoria de cada miembro de la tribu y ejercía así en la vida de cada cual una influencia sugestiva, motivadora. Los miembros de la tribu unidos en una creencia común debían mostrarse dignos de los antepasados divinizados, con la esperanza de ser admitidos también, después de la muerte, en la morada celeste.

El animismo es la creencia en intenciones buenas o malas difundidas en toda la naturaleza y proyectadas finalmente en la esfera sobrenatural de una vida después de la muerte. Las intenciones animantes se consideraban buenas o malas según fueran favorables o desfavorables a la existencia de la tribu rodeada por todas partes de amenazas mortales, y frecuentemente exigían el sacrificio de la vida en la lucha contra las tribus enemigas, o contra animales monstruosamente peligrosos. El antepasado era divinizado por estar animado con el valor de morir más en cuerpo que en el alma. El culto animista de los antepasados divinizados es el fundamento de la religiosidad. El antepasado padre divinizado del animismo será en la época mítica el Padre Espíritu, Dios Padre. Los temas de las mitologías de todos los pueblos son los conflictos de las motivaciones íntimas, figurados simbólicamente por la fachada de los combates heroicos.

Ya para el animismo precursor de la época mítica, el fundamento biopsíquico que caracteriza al simbolismo mítico posee una importancia fundamental. El hombre primitivo aún no puede distinguirse claramente del animal. Considerado biogenéticamente, el animal es el antepasado del hombre (totemismo). La concepción animista refleja esa verdad de que el ser humano es descendiente evolucionado del animal, pero ha perdido la seguridad instintiva, el reposo instintivo en el sentido de la vida y está expuesto al terror. El antepasado animal es el simulacro mágico de lo divino, es decir, de lo contrario del terror, el signo mágico de la vida satisfecha de sí misma. La divinización mágica y totemista del animal-antepasado (cultura de los cazadores) será sustituida finalmente por la divinización mágica del hombre-antepasado, por el culto a los muertos (cultura de los pastores), para

evolucionar, en la época mítica, hacia la divinización simbólica del hombre, héroe combatiente (cultura de los agricultores)¹¹.

El hombre primitivo, cuyo razonamiento es todavía escaso, se aterroriza ante los peligros de su vocación, ante la dificultad de abrirse camino a través de ese nuevo mundo del espíritu que se ha abierto ante él, a través del mundo de las causas y de los efectos. Por razón de su terror, el mundo del espíritu le parece mágicamente animado y amenazador, y toma las causas actuantes por espíritus. En una primerísima fase del animismo, en la que la sociedad apenas formada aún se agrupa en familias aisladas, el hombre primitivo esboza una actitud que es testimonio de su deseo de refugiarse en el estado de seguridad instintiva del que fue expulsado. No sólo idealiza y diviniza al animal; además, se identifica con el animal divinizado, lo imita, creyendo adquirir y recuperar mediante la simpatía mágica la fuerza serena del espíritu instintivo que anima al animal. La magia mimética precede a la magia conjurante.

Aunque divinizado imaginativamente, con frecuencia el animal es en realidad mortalmente peligroso; él mismo se constituye en una fuente de terror. La identificación progresiva con el animal divinizado es todavía prereligiosidad. Ha podido contribuir a contener el terror sagrado, pero no puede proteger contra el terror ante el ambiente, que no por ser menos profundo deja de estar más próximo y ser más apremiante. El hombre primitivo se defenderá contra ese peligro, demasiado inmediato y real, mediante realizaciones de su intelecto naciente que le enseñará los medios de ataque y de defensa, pero el terror metafísico, el terror ante la muerte, seguirá vinculado asociativamente al animal realmente peligroso y lo obligará a recurrir a una nueva forma de defensa mágica, combate el peligro con ceremonias de conjuro, o con la defensa del tabú.

Los objetos más inofensivos y las situaciones más naturales no tardan en constituirse en tabúes, signo del pavor que no sabe dónde está el peligro, por el cual el hombre se siente acechado de manera más o menos constante. El peligro se hace profuso y está dondequiera. Ya no es el aspecto de los objetos lo que despierta el temor, sino la

¹¹ Dietl, *Paul. Op. Cit.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cualidad oculta, invisible, el poder mágico, proyectado en los objetos en las situaciones y en los hombres mismos. No estando conjuradas sino de manera imaginativa, las complicaciones naturales e la vida se ven aumentadas por complicaciones de orden supersticioso. Por ejemplo, a ciertos individuos se les puede declarar intocables si el tabú se injerta en una diferencia imaginada, de naturaleza totémica. Mediante el miedo a la transgresión que inspira, el propio tabú es fuente de un terror supersticioso nocivo para la vida en sus formas más cotidianas.

Desde esta perspectiva Taylor¹² considera a la teoría animista como base fundamental de sus concepciones, dado que considera que la base de la religión es la creencia en seres espirituales, así estos seres espirituales se encuentran en la creencia de los pueblos bajo dos formas principales, a saber: primero como almas, inicialmente en el hombre, y luego, también, en los animales las plantas y aún en los objetos inanimados, y por otra parte como almas independientes, que no poseen manifestación corporal, sino que llevan como espíritus una existencia independiente. Según Taylor, los espíritus se desarrollaron posteriormente, a partir de las almas individuales. El alma ha proporcionado la base para la creencia en almas impersonales, de existencia independiente, o sea, los espíritus, en los que se deben haber visto las fuerzas causantes de todos aquellos fenómenos del mundo circundante para los que no se observaban otras causas, como, por ejemplo, los fenómenos meteorológicos.

Estas ideas del animismo, originadas de manera racional, se acompañan de la creencia de que son seres espirituales los que influyen sobre los fenómenos del mundo material o los dirigen, en particular la vida presente y futura de los mortales, pudiendo relacionarse con estos y viéndose afectados, agradable o desagradablemente por sus actos. El concepto de un alma personal o de entre las razas inferiores la define como: "una tenue imagen humana, sin cuerpo, por su naturaleza una especie de vapor, película o sombra, causa de la vida y del pensamiento del individuo que habita; posee independientemente la conciencia y la voluntad de su poseedor corporal anterior o actual; es capaz de dejar el cuerpo muy atrás de sí para trasladarse muy velozmente de un lugar a otro: en la mayoría

¹² Taylor, Edward. (1871) "Culturas primitivas", En: Jensen, Eduard. (1998) Mito y culto entre los pueblos primitivos. FCE, Mexico

de los casos es invisible e intangible, pero manifiesta también fuerza física y se aparece especialmente a los mortales, en estado de sueño o vigilia, cual fantasma separado del cuerpo al que pertenece; finalmente puede penetrar en el cuerpo de otros individuos, animales y aún cosas, tomando posesión de ellos e influyendo en ellos”¹¹.

Por consecuente que sea, la cultura animista entra en decadencia por la acumulación de supersticiones y resulta insuficiente para eliminar el terror. Debe superarse y sólo puede hacerlo mediante la evolución de su principio fundamental: la concepción de los espíritus múltiples y su divinización. El realismo mágico debe evolucionar hacia el simbolismo mítico. El animismo quedará condenado a perderse en una técnica ritual que –a medida que la fe mágica se debilita a fuerza de exceso y abusos- ya no sería ni siquiera subjetivamente motivador si la creencia animista no hubiera explicado el mundo mediante el principio de la vida, lo esencial que todo hombre lleva en sí, el principio misterioso de la animación. Por eso su explicación más primitiva contiene sin embargo el principio original de una verdad analógica y metafórica que será el punto de partida de la simbolización mítica. Para comprender la creación del mito es indispensable considerar bajo un nuevo aspecto a la sociedad primitiva, caracterizado por el animismo y por la magia.

Creada por el terror metafísico, la vida humana se despliega en tres campos que deben distinguirse entre sí: el individual, el social y el cultural. Estos campos se interrelacionan, pues la sociedad es el conjunto de los individuos y de sus tradiciones, y la cultura, la orientación hacia el sentido de la vida, es la condición esencial que hace que los individuos puedan unirse en sociedad. La evolución del ser humano únicamente puede alcanzar su plenitud a condición de que las instituciones sociales permitan ser no sólo un individuo civilizado, sino también una persona culta. Para comprender la vida social – aunque sólo sea en sus formas más primitivas- se debe tener en cuenta el hecho biológico de que es consecuencia evolutiva de la vida gregaria de los animales superiores y del hecho psicológico de que la sociedad humana debe ser no sólo civilizada sino también culta, de lo contrario caería en la trivialidad decadente. Se puede decir: la civilización es una formación intelectual; la cultura es una formación del espíritu. La civilización es la

¹¹ Op. Cit. p 317-318

organización del mundo exterior (vida social); la cultura es la organización del mundo interior (vida personal). La civilización tiende a satisfacer los deseos múltiples; la cultura tiende a satisfacer el deseo esencial.

El hombre primitivo no es sino miembro de la familia o de la tribu. Es individuo, pero aún no posee una importancia personal. Su pensamiento, todavía embrionario, es imaginativo. A la imaginación del hombre primitivo corresponde su capacidad de sugestión. Esta no sólo se manifiesta mediante la autosugestión, principio de la magia, sino también mediante la heterosugestión. La capacidad de sugestión unifica a los miembros de la tribu. Tanto las opiniones que expresan los demás miembros de la tribu como sus acciones no despiertan en el hombre primitivo la crítica y la duda, sino la certidumbre y el placer del reposo en las creencias y en las opiniones públicas. La capacidad de sugestión imaginativa no solamente una a los miembros contemporáneos, sino también a las generaciones pasadas y futuras.

Para poder formar la sociedad cultural, la capacidad de sugestión debe agruparse en torno de una imaginación segura de la resonancia común más profunda, y lo que forma ese punto cristalizador es el terror sagrado y su apaciguamiento, buscando en la imaginación sobre el sentido de la vida y de la muerte. En él se encuentran unidas la autosugestión del individuo y la capacidad de sugestión social. Lo que el sujeto se sugiere, mediante la intuición imaginativa, es conforme a la intuición del otro, de todos los otros. Las imaginaciones concretas, las imágenes así emitidas, impresionan a la psique de cada cual. La historia esencial de la humanidad se despliega a partir del fundamento cultural.

El terror sagrado respecto al misterio de la vida y de la muerte funda, en primera formación cultural, a la célula madre de la sociedad: la familia que hace sacrificios a los antepasados. Constituidas así en células culturales, las diversas familias, vinculadas a su vez por parentesco, se unen en torno al patriarca —representante vivo de los antepasados muertos y divinizados que son imaginados como pertenecientes aún al clan formado de ese modo— asegurándole ayuda y protección. Todos los clanes terminan por quedar unidos en un mismo culto y el jefe de la tribu surgido de la fusión de los clanes no es ya el patriarca.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sino el mago sacerdote, detentador de las fórmulas destinadas a conjurar a los espíritus buenos o malos y ejecutor de los ritos mediante los que se puede entrar en contacto con los antepasados muertos y divinizados. Pero calmado pasajera por los ritos tradicionales y por el culto común, el terror no dejará de resurgir. El culto crea las instituciones sociales. A medida que el culto se paraliza en la superstición, las instituciones religiosas se hacen rígidas y dogmatizantes. Perdiendo el sentido de su visión cultural, se muestran insuficientes para el mantenimiento de la vida colectiva. Los cultos se amplían y el mago primitivo es sustituido por toda una casta de magos y sacrificadores.

El mérito individual de la época animista en decadencia no es más que la conformidad con las tradiciones, con la conciencia histórica que, a consecuencia de la transferencia mágica y de la importancia mínima vinculada al individuo y a su vida, puede hallarse en total oposición a la conciencia esencial, indicada ya, sin embargo, por el terror metafísico. La primitiva metafísica animista de los espíritus múltiples apenas divinizados es paralela al primitivismo moral del rito mágico.

Ya en la época animista, a medida que envejece y se acerca a su fin, aparece cada vez más claramente el peligro intrínseco de la vida social, consecuencia del conflicto entre la civilización y la cultura: la superestructura cultural cae en ruinas, la visión metafísica se petrifica en superstición y nada subsiste fuera de una estructura tradicional hecha pura convención. Si al principio el sentimiento metafísico puede crearse un marco institucional, las instituciones terminan por adueñarse del poder, ahogando así la emotividad y la motivación de las cuales proceden. Aparecen los dos representantes del poder y del reino: el representante del poder que se ejerce sobre la vida exterior y que asegura el mantenimiento de las instituciones sociales: el rey, y los representantes del poder que domina la vida interior y las imaginaciones de la creencia: los sacerdotes. Su función se justifica mientras las leyes que imponen siguen siendo el centro cristizador del esfuerzo hacia la espiritualización-sublimación que combate al terror, el eje de las ideas metafísicas y de los ideales morales, soporte de la cultura. Olvidando el significado del poder, acaban por transformar el medio en meta última, ya no quieren sino el poder por el poder, y si es posible ilimitado. Aparecen las dos formas de poder insensato: el dominio perverso

exterior, la tiranía, y el dominio perverso interior, el prejuicio en todas sus formas y sobre todo el prejuicio religioso, la superstición".

El paso evolutivo que conduce de la cultura animista hacia la cultura mítica se deja definir claramente: el individuo se personifica. El terror se supera mediante los combates de los héroes míticos que simbolizan la tarea ética de armonización que se debe asumir durante la vida. Las motivaciones se figuran en forma de divinidades, las motivaciones subconscientes se simbolizan mediante monstruos. Los espíritus caritativos u hostiles – dispersos según el animismo por toda la naturaleza- se sustituyen por el espíritu que anima al hombre: su propia intencionalidad vitalmente sensata o insensata. La fuerza sugestiva de las tradiciones es el fundamento de las creencias, a partir del animismo. Lo que el animismo y su personificación de los objetos sugieren al individuo es en realidad lo que cada individuo lleva en sí, lo que experimenta de manera más íntima, lo que hace de él una persona viva y activa: sus propios deseos y su tensión interior hacia la satisfacción que da origen a los motivos sensatos o insensatos.

1.4 Época Mítica

En la época mítica, la comprensión que rebasa su forma mágica se escinde en símbolo manifiesto y significado subyacente. Los significados engloban todas las motivaciones subconscientes afectivas y emotivas, porque todas ellas se vinculan en la emoción ante el misterio. Como el sentido oculto del mito enfoca el esfuerzo ético, la lucha contra el mal espíritu en el hombre, la simbología está en posibilidad de comparar la debilidad del espíritu humano con la imagen de la clarividencia perfecta, aunque esta sea pura idealidad, puro símbolo: las divinidades como personificaciones de las cualidades positivas immanentes al alma y espíritu del hombre. Mediante esta confrontación del estado malsano y del estado idealmente perfecto, el mito detenta la posibilidad de hablar simbólicamente de lo que el hombre es y debería ser. El animismo quiso deshacerse del espíritu malo, del terror, de la angustia vital, mediante la proyección y el conjuro. La época mítica se distingue de la época animista por el hecho de que el conjuro mágico está

¹¹ Diet. Paul. Op. Cit.

sustituido por la simbolización de un esfuerzo intrapsíquico, destinado a superar eficazmente el terror. El terror mágico de la época animista y su conjuro se enfocaban los peligros del ambiente terrenal interpretados subjetivamente, mientras que en la época mítica el terror se objetiva.

Espiritual y sublime, la emoción inspirada por esta nueva e inmensa forma de lo desconocido resulta ser la condición de toda cultura elevada, que rebasa al animismo: la adoración religiosa.

La adoración mítica no pone el acento en la investigación y la formulación objetiva de las leyes; lo pone en la emoción personal, al mismo tiempo aplastante y tranquilizadora ante la grandeza incommensurable del espíritu organizador misteriosamente "sobrehumano" que crea y sostiene ese ritmo inmenso de la armonía del universo material, complementario del universo de los deseos y de los motivos íntimos, donde la armonía perturbada sin cesar impone a pesar de todo su ley.

1.5 Mito

Las palabras narran nuestra historia, la palabra mito proviene de una palabra griega (*mythos*), en el antiguo uso lingüístico no quiere decir otra cosa que "discurso", "proclamación", "notificación", "dar a conocer una noticia". En el uso lingüístico de la palabra nada indica que el discurso del cual se da cuenta, fuese poco fiable o que fuera una mentira o pura invención, pero tampoco que tuviera algo que ver con lo divino: de modo que la palabra designa en tales circunstancias todo aquello que puede ser narrado. las historias de los dioses y de los hijos de los dioses, ¿a caso los hombres?."

Mito entonces viene a ser casi exclusivamente un concepto retórico para designar en general los modos de exposición narrativa, naturalmente narrar no es probar, en este sentido la narración sólo se propone convencer y ser creíble, pero lo narrado tiene algo de la verdad de lo universal, en todo caso es lo desconocido, la noticia que se espere sin que

¹¹ Gadamer, Hans-George. (1997) *Mito y Razón* Paidós, México

sea necesario ni determinar su origen ni confirmarla, pero esto no confirmado y sin origen ha dado pie a los conjuntos de innumerables tradiciones religiosas, encadenando sin interrupción esos intentos de hacer concordar el propio potencial de la experiencia y la propia inteligencia con las noticias que perviven a través del mito; así, la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante y se realiza por doquier volviendo a decir lo ya dicho, repitiendo lo dicho por otros. lo que casi se ha perdido en el tiempo, pero que ha dado lugar a vastas formas de conocimiento y de relación con el cosmos.

Para Gadamer,¹⁴ la forma de la narración que es propia del mito tiene su lógica propia. Desde su punto de vista el nombre y el nombrar desempeñan ciertamente un papel peculiar en ella, en el misterio de los nombres míticos se encierra algo de invocación y de enigmática presencia absoluta, el nombre entonces cumple su función genuina allí donde aparece como apelación y apóstrofe. Entonces los nombres de lo divino sólo son plenamente lo que son cuando se apela a lo divino. Cuando en los himnos y en los cantos aparecen los nombres de los dioses, se tratará de una especie de llamada, se narran sus asuntos, los de los dioses, y aquello que se narra alcanza un tipo peculiar de presencia, nombrar es como aludir a lo que se puede narrar, la narración entonces de un mito será siempre acerca de algo, ese algo es pues lo divino, los dioses, su presencia, sus exigencias.

Así, quien narra un mito introduce a los arrebatados oyentes en un mundo íntegro. El oyente que participa toma, evidentemente, parte en ese mundo como en una especie de presencia en el acontecer mismo. Lo ve todo ante sí con el sentido convencional, le es revelada la verdad absoluta, es llevado ante la presencia de los dioses, que le hablan, él puede hablarles, es una fusión de lo pagano y lo divino, dentro de la cual sólo son uno solo, el cosmos. El narrar un mito se convierte entonces en un proceso recíproco, no se puede narrar un mito sin unos agradecidos oyentes que acompañen hasta el final, no es un informe exhaustivo, es una especie de testificación anónima. La libertad que permite el narrar no es mera arbitrariedad, quien narra presupone que el otro desea oír cosas, este ha dejado en claro su disposición y su estar abierto al mensaje, desea escuchar lo que los dioses le han

¹⁴ Op. Cit.

deparado, desea escuchar su origen; quien narra posee el conjunto del mito que se propone narra y lo deja sentir, despierta expectativas y las cumple, despertando nuevas expectativas.

El interés del oyente acompañante vincula al narrador, permite la comunicación y participación del otro. El narrador responde a la sed de saber o a la curiosidad del otro y satisface sus ganas de mundo, de existencia, de experiencia. Entra en juego no sólo la ampliación del propio conocimiento de quien escucha, sino un interés trascendental que está por encima de todo lo experimentable, es cierto que lo narrado es tratado siempre como algo que ha acontecido, verdadero, en esa medida es algo pasado, pero que al mismo tiempo la referencia al presente y a los oyentes del mensaje mítico tiene un carácter constitutivo. llega decisivamente hasta el propio presente. Los mitos están determinados entonces por la referencia al presente, cuando las narraciones retroceden hasta el lejano comienzo (que es casi siempre), hasta el primer principio del mundo, se refieren inequívocamente a la duración de este nuestro mundo y se refieren a nosotros mismos en este mundo.

De este modo, el narrar un mito introduce al oyente y al narrador en un tiempo mítico, no lineal, que sale de la cotidianidad, se inserta en el metatiempo; tanto el narrador como los oyentes salen del tiempo profano para introducirse al tiempo sagrado, el mito transporta, juega con el tiempo, evoca historia sagrada, permite nombrar, acceder al conocimiento sagrado, puede ser parte de una iniciación. No cualquiera puede contar un mito, tiene que ser ese alguien investido por la comunidad ya como chamán, ya como sacerdote, ya como iniciado en los saberes vedados para la colectividad, el mito entonces será historia sagrada, historia primitiva.

La primitiva historia mítica de una ciudad, de una stirpe o de un héroe desemboca, tanto si se trata de una maldición, como si se trata de una bendición, en el orden común de la veneración cultural en que todos se saben unidos. El tránsito de la primitiva historia mítica hasta el presente, que lleva consigo su horizonte histórico, se hace sin solución de continuidad. Que los dioses y los hijos de los dioses determinan la conciencia política y dinástica de los tiempos históricos es lo que constituye la solidez de la conciencia del

origen y del linaje. Ante la significación de lo narrado lo que importa en este caso no es la creencia, sino el reconocimiento y la presentación conmemorativa de una certeza sobrecogedora.

Ahora bien, para continuar con el análisis del significado del mito tendríamos en todo caso que partir de la definición propiamente de lo que por mito se ha entendido. Diversos autores han tratado el tema para Lévy-Strauss¹² el estudio de todo mito podría por momentos arrojar elementos contradictorios; por un lado, en el mito todo puede suceder, no existe una clara lógica en el desarrollo de los acontecimientos. Por otro lado hace ver que los mitos, aparentemente arbitrarios, se dan con gran similitud en diferentes partes del mundo.

La esencia de su postura es que el mito es un modo de la comunicación humana, se trata de un producto de la lengua (sonidos o fonemas) carecen de sentido si se les toma aisladamente, y sólo adquieren significado en combinación con otros fonemas, de la misma manera los elementos del mito (los elementos narrativos aislados, las personas y los objetos) carecen por sí mismo de significado, adquiriéndolo sólo por su relación con cada uno de los demás. Pero no sólo resulta significativa la formación de la narración simplemente como tal, sino que lo que determina el significado real del mito es más bien su estructura de fondo, del mismo modo que es la estructura de fondo de la lengua lo que le da significado como medio de comunicación. Las variantes o diversas versiones de un mito pueden mostrar cambios en el significado superficial, pero la estructura y sus relaciones básicas seguirán siendo por lo general constantes. Además esta estructura de significado es normalmente inconsciente, al menos en las sociedades tribales, lo cual no impide reflejar las preocupaciones populares ante las contradicciones sociales o de cualquier otra índole.

Siguiendo con Lévi-Strauss, dentro de un mito, una estructura puede revelarse a diferentes niveles o mediante códigos diferentes. Entre los mitos llega a distinguir un código geográfico, otro tecnoeconómico, sociológico y cosmológico. Los dos primeros traducen exactamente la realidad; el cuarto se le escapa, en tanto que el tercero da cuenta de

¹² Lévy-Strauss, Claude (1991) Antropología estructural. Siglo Veintiuno, México.

instituciones reales o imaginarias. A pesar de estas diferencias el pensamiento indígena no los separa. Cualquier mito puede implicar todos o varios de ellos; así, el mensaje del mito se verá reproducido de modo más o menos analógico en cada uno de los códigos por separado; de este modo los mitos forman un sistema el cual representa ciertas formas estructurales, que son tan importantes como su contenido explícito, el cual se ve reflejado simultáneamente a diferentes niveles. Por lo cual la finalidad del mito será el proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción, la contradicción que supone las tensiones contrapuestas de la realidad inmediata.

Ahora bien, Lévi-Strauss propone el analizar los mitos a partir de un análisis metódico de los mismos, definiendo cada uno por el conjunto de sus variantes, dejando de lado toda idea preconcebida. Pero para lograrlo "conviene aplicar un método muy estricto que se compone de tres reglas: 1) un mito no debe jamás ser interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un establecimiento de relación entre varios niveles de explicación. 2) un mito no debe jamás ser interpretado solo, sino en su relación con otros mitos, que tomados juntos, constituyen un grupo de transformación. 3) un grupo de mitos no deber ser interpretado solo sino por referencia: a) otros grupos de mitos; b) a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos en los que evoluciona toda vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas"¹⁸

Para este investigador el mito y la lengua guardan una estrecha relación entre sí: "Si queremos dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje en cierto modo en un metalenguaje; ahora bien el mito se define también por un sistema temporal que combina las propiedades tanto de la lengua como del habla. Un mito en todo caso se refiere a acontecimientos pasados: antes de la creación del mundo o durante las

¹⁸ Op. Cit. P. 66

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

primeras edades o casi siempre a una referencia temporal muy lejana. Pero bien, el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en algún momento del tiempo, forman también una estructura permanente, ésta se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro, en una continuidad que no admite rupturas¹⁹.

Provisionalmente Lévy-Strauss llega a tres conclusiones importantes: 1. Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2. El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante: con todo, el lenguaje, tal como se utiliza en el mito manifiesta propiedades específicas. 3. Estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera son de naturaleza más compleja que aquéllas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera²⁰.

Para Mauss, el mito tiene un valor más práctico y tiene veracidad, certidumbre y sobre todo constancia. El estudio del mito lo llevó a estudiar el sacrificio ritual: "Los mitos se establecen en el espacio y se producen en el tiempo a través de los ritos, que son descripciones de aquellos o bien conmemoraciones"²¹. Ve un claro paralelismo entre mito y rito ya que en ambos existen elementos idénticos, ciertamente, el mito no sólo está compuesto de imágenes e ideas, ni el rito posee gestos voluntarios dependientes de las ideas, sino que por ambas partes figuran elementos idénticos.

De este modo de acuerdo con Gadamer²², será necesario entonces el reconocer en el mito auténtica experiencia religiosa o parte importante de ella en todo caso, dado que el discurso mítico representará el lenguaje de la infancia del género humano, que incluso precede a las formas poéticas del habla y ante todo a cualquier forma escrita del discurso, el mito es previo a cualquier tradición directa por lo cual difícilmente será apresable en su pureza original. No sólo despierta dimensiones de tiempos pasados que no se encuentran

¹⁹ Op. cit.

²⁰ Op. Cit.

²¹ Mauss, Marcel (1970) Lo sagrado y lo profano, Barral Editores, Barcelona, p 62

²² Gadamer, Hans-Gregor (1997) El mito y...

en ninguna experiencia del presente, se trata de una parte de la experiencia que ha acontecido en el mundo real y que, sin embargo, deja tras de sí a toda experiencia, en un sentido más amplio significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura. dado que han llegado hasta nosotros restos del culto o del rito efectivamente practicado.

El mito entonces cuenta acerca de lo divino, pero de éste sólo lo cuenta. Son historias de dioses o historias de dioses y de hombres, que muestran la dimensión de lo divino. Es algo así como una memoria viva que se refiere inmediatamente a la memoria histórica de las dinastías, de los pueblos, de las ciudades. Un mito es siempre sólo creíble y no verdadero. Pero la credibilidad de un mito no es la mera verosimilitud, que carece de certeza segura, sino que tiene su propia riqueza en sí misma, a saber: la apariencia de lo verdadero, eso similar de la parábola en que aparece lo verdadero. Naturalmente, lo verdadero no es entonces la historia narrada misma, que puede ser contada de distintos modos, sino lo que aparece en ella; lo verdadero no es simplemente lo referido, sino lo hecho presente en ello.²¹

Por su parte Jensen, en su libro *Mito y culto entre los pueblos primitivos*²², hace ver que ambos conceptos: mito y culto (rito), está formando una unidad inseparable; menciona que en las religiones de los pueblos primitivos existen innumerables pruebas de la íntima conexión de las dos posibilidades de expresión, afirmando que no se puede negar su existencia. En algunos casos, los actos de culto no son más que representaciones dramáticas de los acontecimientos descritos en los mitos correspondientes.

Según Eliade, el ritual es un medio de volver a actualizar el mito original. Para él existen dos formas de tiempo: el sagrado y el profano. El primero de ellos es reversible, ya que es un tiempo mítico trasladado al presente; de modo que el hombre religioso vive así en dos clases de tiempo, de las cuales la más importante, el tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de

²¹ Op. Cit.

²² Jensen, Ad. E. (1998) *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México

los ritos; como puede verse, mito y rito están íntimamente ligados, ya que uno es el hecho original, y el rito es el acto repetitivo de aquel acontecimiento, su reactualización.²⁴

Para él la definición de mito menos imperfecta aunque quizá la más larga, es la siguiente: "El mito relata una historia sagrada; relata un acontecimiento que tuvo lugar dentro del tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo, el mito cuenta como, gracias a las hazañas de los guerreros sobrenaturales, una realidad vino a existir, sea la realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una creación; se relata como cualquier cosa fue producida o comenzó a ser. El mito no habla sino de lo que sucedió realmente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Son conocidos sobre todo porque han hecho en el tiempo prestigioso los comienzos. Los mitos revelan entonces su actitud creadora y develan la sacralidad (o simplemente lo sobrenatural) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o lo sobrenatural) en el mundo. Es esa irrupción de lo sagrado la que funda realmente el mundo y que le hace tal como es hoy día, es como una consecuencia de la intervención de los seres sobrenaturales que el hombre es como tal hoy día, un ser mortal, con sexo y cultural".²⁵

En los autores revisados se puede observar un común denominador: coinciden al hablar de mito y rito, en el que el primero corresponde al tiempo original, al hecho inicial, y el segundo es un acto repetitivo del primero invirtiendo lo anterior, se puede plantear que detrás de cada rito hay un mito.

Por otra parte se piensa que al darse en todos los pueblos los mitos cosmogónicos y antropogénicos,²⁶ es decir, de la creación del mundo, de los astros, etc., y en el segundo caso del hombre, el mito trata primordialmente de responder la duda constante presente en el hombre: su génesis y su destino final; así el hombre trata de dar respuesta a las

²⁴ Eliade, 1967, p. 71

²⁵ Eliade, 1963, citado en Matos, 1996, p. 48

²⁶ Matos, 1996, p. 48

interrogantes que le plantea el hecho de ser, y así surge el mito como principio y norma de acción que regula la vida social, el hombre se ha respondido así mismo.

Caillouis²⁴ ve en el mito una respuesta en sí misma a las sollicitaciones más diversas. es decir, hay tantos mitos como preguntas pueda plantearse una civilización, dado que la historia marca que hubo un tiempo en el que sociedades enteras ponía su fe en ellos y los actualizaban mediante ritos. Distingue entre mitología de las situaciones y la mitología de los héroes. Para él las situaciones míticas se pueden interpretar entonces como proyecciones de conflictos psicológicos, y el héroe como la proyección del propio individuo: "como una imagen ideal de compensación que tiñe de grandeza su alma humillada".²⁵

Desde su postura el individuo parece presa de conflictos psicológicos que naturalmente varían con la civilización y el tipo de sociedad a la que pertenece. De esos conflictos, la mayoría de las veces él es inconsciente, dado que en general son producto de la propia estructura social y resultado de la presión que ésta hace pesar sobre sus deseos elementales. Por la misma razón, el individuo está en la imposibilidad de salir de esos conflictos, pues sólo podría hacerlo mediante algún acto condenado por la sociedad y por sí mismo, pues su conciencia está fuertemente marcada. El resultado es que está paralizado ante el acto tabú y que habrá de confiar su ejecución al héroe, dado que por definición se encuentra implícito en la existencia de las situaciones míticas.

Por definición el héroe es aquel que encuentra a las situaciones míticas una solución, una salida feliz o desdichada. Y es que el individuo sufre ante todo por no salir jamás del conflicto del cual es presa. Toda solución, incluso violenta, le parece deseable, pero las prohibiciones sociales se la hacen imposible psicológicamente, aún más que materialmente. Delega entonces al héroe su lugar y, por su naturaleza, él es quien viola las prohibiciones. Como ser humano sería culpable, como ser mítico no deja de serlo, pero a la luz especial del mito, la grandeza aparece justificado sin condición. El héroe es por lo tanto quien resuelve el conflicto en que se debate el individuo, de ahí su derecho superior.

²⁴ Caillouis, Roger (1998) *El Hombre y el Mito*. Fondo de Cultura Económica, México

²⁵ Op. Cit. P. 27

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Pero el individuo no puede contentarse con un halago y le es preciso el acto, es decir que no podría limitarse a una identificación virtual con el héroe, exige además la identificación real, la satisfacción de hecho, así la mayoría de las veces el mito aparece acompañado por el rito, pues si la violación de la prohibición es necesaria, sólo es posible en un ambiente mítico, en el cual el rito introduce al individuo.

Así, el rito es un exceso permitido mediante el cual el individuo se encuentra dramatizado, constituyéndose así en héroe, el rito realiza el mito y le permite vivir. Es la razón por la cual frecuentemente se encuentran asociados, su unión es indisoluble. Al margen del rito el mito pierde, sino su razón de ser, cuando menos su poder de exaltación, su capacidad de ser vivido, ya no es sino literatura, como la mayor parte de la mitología, tal como la transmitieron los poetas, irremediablemente falsificada y normalizada.

Se ha comprobado que, en numerosas civilizaciones, los mitos siempre han respondido a necesidades humanas, por lo cual no pueden ser tan fugaces como pudiera pensarse. De este modo, el mito pertenece por definición a lo colectivo, justifica, sostiene e inspira la existencia y la acción de una comunidad, de un pueblo, de un gremio o de una sociedad secreta. Ejemplo concreto de la conducta a seguir, precedente de la culpabilidad sagrada, por ese propio hecho, reviste, a los ojos del grupo, autoridad y fuerza coercitiva: cuando el mito pierde su fuerza moral de coerción se constituye en literatura y en objeto de gozo estético.

Para Barjau⁴⁰, el mito es una narración que cumple una función social muy concreta a través de su manejo del lenguaje y de los signos; esa función es evidenciar la mentalidad de un pueblo y de este modo proporcionar un punto de referencia cultural, un principio de identidad para la comunidad de los hombres. Muchas veces en los mitos están expresadas las reglas de convivencia antiguas, gracias a las cuales fueron posibles diversas formas de pacto social. Siendo una narración, en la comunidad antigua el mito se hacía extensivo a modo de tradición oral. Los narradores imprimían pequeñas o grandes modificaciones a un patrimonio cultural legendario que era colectivo; por estas razones el mito era un material

⁴⁰ Barjau, Luis. (1988) La gente del mito. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

constantemente moldeado por la imaginación y las necesidades metafísicas de la colectividad. Cuando aparece la escritura, el mito alcanza una forma de relación distinta con la comunidad, ya que pierde la posibilidad de ser remodelado por sus narradores orales, y adquiere la fijeza de sus primeras versiones por escrito.

Los mitos entonces serán narraciones sagradas que tratan de seres sagrados y de héroes semidivinos y del origen de todas las cosas, normalmente por mediación de estos seres sagrados. Este principio permite diferenciar al mito de otras narraciones como el cuento popular; dichas narraciones sagradas refieren fundamentalmente cómo una determinada situación pasó a ser otra. El autor plantea que todos los mitos han de producirse como parte de una transición, es decir al efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro distinto, y las transiciones en todo caso pueden ser de cualquier índole no sólo cósmicas sino también sociales y económicas, las cuales en todo caso precisarán de una explicación la cual bien podría ser parte de un mito.

Para Kirk³¹ el significado de todo mito está más allá de una simple relación con la religión o con el ritual, de hecho para analizar los diferentes mitos dentro de las diferentes culturas se debieran apartar estas ideas, desde su postura no existe ninguna conexión inmutable entre los mitos y los dioses o los rituales, los cuentos populares como categoría distinta al mito constituyen un género específico, en el que los valores narrativos y las soluciones ingeniosas son lo más destacado, pero que de algún modo se encuentran igualmente presentes en los mitos. Los mitos poseen un significado dentro de su propia estructura, que inconscientemente puede representar elementos estructurales de la propia sociedad en la cual se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las contradicciones entre los instintos, deseos y las inmovibles realidades de la naturaleza y la sociedad pueden producir³².

Distingue además una caracterización de los mitos de acuerdo a las funciones míticas a saber: la primera de ellas es primordialmente de carácter narrativo y de

³¹ Kirk, S. (1990) *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Paidós, España.

³² Op. Cit.

entretenimiento; la segunda operativa, iterativa y revalidatoria y la tercera especulativa y aclaratoria o explicativa. El primer tipo considera a algunos mitos como historietas y dependen en gran medida de sus características narrativas a la hora de su creación y su conservación, sin embargo, los mitos exclusivamente narrativos, son bastante raros o pertenecen más bien a los géneros específicos de los cuentos populares o las leyendas, conservados por su atractivo como puros y simples relatos o como reliquias elaboradas del pasado. El segundo tipo constituye una categoría bastante amplia, los mitos que incluye suelen ser repetidos regularmente en acontecimientos rituales o ceremoniales, constituyendo esta repetición parte de su valor y su significado. Puede que tengan características mágicas o constituyan parte de un ritual que pretende tener alguna eficacia o producir unas consecuencias deseadas en la naturaleza o en la sociedad, el principal objetivo práctico de tales mitos es confirmar las costumbres tribales o sus instituciones, mantener su memoria y adjudicarles alguna autoridad.

El tercer tipo de función mítica se refiere a las etiologías de nombres, orígenes y funciones de plantas, animales, hombres, cultos, rituales, costumbres, instituciones, precipicios, grutas, montañas o ríos, suelen ser bastante superficiales, y que en las sociedades salvajes suelen añadirse a un mito de manera rutinaria, sin afectar su esencia: este tipo de etiologías se relaciona en la función iterativa y operativa de los mitos y forma parte de ligar el presente con el pasado, sancionado por la tradición y la divinidad. Los mitos complejos y particularmente elaborados, sobre todo si poseen un fuerte carácter imaginativo y fantástico, no suelen contar entre sus objetivos con el de proporcionar una etiología concreta y específica. Cuanto más complejo es el mito, más fundamental y abstracta resulta la paradoja o la institución que intenta explicar o reflejar, su función explicativa se ensancha cada vez más respecto a la de la historia sin más

Finalmente queda una última categoría, los mitos escatológicos: como los dioses o los mortales difuntos llegan a parar bajo tierra, qué es lo que ven en su camino hacia allí, la geografía del infierno y el aspecto que tienen sus gobernantes y los súbditos de éstos, los

sufrimientos que se les inflige a los muertos por los descuidos cometidos durante sus ritos funerarios en la tierra."

En otra opinión sobre el mito, Jensen³⁴ hace énfasis en que entre mito y rito existe una íntima conexión, la cual constituye una característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de religión. El mito desde su punto de vista implica una respuesta a la cotidianidad, es un conocimiento que va encaminado al conocimiento del mundo el cual influye de modo decisivo sobre todas las formas de vida del hombre. La experiencia mítica del universo irradia hacia las formas más diversas de la vida humana y está ligada directamente a aquellos actos que se designan como cultos o ceremonias.

1.6 Mito y cuerpo humano

De acuerdo con López Ramos³⁵ los mitos son el medio que trata de explicar realidades de orden lógico, en otras palabras, la significación intelectual. El sistema funciona con una variedad de representaciones, es decir, existen a la vez diferentes formas de representación intelectual, social en una misma geografía y con distintas maneras de apropiación del tiempo y del espacio por los integrantes de una sociedad o grupo, lo cual posibilita la heterogeneidad de representaciones de un mismo grupo.

De este modo el mito estará directamente relacionado con la constitución de la corporalidad, es necesario entonces partir del hecho de que los cuerpos humanos representan más que meras conductas o procesos inconscientes, saber que los procesos hereditarios se conjugan con la cultura y desencadenan en nuevos códigos genéticos: saber que los símbolos y rituales traspasan la barrera de lo aparente y se concretizan en la forma de ser de los individuos, el punto crucial será entonces que el cuerpo humano es el punto que nos mostrará ese proceso complejo que es la vida social de todo ser humano, independientemente del periodo histórico del que se trate, en este sentido no hay diferencias significativas, dado que representa la estructura sobre la cual se construye la corporalidad.

³³ Op Cit

³⁴ Jensen, Adolf Op Cit

³⁵ López Ramos, Sergio (2000) Zen y cuerpo Humano. Verdehalago-CEAPAC, México

Un mito desde este punto de vista hará referencia siempre a la integración ya sea del cosmos o de la corporalidad, o de ambos, la fragmentación corporal, su contraparte, es la manifestación de la concepción atomizada del mundo material; aspirar al conocimiento del cuerpo por la vía de dividirlo es negar dicha aspiración, pues al no tener la percepción de conjunto se niega la articulación de los procesos de la personalidad humana con esa representación simbólica cultural de un tiempo y un espacio. Se acepta que no hay nada libre en sí mismo, pero es posible aislar algo al explicarlo en la realidad. En cuanto conocimiento del hecho y sus orígenes, da oportunidad de estructurar o desestructurar los mecanismos con los cuales se construyó la representación cultural simbólica. De ese modo la representación cultural del cuerpo en cualquier época estaría desmembrada de la historia y de los procesos culturales.

Las demandas sociales definen los procesos de apropiación de las formas y las categorías del cuerpo propio y del ajeno, lo suscriben a la reproducción y a ser ejecutor de sus acciones que no son constructivas sino simples respuestas al medio. Sin embargo, cada persona tiene un lugar particular y uno solo, en un orden lógico al interior de la misma generación, y de cada individuo derivan líneas colaterales. Lo que significa que a pesar del carácter biológico de la conformación de una cultura, hay elementos de tipo simbólico que se mantienen y perduran, que se construyen en la cultura que no es dominada en términos absolutos, lo que permite el desarrollo de la conciencia del individuo. Lo relevante de la idea de articulación de lo subjetivo o lo simbólico con el objetivo final del conocimiento de la sociedad y del individuo como una forma de construcción, es la sugerencia de considerar el cuerpo humano como un fruto del símbolo social cultural y un proceso en la construcción individual⁴⁴.

Precisamente el mito forma parte de todo el conjunto de símbolos que permiten esta construcción y uso de la corporalidad, dado que se instituye en estructura de la cual surge toda una representación de la realidad, representación que se instaura en el cuerpo, representación que dicta formas de comportarse, formas muy concretas de vivir y de morir.

⁴⁴ López Ramos, Sergio. Op. Cit.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Probablemente pueda ser considerado como meras historias, sin embargo en un tiempo constituyeron precisamente explicaciones, respuestas para lo concreto, parámetros de comportamiento que no admitían duda, fueron tomados como principios absolutos de los cuales se desprendió toda una representación de la realidad.

Como claro ejemplo tenemos el siguiente fragmente del mito de la creación, del cual se desprende todo un ritual de sacrificio, dado que en un inicio fue Quetzalcóatl el primero en sacrificarse para la creación del género humano, los "merecidos de los dioses" tendrían que hacerlo en lo sucesivo como una forma de recrear la creación primigenia.

*El señor del reino de la muerte dice: -- Bien está,
taño mi trompeta de caracol y cuatro veces llévalos en*

[torno

de mi redondo asiento de esmeraldas.

Pero como el caracol no tiene asa, llama luego a los

[gusanos.

Ellos le hicieron muchos agujeros por donde al instante

Entraron los avispones y las abejas nocturnas.

Una vez más dice el Señor del Reino de la muerte:

¡Bien está, toma los huesos! Pero dice a sus vasallos

[los muertos

¡Decidle aún, oh dioses, porque ha de venir a

[dejarlos!

*Pero Quetzalcóatl responde: --No, para siempre los
tomo!*

Pero su doble le dijo: --¡Diles: ¡los vendré a dejar!

Y Quetzalcóatl va a decirles, y a gritos les dice:

--¡He de venir a dejarlos!— Ya con esto subir puede,

ya toma huesos preciosos. En un sitio hay huesos de

[varón,

en otro sitio, huesos de mujer: los coge, los hace fardo,

y luego los lleva consigo.

Pero otra vez dice el Señor de los Muertos

A sus vasallos: --¡Dioses, de veras se los lleva, los

[huesos preciosos!]

Venid y ponedle un hoyo. --Ellos vienen a ponerlo:

Él en el hoyo cayó, azotó en tierra consigo.

Lo espantaron las codornices, cayó como un muerto

Y con ello desparramó por tierra los huesos preciosos.

Lo mordisquearon, lo picotearon las codornices.

Más pronto se recuperó Quetzalcóatl,

Llora por lo sucedido y dice a su doble:

--Doble mío, ¿cómo será esto? Y él dice:--¿cómo

[será?]

¡Pues cierto, se echó a perder, pero que sea como fuere!

Y luego ya los recogió, uno a uno los levantó.

Y con ellos hizo un fardo, y los llevó a Tamoanchan.

Y cuando a Tamoanchan llegó, ya los remuele Quilaztli.

En un lebrillo precioso echa los huesos molidos,

Y sobre ellos su sangre sacada del miembro viril

echa Quetzalcóatl, y luego todos los dioses hacen penitencia

Y por esto dijeron luego: "nacieron los merecidos de los dioses.

Pues por nosotros hicieron penitencia meritoria"."

Este mito plantea una explicación para el autosacrificio, si el Dios primordial se sacrificó, entonces cada miembro de la sociedad habría de sacrificarse de igual forma, para mantener el equilibrio del cosmos, para reactualizar el sacrificio original, todo como parte de una explicación, de su explicación de la creación del género humano, explicación a partir de la cual se desprende un rito, el individuo entonces tendría que ser coherente con su cosmovisión, lo único que importaba era mantener el equilibrio, y cada individuo, el sacrificio de cada individuo era importante para el equilibrio.

¹ "Leyenda de los soles". Códice Chimalpopuca, p. 121-122

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Así claramente se evidencia el como el mito es una estructura que se inserta en un tiempo, geografía y espacio específico, determinando primeramente estructuras mentales. es decir, formas claras de pensamiento, de concebir el mundo, de concebirse así mismo; y como tales van directamente dirigidas al cuerpo, en formas concretas de nacer, de vivir, de morir, traducidas en comportamientos y usos corporales específicos (por ejemplo: el autosacrificio) que parten claramente de los mitos, dado que estos son formas coherentes (dentro de cada cultura) de explicar y concebir todo aquello que rodea a los hombres.

De este modo el cuerpo será ese microcosmos que refleja el macrocosmos de la cultura a la cual pertenecen, dado que los usos corporales a los cuales se someten hablan claramente de las concepciones de la cultura que lo determina, de la cosmovisión de la cual surgen y por tanto se prolongan en el tiempo. Pero este cuerpo como se ha visto, no se estructura en aislado sino que es el mito como estructura la base sobre la cual se manifiesta el ritual, es decir, el ritual forma parte también de toda cultura y hace referencia al mito. el ritual actualiza al mito, siempre a través del cuerpo, en el capítulo que se presenta a continuación se hará un análisis precisamente sobre del significado del ritual, su relación con el mito y la importancia que tiene en la estructuración de la corporalidad del hombre nahua prehispánico, todo como parte del campo religioso.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

II. EL RITUAL: ESCENARIO PARA LA MANIFESTACIÓN DE LO CORPORAL

2.1 El rito: sus elementos y su clasificación

Parte integral del mito es el ritual, el ritual permite la expresión abierta del mito, el mito posee un vínculo indisoluble para con éste, dado que el ritual hablará siempre acerca del mito, permitirá su perpetuación y reactualización constante, inserta en el tiempo, en un espacio específico, en una cultura dada, será entonces parte fundamental, constante: una forma de expresión a partir de la cual se narra una historia primordial que habla del metatiempo y que implica permanencia temporal, cohesión social, formas de vivir la colectividad y la individualidad, formas de expresarlas, de mantenerlas, ante todo pervivencia histórica.

El rito está ligado así mismo al fenómeno religioso, a lo sagrado, lo numinoso no puede entenderse sin el proceso ritual, le da forma, le da permanencia, vigencia, es un lazo entre el hombre y lo divino, permite una comunicación en lo colectivo y lo individual para con esa divinidad o grupo de divinidades; es así mismo una herramienta a través de la cual se incide precisamente sobre eso divino, se le comunica a través del ritual y a través del ritual mismo se recibe la anhelada respuesta, se suplica a través del ritual, se vive a través del ritual, una forma de vida precisamente dictada por éste, en ocasiones llena de prohibiciones de tabúes, en otras llena de displacencias, pero en ambas se está haciendo referencia a un estilo concreto de vivir, de sentir, de relacionarse con la corporalidad, con las emociones, con los sentimientos propios del hombre y de la divinidad.

Para poder entender el proceso del rito es necesario el descomponerlo en los elementos que lo integran, y no sólo que lo integran sino que además le dan forma y lo constituyen, el principal elemento es el cuerpo, dado que como herramienta permite precisamente esta configuración y manifestación en los diferentes campos de su expresión. De modo que el cuerpo es el depósito de los rituales, la expresión abierta y explícita de los

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mismos, dado que el ritual es ante todo explícito, abierto, cargado de significados, los cuales encuentran su máxima expresión en el cuerpo que les da forma particular y permite vincularlos con un significado específico. Además del cuerpo, se puede mencionar el espacio sagrado, en el cual se desarrolla el rito, el rito no puede llevarse a cabo en cualquier lugar, dada su sacralidad requiere de un espacio propio, que lo legitima como tal: así mismo se inserta dentro de un tiempo, no lineal, sino sagrado.

De este modo, para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, presenta roturas escisiones, hay porciones de espacio cualitativamente diferentes unas de las otras. Hay pues un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo. Más aún, para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, es la extensión que le rodea. Desde el momento en que se manifiesta una hierofanía, es decir, cualquier manifestación de lo sagrado, no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante. Se ve, en que medida el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón, el hombre se ha esforzado por establecerse en el centro del Mundo, para vivir en el mundo hay que fundarlo¹.

Ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo equivale a la creación del Mundo y vivir realmente. Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente, de este modo la teofanía consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo abierto hacia lo alto, comunicante con el Cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro. A menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas; un signo cualquiera basta para indicar la sacralidad del

¹ Eliade, Mircea. (1983) Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

lugar. Y es que el signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta. Cuando no se manifiesta ningún signo se provoca su aparición, entonces se ejecuta un rito.

*Cuancóhuatl y Axolohua pasando y miraron mil
maravillas allí entre las cañas y las juncias.
Ese había sido el mandato que les dio Huitzilpochtli
a ellas que eran sus guardianes, eran sus padres los
dichos.
Lo que les dijo fue así: -"En donde se tienda la tierra
entre cañas y entre juncias, allí se pondrá en pie, y
reinará Huitzilpochtli."
Así por su propia boca les habló y esta orden les dio.
Y ellos al momento vieron: sauces blancos, allí enhiestos;
cañas blancas, juncias blancas, y aún las ranas blancas,
peces blancos, culebras blancas: es lo que anda
por las aguas.
Es que estaban viendo lo que les había dicho, lo que les
había ordenado Huitzilpochtli.
¡Cuan verdadero fue el dicho, bien se realizó un orden!
No lo habéis visto todavía.
Id y ved un nopal salvaje; y allí tranquila veréis
un Águila que está enhiesta. Allí come, allí se peina las
plumas.
El sitio donde el águila grazna, en donde abre las alas;
el sitio donde ella come y en donde vuelan los peces,
donde las serpientes van haciendo ruedos y silban
¡Ese será México Tenochtitlan y muchas cosas han de
suceder. " : "*

² Garibay, Angel M. ((1964) La literatura de los Aztecos, Joaquín Motriz, México. p. 19

Las hierofanías anulan la homogeneidad del espacio y revelan un punto fijo. se manifiesta lo sagrado, lo sagrado es lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El desco del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, 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 un mundo real y no en una ilusión. El rito por el cual se construye un espacio sagrado es eficiente en la medida que reproduce la obra de los dioses.

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el Mundo, el Cosmos; el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de otro mundo, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de extranjeros. Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar, continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del Caos; al ocuparlo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en Cosmos, por una repetición ritual de la cosmogonía; lo que ha de convertirse en "nuestro mundo" tiene que haber sido creado previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: La Creación del Universo por los dioses. Situarse en un lugar, organizarlo, habitarlo, son acciones que presuponen una elección existencial, la elección del universo que se está dispuesto a asumir al crearlo; este Universo es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses. Nuestro mundo es una tierra santa porque es el lugar más próximo al cielo.

Allí en donde por medio de la hierofanía se efectúa la ruptura de niveles se opera al mismo tiempo una abertura por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones del inframundo, el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos: tierra, cielo, regiones infernales, se ponen en comunicación, surge el centro. El hombre de las sociedades tradicionales no podía vivir más que en un espacio abierto hacia lo alto, en que la ruptura de nivel se aseguraba simbólicamente y en el que la comunicación con el otro mundo, el mundo trascendente, era posible ritualmente, el Centro es precisamente el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado, real, por excelencia. Así, el hombre no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo en un mundo así participa

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

del ser, existe realmente: el hombre religioso está sediento de ser, el terror ante el caos que rodea su mundo habitado corresponde a su terror ante la nada, ante el no-ser absoluto que deviene en Caos.

Es la experiencia del tiempo³ sagrado la que permitirá al hombre religioso el reencontrar periódicamente el cosmos tal como era en principio, en el instante mítico de la Creación. Como el espacio, el tiempo no es homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las "fiestas" (en su mayoría fiestas periódicas); existe por otra parte el tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de Tiempo hay, una solución de continuidad: pero por medio de ritos, se puede pasar sin peligro de la duración temporal ordinaria a la del Tiempo sagrado.

El tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es propiamente un Tiempo mítico primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa⁴, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ordinaria para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Es un tiempo ontológico, siempre igual así mismo, no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo Tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo, es el tiempo creado y santificado por los dioses.

El hombre religioso reconoce intervalos sagrados que no participan de la duración temporal que les precede y les sigue, que tiene una estructura totalmente diferente y otro origen, el servicio religioso, el rito que se celebra al interior de su recinto señala una ruptura en la duración temporal profana. Puesto que en el Tiempo sagrado y fuerte es el Tiempo de origen, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado plenamente por vez primera, el hombre se esforzará por incorporarse periódicamente a ese

³ Op. Cit.

⁴ Trejo, Silvia. (2000) Dioses, mitos y ritos del México antiguo, Miguel Angel Porrúa, México.

Tiempo original. Esta reactualización ritual de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico, sino su reactualización en pleno.

El tiempo del origen por excelencia es el Tiempo de la cosmogonía⁵, el instante en que apareció la realidad más vasta, el Mundo. Por esta razón, la cosmogonía sirve de modelo ejemplar a toda creación, a toda clase de hacer. Por la misma razón, el Tiempo cosmogónico sirve de modelo a todos los tiempos sagrados, pues si el tiempo sagrado es aquel en que todos los dioses se han manifestado y han creado, es evidente que la manifestación divina más completa y la más grande creación, es la Creación del mundo. El hombre reactualiza la cosmogonía no sólo las veces que crea cualquier cosa, sino también cuando quiere asegurar un reinado feliz a un nuevo gobernante, o le es preciso salvar las cosechas, o llevar con éxito una guerra, etc.

El tiempo de origen de una realidad, es decir, el tiempo fundado por su primera aparición, tiene un valor y una función particular; por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente por medio de rituales apropiados. Más la primera manifestación de una realidad equivale a su creación por los Seres divinos o semidivinos; reencontrar el tiempo de origen implica, por consiguiente, la repetición ritual del acto creador de los dioses. La reactualización periódica de los actos creadores efectuados por los seres divinos constituye el calendario sagrado, el conjunto de fiestas. Una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original. Y precisamente es esta reintegración del tiempo original y sagrado lo que diferencia el comportamiento humano durante la fiesta del comportamiento de antes o después. Así, periódicamente, el hombre se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el Tiempo primordial en el que se cumplieron las obras divinas.

Como un claro ejemplo de lo anterior Joseph de Acosta⁶ nos dice... "Tenían grandes ayunos estos sacerdotes y religiosos, como era ayunar cinco y diez días arreo antes de algunas fiestas principales, que eran estas como Cuatrotemporas. Guardaban tan

⁵ Eliade, Mircea. (1999) *Imágenes y símbolos*. Taurus, España.

⁶ Acosta, Joseph (1995) *Vida religiosa y civil de los indios*. UNAM, México. p. 53 - 54

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

estrechamente la continencia, que muchos de ellos, por no venir a caer en alguna flaqueza, se hendían por medio los miembros viriles, y hacían mil cosas para hacerse impotentes por no ofender a sus dioses: no bebían vino; dormían muy poco, y hacían en sí crueldades, martirizándose por el diablo. Usaban disciplinarse con unas sogas que tenían nudos, y no sólo los sacerdotes, pero todo el pueblo hacía disciplina en la procesión y fiesta que se hacía al ídolo Tezcatlipoca.”

Al nivel de estas civilizaciones todo lo que hace el hombre tiene su modelo transhumano, incluso fuera del tiempo festivo, sus gestos imitan los modelos ejemplares fijados por los dioses y los antepasados míticos. Pero esta imitación corre peligro de hacerse cada vez más incorrecta: el modelo corre el peligro de ser desfigurado e incluso olvidado. Las reactualizaciones periódicas, las fiestas religiosas, están ahí para volver a enseñar a los hombres la sacralidad de los modelos. En la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina. El resto del tiempo se está siempre expuesto a olvidar lo que es fundamental: si el hombre siente la necesidad de reproducir indefinidamente los actos primordiales ejemplares, es porque aspira a vivir y se esfuerza por vivir en estrecho contacto con sus dioses.

Durkheim⁷ al respecto menciona que la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Es necesario entonces, asignar a la primera días o periodos determinados de donde se retiren de todas las ocupaciones profanas. Así han nacido las fiestas: todas las ocupaciones temporales se suspenden cuando tienen lugar las grandes solemnidades religiosas, sobre este principio se basa la institución universal del feriado religioso. El carácter distintivo de los días de fiesta, en todas las religiones conocidas, es la detención del trabajo, la suspensión de la vida pública y privada, en tanto ella no tiene objetivo religioso. Este reposo no es simplemente una especie de descanso temporal que habrían acordado los hombres para poder expresar libremente los sentimientos de alegría que despiertan generalmente los días feriados; pues hay fiestas tristes, consagradas al duelo y a la penitencia. Pero el trabajo es la forma eminente de la

⁷ Durkheim, Emile. (2000) Las formas elementales de la vida religiosa, Colofón, México.

actividad profana: no tiene otro fin que el de subvenir a las necesidades temporales de la vida; no pone en relación más que con las cosas vulgares. Al contrario, en los días de fiesta, la vida religiosa alcanza un grado de intensidad excepcional. El contraste entre estos dos tipos de existencia es, en ese momento particularmente marcado; en consecuencia ellos no pueden aproximarse. El hombre no puede aproximarse a su Dios cuando lleva aún sobre sí las marcas de su vida profana, inversamente, no puede volver a sus ocupaciones habituales cuando el rito acaba de santificarlo. El feriado ritual no es, más que un caso particular de la incompatibilidad general que separa lo sagrado de lo profano: es el resultado de una interdicción.

Reintegrar el tiempo sagrado del origen significa hacerse contemporáneo de los dioses, es decir, vivir en su presencia, aún cuando esta presencia sea misteriosa, en el sentido de que no siempre es visible. La intencionalidad descubierta en la experiencia del Espacio y del Tiempo sagrados revela el deseo de reintegrar una situación primordial: aquella en la que los dioses y los antepasados míticos estaban presentes, estaban en trance de crear el Mundo, de organizarlo o de revelar a los humanos los fundamentos de la civilización. Por una parte, al imitar a los dioses, el hombre se mantiene en lo sagrado y por consiguiente en la realidad; por otra, gracias a la reactualización ininterrumpida de los gestos divinos ejemplares, el mundo se sacraliza; el comportamiento religioso de los hombres contribuye a mantener la sacralidad del mundo.

El hombre religioso ha de ser distinto de lo que encuentra que es en el plano de su experiencia profana. El hombre no se da: se hace así mismo, aproximándose a los modelos divinos. Estos modelos, los conservan los mitos. Por consiguiente, el hombre religioso también se considera hecho por la historia, como el hombre profano, pero la única historia que le interesa es la historia sagrada revelada por los mitos, la de los dioses; no se llega a ser verdadero hombre, salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses. Lo esencial consiste en evocar periódicamente el acontecimiento primordial que fundó la actual condición humana. Toda su vida religiosa es una conmemoración, una rememoración. El recuerdo reactualizado por los ritos desempeña un papel decisivo: es preciso cuidarse de no olvidar lo que pasó en el tiempo original.

La fiesta religiosa⁸ es la reactualización de un acontecimiento primordial, de una historia sagrada; el calendario sagrado regenera periódicamente el Tiempo, porque lo hace coincidir con el tiempo del origen, el tiempo fuerte y puro. El calendario sagrado recoge anualmente las mismas fiestas, la conmemoración de los mismos acontecimientos míticos, el calendario se presenta como el eterno retorno⁹ de gestos divinos, es un retorno periódico de las mismas situaciones primordiales. La eterna repetición de gestos ejemplares y el eterno reencuentro con el mismo tiempo mítico del origen, santificado por los dioses, no implica en absoluto una visión pesimista de la vida; antes bien, gracias a dicho eterno retorno a las fuentes de lo sagrado y de lo real, le parece que se salva la existencia humana de la nada y de la muerte.

Pero ante todo ¿qué es un rito?, es un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente lo que hay en él de ritual. La palabra latina *ritus* designaba, además, tanto las ceremonias vinculadas que se referían a lo sobrenatural, cuanto los simples hábitos sociales, los usos y las costumbres, vale decir: maneras de actuar que se repitiesen con cierta invariabilidad. Los rituales pueden ser religiosos, seculares (como el protocolo o el juramento de los magistrados); pueden ser colectivos (como las fiestas nacionales o familiares) o, privados (como la oración interior o ciertos ritos corporales); algunos conciernen simplemente a nuestra vida cotidiana (referidos a la salud o el aseo) o, prácticas supersticiosas que se relacionan con la magia y están vivas dentro de la religión¹⁰.

Es difícil establecer la distinción de los dos términos rito y ritual; a lo sumo, este último puede designar un sistema de ritos cuyos componentes son precisamente éstos, en lo sucesivo se utilizarán indistintamente ambos términos.

⁸ Eliade, Mircea (1983) *Lo sagrado...*

⁹ Eliade, Mircea. (1990) *El mito del eterno retorno*, Taurus, Madrid

¹⁰ Maisenneuve, Jean (1991) *Ritos cíviles y religiosos*, Herder, Barcelona

Para Turner¹¹ el ritual es una conducta formal prescrita y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas, permite además que los grupos lleguen a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente. Para él, el símbolo es la parte fundamental de todo ritual, considerándolo la más pequeña unidad del ritual el cual conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la unidad de estructura específica en un contexto ritual, el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad; le concede una importancia capital dentro del rito y define símbolo como una cosa de la que por general consenso típica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos generan la acción, más distingue entre estos a símbolos "dominantes", los cuales tienden a convertirse en focos de interacción, los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y con frecuencia se les añaden otros objetos simbólicos.

Marca una diferencia fundamental entre signo y símbolo, considera al signo como una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida, mientras en contraposición el símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, pero que a pesar de ello se reconoce o se postula como existente.

De la misma manera, hace una clasificación de las propiedades de los símbolos rituales, considera la propiedad más simple a la condensación, es decir, muchas cosas y acciones representadas en una sola formación. En segundo lugar, un símbolo dominante es una unificación de significados dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho con el pensamiento. La tercera propiedad es la polarización de sentido, en un polo se encuentra un agregado de significados que se refieren a componentes de los órdenes moral y social, a principios de organización social, a tipos de grupos corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales; en el otro polo los significados son usualmente fenómenos y procesos naturales. Llama al primero de estos polos ideológico y al segundo el polo sensorial.

¹¹ Turner, Victor. (1999) La selva de los símbolos. Siglo veintiuno editores, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De este modo Turner¹² considera...“en el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos (música, canto, danza, drogas, incienso), el símbolo ritual efectúa, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. El fastidio de la represión moral se convierte en el amor a la virtud”.

Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no solamente, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino por el papel más importante que en él desempeña la repetición. Esta, en efecto no forma parte de la esencia de las prácticas que concluyeron para convertirse en costumbre, pero constituye, en cambio, un elemento característico del rito y a veces su principal virtud. Los ritos evolucionan a la par del tiempo, pero en general lo hacen de manera lenta e imperceptible, o en el caso opuesto, todo un conjunto ritual se derrumba como consecuencia de una revolución religiosa que lo reemplaza por otro. Por lo tanto se llamará rito a un acto o conjunto de actos que se repiten y cuya eficacia es, al menos en parte, de orden extraempírico.

Ahora bien, es necesario tener muy en cuenta que las ceremonias complejas son, por lo general, algo así como espectáculos rituales, en los que se “representa” un episodio mitológico. Por consiguiente, se trata a la vez de un conjunto ritual, en el que se reúnen los ritos elementales –tabúes, purificaciones, plegaria, etc.–, y de un tipo particular de rito que es la actualización de un mito. De este punto de vista Sharp¹³ ha establecido una clasificación entre dos especies de ritos: en primer lugar los ritos de control (que comprenderían las interdicciones y las fórmulas más o menos mágicas destinadas a influir sobre los fenómenos naturales); en segundo término los ritos conmemorativos (los cuales consisten en crear la atmósfera sagrada mediante la representación de mitos en el transcurso de ceremonias complejas y espectaculares o los ritos de duelo) que se remiten en sentido inverso al mundo mítico ya que sirven para transformar a los muertos en antepasados.

¹² Op. Cit. p. 32

¹³ Citado en: Díaz, Rodrigo (1998) Archipiélago de rituales, Anthropos-UAM, México.

Con mayor generalidad aún, se podría establecer una distinción entre los ritos que se presentan como comportamientos ligados a la vida cotidiana, y los ritos o conjuntos rituales que generan un vínculo entre este mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades. Al primero de estos tipos pertenecen especialmente los tabúes y las prácticas mágicas. Por ejemplo, cuando en algunas comunidades alguien atraviesa el cuerpo de un muñeco con una aguja para producir la muerte de un enemigo, estaríamos en presencia de actos vinculados con el mismo transcurrir de la vida cotidiana, insertos en la existencia como comportamientos. A la inversa, los rituales del segundo tipo enunciado, que son conmemorativos, introducen en el tiempo histórico los modelos mitológicos ubicados fuera del tiempo, en esa especie de eternidad propia del mundo sagrado de los antepasados, o si se prefiere en el eterno retorno.

Fuera de ello el hombre está sometido al devenir, de lo cual es consciente. Pasa de la infancia a la adolescencia, luego a la edad madura y la vejez. No se incorpora a un sistema de vida más que para dejarlo; la sociedad no puede asignarle un lugar inmutable. Y al final de su carrera encuentra la muerte, con la cual se derrumba todo lo que pudo fijarlo. Su actividad misma no podría ser regulada de manera absoluta, como no fuera en un mundo al que se supusiera estático. El hombre primitivo sabe muy bien que en el universo existe cierta regularidad. Y aunque no se plantee el principio del determinismo, aplica su propia experiencia: sabe que el sol se levanta y se esconde cada día, que las plantas y los animales se distribuyen en especies, que hay, en fin, un orden natural.

Pero ocurre que a menudo un objeto o acontecimiento insólito vienen a ponerlo todo, nuevamente, entre signos de interrogación. Un eclipse, un nuevo animal constituyen para él revelaciones de una realidad opuesta al reino de la regla. En suma: si suponemos que el hombre, angustiado por su propia naturaleza, procuró instituir por medio de normas un sistema cerrado en cuyo interior pudiese considerarse tan bien guiado y sostenido como lo está el animal por el instinto, no hay duda que se debía sentir constantemente amenazado ese equilibrio que con tanto esfuerzo logró elaborar. Todas las fallas del sistema dejaban pasar una luz que lo arrancaba del sueño en que las normas tendían a sumergirlo. De igual modo despertaba su angustia, y de inmediato esa angustia señalaba la

distancia existente entre la norma y el verdadero instinto, entre la cultura y la naturaleza. Automáticamente, todo lo que podía poner en pie esa angustia, todo lo que amenazaba el orden (por ejemplo lo insólito, el devenir, lo anormal), se convertía en un símbolo de cuanto hay de irreductible en la condición humana¹⁴.

Era natural entonces que el primitivo tratase de reaccionar, rechazando esos mismos símbolos por medio de un acto simbólico. Así, es que algunos ritos pueden haber tenido origen en el deseo de preservar de toda asechanza el ideal de una vida íntegramente gobernada por las normas, una vida sin imprevistos ni angustia, una condición humana estable, bien definida, que ya nunca plantease problemas. El sentimiento de lo que amenaza el orden, de lo que volvía a poner en cuestión a esa humanidad que había sido aplacada por la norma, era la angustia, pero también la percepción de algo desconocido, de algo irreductible, de una realidad que era otra cosa. Puede decirse que era el sentido de lo sobrenatural, de lo numinoso. La angustia no siempre es eso, pero en la medida en que ella conduce al rito, más aparece como el signo de contacto con lo numinoso.

El término "numinoso" es una creación de Rudolf Otto¹⁵. Lo numinoso corresponde, en su opinión, a un sentimiento originario y específico, del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último. El término sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser considerada sobrenatural.

Según Otto, la primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso. Es posible, que luego se combinen con elementos racionales, pero siempre lo numinoso se revela como misterio (*mysterium*) Y, ciertamente, si el hombre no llega a establecerse en una condición humana bien definida por medio de un conjunto de reglas es porque, a causa de todo lo que hace imposible el ideal de estabilidad absoluta, huye de sí mismo. Los símbolos de aquello que de ese modo despierta la angustia son, por lo tanto, experimentados como misteriosos. Se les puede llamar misteriosos.

¹⁴ Cazeneuve, Jean. (1971) Sociología del rito, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

¹⁵ Otto, Rudolph (1976) Lo santo, Alianza Editorial, Madrid

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sin embargo, no se crea, que los únicos ritos posibles son aquellos que ahuyentan lo numinoso a fin de preservar de todo daño una condición humana aprensible, susceptible de reducción a un orden, a una regulación. En efecto, si bien lo numinoso se presenta como angustiante, la huida no es la única actitud que provoca. Como asegura Otto, el misterio es al mismo tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza al elemento inquietante de lo numinoso: motiva el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Lo *fascinans* es lo que contrariamente, hace que se lo desee por él mismo, que se sienta inclinación hacia él y que en ocasiones, se procure identificarse con él. En todo lo que escapa a la regla, en lo que sobrepasa la condición humana definida por el orden absoluto, el hombre alcanza a distinguir, en efecto, el sello de la potencia. Lo que amenaza las normas y las trastoca, es también lo más fuerte. Por lo tanto, los símbolos inquietantes son los mismos que, a la vez, parecen evocar posibilidades ilimitadas. De este modo es natural que algunos ritos sean, a la inversa de los precedentes, acciones simbólicas enderezadas a capturar y manejar la fuerza numinosa. Pero estos ritos suponen una renuncia a la condición humana definida; con ellos, el hombre permanece inaprehensible para sí mismo: ellos lo cuestionan.

De este modo, ante la pregunta sobre el motivo que determinó en las sociedades la necesidad del rito, se piensa que el hombre, angustiado por vivirse como un misterio para sí mismo, se dividió entre el deseo de fijar mediante reglas una condición humana inmutable y la tentación opuesta de permanecer más potente que las reglas, de traspasar todos los límites. El ritual, podía proporcionar tres soluciones. De ellas, las dos primeras eran contradictorias y desembocaban en renunciamientos: abandonar la potencia para encerrarse en una condición humana que no se afirmase más en sí misma, o bien procurar la potencia renunciando a inmovilizarse en una situación estable sin angustia. La tercera alternativa entrañaba una superación, una transposición, y consistía en fundamentar la conciencia humana, definida y estable, en una realidad trascendente. En la primera solución lo numinoso debía ser apartado como algo impuro; en la segunda, debía ser manejado como un principio de potencia mágica; por último, en la tercera se presentaba con el carácter sobrehumano de lo sagrado, de aquello que constituye el núcleo de las religiones. Es evidente, que aunque esos ritos puedan ser entendidos por nosotros como respuestas a tales

problemas, el hombre que los cumple no necesariamente tiene conciencia clara de ello. El no se guió ciertamente por especulaciones metafísicas. Experimentar la angustia no significa conocer sus causas¹⁶.

El rito en general, sea mágico o religioso, es una acción simbólica. El símbolo está en relación con aquello a lo cual simboliza, y se liga a esto por una asociación de sentimientos o ideas. La razón de que la carga afectiva se desplace de un objeto a otro, probablemente resida en el hecho de que entre ellos existe una asociación de ideas basadas en el parecido a la contigüidad. El símbolo es, en efecto, otro nombre de la asociación que nadie pone en duda. Fuera de ello, simplemente supone que reacciones afectivas análogas se repiten a propósito de objetos asociados.

El hombre no se evade en el rito religioso de la condición humana: sigue siendo un hombre: no por ello se encierra, sin embargo, en el dominio de lo simplemente humano. No cabe sino afirmar que de este modo ha encontrado el medio de transponer al plano numinoso la regla que define su condición. Es algo que también podría expresarse diciendo que se "sacraliza". El rito es en la religión, inseparable de la representación mítica, ya que la valoración y significación de los símbolos que emplea surgen de él mismo, mientras que lo insólito y lo anormal se presentan como símbolos numínicos. Esto no es accidental: de la esencia misma de la religión resulta que el mito tome su lugar en el rito. Así, se verifica como en la magia predomina el ritual, mientras que en la verdadera religión el rito está equilibrado con el mito. Hay que agregar, por lo demás, que solo en la acción ritual adquiere la mitología su auténtica significación. El rito religioso tal cual, supone representaciones simbólicas cuya elaboración no puede consumarse más que en el marco del mito.

De este modo el rito se debate entre dos tiempos el sagrado y el profano, la mejor manera de garantizar lo sagrado es no mezclarlo con lo profano. Esto puede apreciarse con mayor claridad aún cuando se analizan las nociones de espacio y tiempo sacros. Las fiestas religiosas se desarrollan durante periodos determinados, de cuyo transcurso quedan

¹⁶ Cazeneuve, Jean. (1971) Sociología del . . .

excluidas todas las actividades corrientes, como si la vida profana y la vida religiosa no pudieran coexistir en las mismas unidades del tiempo. Lo sagrado en cuanto modelo ideal (inalterable) del orden humano, se sitúa fuera del tiempo. La concepción de un mundo mítico no sometido a las vicisitudes del tiempo humano prueba que, precisamente, lo sagrado se distingue de lo impuro por el hecho de representar una especie de medio ideal en el que la condición humana se asentaría en un mundo numinoso, a resguardo de las impurezas del devenir¹⁷.

La participación entre la condición humana real y su arquetipo sagrado, intemporal, sólo puede lograrse merced a un compromiso, ya que la celebración tiene ciertamente por trasfondo la eternidad, pero ella misma forma parte del movimiento del tiempo. El tiempo mítico debe volverse presente y, en consecuencia, insertarse en el tiempo humano. Aunque planteando la heterogeneidad de ambos órdenes (sagrado y profano), la fiesta religiosa hace participar al tiempo profano en el tiempo sagrado, es decir, en el Gran Tiempo, que en mayor o menor medida está liberado del devenir. La fiesta transcurre durante un periodo separado, sustraído a ese fluir que de ordinario se relaciona con las ocupaciones cotidianas. Sin embargo, a ella toca regenerar el devenir humano. El rito religioso no está colocado fuera del tiempo profano sino porque hay una contradicción flagrante entre la noción de lo sagrado y la noción de tiempo. Como fundamento y garantía incondicionada del devenir humano, lo sagrado debe ser ubicado fuera del tiempo humano. El rito también marca su relación con ese mismo tiempo de la condición humana, es decir, el rito irrumpe en el tiempo, es el punto de convergencia entre ambos tiempos el sagrado y el profano, permite su materialización.

La contradicción entre lo sagrado y el tiempo (en el cual deben, necesariamente, desarrollarse los ritos) ha sido resuelta atribuyendo convencionalmente al tiempo y a sus partes, momentos o periodos, la cualidad de ser sagrados. Las religiones han puesto lo sagrado en el tiempo, y constituido así la cadena interrumpida de eternidades a todo lo largo de la cual sus ritos pudiesen distribuirse y multiplicarse manteniéndose infaliblemente idénticos.

¹⁷ Op. Cit.

La desocupación ritual permite que la fiesta, aunque celebrada en el tiempo de la existencia humana (inserta en su calendario), se evada del tiempo impuro para participar de la semi-ternidad del arquetipo mítico. Por eso, siguiendo a Dumézil¹⁸, podemos definir la fiesta como el momento y la ocasión en que confluyen el Gran Tiempo y el tiempo ordinario, con lo cual aquel vacía en esta una parte de su contenido, y los hombres, favorecidos por semejante ósmosis, pueden influir sobre los seres, las fuerzas y los acontecimientos de que está henchido el primero. De este modo, la existencia de un tiempo sacro reservado para la ejecución de los ritos colectivos importantes muestra con claridad que lo sagrado no está separado de lo profano a la manera de lo impuro, sino en calidad de principio sintético que permite a la condición humana comunicarse con una realidad que la trasciende y la fundamenta. El tiempo sacro es una especie de síntesis entre el tiempo y lo intemporal, entre la condición humana y lo incondicionado.

Radcliffe-Brown¹⁹, encuentra en el totemismo un sistema especial de relaciones entre la sociedad y los animales, las plantas u otros objetos que asumen importancia para la vida social, esas relaciones se hacen particularmente sensibles gracias a la existencia de ciertos emplazamientos sagrados, cada uno de los cuales se asocia con una determinada especie natural y es visto como el hogar, el centro vital de esa especie. Estos lugares privilegiados, a los que usualmente se denomina centros totémicos, están pues abstraídos del resto del paisaje, tal como si ellos permitieran más que cualquier otro sitio la síntesis de lo cotidiano y lo totalmente otro. Lugar ideal para tales participaciones, el emplazamiento sacro se convierte en el ciclo más indicado para la ejecución de los ritos religiosos, en especial de los sacrificios. Es también el escenario en que se ubican los mitos: allí cumplieron los antepasados los actos que se repetirán en las ceremonias. Esto mismo contribuye a sacralizar aún más el lugar en cuestión, a volverlo numinoso. Cuando concurren a estos lugares para representar los dramas rituales, los fieles no abandonan sus dominios cotidianos sino por lo contrario, aspiran a legitimar la existencia de éstos.

¹⁸ Citado en: Cazeneuve, Jean. (1971) Sociología del rito, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

¹⁹ Citado en: Díaz, Rodrigo. (1998) Archipiélago de rituales, Anthropos - UAM, México.

Eliade²⁰ menciona que lo que van a pedir de estos emplazamientos es que los mantengan en solidaridad mística con el territorio y los antepasados que fundaron la civilización del clan. Los rasgos del paisaje más fácilmente sacralizados serán aquellos que parezcan característicos. El lugar sagrado representa al resto del mundo: es decir, a aquello que para el primitivo (perteneciente al clan, a la tribu o a la nación, según la amplitud de su horizonte social) constituye el mundo. Espacio sagrado es un lugar que se convierte en emplazamiento cuando en él se reproduce el efecto de la potencia o el hombre lo renueva allí, ya que, en rigor, son los mismos ritos los que confirman su dignidad.

El lugar sagrado se presenta siempre, en mayor o menor medida, como el centro del mundo, dado que cada grupo primitivo tiende a restringir a sí mismo su noción del universo humano. A menudo el centro del mundo es una montaña en la que se encuentran el cielo y la tierra. Tiempo sagrado y espacio sagrado son condiciones para que el rito mantenga la participación de lo humano en lo sagrado, y a la vez la trascendencia de este.

De acuerdo con Jensen²¹ el rito como representación sacra, es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque ante todo es mística. En este algo invisible e inexpressado reviste una forma bella, esencial, sagrada. Los que participan en el rito están convencidos de que la acción realiza una salvación y procura un orden de las cosas que es superior al orden corriente en que viven. Sin embargo, la realización mediante la representación lleva también, en todos sus aspectos, las características formales del juego. La comunidad arcaica juega como juegan el niño y los animales. Este juego está lleno, desde un principio, de los elementos propios al juego, lleno de orden, tensión, movimiento, solemnidad y entusiasmo. Sólo en una fase posterior de la sociedad se adhiere a este juego la idea de que en él se expresa algo: una idea de la vida. Lo que antes fue juego mudo cobra ahora forma poética. En la forma y en la función del juego, que representa una realidad autónoma, encuentra el sentimiento de relación del hombre con el cosmos su expresión primera, máxima y sagrada. Va penetrando cada vez más en el juego el significado de una acción sagrada, el culto se inserta en el juego que es una acción primaria.

²⁰ Eliade, Mircea (1999) *Imágenes...*

²¹ Jensen, Ad. E. (1998) *Rito y culto entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México.

El rito une a los hombres con los dioses, según su propia creencia, de modo particularmente íntimo. En él se revive el tiempo originario y precisamente aquellos acontecimientos creadores que tuvieron lugar entonces y en los que los seres divinos u hombres que eran como dioses crearon el mundo tal y como es hoy. O sea, que en el rito no se juega un orden cualquiera, sino el verdadero orden del universo, aquel orden en el que viven los hombres y que domina su visión de la realidad. El rito no es más que una de las innumerables repeticiones que, según su propia creencia, ha vuelto a jugarse siempre a intervalos fijos desde el tiempo originario, pero está penetrado del espíritu creador originario, porque de otra forma no sería un rito. Este recrearse es por supuesto, una repetición; repetición que marca un verdadero orden al Mundo que se habita, orden que permite la vida, el cosmos.

Por otro lado, se ha reconocido que el rito es un fenómeno cultural no exclusivo de la cristiandad ni del mundo clásico, no se trata de un libro, guión o texto prescriptivo, sino de una acción representacional presente en toda cultura: una práctica simbólica no necesariamente religiosa y opuesta a las acciones técnicas; es una acción susceptible de ser interpretada o decodificada que está integrada por dos elementos: los signos externos o visibles que nos remiten a los significados internos, esto es, una forma saturada de contenidos. Es decir, está conformado en buena medida por procesos, funciones y formas simbólicas.

Ahora bien para Taylor²² el concepto de ritual tiene una relación directa con la cosmovisión que el hombre "primitivo" posee; el hombre salvaje es un filósofo errático que busca recomponerse, pero al fin filósofo. Está constituido por sistemas de creencias sobre el funcionamiento real del mundo, sus componentes, sus interrelaciones, los mecanismos directamente observables o no que hacen de los mundos social y natural lo que son. Así los ritos son el mirador, desde el cual se puede observar la cosmología primitiva, son acciones que resultan de creencias originadas en y desarrolladas a partir de la inversión del principio de la asociación de ideas: la creencia es la teoría y el ritual es la práctica. Estas creencias (en espíritus ancestrales y dioses con quienes los hombres guardan una relación de

²²Citado en: Díaz, Rodrigo (1998) Archipiélago de ...

obligaciones recíprocas) integran una teoría sobre el funcionamiento real del mundo. es decir, se expresan en proposiciones que describen al mundo tal y como se asume que literalmente es. Las razones que a los ojos del primitivo fundamentan sus creencias en la existencia de los agentes operativos y en las leyes de semejanza y contacto son explicar, predecir y controlar al mundo. Los ritos mágicos y religiosos han de entenderse, entonces, como acciones enfáticamente instrumentales o como dispositivos de poder asequibles a ese errático filósofo que es el primitivo con los que operacionaliza sus creencias.

Teóricamente, los ritos se pueden dividir en dos, aunque en la práctica sean indistinguibles. En parte son realizaciones expresivas y simbólicas, la pronunciación dramática del pensamiento religioso, el lenguaje gestual de la teología. En parte son medios para relacionarse con, e influir en los seres espirituales, y como tal su intención es tan directamente práctica. Los rituales por lo tanto son pensamientos actuados, no son un mero reflejo de las creencias: están dotados de sus propias reglas formales de operación y de representación. Una consecuencia de esta afirmación es que la realización de cualquier rito tiende inevitablemente a fortalecer las creencias que lo sustentan, pero además resulta una instancia de evaluación social de los actores específicos que participan en él. Los ritos, constituyen un mecanismo destacado de reproducción social e intelectual de una forma de vida.

Para Van Gennep²³ el hombre ritual es uno que está empeñado en transformarse, en integrarse a y separarse continuamente de sus grupos de edad, su estatus y en alguna ocasión de su vida. El hombre ritual se ocupa de definir y segregar papeles sociales por lo que se comunica algo de la estructura social en la que vive; no es un ser distintivo, sino una subespecie de hombre constructor de teoría. Los agentes operativos sobrenaturales que son invocados una y otra vez por el hombre ritual constituyen los términos teóricos con los que impone orden en el aparente desorden, simplicidad en la complejidad, unidad en la diversidad, regularidad en la anomalía. El hombre ritual cree que ciertos fenómenos: sequías, lluvias, epidemias, bienaventuranzas, son explicables casualmente por la intervención de los poderes místicos. En su cosmología la participación de estos agentes se

²³ Van Gennep, Arnold. (1986) Los ritos de paso. Taurus, Madrid.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

debe a que estos mantienen el grupo próspero o lo debilitan en respuesta a las violaciones de las normas del grupo; porque la membresía al grupo implica que la propia vida está parcialmente controlada por tales agentes. ser parte del grupo supone, lógicamente, un proceso en el que está bajo su control.

El hombre ritual se disuelve, imposibilitado para gestar cambios, en la reiterada aplicación del modelo teórico al que la tradición o la costumbre lo restituye invariablemente: la teoría religiosa (es decir, un sistema de creencias religiosas) la gran modeladora del ritual. Así, el rito es el punto de condensación donde se pueden leer los caracteres constituyentes de las teorías tradicionales sobre el funcionamiento del mundo. El hombre ritual no trata de ser racional, pero actúa de acuerdo a un sistema simbólico coactivo donde uno de sus principios fundamentales es el de la participación colectiva.

Robertson-Smith²⁴ asume que los rituales poseen significaciones intrínsecas, dadas o finadas por la tradición, que desafían constantemente la aprehensión que de ella pudieran hacer los actores, y que apelan a una suerte de reiteración mecánica: se impone como principio una incapacidad básica a los actores: los significados profundos de las acciones rituales/simbólicas que realizan les son inaccesibles no porque sean inconscientes, sino porque son intrínsecos, impuestos por la tradición, que aquellos ni siquiera han sospechado que pudieran tener, y sus pronunciamientos sobre el asunto quedan de antemano descalificados por erróneos o por ser meras racionalizaciones de los devotos. La práctica y la creencia ritual poseen entonces varios sentidos: uno de ellos es aberrante y falso: un sentido simbólico verdadero, que es ajeno a los mismos fieles. De este modo nada existe sino es por la representación y las primeras representaciones de la realidad, son las religiosas, previas y con independencia de los individuos, entonces las representaciones simbólicas de lo real no pueden sino ser colectivas e intersubjetivas.

Los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales (relacionados desde luego con el pensamiento interpersonal y lógico) de esos grupos. No

²⁴ Citado en: Díaz, Rodrigo (1998) Archipiélago de . . .

puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad. los cuales hacen una clara distinción entre lo profano y lo sagrado, es decir, el pensamiento ritual (religioso) clasifica las cosas en dos géneros opuestos: lo profano y lo sagrado. Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben de mantenerse a distancia de las primeras. Al ser los ritos reglas de conducta que prescriben como el hombre debe de comportarse con las cosas sagradas, por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que llaman dioses, una piedra, un árbol, una casa, cualquier cosa puede ser sagrada.

La categoría de tiempo, por ejemplo, adquiere una concreción en las divisiones en días, meses, años, que corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas de las ceremonias públicas; un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar la regularidad. El espacio, por su parte que en sí mismo no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, se encuentra dividido y diferenciado por la organización social, que ha sido el modelo de la organización espacial que es como una copia de la primera. Y la organización social queda consagrada o estipulada como tal en las reuniones, en las ceremonias, en los ritos que a intervalos regulares ejecutan las colectividades. Las disposiciones mentales que el rito tiene por función permanente suscitar siguen siendo las mismas en todos los casos: dependen del hecho de que el grupo está reunido, lo esencial es que se reúnan individuos, que se sientan sentimientos comunes y que se expresen por actos comunes. El rito es entonces un mecanismo institucionalizado que regenera la solidaridad de todo grupo, que renueva la intersubjetividad cognoscitiva, sentimental, valorativa y de proyección al futuro de toda colectividad.

Qué sea aquello que se recuerda; aquello que se graba en los mitos, en los ritos, en los cuerpos disciplinados, en las historias que los ancianos no están nunca suficientemente cansados para volver a narrar. En esta lectura las representaciones colectivas expresan, simbolizan o dramatizan las relaciones e identidades sociales, espacio y temporalmente

localizadas en cada sociedad con un lenguaje simbólico peculiar. Los ritos muestran y dicen algo de la sociedad en la que se ejecutan: son concebidos como análogos al lenguaje, susceptibles de ser decodificados.

León Portilla²⁵ nos da un claro ejemplo de lo anterior en la amonestación que hace un padre a su hijo..." Mi sangre, mi color, te he forjado, te he dado forma. Ya frente a ti, sobre ti observo, ojalá no sea sólo metal precioso, ya que así has sido forjado, porque aún vienes con los ojos lagañosos y ya vendrás a descubrir tu rostro. Quizás sólo eres un pajarito, ya te cubrirás de plumas, ya te saldrán alas. No en algún lugar, frente a la gente, sobre las personas andes revoloteando. Sólo con tranquilidad volarás cerca, al lado de la ceiba, del sabino, no sea que por un descuido en algún lugar los dañes, porque de ese modo los lastimarás y ya vendrás a verlo, gracias a ellos tendrás sosiego. Y si aún un día, dos días aquí, gracias al Dueño de la cercanía a la proximidad veo por ti, aún te haré comer el jade, la turquesa de forma que no sigas al conejo, al venado, para que no en algún lugar caigas en un agujero, quedes ahí enredado. Porque sólo así seguirás el camino recto, el que sioguen los que son cofres, los que son petacas sobre la tierra."

Durkheim²⁶ asignó un lugar central al rito, visto como una representación colectiva, al cual le asigna tres propiedades: la externalidad, esto es, el rito existe antes, más allá y con independencia de las manifestaciones individuales, son estables e impersonales. La intersubjetividad, dado que constituye el acervo del conocimiento compartido y simbólicamente estructurado de una sociedad: es el lugar común de la inteligencia y de la memoria colectiva. La normatividad legítima, en tanto autoridad racional de la sociedad que se articula sobre dos factores: a) la obligatoriedad de la norma es la moral en cuanto ordena y prohíbe, es la moral severa y ruda, de prescripciones coercitivas, es la consigna a la que debe obedecerse. b) la deseabilidad de la norma, en este sentido la sociedad no sólo representa una autoridad implacable a la cual se le debe obediencia ciega sino también es un poder amigo: el individuo obtiene de la sociedad lo mejor de sí mismo, todo lo que le da una fisonomía y un lugar aparte entre los otros seres, su cultura individual y moral.

²⁵ León Portilla, Miguel. ((1991) Huehuetlatalli: Testimonios de la antigua palabra, FCE, México, p. 103

²⁶ Durkheim, Emile (2000) Las formas elementales de la vida religiosa, Colofón, México.

El ritual ejerce una acción profunda sobre el alma de los fieles que forma parte de él. Estos extraen de él una impresión de bienestar cuyas causas no ven claramente, pero que está bien fundada. Tienen conciencia de que la ceremonia les es saludable. Por el sólo hecho de estar reunidos (los hombres) se reconfortan mutuamente, encuentran el remedio (a las crisis periódicas) porque lo buscan en conjunto. La fe común se reanima naturalmente en el seno de la colectividad reconstituida. Tienen más confianza porque se sienten más fuertes; y están realmente más fuertes porque las fuerzas que languidecían se han despertado en las conciencias.

Él mismo ofrece una clasificación de las principales actitudes rituales entre las formas elementales de la vida religiosa. Distingue primeramente dos grandes categorías: el culto negativo constituido por una serie de tabúes y de prohibiciones; el culto positivo que establece la relación con lo sagrado. El primero tiene por finalidad asegurar la separación entre profano y sagrado, evitando toda mezcla peligrosa; hay que disociar también las prohibiciones religiosas, cuya transgresión acarrea la sanción divina y el repudio de los hombres, las prohibiciones mágicas que llevan a incurrir solamente en peligros prácticos, aunque a veces de mucha consideración. El culto negativo consiste en actos y pruebas que condicionan el acceso al culto positivo, tal es el papel de los ritos ascéticos que van de simples prohibiciones a mutilaciones corporales. El culto positivo reviste formas múltiples y se fundamenta, en todas las religiones, en unos ritos sacrificiales, que constituyen a la vez un acto de renuncia, de ofrenda y de comunión que une al dios con sus fieles.

Motolinía²⁷ nos ofrece un ilustrativo ejemplo... "En aquellos días de los meses, en uno de ellos que se llamaba Panquetzaliztli, que era el catorceno, el cual era dedicado a los dioses de México, mayormente a dos de ellos que se decían ser hermanos y dioses de la guerra, poderosos para matar y destruir, vencer y sujetar; pues en ese día como en pascua o fiesta más principal, se hacían muchos sacrificios de sangre, así de las orejas como de la lengua, que esto era muy común; otros se sacrificaban de los brazos y pechos y de otras partes del cuerpo; pero en esto de sacarse un poco de sangre para echar a los ídolos, como quien esparce agua bendita con los dedos, o echar la sangre de las orejas y la lengua en

²⁷ Benavente, Fray Toribio Motolinía. (1994) *Relaciones de la Nueva España*, UNAM, México, p. 17

unos papeles y ofrecerlos , a todos y en todas partes en general; pero de otras partes del cuerpo en cada pueblo había sus costumbres; unos de los brazos otros de los pechos , que en esto de las señales se conocían de qué provincia eran.”

Los ritos miméticos vienen a menudo a consolidar o sustituir a los precedentes; descansan sobre el principio de que el parecido produce el parecido y se asemeja a lo que se llama la magia simpática; engloban prácticas de figuración, de invocación y de encantamiento. Los ritos conmemorativos y representativos ofrecen así mismo un amplio abanico: fiestas solemnes (aniversario de manifestaciones divinas, culto a los antepasados) celebradas en lugares sagrados, a menudo reservados a los iniciados; fiestas más populares en las que la función lúdica se mezcla a la función cultural; tal es el caso en el que los actores representan un episodio dramático de la vida de un héroe; surgen de una imaginación social a la que acuden los individuos regularmente para inspirarse.

Desde luego, apunta Durkheim²⁸, no se debe exagerar el aspecto recreativo, si un rito no sirve más que para distraer, está amenazado; pero puede combinar lo serio y lo lúdico: la recreación es una de las formas de esa refrección moral que es el objeto principal del culto positivo. Una vez satisfechos los deberes rituales, se vuelve a la vida cotidiana con más ánimo y coraje. Por esto la misma idea de fiesta; e, inversamente, toda fiesta, incluso la de carácter laico, conserva su tonalidad religiosa, con un estado de efervescencia y de exaltación que suscita y absuelve algunas transgresiones de las reglas ordinarias.

Por último los ritos expiatorios, en contraste con la alegría de las fiestas resalta la tristeza ostentativa de las ceremonias de luto y de expiación; destinadas a conjurar la muerte y las desgracias , toma a veces forma de paroxismo a cuyo término el grupo experimenta un sentimiento de seguridad y reparación.

Díaz²⁹, menciona que el ritual en tanto reglas de conducta que estipulan como debe comportarse el hombre con las cosas sagradas posee una estructura interna, con sus consecuencias estereotipadas e invariantes, con sus acciones rigidamente preescritas. El

²⁸ Op. Cit.

²⁹ Díaz, Rodrigo (1998) *Archipiélago de ...*

ritual posee una estructura codificada que se actualiza o imprime, codificándolas a su vez, en las acciones rituales: las representaciones colectivas de la sociedad, sus cosmovisiones, sus valores, sus símbolos. Es propio del rito en este modelo de argumentación su carácter comunicativo, son un medio a través del cual la colectividad se envía mensajes de algún tipo así misma, mensajes cuyo contenido no depende, y aun está al margen de las intenciones explícitas de los hombres.

De acuerdo a Maisonneuve¹⁰ el rito contendrá toda una serie de elementos a saber: por un lado designan a un conjunto de prácticas prescritas o prohibidas, ligada a unas creencias mágicas y/o religiosas, a unas ceremonias a unas fiestas, siempre de acuerdo a la dicotomía sagrado – profano. Se podría decir que los ritos constituyen un sistema codificado específico que permite a personas y a grupos establecer un poder oculto o con un ser divino o con sus sustitutos sobrenaturales o seculares; el rito presenta un carácter casi inmutable, a través de largos periodos de tiempo y cualquier intento de modificar el orden o el contenido de las secuencias de su minucioso programa, desnaturaliza su sentido y alcance. Atribuye una gran importancia al componente simbólico del rito, tomado como símbolo lo que está representado, figurado por él mismo; este garantiza un lazo con lo invisible y mueve la imaginación, las prácticas rituales son eminentemente simbólicas porque mediatizan a través de posturas, gestos o palabras una relación a una entidad no sólo ausente sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del mismo símbolo.

Para este autor no debe establecerse como límite los aspectos observables del ritual: repetición, perennidad, variedad cultural y local; es importante descubrir sus funciones y significaciones, refiriéndose al mismo tiempo al clima grupal en ocasión del desarrollo del rito y a la vivencia propia de los actores, en consecuencia al conjunto de situaciones, sentimientos y representaciones que simultáneamente expresa y regula: procesos todos que apuntan a una aproximación psicosocial. Más allá de las finalidades explícitas determinadas como la protección divina, la fecundidad, la entronización, la convivencia, etc., se pueden asignar a los rituales tres funciones mayores, que por otra parte están enlazadas entre sí y son inconscientes entre los sujetos y los grupos afectados, a saber:

¹⁰ Maisonneuve, Jean (1991) Ritos religiosos y . . .

Función de dominio de lo inestable y de seguridad contra la angustia: las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana ante el cuerpo y el mundo, su transformación y su aniquilamiento. Permiten canalizar emociones poderosas (como el odio, la pena, la esperanza) en el caso de numerosos ritos de orden conjuratorio y propiciatorio. Esta función está particularmente manifiesta en los rituales de duelo presentes en todas las sociedades a la par que en determinadas ritos de iniciación. Hay numerosas prácticas que constituyen un medio de dominar simbólicamente el espacio y el tiempo a fin de reducir sus imposiciones o su fluidez. Este es el principalmente el caso cuando se trata de sacralizar un lugar privilegiado por unas señales y una gestualidad simbólicas o cuando se trata de consagrar los periodos o las etapas de la naturaleza o del tiempo de la vida.

Función de mediación con lo divino o con ciertas formas o valores ocultos o ideales: esta función está directamente ligada a la precedente porque tiende a captarse unos poderes que se nos escapan: divinidades, espíritus benéfico o maléficos, ideales aleatorios. Ante aquello que no le es técnicamente accesible o controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos a los que otorga cierta eficacia. Tal es el sentido de las oraciones, de las fórmulas mágicas.

Función de comunicación y de regulación, para el refuerzo del vínculo social. Esta función es sin duda menos consciente que las precedentes, toda comunidad (amplia o reducida), todo grupo que comparta un sentimiento de identidad colectiva (bien expresado por el uso extensivo del pronombre nosotros) experimenta la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundamentan su unidad. Esta especie de refección moral, sólo puede alcanzarse por medio de reuniones, de encuentros en los que los individuos, estrechamente unidos a otros, reafirman en común sus comunes valores. A través de estos objetivos, los rituales permiten la convergencia entre naturaleza y cultura, entre lo sensible y lo espiritual; garantizan no sólo la regulación social y moral, sino también la satisfacción de los deseos: unión, abundancia, consuelo, perdón.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De acuerdo con Malinowski³¹ el mito justifica al rito y responde de su eficacia. la comprensión de todo rito exige la elucidación de los mitos que les dan sentido y de los cuales aquellos son una representación. El mito entonces es una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito, cumple en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del rito y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. es una pragmática carta de la validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral. El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.

La unión es muy íntima, puesto que el mito no sólo está considerado como un comentario de información adicional, sino que es una garantía, una carta de validez y, con frecuencia, una guía práctica para las actividades con las que está relacionado; el mito es la cusa que ha originado la norma moral, el agrupamiento social, el rito o la costumbre, proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlas.

El rito no sólo busca reducir ansiedades, dramatizar las emociones y representar la satisfacción de los deseos, igualmente salvaguardan y refuerzan la moralidad colectiva. En otras palabras, en tanto dependientes de los mitos, el rito fortalece los enflaquecidos y aterrados espíritus individuales y permiten la sobre vivencia y reproducción de las culturas primitivas que lo practican, a pesar e incluso en contra de lo que ellos creen y del sentido que otorgan a sus mitos y rituales. De este modo, la eficacia del rito se hace evidente al suscitar, al integrar y al generar dos fuerzas magníficas: la psicológica y la social.

Siguiendo a Gluckman³², el comportamiento ritual es todo comportamiento que se explica por nociones místicas. No hay ningún nexo objetivo entre el comportamiento y el acontecimiento que se puede pretender causar. Tal comportamiento, normalmente, no sólo

³¹ Citado en: Díaz, Rodrigo. (1998) Archipielago de...

³² Op. Cit.

nos resulta intangible cuando conocemos las nociones místicas asociadas con él. El rito se distingue por el hecho de que se refiere a nociones místicas, que son patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles; cualidades, o parte de ellas, que no se derivan de la observación o que no pueden ser lógicamente inferidas de ella, cualidades que los fenómenos no poseen.

Gluckman distinguió cuatro clases de acciones rituales : 1) las acciones mágicas, relacionadas con el uso de sustancias activas por virtud de poderes místicos; 2) las acciones religiosas, relacionadas con el culto a los ancestros; 3) los rituales sustantivos o constitutivos, que expresan o alteran las relaciones sociales con referencia a nociones místicas; y 4) los rituales factitivos, que aumentan la productividad o la fuerza de la comunidad en su conjunto, o bien la purifican, le protegen o le otorgan bienestar. De modo que el rito surge de las situaciones en las que existe un conflicto entre el orden moral general y los intereses que llevan a los individuos y a los grupos a competir entre sí. Parece que el ritual se desarrolla con más fuerza en aquellas situaciones en que los juicios morales afectan a muchas relaciones sociales.

Si los comportamientos rituales se explican por su referencia a un cuerpo de creencias y nociones místicas; si estas creencias y nociones representan, reflejan y posibilitan la reproducción de un sistema social, entonces en los rituales a la sociedad se le atribuye y es pensada como una unidad mística e incuestionable: sus axiomas básicos y principios de organización no son cuestionados por los participantes. En virtud de que las acciones rituales son acciones simbólicas, toda conducta ritual guarda una relación positiva con un orden social: es a través de los símbolos que la colectividad siente su unidad y percibe sus intereses comunes. Los ritos están compuestos por ceremonias prescritas que simbolizan el conflicto y la cohesión, los mismos participantes no son conscientes de todo el contenido simbólico de la acción y de su relación con el orden social, si los participantes fueran conscientes de estas asociaciones, podría suceder que el símbolo dejara de ser efectivo en su labor de estimular los sentimientos aprobados de lealtad y de solidaridad por encima de los conflictos y las rivalidades que estos engendran. Los símbolos manejan tanto los principios conflictivos como de unidad que mueven a la acción a los miembros de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sociedad. Representan en su estructura los múltiples fines opuestos, cargos y grupos, al mismo tiempo que estimulan los sentimientos que animan a la solidaridad, a pesar de la rivalidad y los conflictos que representa.

Según Leach¹¹, el mito implica ritual y el ritual implica mito, son uno y la misma cosa: el mito considerado como una exposición en palabras dice lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción. La acción ritual y la creencia deben entenderse como formas de exposición simbólica del orden social. El rito representa una versión ideal, un como si, de la estructura social; es un artificio mental nativo, es un sistema de ideas, una pauta de símbolos, un lenguaje que hace explícita la estructura social. Es la expresión de ideas sostenidas por los individuos y los grupos, de acuerdo a sus intereses y en situaciones y momentos determinados, sobre la distribución social del poder. Así, entonces se tratará de un lenguaje en sentido literal; en la celebración del rito definido por la cultura no hay otro "compositor" que los antepasados mitológicos. Las ceremonias siguen una pauta ordenada que se ha establecido por tradición: "esta es nuestra costumbre". Normalmente, hay un "director", un maestro de ceremonias, un sacerdote principal, un protagonista central cuyas acciones proporcionan los marcadores temporales para todos los demás. Pero no hay auditorio separado de oyentes. Los que actúan y los que escuchan son las mismas personas. Se participa en rituales para transmitir así mismo otros mismos mensajes colectivos.

El mismo Leach distingue tres niveles de este mensaje: a) el mensaje inmediatamente intentado por los actores: lo que ellos piensan que hacen; b) las interpretaciones intuitivas e idiosincráticas de observadores-participantes; c) la interpretación formal que depende de la habilidad de quien observa y analiza toda la estructura del procedimiento del rito.

Los ritos no sólo sirven para expresar la posición del actor con respecto a su medio social, también pueden modificar esa posición y ese medio: los ritos pueden alterar el estado del mundo porque en ellos se invoca el poder, constituyen una manifestación de

¹¹Citado en: Díaz, Rodrigo. (1998) *Archipiélago de...*

poder por el que los grupos y los individuos compiten, o al que se someten. Los ritos no sólo representan la creación del mundo, han creado en muchos casos la concepción del tiempo.

El rito se ha convertido en una puerta de acceso a otras formas de vida, y lo que llama la atención precisamente es esa materialidad del ritual, esa trama conceptual de la mente que no escapa, que no puede escapar, a las "resonancias del cuerpo". Los rituales son experiencias y vivencias; modelos que, a veces, organizan las experiencias y las vivencias, las emociones y los sentimientos; promueven la reflexividad y la creatividad. Espacios lúdicos y de recreación. los ritos posibilitan los horizontes desde los cuales se puede ejercer la crítica de la propia sociedad y la forma de vida; un ámbito de la potencia subjuntiva, los ritos también son catárticos; dispositivos de poder, los cuerpos son disciplinados en y por ellos.

Para Scarduelli¹⁴ todo análisis del rito ha de comprender la exploración de todos los niveles de organización sistemática del mismo: genético, fisiológico, neurofisiológico, cognoscitivo, operativo, individual, social, ecológico. Para lo cual considera al rito como mera "conducta humana" y todo lo que esto implica, es decir que tiene una carga genética y otra adquirida (cultural), así cada conducta ritual es catalogada por estructuras mentales, cuyo desarrollo filogenético estará determinado por la interacción con el ambiente. De modo que todo organismo actuará dentro de su propio ambiente cognoscitivo y la conducta no es una mera respuesta a los estímulos del ambiente externo, sino a los del sistema de modelos mentales contruidos filogenéticamente, en respuesta a los estímulos ambientales.

Así, el rito constituye un subconjunto de conductas que presentan algunos rasgos específicos, es decir, que además de ser estereotipadas y repetitivas, comprenden a dos o más individuos en una comunicación recíproca que permite realizar una mayor coordinación respecto a una determinada acción o a una determinada finalidad, el flujo de informaciones necesario para realizar esa coordinación entre miembros de la misma especie requiere un proceso comunicativo complejo. De modo que el rito tiene la característica de

¹⁴ Scarduelli, Pietro (1983) *Dioses, espíritus, ancestros: elementos para la comprensión de sistemas rituales*. ICFE, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

estar organizado en modelos repetibles, la repetitividad de los modelos permite y facilita las interacciones ordenadas poniendo a disposición de cada individuo información sobre la naturaleza de determinados eventos, o sobre las intenciones de los demás individuos participantes; sustancialmente el comportamiento ritual permite hacer previsiones y por tanto realizar elecciones.

Por lo tanto, la formalización es un elemento fundamental dentro de la conducta ritual, ya que tiene como objetivo principal el favorecer la transmisión de la información, permite que las conductas ritualizadas desempeñen una función comunicativa, que suministra a los participantes marcos de referencia para las interacciones y crea expectativas para que los individuos anticipen cierto tipo de conducta y su orden de sucesión, desencadenando una actuación adecuada. El rito entonces tiene la particularidad de articular, según leyes y reglamentos de naturaleza simbólica, series de acciones, cada una de las cuales es un conjunto de gestos estereotipados y funciona como unidad de significado; sin embargo, cada unidad tiene un significado contextual, en cuanto puede combinarse diversamente con otras unidades para dar origen a diversos discursos rituales.

Las creencias mítico-rituales ofrecen en efecto una estructura de categorías que permite interpretar, en términos unívocos, la realidad y por tanto actuar en forma adecuada en una amplia gama de circunstancias. Así, el rito tiene como finalidad el preservar la integridad y la coherencia interna del sistema cognoscitivo, tiende a garantizar la reproducción social. Los miembros de una sociedad deben aprender y asimilar las reglas fundamentales, deben ser capaces de valorar las consecuencias y las repercusiones de los eventos sobre la trama social, adaptarse a los mecanismos de integración: se trata de reglas, mecanismos y procesos que forman parte del sistema cognoscitivo.

La socialización es para Scarduelli¹⁹ el procedimiento mediante el cual se realiza la imposición de las creencias, de los valores, de las normas de conducta socialmente sancionadas; plasma la visión del mundo y las interacciones de los miembros de la sociedad; mediante este proceso se adquiere un conocimiento cultural del mundo. La

¹⁹ Op. Cit.

finalidad de la socialización consiste, por lo tanto, de imponer a través de la persuasión y de la coerción, el sistema cognoscitivo de la realidad a sus miembros e inducirlos a seguir determinadas reglas de conducta; en este contexto el rito desempeña un papel fundamental al contribuir, con frecuencia de manera decisiva, a la adaptación de los individuos al sistema de las interacciones sociales; es decir, es un mecanismo que facilita la socialización.

La socialización, en efecto, presenta numerosos problemas: los contenidos culturales deben difundirse de manera que alcancen y penetren a todos los miembros del grupo, la atención de cada individuo debe ser solicitada y orientada, la adhesión a los valores y a las normas debe mantenerse en el tiempo y transmitirse de generación en generación; entre los múltiples objetivos del rito está también la de mediar y regular estos procesos interviniendo al nivel de la adaptación individual. En el cumplimiento de esta función reguladora, el rito anula o por lo menos reduce la dificultad consistente en comunicar a individuos dotados de estructuras conceptuales distintas: esto es posible dado que las técnicas usadas en el tiro permiten elaborar mensajes que activan las facultades conceptuales de los receptores al nivel más bajo; la organización cognoscitiva que los ritos proponen generalmente, es rígida y jerárquica y se articula en oposiciones de categorías elementales: este esquema tiende a modelar una visión de la realidad fundada en la autoridad externa y en la dependencia de los sujetos a parámetros fijados, de reglas consideradas necesarias y deseables.

La participación de los individuos en los ritos y la concentración de su atención en la acción ritual, se producen mediante procesos de "sintonización" fisiológica y cognoscitiva en los cuales el ritmo y la repetición desempeñan un papel esencial. Estos procedimientos se pueden aplicar a situaciones de socialización primaria, como los ritos de iniciación, o a rituales destinados a la legitimación de una socialización ya adquirida. Si el sistema de valores y significados simbólicos sobre el cual se organiza el rito, constituye el modelo ideal de la realidad social y del orden cósmico compartido por los miembros adultos de la comunidad, y el modelo normativo que a veces indica y ejecuta sanciones

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

contra infractores, a los niños que asisten al rito les ofrece la representación de un microcosmos que encierra el conjunto de las reglas y las representaciones sociales.

De modo que desde esta perspectiva la posesión de facultades conceptuales y de un lenguaje articulado hace que el hombre pueda manejar sus propias conductas rituales, modificando, orientando y multiplicando sus finalidades; en efecto, si un rito es un proceso de comunicación, debe basarse en un código, y el conjunto de los actos rituales debe articularse según una lógica concertadora de las unidades básicas del código. El rito no necesariamente dispone de palabras, utiliza el mismo mecanismo concertador del lenguaje sirviéndose de los objetos, y así como en el lenguaje el sentido no está en los fonemas particulares sino en su combinación, en el rito el mensaje no es transmitido por los objetos que se utilizan, sino por la organización interna de la configuración simbólica de la que forman parte, el rito constituirá un proceso de categorización no verbal de la realidad destinado a almacenar y transmitir informaciones complejas, para lo cual se compone de gestos, actitudes que pueden definirse como convencionales o estereotipados; se ejecuta con regularidad; está dotado de connotaciones emotivas.

Este contexto en el cual el rito pretende comunicar ha de ser considerado en su totalidad, se deben reconocer en él los valores simbólicos asociados con una serie de elementos heterogéneos: el espacio físico en el cual se desarrolla la acción ritual (la cima de una pirámide-templo, un recinto sagrado, el espacio frente a un altar, una cabaña aislada, el centro de la aldea), el momento elegido para la ejecución (la hora, el día, el mes , el año, la estación), los objetos utilizados por los actores (cuchillos para el sacrificio, reliquias, imágenes de divinidades, pociones mágicas), elementos de diversa naturaleza que individualizan la identidad social de los actores del rito (cetros, insignias, pinturas corporales, ornamentos, distintivos, máscaras), los cuales ponen énfasis al contenido del mensaje que se pretende comunicar.

Los ritos, en consecuencia, se convierten en vehículos de un mensaje que propone al mismo tiempo parámetros cognoscitivos y valores normativos y que ejecuta una síntesis entre cosmología y ordenamiento social: el orden social aparece, ante los actores y

espectadores del rito como una extensión del orden natural; la afirmación de la naturalidad del orden social le garantiza la más fuerte de las legitimaciones: las instituciones y las normas morales aparecen, en efecto, creadas directamente por los dioses, por los héroes culturales, por los antepasados, a los cuales se debe también la creación del cosmos, del orden natural, del paisaje, de la fauna, de la flora, de los ciclos estacionales. Como el orden natural es un sistema en pleno funcionamiento, que por el solo hecho de existir asume un carácter de necesidad y de inevitabilidad, también el orden social, por analogía, está investido por los mismos atributos.

De acuerdo con Van Gennep³⁶ la sociedad precisa de acudir al rito, es decir, a actos de tipo especial, cuando se da la transición del mundo sagrado al mundo profano, dado que entre ambos se da una incompatibilidad. A medida que se desciende en la serie de civilizaciones se constata un mayor predominio del mundo sagrado sobre el mundo profano; en las sociedades menos evolucionadas engloba casi todo: nacer, parir, cazar, etc., son ellas actividades vinculadas a lo sagrado por múltiples dimensiones. Así mismo las sociedades especiales están organizadas sobre bases mágico-religiosas, y el paso de una a otra adquiere el aspecto de paso especial que se señala mediante ritos determinados.

De modo que se hace una agrupación de todos estos rituales, siguiendo un esquema cuya elaboración inicia sobre la distinción entre ritos simpáticos y ritos de contagio: son ritos simpáticos los que se fundamentan en la creencia de la acción de lo semejante sobre lo semejante, de lo contrario sobre lo contrario, del continente sobre el contenido y ritos de contagio que actuarían a la inversa, de la parte sobre el todo y a la inversa, de la palabra sobre el acto.

Esta doble corriente ha permitido constatar que junto a ritos simpáticos y ritos de base animista, existen grupos de ritos de base dinamista (impersonal) y ritos de contagio, fundándose estos últimos en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridas. Los ritos simpáticos no son necesariamente animistas, ni los ritos de contagio necesariamente dinamistas: se trata de

³⁶ Van Gennep, Arnold (1983) Los ritos de...

cuatro categorías independientes entre sí. Además, un rito puede actuar directa o indirectamente. Por rito directo se entenderá aquel que posee una virtud eficiente inmediata, sin intervención de agente autónomo. Por el contrario, el rito indirecto es una especie de choque inicial, que pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, o toda una serie de potencias de ese orden, por ejemplo, un demonio o una clase de espíritus, o una divinidad, los cuales intervienen en beneficio de que el que ha realizado el rito: voto, oración, cultos en el sentido habitual de la palabra. El efecto del rito directo es automático; el del rito indirecto es por reacción. Los ritos indirectos no son necesariamente animistas.

Cabe aún distinguir ritos positivos, que son voliciones traducidas en acto, y ritos negativos; estos reciben habitualmente el nombre de tabúes. El tabú es una prohibición, una orden de no hacer de no actuar. Psicológicamente responde a la noluntad, como el rito positivo a la voluntad, es decir traduce también una manera de querer: es un acto y no la negación de un acto. Pero así como vivir no consiste en no-actuar continuo, así mismo el tabú no puede consistir por sí solo un ritual. En este sentido el tabú no es autónomo: no existe más que en cuanto contrapartida de los ritos positivos. Cada rito negativo posee ciertamente su individualidad propia si se le considera aisladamente, pero el tabú en general no puede ser comprendido más que en relación con los ritos activos, con los que coexiste en el ritual, se da entre ellos una relación de dependencia recíproca. Un rito por tanto, puede entrar en diferentes categorías al mismo tiempo.

Del mismo modo Van Gennep¹⁷ distingue una categoría especial de *ritos de paso*, los cuales se descomponen al analizarlos, en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. Estas tres categorías secundarias no se encuentran igualmente desarrolladas en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial. Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen es el periodo que se da entre los dos anteriores, el "margen" que transcurre entre el paso de uno al otro. Por consiguiente: ritos preliminares (separación), liminares (margen) y postliminares (agregación).

¹⁷ Op. Cit.



La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un "estado"), o de ambos: durante el periodo liminal intermedio, las características del sujeto ritual (el pasajero) son ambiguas, ya que atraviesa en un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero; en la tercera fase de agregación o reincorporación se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se encuentra nuevamente en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones otros de un tipo claramente definido y estructural; él se espera que se comporte de acuerdo a ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos.

Para Turner¹⁸ la liminalidad implica ciertos atributos los cuales son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y las personas que se encuentran en ella eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro: no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la estructura, las convenciones y el ceremonial. En tanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares.

Los entes liminales, pueden presentarse como seres totalmente desposeídos. Pueden ir disfrazados de seres sobrenaturales, llevar un simple taparrabos, o ir desnudos, con el fin de demostrar que, en cuanto seres liminales que son, no tienen status, propiedades, distintivos, vestimenta que indique rango o rol, en suma nada que pueda distinguirlos. Su conducta suele ser pasiva o sumisa; deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda inflingirseles, sin la menor queja. Es como si se vieran reducidos o rebajados hasta una condición uniforme para ser formados de nuevo y dotados con poderes adicionales que les permita hacer frente a su nueva situación en la vida.

¹⁸ Turner, Víctor (1988) El proceso ritual, Taurus, Madrid.

Lo que a Turner³⁹ le interesaba en particular de los fenómenos rituales era la mezcla que en ellos observaba de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos (los liminales) se ofrece un momento en y fuera del tiempo, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales. Parece como si existieran aquí dos modelos principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que se paran a los hombres en términos de más o menos. El segundo que surge de la forma reconocible durante el periodo liminal, es el de la sociedad en cuanto comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos o sacerdotes que controlan el rito.

Turner lo llama *communitas*, o relación social de un ámbito de vida en común. Esta diferenciación entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida entre secular y sagrado, o a la existencia, entre política y religión. En las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen muchos atributos sagrados, de hecho cada posición social tiene alguna característica sagrada. Pero este componente sagrado es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los ritos de paso, a través de los cuales cambian de posición. Con ello se transmite algo de ese carácter sagrado de esa humildad y ejemplaridad pasajera, a la vez que se modera el orgullo de quienes ocupan posiciones o cargos superiores.

De modo que tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y lo bajo, de la *communitas* y la estructura, de la homogeneidad y la diferenciación, de la igualdad y la desigualdad. El paso de un status inferior a uno superior se efectúa a través de un limbo carente de status. En procesos así, los opuestos son parte integrante los unos de los otros y

³⁹ Op. Cit.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

son mutuamente indispensables. Además, puesto que cualquier sociedad se halla integrada por múltiples personas, grupos y categorías, cada uno de los cuales tiene su propio ciclo de desarrollo, en un momento determinado coexisten numerosas titularidades de posiciones fijas con numerosas transiciones de una posición a otra. Durante su experiencia vital cada individuo se ve expuesta alternativamente a la estructura y a la *communitas*, a los estados y a las transiciones.

La *communitas* tiene también un aspecto de potencialidad, las relaciones entre los seres que la integran son generadoras de símbolos, metáforas y comparaciones, sus productos son el arte y la religión, más que la estructura y política legales. No existe prácticamente lugar alguno en que no se le considere sagrada o santa, y ello debido a transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedentes; es decir, se trata más bien del producto de facultades intrínsecas el hombre, entre las que se incluyen la racionalidad, la volición y la memoria, que se desarrollan con la experiencia de la vida en sociedad. La liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos, obras de arte. Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, pero son también algo más que meras clasificaciones, ya que incitan a los hombres a la acción más que a la reflexión. En esencia, la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y status sino enfrentados entre sí.

Aquí es donde Turner⁴⁹ ve la producción de un proceso dialéctico, ya que la inmediatez de la *communitas* da paso a la inmediatez de la estructura, mientras que en los ritos de paso, los hombres son liberados de la estructura a la *communitas* para volver posteriormente a una estructura revitalizada por su experiencia de la *communitas*. Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica; lo cual entraña

⁴⁹ Turner, Victor, (1988) El proceso . . .

un problema para quienes se pronuncian por el mantenimiento de la estructura, todas manifestaciones prolongadas de *communitas* deben parecer peligrosas y anárquicas por lo que deben ser acotadas por medio de prescripciones, prohibiciones y condiciones. Lo cual inevitablemente esté enmarcado dentro del rito.

Ahora bien, los ritos se insertan precisamente en lo que puede llamarse la rotación o bivalencia de la noción de lo sagrado. Esta representación (y los ritos que corresponden) se caracteriza por el hecho de que es alternativa. Lo sagrado no es, de hecho, un valor absoluto, sino un valor que indica situaciones respectivas. Un hombre que vive en su casa, vive en lo profano. De tal forma que se registra alternativamente un desplazamiento de los círculos mágicos en función del lugar que se ocupe en el marco de la sociedad en general. Quien pase por estas alternativas a lo largo de su vida sentirá, en un momento dado, en virtud del juego mismo de las concepciones y clasificaciones, que gira sobre sí mismo y contempla lo sagrado en lugar de lo profano, o a la inversa. Tales cambios de estado no ocurren sin que se perturbe la vida social y la vida individual, siendo precisamente el objetivo de un buen número de ritos de paso, el aminorar los efectos nocivos de esas perturbaciones.

Ahora bien, para enmarcar el rito dentro de una estructura, Díaz⁴¹ menciona las propiedades constitutivas de todo rito, las cuales hacen de este una categoría referencial y susceptible de ser analizada, entre estos elementos se pueden mencionar:

1) repetición: ya sea en un tiempo o espacio establecidos o vagamente preestablecidos, ya sea de contenido, de forma, o de cualquier combinación de estos.

2) acción: una cualidad básica del rito es que configura una actividad no espontánea; en él existen actuaciones.

⁴¹ Díaz, Rodrigo. (1998) *Archiología de ...*

3) comportamiento especial o estilización: las acciones o los símbolos desplegados en el ritual son en sí mismos extraordinarios, u ordinarios pero usados de un modo inusitado, un modo que fija la atención de los participantes y observadores en ellos.

4) orden: los ritos son por definición, eventos organizados, tanto de personas como de elementos culturales: tienen un principio y un fin; no excluyen elementos de caos y espontaneidad, pero estos se hacen presentes sólo en un tiempo y espacio preescritos: el orden constituye el modo dominante y puede llegar a ser exageradamente preciso.

5) estilo representacional evocativo: el rito intenta producir, un estado de alerta, solícito y atento, aunque en realidad apuntan a comprometer de una forma (afectiva, volitiva, cognitiva) a los actores.

6) dimensión colectiva: por definición el ritual posee un significado social, su mera representación contiene ya un mensaje social, la representación no es sólo un instrumento para expresar algo, es en sí misma un aspecto de lo que se está expresando.

7) "multimedia": los ritos hacen acopio de múltiples y heterogéneos canales de expresión: sonidos y música, tatuajes y máscaras, cantos y danzas, colores y olores, gestos, disfraces, alimentos y bebidas, reposo y meditación, silencio.

8) tiempo y espacio singulares: los ritos fragmentan el fluir de la vida cotidiana, se realizan en un tiempo y en un lugar más o menos acotados o que se van acotando en su mismo desarrollo; al mismo tiempo esos pedazos de tiempo y espacio, que se estiran y encogen, dotan de peculiaridad al ritual que en ellos se despliega, le imponen un límite.

El tratar de definir rito implica entonces toda una revisión de los principales autores que han tratado el tema, el cual en sí mismo es un tanto complejo, dado que las acepciones que se dan pueden en muchos casos ser contradictorias, lo relevante de esto es el hecho de que ritual es sinónimo de conducta, de una conducta explícita la cual está íntimamente relacionada con el cuerpo, como se vio, el cuerpo es el vehículo del rito, permite su

materialización, no hay disociación alguna entre estos elementos, en la práctica se manifiestan en uno solo.

Ahora bien, llega otra pregunta, ¿cuál es la relación que guarda esto con la psicología?, una relación íntima a todas luces, es claro que el ritual es motivado directamente por una concepción religiosa particular, en este caso por la religión nahua, así mismo si se está definiendo ritual como un conjunto de conductas, es evidente que el ritual construye a un ser humano, el ritual dicta pautas de comportamiento, el ritual configura corporalidad, desde el momento en que es una pauta de comportamiento entonces el cuerpo ha de ajustarse a esa pauta, el cuerpo en todos su componentes, desde la forma de nacer, se nace a través de un ritual, la forma de vivir lo encierra en sí misma, la manera de enfermar y de sanar están mediatizadas por un ritual, un ritual que no divide: esto es cuerpo esto es mente, sino un ritual que lo lleva implícito, de este modo nos encontramos a una cultura que no concibió a un ser humano escindido, sino un ser humano integral, y este ser humano se manifestaba dentro de esta unidad, hasta antes de la conquista esta unidad formó parte del Axis Mundi del hombre nahua prehispánico.

Todo sistema de salud, incluyendo a la actual psicología ha de partir precisamente de esta base, de la concepción que cada hombre lleva de sí mismo y del cosmos instaurada en el cuerpo, marcada a través de símbolos, no se puede ignorar esta historia corporal, no se puede hacer a un lado este cuerpo cargado de memoria viva; al momento de enfrentarlo ha de ser tomando en cuenta su historia, evidentemente parecemos otros pero somos los mismos, aún pese a procesos actuales que luchan por erradicar memorias, por instaurar olvidos, por desdeñar cosmovisiones, por tachar de supersticiones todo un estilo de vida, con su lógica propia, en todo caso sería quehacer de la psicología como ciencia que intenta asumir el riesgo, precisamente tomar el riesgo de intentar descifrar esa carga simbólica que en eras del avance científico se esfuerza por ignorar.

La psicología históricamente se ha dado a la tarea de explicar la conducta, quien le asignó tal tarea, es lo de menos; más no hay que olvidar que una explicación de esta envergadura ante todo tratará de ser integral, ante todo intentará retomar todos los elementos que le faciliten tal explicación, y el principal elemento es el hombre, se ha de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

partir entonces del estudio de un hombre concreto, perteneciente a un espacio geográfico y temporal determinado, no se puede seguir en la ardua tarea de importar explicaciones, de adecuar modelos que no son propios, de instaurar tratamientos pensados desde otra lógica ajena, lejos de nuestra realidad y sobretodo de nuestra historia, y esta historia es precisamente la que nos acerca a un hombre, un hombre ante todo atravesado por una creencia religiosa: elaborada desde sus propias necesidades, que explicaba desde su lógica, que le daba sentido a cada día de su vida, que le daba sentido a su muerte, a su forma de pensar, de ser, de trascender.

Cabe otra serie de preguntas ¿es posible abordar a un hombre si se ignora su devenir histórico?, ¿cómo se aborda una demanda de "susto"?, ¿cómo se explica el que determinada persona dice tener la capacidad de sanar a otros en sus manos?, ¿cómo se explicará el que alguien se siente determinado para hacer tal o cual cosa?, son demasiadas preguntas, las mismas que la psicología institucional ha ignorado, o que ha explicado con lógicas ajenas, extranjeras, lejos de nuestra realidad. Más no hay respuesta satisfactoria, lo que existen son elementos que permiten esbozar una respuesta, que permiten un acercamiento tímido hacia el problema, la solución está en el pasado, en la religión que en algún momento el hombre prehispánico ostentó, a través de la cual fundó su vida, su existir, y de la cual existen reminiscencias, las cuales llegan sin ser invitadas a la consulta psicológica, las cuales obligan a un replanteamiento de la disciplina, en aras de brindar un mejor servicio.

Las respuesta se busca entonces en la historia, se buscan elementos que brinden un sustento a una nueva explicación, los elementos que estoy ofreciendo implican una mirada a ese hombre religioso histórico, que pervive, y parte fundamental de esa religiosidad es el rito, el ritual, el cual permitió un vínculo con lo sagrado, con el cuerpo, con el cosmos. Evidentemente no se encuentra hoy día en su estado más puro, son reminiscencias a las que nos enfrentamos, más no por ello dejan de tener relevancia, dado que las mismas configuran actualmente la forma de vida de gran parte de la población, lo cual significa un gran reto para la disciplina psicológica.

2.2 Rito colectivo

De acuerdo con Broda⁴² el análisis de todo rito ha de partir claramente del concepto de religión, para ella tal concepto va en el sentido de un sistema de representación simbólica y de acción. Propone que la teoría religiosa (representada por el mito) y la práctica religiosa (el ritual), tienen una importante función al legitimar las condiciones sociopolíticas y económicas existentes en una sociedad. Entendiendo legitimación, en términos de una formulación coherente, sobre la estructura y articulación del sistema social así como de sus relaciones con la naturaleza. En este sentido, la religión es expresión de la ideología de una sociedad. Además de proporcionar una conceptualización coherente, la ideología religiosa propaga también un sistema de acción. Este es realizado simbólicamente, transformado en realidad social por medio de ritos y sacrificios. su contenido es expresado a través del mito.

Así, partiendo del entendido de que la ideología religiosa surge de las relaciones del hombre con la naturaleza, y de aquellas dentro de su propia sociedad, es de esperar que esta ideología cambie conforme evolucionan las relaciones sociales. La transición de las sociedades tribales hacia la división clasista de la sociedad y la formación de los primeros estados arcaicos, son momentos claves e íntimamente relacionados en la evolución social. De modo que después del surgimiento de clases y del Estado, la religión adquiere una nueva función dentro del sistema social. Por medio de ellas, las estructuras de poder surgidas con base a las nuevas relaciones de producción, llegan a ser mistificadas en su sentido verdadero. La finalidad de esta mistificación es hacer aparecer las relaciones sociales como justas, en el sentido de relaciones recíprocas, tales como habían existido anteriormente en las sociedades segmentaria e igualitarias; mientras que las condiciones objetivas del nuevo sistema social se basan ahora en la dominación de una clase sobre el resto de la población. A partir de este momento, la sociedad se organiza de acuerdo con estructuras jerarquizadas.

⁴² Broda, Johana. "Metodología en el estudio de culto y sociedad Mexica". Anales de antropología, 1982. XIX. (1). 123-137

Por ende, el control de las actividades religiosas se vuelve prerrogativa de los sacerdotes, quienes forman parte de la clase dominante. De esta manera, esta última crea la ilusión de ser indispensable para llevar a cabo los ritos, de los cuales depende el retorno de los fenómenos naturales, el crecimiento de las plantas alimenticias, y el cumplimiento exitoso de los ciclos agrícolas. El gobernante, los sacerdotes y hasta cierto punto, la clase dominante en su conjunto, aparecen como los intermediarios necesarios entre el pueblo por un lado, y la agricultura, el cosmos y el mundo sobrenatural, por el otro.

Ahora bien, esta intermediación se encontraba enmarcada en el calendario ritual el cual consistía en 18 meses de 20 días, al final de los cuales se celebraba una fiesta principal dedicada a uno o varios dioses. De manera paralela se desarrollaban continuamente innumerables ceremonias menores. Varias fiestas formaban ciclos como el de los dioses de la lluvia y deidades relacionadas; el ciclo de las deidades del maíz: ceremonias a los muertos, al dios del fuego, etc. Finalmente existían las grandes fiestas individuales al dios patrón mexica Huitzilopochtli u otras deidades importantes como Tezcatlipoca, Mixcoatl, Quetzalcoatl, etc., en las que se dramatizaban ciclos míticos de contenido histórico. En estas fiestas representaban las leyendas de los dioses en sus relaciones múltiples con la naturaleza y la sociedad.

Las fiestas del calendario se celebraban con un despliegue de gente así como de elementos decorativos y simbólicos. Muchas ceremonias se desarrollaban por la noche, a la luz reluciente de antorchas y grandes fuegos; o la hora del amanecer, antes de la salida del sol. La riqueza de los atavíos de los participantes, con el uso pródigo del oro, plumas y telas lujosas, en combinación con la fuerza dramática de las ceremonias, todo lo cual debe haber tenido un efecto abrumador sobre el espectador, que no puede ser entendido en términos modernos profanos. El mito era representado y se hacía realidad a través del ritual en un ambiente que fluctuaba entre el tiempo sagrado y el profano.

En estas ceremonias se sacrificaban los dioses mismos. El sacrificio humano se basaba sobre una teoría mítica sumamente compleja, en la que diferentes maneras de sacrificio se asociaban con deidades particulares. Las víctimas representaban a los dioses

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

durante cierto periodo de tiempo antes de su sacrificio; durante estos días se les rendía culto como los dioses mismos. Su sacrificio simbolizaba dar muerte a la deidad misma, con la cual se identificaba la víctima. De acuerdo con la teoría religiosa mexicana, las vidas humanas se destruían para producir una constante renovación de la vida, así como una perpetuación de aquellos principios representados por los dioses. La sangre se derramaba con la finalidad de continuar el proceso del cosmos. Para que el sol enviara su luz a la tierra, era necesario alimentarlo con corazones humanos y su sangre.

Las Casas⁴³ menciona... "los corazones de los cautivos los llamaban quauhnochtli tlazotli (las preciosas tunas del águila). Los tomaban y los alzaban hacia el sol, el príncipe de turquesa, el águila abrazada. Así lo alimentaban, le daban de comer. Y cuando habían ofrecido los corazones, los colocaban en el quauhxicalli (el vaso del águila). Y a los cautivos que morían en el sacrificio los llamaban quauhteca."

Duverger⁴⁴ al respecto menciona que el sacrificio es parte de la fiesta misma, se extiende en una esfera de vida autónoma, posee una eficacia intrínseca. Es todo, pero también es parte insertada en el todo de la fiesta. Como la fiesta está asociada a un campo mitológico preciso y celebrado por una facción determinada de la sociedad, el sacrificio posee naturalmente una resonancia religiosa y una función social; pero que en tanto sacrificio, vale por sí mismo y para sí mismo. Y su vocación es exclusivamente energética. Ciertamente, mediante el sacrificio, los mexicanos rendían honores a ciertos dioses antes que a otros. No se inmola indistintamente a todos los cautivos; se sacrifica tanto a la lluvia, como al maíz, a la caza, a la guerra. El término mismo que se aplica al sacrificio nextlahualli, parece evocar el pago de una deuda. Los hombres deudores de los dioses, hacen ofrenda, de sus ritos a las potencias mitológicas. En el caso del sacrificio azteca, el verdadero fin no es otro que la alimentación del sol; en otros términos, la reestructuración energética.

De este modo, era la obligación de todo gobernante proveer de tal alimento al sol. Con este propósito conducía sus ejércitos a la guerra y exigía tributo en víctimas para el

⁴³ Las Casas, Fray Bartolomé (1999) *Los indios de México y Nueva España*, Porrúa, México, p 157-158

⁴⁴ Duverger, Christian. (1993) *La flor letal, economía del sacrificio Azteca*, FCE, México.

sacrificio. Parece que la idea de un contrato entre los hombres y los dioses era fundamental para la noción del rito, cuya expresión más destacada dentro de la colectividad era el sacrificio humano. En este contrato los hombres ofrecían su apuesta más valiosa con el propósito de recibir de los dioses la renovación de los ciclos naturales, el crecimiento de la vegetación y la agricultura, y la conservación del orden en la sociedad. El concepto de una relación contractual entre los hombres y los dioses se inspiraba en la realidad social de una sociedad compleja y diversificada, ese contrato se materializaba precisamente a través del rito.

Dentro de esta sociedad con sus características particulares, los diferentes grupos sociales estaban relacionados con diferentes ritos o su participación era distinta. Por una parte, los nobles intervenían principalmente en el culto relacionado con la guerra, y en ritos que mostraban un destacado significado ideológico y político, el culto a Huitzilopochtli, Xipe, Toci, Mixcoatl, etc. Por otra parte las fiestas de la gente común estaban centradas alrededor del proceso de la producción, la producción agrícola en el caso del culto de la fertilidad y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones y servicios en el caso del culto de los dioses patronos.

El ritual mexica⁴¹ tenía muchas características de culto por estamentos, centrado alrededor de los oficios de los grupos. El culto de la gente común giraba alrededor de sus ocupaciones, sean la agricultura, el comercio, la artesanía y otros trabajos. Los sacerdotes tenían sus propias ceremonias. Entre los nobles, el oficio por excelencia era la guerra, por eso el culto estatal era un culto guerrero. En el estado mexica, los cargos políticos y los rangos militares estaban íntimamente relacionados, y el ascenso a la carrera militar abría para un noble el camino hacia la adquisición de poder político y ventajas económicas. Este ascenso era confirmado a través el desempeño de importantes funciones rituales, centradas alrededor de ofrecimiento de cautivos para el sacrificio y del patrocinio de las fiestas. Tales ceremonias servían para incrementar el prestigio social del guerrero noble.

⁴¹ Séjourné, Laurette. (1992) *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE, México.

Los diferentes grupos sociales no sólo participaban en diferentes ceremonias, sino que su intervención también tenía un carácter diferente. La gran ostentación de riquezas que caracterizaban a las fiestas de la clase gobernante, estaba ausente en las de la gente común. En otras ocasiones el tlatoani mostraba su obligación de cuidar por el bien del pueblo. Su actuación en el culto y en las fiestas que patrocinaba, hacía parecer la reciprocidad como elemento necesario para el funcionamiento del buen gobierno. Lo mismo también era expresado de manera muy llamativa en los discursos públicos que acompañaban tales ocasiones. Así se representaba a nivel simbólico una filosofía política de dependencia mutua entre el gobernante y su pueblo por una parte, y con sus funcionarios, guerreros y nobles por otra. El comportamiento del tlatoani era imitado a un nivel inferior de la jerarquía por los señores locales y jefes de casas nobles en relación con la gente común que dependía de ellos.

En este sentido el rito era una expresión de la ideología, en tanto se encuentra en él una formulación coherente sobre el orden social establecido que se expresaba mediante la participación de los grupos sociales. En él se proyectaban relaciones ideales tales como debieron existir en la sociedad, de acuerdo con la ideología de la clase dominante, al mismo tiempo que se disimulaba la desigualdad existente entre esta clase y el pueblo. Estas eran algunas de las funciones sociales del rito, el cual fue producto de una larga evolución histórica, la cual depende de la constitución de cada sociedad, de la cual fue producto y expresión ideológica al mismo tiempo.

De acuerdo con Conrad y Demarest⁴⁶, la principal expresión del rito colectivo fue el sacrificio, dado que los consideran como esenciales para los cultos de muchas divinidades y en las principales festividades del ciclo del calendario. Los sacrificios, como corresponde a la complejidad de la ideología, adoptaron aspectos muy diversos. Según el contexto sagrado de la ofrenda, la víctima podría ser decapitada, quemada, ahogada, estrangulada, despellejada viva, despeñada desde una gran altura, muerta en combate ritual, asietada con flechas, entre las más citadas.

⁴⁶ Conrad, G. Y Demarest, A. (1988) Religión e imperio. Alianza América, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La mayoría de las versiones de la mitología azteca sostienen que el propio sol y la propia luna fueron creados por actos de autosacrificio divino, es entonces que el hombre tenía que responder de la misma manera, esta idea de que el hombre es un colaborador indispensable de los dioses, ya que éstos no pueden subsistir si no son alimentados, se encuentra claramente expresado en el culto de Huitzilopochtli, que es una manifestación del dios solar.

...“ por eso, al nacer el dios, tiene que entablar combate con sus hermanos, las estrellas, y con su hermana la Luna, y armado de la serpiente de fuego, el rayo solar, todos los días los pone en fuga y su triunfo significa un nuevo día de vida para los hombres. Al consumar su victoria es llevado en andas hasta el medio cielo por las almas de los guerreros, que han muerto en la guerra o en la piedra de los sacrificios. Todos los días se entabla este divino combate; pero para que triunfe el Sol es menester que sea fuerte y vigoroso, pues tiene que luchar contra las innumerables estrellas del norte y del sur, y ahuyentarlas a todas con la flecha de luz. Por eso el hombre debe alimentar al Sol; pero como Dios que es, desdeña los alimentos groseros de los hombres y sólo puede ser mantenido con la vida misma, con la sustancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el chalchihuatl, el líquido precioso, el terrible néctar del que se alimentan los dioses”¹⁷.

...“El azteca, el pueblo de Huitzilopochtli, es el pueblo elegido pro el Sol; es el encargado de proporcionarle su alimento, por eso para él la guerra es una forma de culto y una actividad necesaria”¹⁸.

...“Convencidos de que para evitar el cataclismo final era necesario fortalecer al sol, asumieron la misión de proporcionarle la energía vital que se encontraba sólo en el líquido precioso que mantiene al hombre con vida. Los sacrificios y las guerras ceremoniales, que eran la principal manera de obtener víctimas para todos los ritos sacrificiales, eran su

¹⁷ Caso Alfonso (1986) El pueblo del sol, Fondo de Cultura Económica, México, P. 136

¹⁸ Op. Cit.

actividad fundamental y el auténtico núcleo de su vida personal, social, militar, religiosa y nacional. La visión mítica, está presente en todo momento"⁴⁹.

Las motivaciones ideológicas del individuo son evidentes a través de este tipo de ritos. La cosmología de la cotidiana lucha de los dioses se enseñaba tanto a la gente común como a los nobles en el sistema educativo mexicana, perfectamente organizado. La literatura oral, el arte monumental, los códices escritos y las ceremonias públicas y privadas reforzaban de continuo la creencia en esa divina lucha y la incesante necesidad de víctimas para los sacrificios. Reforzaban en el creyente las garantías de inmortalidad para quienes perecían en la guerra florida, los guerreros muertos en batalla o en la piedra del sacrificio y las madres que morían de parto se incorporaban al séquito sagrado del propio sol guerrero y lo acompañaban en su cotidiana marcha triunfal por el firmamento. La motivación del individuo estaba garantizada también por el incentivo, más terrenal, de la movilidad social, que ofrecía a cada persona la posibilidad de mejorar de condición social, política y económica. Este sistema de recompensa de las hazañas inspiraba la máxima contribución, tanto de los hombres del común como de los nobles.

2.3 Rito individual

EL rito por definición pareciera que está cargado de un matiz colectivo, y de hecho algunas de las definiciones que se han analizado muestran esa marcada tendencia, evidentemente como tal es colectivo, sin embargo tiene una función individual, la colectividad descansa en una individualidad, es el individuo el que da sentido a lo colectivo, lo conforma, es su base; el ritual se configura de la misma manera, ciertamente existen rituales que implican a la colectividad y la colectividad es la que les da sentido.

Si partimos de la definición dada por Eliade⁵⁰ de rito, el cual implica siempre una reactualización del mito principal, se hace en colectivo, es el colectivo, la comunidad la que se da a la tarea de hacer tal reactualización, más es imprescindible para el aparato de poder

⁴⁹ Op. Cit.

⁵⁰ Eliade, Mircea (1983) *Lo sagrado y lo...*

que ese mito encarnado en ritual quede también dentro de la memoria individual de su colectivo, de hecho una de las funciones de la religión como institución sería precisamente esa, la de fijar en la memoria individual los símbolos y signos que le son propios, pero ahora será necesario el que formen parte del individuo.

La religión como institución, el Estado, en todo caso, se valen para tal función de la familia como célula fundamental, la cual transmite a cada uno de sus integrantes el legado de símbolos y signos que los conforman como sociedad, que les dan identidad; así es el colectivo pero también el individuo los encargados de dicha transmisión, más esa transmisión lleva en sí misma la elaboración personal de quien la transmite, lo cual puede caer en degeneración, más para eso está el rito colectivo el cual se encarga de reactualizar, pero también de mantener en la memoria de una manera fiel y sin distorsión la carga simbólica que da sentido a una colectividad, a una cultura en particular.

...“Luego como comenzaban los niños a usar algún juicio de razón y de entendimiento, los amonestaban los padres y daban saludables consejos, y los retraían de pecados y vicios; poníanlos a que sirviesen a los dioses; llevábanlos consigo a los templos; poníanlos en los trabajos y en oficios, según que en ellos hallaban y cognosceían disposición, fuerzas, inclinación y habilidad. Si los veían traviesos o maleducados, con mucha diligencia y rigor los castigaban, riñéndoles a veces de palabras; otras, ortigándolos con ortigas en lugar de azotes por todo el cuerpo; otras veces, dándoles con vergas, y si no se enmendaban, colgábanlos de los pies y dábanles humo a narices”⁵¹.

De este modo, entre los nahuas prehispánicos el rito individual jugó un papel fundamental, cada individuo contribuía de manera decisiva al mantenimiento de la vida, del Cosmos, y cada individuo tenía que contribuir a tal mantenimiento, cada uno de ellos por medio de sus ritos individuales mantenía este equilibrio, si los dioses se habían sacrificado por ellos, entonces cada individuo podría sacrificarse por los dioses, y el equilibrio se mantenía, el sol seguía saliendo cada mañana para seguir con su lucha diaria.

⁵¹ Las Casas Fray Bartolomé (1999) Los indios de México y Nueva España, Porrúa, México, p 157

...“En habiendo tañido a maitines, luego todos se levantaban, y desnudos, sin ninguna cobertura, iban a donde estaban las puntas de maguey que el que el día antes habían cortado y traído para aquel efecto, con pedazos del mismo maguey; y en cortando las puntas de maguey, luego con unas navajitas de piedra se cortaban las orejas, y con la sangre que de ellas salía ensangrentaban las puntas del maguey que tenían cortadas y también se ensangrentaban los rostros”⁴³.

Entre los ritos individuales más importantes se encuentran el sacrificio que se hacía pinchándose las yemas de los dedos, la lengua, los brazos, las piernas, orejas y pene entre los hombres: con espinas de maguey, regando con la sangre los cuatro puntos cardinales. Era el rito al sol, para que empezara su camino triunfal por el cielo. Estos entre los ritos que mayor importancia cobraron⁴⁴.

Al respecto Durkheim⁴⁴ apunta que el dolor es una condición necesaria. Se ha llegado a considerarlo como elemento constitutivo de una especie de rito; se ha visto en él un estado de gracia que hay que buscar y suscitar, aún artificialmente, por los poderes y privilegios que confiere, da pues un carácter sagrado, ya que proporciona por eso mismo en un estado de resistir a fuerzas igualmente sagradas, que no se podrían afrontar de otra manera. Es por el modo en que se desafía al dolor que se manifiesta mejor la grandeza del hombre. Nunca se eleva más por encima de sí mismo que cuando domina su naturaleza hasta el punto de hacerle seguir una vía contraria a la que tomaría espontáneamente. El dolor es el signo de que ciertos vínculos que lo atan al medio profano se han roto; atestigüa que está parcialmente liberado de ese medio y, en consecuencia, es considerado justamente como el instrumento de la liberación. Por eso, quien está así liberado no es víctima de una pura ilusión cuando se cree investido de una especie de dominio sobre las cosas: se ha elevado realmente por encima de ellas, por el sólo hecho de creer que ha renunciado a ellas; es más fuerte que la naturaleza ya que la hizo callar.

⁴³ Sahún, Fray Bernardino (1999) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, p. 417

⁴¹ Quezada, Noemí. (1996) *Sexualidad, amor y erotismo*, Plaza y Valdés - UNAM, México.

⁴⁴ Durkheim, Emile (2000) *Las formas elementales de la...*

Durkheim⁵⁵ considera en este tipo de rito que el hombre no puede entrar en íntima relación con las cosas sagradas más que a condición de despojarse de lo que hay de profano en él. Sólo se puede vivir una vida religiosa un tanto intensa si se comienza por retirarse más o menos completamente de la vida temporal. El rito de esta naturaleza no se limita a proteger a los seres sagrados contra los contactos vulgares; actúa sobre el fiel mismo cuyo estado modifica positivamente. El hombre que se ha sometido al rito no es después de ello lo que era antes. Antes, era un ser común que, por esta razón debía permanecer a distancias de las fuerzas religiosas. Después está más en pie de igualdad con ellas; pues se ha aproximado a lo sagrado por el sólo que a través del rito se ha alejado de lo profano: se ha depurado y santificado por la única razón de que se ha desprendido de las cosas bajas y triviales que pesaban en su naturaleza. No se puede entrar a un rito religioso de cierta importancia sin someterse a una especie de iniciación previa que introduce progresivamente en el mundo sagrado.

De acuerdo con Conrad y Demarest⁵⁶ es en este punto en el cual puede hablarse ya de ideología, de ideología religiosa precisamente, la cual abarca no sólo la religión formal, sino también las diversas creencias metafísicas, los valores y conductas que aparentemente se encuentran al margen de la guía de instituciones o dogmas religiosos formalizados. Una ideología es en este sentido, un conjunto de ideas interrelacionadas que proporciona a los miembros de un grupo una razón de existir. La ideología dice a estos miembros quienes son y les explica sus relaciones con todos los demás, con la gente ajena al grupo, con el mundo natural y con el cosmos; también establece reglas de actuación, de acuerdo con estas relaciones.

... "Hijo mío -le decía su padre- nacido del vientre de tu madre como el polluelo del cascarón, y que creciendo como él te vas habilitando para ir por el mundo; no sabemos por cuanto tiempo nos concederá el cielo gozar de la preciosa joya que en ti poseemos; pero sea cuanto fuere, tú procura vivir con mucho cuidado, pidiendo continuamente a los Dioses que

⁵⁵ Op. Cit.

⁵⁶ Conrad, G. Y Demarest, A. (1988) Religión e . . .

te ayuden. Ellos te criarán y te poseen, ellos son tu Padre que te ama más que yo: pon en ellos tu pensamiento y suspira a ellos de día y de noche"⁵⁷.

..."Hija mía -le decía- yo te parí con dolor, te crié a mis pechos, he procurado educarte con el mayor cuidado, y tu padre te ha pulido como a una esmeralda para que parezcas a los ojos de los hombres como una joya engastada de virtudes. Trata de ser buena, porque si no, ¿quién te querrá por mujer?. Serás el desecho de todos. La vida es trabajosa y es menester consumir nuestras fuerzas para alcanzar los bienes que los dioses nos envían; por tanto no seas perezosa y descuidada sino muy diligente en todo. No estés pensando en cosa mala, sino trata solamente de servir a los dioses y de ayudar a los que te engendraron"⁵⁸.

2.4 Ritual y corporalidad

De acuerdo con Eliade⁵⁹ el Mundo existe porque ha sido creado por los dioses y la propia existencia del mundo quiere decir alguna cosa; que el Mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el Cosmos vive y habla. La propia vida del cosmos es un aprueba de su santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica. Por esta razón, a partir de un cierto estadio de cultura, el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la creación de los dioses; dicho de otro modo: reencuentra en sí mismo la santidad que reconoce en el cosmos. De ello se deduce que su vida se equipara a la vida cósmica: en cuanto que obra divina, pasa a ser la imagen ejemplar de la existencia humana.

Para el hombre religioso la vida en su totalidad es susceptible de ser santificada. Los medios por los cuales obtiene la santificación son múltiples, pero el resultado es casi siempre el mismo: la vida se vive en un doble plano; se desarrolla en cuanto existencia humana, y al mismo tiempo participa de una vida trans-humana, la del cosmos o la de los Dioses. En un pasado muy lejano, todos los órganos y experiencias fisiológicas del

⁵⁷ Clavijero, Francisco Javier (1991) *Historia antigua de México*. Porrúa, México, p. 203

⁵⁸ Op. Cit. p. 205

⁵⁹ Eliade, Mircea. (1983) *Lo sagrado y . . .*

hombre, todos sus gestos tenían una significación religiosa. Todos los comportamientos humanos los instauraron los dioses o los Héroes civilizadores: ellos fundaron no sólo los diversos trabajos y las diversas maneras de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse, etc., sino también los gestos sin importancia aparente.

Pero fuera de esta significación religiosa que reciben los actos fisiológicos como imitación de modelos divinos, los órganos y sus funciones han recibido una valoración religiosa por su asimilación a las diversas regiones y fenómenos cósmicos. Un ejemplo clásico: la mujer asimilada a la Tierra-Madre, el acto sexual asimilado a la hierogamia Cielo-Tierra y a la siembra. Pero el número de tales homologaciones entre el hombre y el Universo es considerable, algunas veces parece que se imponen espontáneamente, la equiparación del ojo al sol, o de los dos ojos al sol, o la de la coronilla a la luna llena: incluso la asimilación de los soplos a los vientos, de los huesos a las piedras, de los cabellos a las hierbas, etc.

Sin embargo, existen homologaciones que implican un simbolismo más elaborado que suponen todo un sistema de correspondencias micro-macrocósmicas. Así, la asimilación del vientre o de la matriz a la gruta, de las venas y de las arterias al sol y a la luna, de la columna vertebral al Axis mundi. Evidentemente no todas estas homologaciones entre el cuerpo humano y el macrocosmos están atestiguadas entre los primitivos, se encuentra entonces sistemas de homología antropocósmica.

Estas homologaciones antropocósmicas son claves de diversas situaciones existenciales. El hombre religioso vive en un mundo abierto y que por otra parte, su existencia está abierta al mundo. Esto equivale a decir que el hombre religioso es accesible a una serie infinita de experiencias que podrían llamarse cósmicas. Tales experiencias son siempre religiosas, pues el Mundo es sagrado; hay que recordar que las principales funciones fisiológicas son susceptibles de convertirse en sacramentos. Se comía ritualmente y el alimento recibe una valoración distinta según las diferentes religiones y culturas: los alimentos se consideran ya como sagrados, ya como una ofrenda a los dioses del cuerpo. La vida sexual se ritualiza, se homologa con los fenómenos cósmicos (lluvia,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

siembra) como con los actos divinos (hierogamia cielo-tierra). Así el cuerpo como el cosmos, es en última instancia una situación, un sistema de condicionamientos que se asume. En una palabra: al instalarse conscientemente en la situación ejemplar para la cual está en cierto modo predestinado, el hombre se "cosmiza"; reproduce a escala humana el sistema de condicionamientos recíprocos y de ritmos que caracteriza y constituye un mundo que define todo un universo.

Así, cuerpo es cosmos. Pero todos estos Cosmos, cada cual su modo de ser, conservan una abertura, cualquiera que sea la expresión escogida por las diversas culturas; de un modo a otro el Cosmos que se habita, el cuerpo, comunica por lo alto con otro nivel que le es trascendente. El cuerpo lleva en sí mismo toda una significación religiosa y espiritual.

Desde esta perspectiva el cuerpo se manifiesta a través de todo un conjunto de comportamientos corporales (posturas, gestos, danzas, vocalizaciones) sin los cuales es imposible esta comunión con o trascendente y con ayuda de los cuales puede expresarse, encarnarse. Puesto que no existe, indudablemente, ningún ritual que no tome el cuerpo como soporte directo o indirecto de su acción y de su proyecto. Ya sea como lugar donde fijar unos signos, unas señales, o donde, incluso, practicar unas intervenciones; ya sea como fuente de energía o de influencia (miradas, contactos, llamadas, lamentaciones); ya sea a menudo como sujeto de sexualidad. En este punto una definición de ritual implica el tomar el cuerpo como vehículo del mismo.

En este orden de ideas Maisonneuve⁶⁰ considera el rito como un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado.

⁶⁰ Maisonneuve, Jean (1991) Ritos religioso y . . .

Del mismo modo Gluckman⁶¹ ve a los rituales como instrumento valioso de otros propósitos elementales (como el control y la unidad sociales) que les son anteriores o preexistentes (el ritual como acción pensada una vez más) los rituales son efectivamente muy significativos pero en sí mismos. Operan, por ejemplo, en y sobre el cuerpo humano y sus procesos fisiológicos; elaboran y resignifican esas nociones límite en toda sociedad humana: el nacimiento, la reproducción y la muerte. Los ritos de paso e refieren y trabajan sobre esas nociones en un sentido literal y metafórico. Las prácticas rituales articulan de algún modo un orden moral singular, que se presenta como general, con los aspectos universales del metaprincipio, es decir, una relación de lo macro con lo micro; el cuerpo, es entonces el vehículo por excelencia de la experiencia religiosa, una experiencia esencialmente humana que se niega a ser un mero reflejo de las estructuras, sistemas o roles sociales.

Esa materialidad del ritual, esa trama conceptual de la mente no escapa, no puede escapar, a las resonancias del cuerpo. Los rituales son experiencia son vivencias; modelos, que a veces, organizan las experiencias y las vivencias, las emociones y los sentimientos; promueven la reflexividad y la creatividad. Espacios lúdicos y de recreación, los rituales posibilitan los horizontes desde donde se puede ejercer la crítica de la propia sociedad y forma de vida; un ámbito de potencia subjuntiva, los rituales también son catárticos; dispositivos de poder, los cuerpos son disciplinados en y por ellos, y en ellos también se encuentra libertad⁶².

De este modo nos enfrentamos a un hombre cosmidado, quien lleva instaurados en el cuerpo toda una serie de símbolos que lo determinan, le dictan toda una forma de vida y de muerte, es entonces tarea de todo investigador el entenderlo desde esta lógica, desde la lógica del hombre religioso, del hombre que encuentra sus respuestas a todo lo que le rodea en su religión, del hombre que ordena su Mundo desde su religión, y esa religión se encuentra fundamentada, en el mito y en el ritual, son partes inherentes a él, lo configuran.

⁶¹ Citado en: Díaz, Rodrigo (1998) Archipiélago de...

⁶² Zuesse, Evm., "Ritual", en: Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, MacMillan, Nueva York, 1987.

el mito como se ha dicho explica, teoriza, el ritual incide, marca, opera en ese Mundo que el mito explica.

Así, toda ciencia que trate de dar una explicación, tendrá como principal reto el partir desde una perspectiva histórica, el tomar en cuenta elementos que configuran, que dan forma y sentido. La psicología en particular habrá de partir de una historia del cuerpo humano que le permita entender a ese hombre que trata de enfrentar y de sanar, no puede seguir sujeta a formas de actuación que han sido gestadas pensando en otro hombre, en otro momento histórico, en otra geografía; este sería el reto para que esta ciencia en particular construyera para sí nuevas herramientas epistemológicas que le permitan una actuación que tienda a dar solución de fondo a la problemática que sigue empeñada en resolver.

Se ha visto como partiendo del mito surge el ritual, y a la vez el ritual se instaura en una corporalidad, es decir, se trata de dos elementos que conforman una estructura y esta estructura es precisamente el campo religioso o la religión, esta estructura generadora de símbolos se hace patente en formas concretas de actuar y de socializar con la naturaleza. en el capítulo siguiente se hará un análisis precisamente de estos elementos y la influencia que tienen en la configuración de la corporalidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

III. LA RELIGIÓN Y EL CONCEPTO DE CUERPO

3.1 Religión, partiendo de una definición.

Para hacer un análisis que implique el concepto de religión, es necesario el partir de una definición de la misma, es decir, tomar como base un concepto y los elementos que lo integran para hacer un análisis del mismo, este análisis permitirá el establecer relaciones de éste para con cualquier otro, en este caso el cuerpo, para lo cual se hará una revisión del concepto de religión tomando como base a algunos de los principales autores que se han encargado de teorizar sobre el tema.

Como se ha visto a lo largo del presente trabajo mito y rito forman una unidad indisoluble, ambos elementos se encuentra intrínsecamente relacionados, dado que un mito se encontrará representado en un ritual, y un ritual hablará en todo caso de un mito. Precisamente esta relación forma parte importante de la religión, ambos elementos al presentarse de manera conjunta están estructurando una religión, evidentemente no bastan para explicarla, sin embargo, son elementos que la definen, le dan forma, permiten un primer acercamiento a la misma.

En este caso se estudiaron por separado dada la importancia que cada uno cobra dentro del campo religioso, un ritual generalmente permite la expresión de un mito, pero no de cualquier mito, sino de los grandes mitos, los de creación, los que dan sentido a una cultura, aquellos que hablan de los tiempos de los dioses, de la creación de los dioses, por tanto se está hablando de un elemento constitutivo y por tanto sagrado del campo religioso. Ahora bien, el ritual en sí mismo está expresando los orígenes, lo sagrado, es una manifestación de lo sagrado, no cualquiera puede hacer un rito, el rito es un elemento que divide a lo sagrado y a lo profano, es en ocasiones una interdicción, permite entrar en otro tiempo, no el cotidiano, sino el sagrado, un rito requiere de elementos rituales, palabras rituales, un escenario ritual, el rito hablará y representará lo sagrado, será un medio de comunicación con lo sagrado, y surge del mito, de ahí la relación tan estrecha entre ambos.

Así, el punto de convergencia entre uno y otro es precisamente el ser humano, un ser humano religioso, ávido de explicar, de entender, de ordenar, de conocer y controlar lo que le rodea, encuentra entonces en la religión ese mecanismo primero que permite esta aproximación, y los elementos sustanciales son el mito y el rito; no existe religión alguna que no los considere entre los elementos básicos, en este caso entre los nahuas prehispánicos se trata del punto de origen desde el cual surge toda una estructura religiosa, la cual permite entender y aproximarse, ordenar y conjurar, pedir y alejarse, vivir y morir.

Ante todo esta estructura forma seres humanos, que no la cuestionan, sólo la aceptan y tal vez este sea el elemento principal para el hombre religioso, no cuestiona sólo acepta: así nos encontramos ante un hombre religioso, cargado de símbolos que le marcan una forma de vida, una aproximación a este fenómeno tendrá que partir del análisis de estos símbolos, descomponer el fenómeno religioso implica entender los símbolos que lo integran, darles sentido, releerlos.

De este modo, para Durkheim¹ toda religión está compuesta de representaciones y de prácticas rituales, es necesario entonces el ver en las creencias y en los ritos elementos constitutivos de las mismas por lo tanto imposible de considerarlos fuera de este campo, aunque, en principio el culto se deriva de las creencias, reacciona sobre ellas; el mito se modela frecuentemente sobre el rito para explicarlo, sobre todo cuando su sentido no es o ya no es aparente. Inversamente, hay creencias que no se manifiestan claramente más que a través de los ritos que las expresan, y como es imposible comprender una religión cuando se ignoran las ideas sobre las cuales se basa, es necesario entonces partir desde los elementos más simples que la integran.

Durkheim también considera el tótem como el inicio, la base de toda religión desde el cual se ha configurado y ha llegado a tener la forma que incluso conocemos actualmente, define tótem como una especie determinada de cosas materiales con las cuales el individuo o el clan mismo creen mantener relaciones muy particulares², los objetos que sirven de totens pertenecen en la mayoría de los casos ya sea al reino vegetal o al reino animal, pero

¹ Durkheim, Emile (2000) Las formas elementales de la vida religiosa, Colofón, México.

² Op. Cit.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

principalmente a éste último, algunas veces un antepasado o grupo de antepasados sirven directamente de tótem; de modo que el tótem es, primero y ante todo, un nombre, un emblema, en el curso de las ceremonias religiosas ellas son el tótem, al mismo tiempo que él es una etiqueta colectiva con carácter religioso y, en relación con él las cosas se clasifican en sagradas y profanas.

Esta clasificación de las cosas surgen precisamente de las interdicciones que impone el tótem. el pertenecer a determinado tótem implica entonces por principio de cuentas no comer, tocar, algunas veces observar al tótem, es decir, el tótem está revestido de sacralidad, es sagrado, y lo que le rodea forma parte entonces de las cosas profanas: se cree que en la planta o el animal totémico reside un principio temible que no puede penetrar a un organismo profano sin desorganizarlo o destruirlo. El papel profano que cumplen los vegetales y también los animales es, ordinariamente, el de servir para la alimentación: es así como el carácter sagrado del animal o de la planta totémica se reconoce porque está prohibido comerla.

Las imágenes de todo tipo que representan al tótem están rodeadas de un respeto sensiblemente superior al que inspira el mismo ser cuya forma reproducen estas figuraciones. Animales y plantas totémicas viven en un terreno profano y se mezclan en la vida común, y como el número y la importancia de las interdicciones que aíslan una cosa sagrada y la retiran de la circulación corresponde al grado de santidad que la inviste, las imágenes del ser totémico son más sagradas que el ser totémico mismo, por lo tanto, el hombre común, el simple fiel, es un ser esencialmente profano. Cada individuo tiene una doble naturaleza: en él coexisten dos seres un hombre y un animal o una planta. Así, se cree que el hombre participa de la naturaleza del animal o de la planta, se encuentra esta relación por todo el organismo, más se hace visible en ciertos puntos privilegiados, hay órganos y tejidos especialmente marcados por él., es decir, en el cuerpo se da una representación simbólica del totem.

No por esto se tiene que ver en el totemismo una especie de zoolatría. De ningún modo posee el hombre, frente a los animales o las plantas cuyo nombre lleva, la actitud del

fiel ante su dios, ya que él mismo pertenece al mundo sagrado. Sus relaciones son más bien las de dos seres que son sensiblemente del mismo nivel y del mismo valor. A lo más puede decirse que, el animal suele ocupar un lugar ligeramente más elevado en la jerarquía de las cosas sagradas. El animal totémico es llamado el amigo, el hermano mayor de sus congéneres humanos; gracias a este parentesco, el hombre ve en los animales de la especie totémica a benefactores asociados con cuya asistencia puede contar. Los llama en su ayuda y ellos vienen para guiar los tiros de la caza, para advertirle los peligros que pueda correr. Entre el individuo y su tótem existen los más estrechos vínculos, el hombre posee sus cualidades como por otro lado sus defectos.

El parentesco de los dos seres es tal que, en ciertas circunstancias, sobre todo en las de peligro el hombre cree que puede tomar la forma del animal. La asociación de ellos es tan estrecha que sus destinos se consideran solidarios: nada puede alcanzar a uno sin que el otro sienta el contragolpe. Si el animal muere la vida del hombre está amenazada. Por su parte el animal protege al hombre y le sirve, de alguna manera de patrón. Le advierte los posibles peligros y los medios para escapar a ellos, se dice que él es su amigo, se cree que a menudo posee poderes maravillosos que le comunica a su asociado humano. En cambio el hombre a su totem lo trata con consideración, no lo maltrata; pero los cuidados que les otorga no son propiamente un culto.

Frazer³ ve en este fenómeno particular cierto totemismo individual, es decir, el culto que cada individuo rinde a su patrón, el totemismo individual al contrario del tótem colectivo se adquiere por un acto deliberado, son necesarias para determinarlo toda una serie de operaciones rituales, no así con el colectivo, el cual generalmente viene determinado por la herencia, forma parte del status legal del individuo.

De modo que no es al animal al que se le dirige el culto, sino al emblema, a la imagen del totem, el totemismo pone en la primera fila de las cosas que reconoce como sagradas a las representaciones figuradas del totem; luego vienen los animales o los vegetales cuyo nombre lleva el clan, y por fin los miembros del clan. Ya que todas estas

³ Citado en: Durkheim, Emile (2000) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cosas tienen el mismo título de sagradas, aunque de modo desigual, su carácter religioso no puede depender de ninguno de los atributos particulares que las distinguen unas de las otras. Si tal especie animal o vegetal es objeto de un temor reverencial, no es en razón de sus propiedades específicas, ya que los miembros del clan gozan, aunque en un grado literalmente inferior, del mismo privilegio, ya que la misma imagen de esta planta o de este mismo animal inspira un respeto aún más pronunciado. Los sentimientos semejantes que estos distintos tipos de cosas despiertan en la conciencia del fiel y que constituyen su naturaleza sagrada, sólo pueden provenir de un principio que les es común a todas indistintamente, a los emblemas totémicos como a la gente del clan y a los individuos de la especie que sirve de totem, el culto se dirige, a este principio común.

En otros términos, el totemismo es la religión, no de tales animales, o de tales hombres, o de tales imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres, sin confundirse, con ninguno de ellos. Nadie la posee entera y todos participan de ella. Es de tal modo independiente de los sujetos particulares en quienes se encarna, que los precede y los sobrevive. Los individuos mueren; las generaciones pasan y son remplazadas por otras; pero esta fuerza permanece viva y semejante así misma, podría decirse que es el dios que cada culto totémico adora, sólo que es un dios impersonal, sin nombre, sin historia, imanente al mundo, difundido en una multitud innumerable de cosas⁴.

Cuando se dice que este principio es una fuerza, no se toma la palabra en una acepción metafórica, actúa como verdadera fuerza. Es también en un sentido, fuerza material que engendra mecánicamente efectos físicos; si un individuo entra en contacto con ella sin haber tomado las precauciones convenientes: recibe un shock que se ha podido comparar al efecto de una descarga eléctrica. Cuando se introduce en un organismo que no está hecho para recibirla produce, por una reacción totalmente automática, la enfermedad y la muerte. Fuera del hombre, desempeña el papel de principio vital, asegura la reproducción de las especies. En ella se basa la vida universal. Pero al mismo tiempo que fuerza física tiene un carácter moral. Si el individuo se comporta de tal o cual manera con

⁴ Durkheim, Emile (2000) Las formas elementales...

los seres totémicos no es solamente porque la fuerza que reside en ellos es físicamente temible, si se intenta una aproximación, es que se siente moralmente obligado a comportarse así; siente que obedece a una especie de imperativo, que cumple un deber. No solamente experimenta temor ante los seres sagrados, sino también respeto. El totem es pues, fuente de la vida moral; todos los seres que comulgan con el mismo principio totémico se consideran, por esto mismo, moralmente unidos unos a otros, tienen los unos a los otros, deberes precisos de asistencia. El principio totémico es pues, al mismo tiempo que una fuerza material, una potencia moral.

Si el sol, la luna, las estrellas han sido adoradas, no es debido a su naturaleza intrínseca, a sus propiedades distintivas, sino a que han sido concebidas como participantes de esta fuerza que, ella sola, confiere a las cosas su carácter sagrado, y que se encuentra en una multitud de otros seres, aún en los más ínfimos. Si las almas de los muertos han sido objeto de ritos, no es porque se crea que están hechas de una especie de sustancia fluida e impalpable. La ligereza, la fluidez no bastan para conferir la santidad; pero ellas han recibido esta dignidad en la medida en la que tenían algo de esta fuerza, fuente de toda religiosidad.

Lo que se encuentra en el origen y en la base del pensamiento religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que poseen por sí mismos un carácter sagrado: sino que son poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según las sociedades, a veces aún reducidas a la unidad. En cuanto a las cosas sagradas, no son más que formas individualizadas de este principio esencial. Es que esta fuerza puede atribuirse a las palabras pronunciadas, a los gestos efectuados, tanto como a sustancias corporales; la voz, los movimientos pueden servirle de vehículos y, por su intermedio, puede producir los efectos que hay en ella, sin que ningún dios ni ningún espíritu le presten su ayuda. Del mismo modo, si ella llega a concentrarse eminentemente en un rito, este se convertirá, por ella, en creador de divinidades⁴.

⁴ Op. Cit.

De esta manera, una sociedad tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus por la sola acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino; pues ella es a sus miembros lo que un dios a sus fieles. Un dios, en efecto, es ante todo un ser que el hombre se representa, en ciertos aspectos, como superior así mismo y del cual cree depender. Ya se trate de una personalidad consciente, o bien de fuerzas abstractas como las que actúan en el totemismo, el fiel, en un caso y en otro, se cree sujeto a ciertas maneras de actuar que le son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el cual se siente en comunicación. Pues la sociedad mantiene en sus integrantes la sensación de una perpetua dependencia, porque ella tiene una naturaleza que le es propia diferente de la naturaleza individual, sigue fines que le son igualmente específicos: pero, como sólo puede alcanzarlos por la intermediación individual, reclama imperiosamente su colaboración. Exige que, el individuo olvide sus intereses, que sea su servidor y ella obliga a todo tipo de molestias, privaciones y sacrificios sin los cuales la vida social sería imposible. Sin embargo, si la sociedad no obtuviera del individuo esas concesiones y esos sacrificios más que por una obligación material, sólo podría despertar la idea de una fuerza psíquica a la que se debe ceder por necesidad, y no de una potencia moral como la que adoran las religiones.

Tanto como a los hombres la sociedad consagra cosas, sobre todo ideas. Si una creencia es compartida unánimemente por un pueblo, está prohibido tocarla, es decir negarla o ponerla en duda. Estos hechos permiten ver cómo el clan pudo despertar en sus miembros la idea de que existen fuera de ellos fuerzas que los dominan y, al mismo tiempo, los sostienen, es decir, en suma, fuerzas religiosas: es que no existe sociedad en la cual el primitivo sea más directa y más estrechamente solidario que a través de la generación de símbolos religiosos.

Ya que la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y ya que esta sólo es representable a los individuos bajo la forma del totem, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios. Es del que parecen emanar las acciones benéficas o temibles que el culto tiene por objeto provocar o prevenir. Pero el clan, como

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

todo tipo de sociedad, sólo puede vivir en y por las conciencias individuales que lo componen.

El totemismo desde esta perspectiva es el origen del cual surge la religión dado que de él se desprende la idea de fuerza, pero de una fuerza que cohesiona, que agrupa a individuos distintos en una sola creencia, en la creencia del grupo, la cual no es posible que sea cuestionada, se espera que esta sea aceptada como única, reverenciada y defendida.

Ahora bien, una religión en efecto, no es simplemente una colección de creencias fragmentadas, relativas a objetos muy particulares, todas las religiones conocidas han de ser sistemas de ideas que tiendan a abarcar la universalidad de las cosas y a brindar a sus creyentes una representación total del mundo, de todas las cosas que pueblan el universo, de sus elementos constitutivos, del lugar que ocupa principalmente el hombre en ese mundo, dado que la identidad de la naturaleza implica ante todo la del hombre, lo cual lleva implícita la división del mundo en sagrado y profano. Toda religión, al mismo tiempo que una disciplina espiritual, es una especie de técnica que permite al hombre afrontar con más confianza su mundo⁶.

Para Bordieu⁷ la religión y sus elementos pueden ser considerados como: una estructura estructurada dado que presenta contenidos, formas, normas establecidas; así como una estructura estructurante dado que comunica, produce, crea, conserva sentidos, significados y comportamientos. De este modo puede ser observada como un instrumento de comunicación y como un sistema de conocimiento: sistematizado y sistematizante; lo cual es producto de la aparición de un cuerpo de especialistas y sólo surge cuando el desarrollo social ha adquirido un campo social específico, por lo cual, es llamada más que religión campo religioso, dado que lo religioso es ya un campo específico, es decir, cuando dentro de la sociedad un grupo específico ha alcanzado niveles de producción de bienes simbólicos y autonomía relativa, convirtiéndose en administradores y generadores de los mismos.

⁶ Op. Cit.

⁷ Jensen, Ed. A. (1998) Mito y culto entre los pueblos primitivos, Fondo de Cultura Económica, México.

⁸ Bordieu, Pierre "Genèse et structure du champ religieux". Revue Française de Sociologie, 1971. XII

El reconocimiento como trabajo religioso surge de la actividad que realizan los especialistas al responder con sus prácticas y discursos a una categoría especial de necesidades propias de ciertos grupos sociales, encargados de la producción de bienes simbólicos en forma de ritual, mitos, relaciones religiosas: lo cual se genera por un lado cuando alguien lo asume, se producen entonces religión mitos, ritos, ética, fiestas; y por otro lado cuando alguien lo necesita, se da entonces la producción de bienes simbólicos consumidos por la sociedad, surge así, un campo social encargado de la producción de bienes específicos. En este sentido emerge el cuerpo sacerdotal quien consigue imponer la legitimidad desde la monopolización de la producción de bienes simbólicos.

El campo religioso, surge cuando se alcanza un nivel de la división social del trabajo, dado que esta genera la aparición de especialistas con lo cual se da un despojo de funciones, se concentran en ciertos sectores, por ende ciertos sectores quedan desposeídos de los bienes que anteriormente generaban, en este caso bienes simbólicos, quedando la producción de estos en un grupo reducido de la sociedad quienes adquieren cierta autonomía: la principal función de este grupo social será entonces la consagración y sacralización del mundo natural y social, le dan al mundo cierta significación religiosa, facilitan y motivan la división del mundo en sagrado y profano, quedando bajo su control la administración de las cosas sagradas, así como las formas y los medios para acercarse a ella, es decir el ritual mismo, estableciendo pautas de comportamiento no sólo para con la divinidad sino al interior del grupo social, generándose entonces la solidaridad y la cohesión social en torno al campo religioso, lo cual permite una legitimación de las condiciones sociales, por ende la divinización del gobernante el cual siempre estará investido por lo dioses constituyéndose un orden sagrado tanto de la naturaleza como de la sociedad. Por tal, la religión está predispuesta para asumir una función ideológica, una función práctica y la política de absolutizar lo relativo y de legitimar lo arbitrario⁹.

En otro sentido, Clifford Geertz¹⁰, considera que el análisis de todo fenómeno religioso ha de partir necesariamente del concepto de cultura, la cual denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de

⁹ Op. Cit.

¹⁰ Geertz, Clifford (1997) "La religión como sistema cultural". En: La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio con los cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida. Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo (el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético) y su cosmovisión, el cuadro que este pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.

En la creencia y en la prácticas religiosas, el ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estilo de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que esta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse al estilo de vida; lo cual objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como la impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común. Por otro lado presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad.

Así, Geertz considera la religión como: ...“un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”¹¹.

Usa el término símbolo para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción, es decir, son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias; de este modo la religión es ante todo simbólica, permite así mismo la cohesión de grupo al congregar creyentes alrededor del objeto del culto mismo, sea cual fuere este, y no sólo por el hecho

¹¹ Op. Cit. p 89

de congregar sino de compartir en diferentes grados determinados sentimientos por la "cosa" sagrada.

Ahora bien, Mercedes de la Garza¹² menciona que no es posible entender la religión como un mero reflejo de otros aspectos culturales, y mucho menos como un instrumento de poder político y de control social, sino que ha de abordarse desde la ciencia de las religiones, es decir, considerándola como un fenómeno cultural en ella misma y por sí misma, en lo que tiene de irreductible y original. A causa de su complejidad muchas y diversas han sido las definiciones del fenómeno religioso, desde el inicio de la ciencia de las religiones, es necesario destacar que Dios o lo sagrado es aquello que el hombre considera como realidad trascendente, como lo que es superior a él mismo y superior a la naturaleza, es decir, sobrenatural. La vivencia de lo sagrado es una experiencia que por lo general se intenta comunicar a los otros, y así surgen las oraciones, los mitos, los símbolos, los ritos, las imágenes de los seres divinos y otras manifestaciones, que son creados por cada grupo humano dentro del ámbito de su propia cultura. Todas estas expresiones de la vivencia de lo sagrado y de la relación del hombre para con su Dios, que tienen sentido para una comunidad, es lo que constituye una religión.

La religión no puede basarse en lo sagrado en sí mismo, pues de ello no se tienen una evidencia, no se puede saber si existe en realidad; la certeza de que lo sagrado existe es asunto de fe, no de razón, por lo cual sólo se puede describir y analizar lo que el hombre religioso expresa de esa realidad trascendente. Ello significa que desde la perspectiva de la ciencia de las religiones la religión no es considerada como la verdad revelada por Dios, sino como lo que el creyente manifiesta de su relación con lo sagrado; la religión se asume como un fenómeno cultural vinculado con todos los demás aspectos de la cultura particular de un pueblo. Cada grupo humano, así, tiene una religión distinta, acorde con las particularidades de su cultura y con su momento histórico, por lo cual las religiones están en constante cambio y transformación, esto significa que las religiones son históricas, constituyen formas particulares y dinámicas de captar la sacralidad¹³.

¹² Garza, Mercedes de la (1991) La religión, los dioses, el mundo y el hombre. Instituto de Investigaciones Filológicas -- UNAM, México.

¹³ Op. Cit.

Por lo anterior no puede hablarse de una religión verdadera, considerando al resto como falsedades o supersticiones, sino que hay tantas religiones como pueblos distintos y todas ellas son igualmente válidas y respetables, pues son la forma particular de cada grupo de relacionarse con lo divino.

Sin embargo, al mismo tiempo que las religiones son históricas, en ellas hay estructuras comunes, hay símbolos universales porque en la psique y en el desarrollo del hombre en el mundo hay también estructuras comunes, formas precisas de vivenciar, comprender y expresar la realidad. Por esto, se encuentran significaciones paralelas en conceptos, mitos y ritos de muchas religiones, comunicadas en el tiempo y en el espacio: por ejemplo, las ideas de un eje del mundo o axis mundi, que puede ser un árbol o una escalera; del origen acuático del universo, del inframundo como sitio de la muerte, etc.

3.2 Religión nahua

En el mundo nahua prehispánico, la religión fue el fundamento de la vida comunitaria. Las distintas creaciones culturales emergen de una peculiar concepción religiosa del mundo, según la cual el universo está permeado de energías sagradas que, desplegándose en múltiples combinaciones, determinaron todo acontecer. Las diversas figuras simbólicas en que se manifiesta lo sagrado, así como sus variadas prácticas rituales, constituyen una religión acorde con la pluralidad que en todos los órdenes revela su cultura y con el sentido de profunda unión con la tierra y con la vida que caracteriza a los pueblos mesoamericanos.

El universo fue concebido por los nahuas como un conjunto plural de hierofanías (manifestación de lo sagrado) y kraptofánias (manifestaciones del poder). El cielo, la tierra y el inframundo no fueron para ellos espacios estáticos, sino en constante movimiento y cambio; los seres que los poblaron eran considerados epifanías de los dioses o estaban sujetos a las influencias de ellos. Así, son dioses los astros; los elementos como el agua, la tierra, el fuego o el viento; las grandes montañas; algunos árboles; algunos vegetales; algunos animales. Al expresarse en seres naturales, lo sagrado se diversifica en múltiples

deidades, las cuales a su vez, son polivalentes por estar sujetas a la temporalidad: es decir, tienen varias significaciones y funciones, así como distintas formas, de acuerdo con el devenir y con su relación con las otras. Al mismo tiempo, muchos dioses son uno y varios a la vez; masculinos y femeninos, celestes y terrestres. La lógica de las deidades nahuas no es la del principio racionalista de no contradicción, es una lógica contradictoria por la cual los seres divinos son y no son, cambian y no cambian¹⁴.

En el arte nahua se encuentran diversas representaciones simbólicas de los dioses: ella se caracterizan en general por reunir atributos humanos, animales y vegetales, pero sobre todos son seres híbridos de hombre y de animal o una combinación de varios animales. Estas figuras, sin embargo, no son los dioses propiamente dichos, sino que las imágenes que se realizaron son representaciones de las grandes fuerzas cósmicas o de los elementos naturales, que a su vez como se ha mencionado, son manifestaciones físicas de lo sagrado o hierofanías. Fue común la creencia que durante los ritos, las deidades encarnaban en sus imágenes para recibir las ofrendas de los hombres y al finalizar el acto sagrado de comunicación con ellas, abandonaban esos receptáculos. Las deidades parecen haber sido concebidas como una especie de materiales sutiles, invisibles e intangibles, pero materias al fin, ya que nacían y requerían ser nutridas con alimentos también sutiles, como el olor del copal, de los alimentos, de las flores y de la sangre, cuya energía vital constituía el principal sostén de los dioses; y de no recibir estos nutrimentos, morían, acarreado con esto la muerte del hombre y del mundo.

Los dioses de las grandes fuerzas naturales (sol, lluvia, viento, tierra, etc.) tenían para ellos ciertas características humanas, ya que se enojaban, se alegraban, actuaban con voluntad. A veces un dios tiene una representación animal y otra antropomorfa, aunque las formas humanas de las deidades tienen siempre alguna característica extraordinaria como colmillos, garras o alas. Lo más común son los rasgos de serpiente, de felino y de ave, los principales animales simbólicos de la región. Estos dioses funcionan también como patronos de lapsos de los períodos calendáricos, que en el pensamiento nahua se repiten cíclicamente. Cada lapso tiene distintos significados, de acuerdo con su relación con los

¹⁴ Op. Cit.

otros, y así, en cada uno de ellos se dan diferentes influencias que afectan al mundo entero. Entre los muchos dioses del panteón nahua, destacan los creadores y los que simbolizan la vida y la muerte, que se relacionan con los grandes ámbitos del universo, lo cual le da la característica de sacralidad.

En este cosmos sacralizado se encuentra inmerso el hombre. Tanto en su esencia como en su existencia, participa de lo sagrado, pero lo sagrado es monstruoso y terrible; es lo "otro", lo incógnito, lo inaccesible, lo inexplicable, y la conciliación con ello exige el autosacrificio, la entrega propia de la vida a través del ritual.

Según los mitos cosmogónicos¹⁵, el hombre fue creado para rendir culto y alimentar a los dioses. Esta finalidad de su existencia lo hace distinto de los otros seres, pues para lograrla, ha de ser consciente de los dioses y de su propia sitio peculiar. Como nutridor de los seres divinos, el hombre tiene en sus manos la permanencia del mundo, que es creado y mantenido por los dioses. En este sentido ni los hombres ni los dioses son perfectos, ya que ambos se requieren mutuamente; ambos son insuficientes, pero la armonía dinámica que constituyen les da la suficiencia. Con esta idea de sí mismo, el hombre nahua creó una cultura que tuvo como eje el ritual, a través del cual cumplía con su misión sobre la tierra.

Los nahuas destacan por una peculiar conciencia de libertad: por una parte, cada hombre tiene un destino determinado por las influencias de los dioses que rigen el día de su nacimiento; pero al conocer esas influencias a través del complejo sistema calendárico, el ser humano puede cambiarlas con diversos ritos e intervenir así en su propio destino; de este modo es un hombre que no nace completo, sino con un conjunto de potencialidades que han de desarrollarse por su propia acción para adquirir una personalidad. Esta es una notable idea de libertad, entendida como conciencia del destino y capacidad de alterarlo.

En cuanto a la relación hombre naturaleza, los nahuas consideraron que el mundo fue hecho para que el hombre, que es el ser central de la creación, viva en él, por lo que este puede servirse de la naturaleza para mantener su vida, siempre dentro del marco de su

¹⁵ Krickeberg, Walter. (1995) Mitos y leyendas de los aztecas, incas, Mayas y Muiscas, Fondo de Cultura Económica, México.

necesidad y con autorización de los dioses. La naturaleza para el hombre nahua está permeada de fuerzas divinas, no es algo absolutamente ajeno al hombre: los seres vivos tienen un espíritu y una voluntad como los humanos, además de que hay una idea central de participación, de pertenencia y de hermandad hombre-naturaleza, la cual es la base del pensamiento religioso. Y esta hermandad hombre -naturaleza se expresa también en la idea de la historia: la temporalidad propia del hombre es cíclica, como la temporalidad de la naturaleza; los acontecimientos humanos se repiten como las estaciones, porque reciben las mismas influencias divinas de los lapsos que siempre retornan. Es decir, el hombre se rige por las mismas leyes que el mundo físico, y a la vez es distinto por su naturaleza semidivina y consciente.

3.3 Religión y cuerpo

Existe una necesidad que ha estado presente en todo momento, la necesidad de un sistema ideológico que explique la constitución y el desarrollo de los procesos vitales. No puede ser de otra manera, el cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción y, rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones. Las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano son receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar cuenta del mundo natural y social que los creadores han vivido; la relación entre estas concepciones y la acción y el entorno humanos es tan íntima como la relación entre el microcosmos y el macrocosmos.

El estudio de la concepciones relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano es importante, en relación con la ideología, entendiendo esta como un conjunto sistematizado de representaciones, ideas y creencia que históricamente surgen en una sociedad dada, incluye la visión de la parte central y más importante del cosmos: el ser humano, así, como desde los más simples actos del entendimiento hasta los conceptos más elaborados, desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

conducta de un grupo social, de modo que es un conjunto sistematizado, sus elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura. Las representaciones, ideas y creencias están condicionadas socialmente, en última instancia por las relaciones de producción¹⁶.

Las concepciones del organismo humano guiaron y justificaron el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio para la reproducción de las relaciones sociales. Las diferencias entre sexos, edades, grupos sociales, las relaciones de gobierno, la división y distribución del trabajo, los valores morales o el fundamento del control social, descansaron en buena medida, en una particular concepción del cuerpo humano que hacía físicamente distintos a esclavos y a libres, a malos y a buenos, a nobles y a plebeyos, a jóvenes y a viejos a hombres y a mujeres, reforzando las reglas de distribución de las funciones sociales de cada hombre.

Por otro lado destaca la importancia del estudio de las concepciones del cuerpo humano dentro del contexto de la cosmovisión que las engloba. Existió todo un complejo de proyecciones por el que se concibió el cosmos a partir de un modelo corporal e inversamente, que explicó la fisiología humana en función a los procesos generales del universo a partir del cual surge la pluralidad de las entidades anímicas, el de las relaciones de mutua dependencia entre el dios tutelar y el pueblo protegido, es decir, las concepciones relativas al cuerpo humano formaban parte de un sistema ideológico el cual se integraba a otros para formar una cosmovisión.

Ahora bien, por cosmovisión¹⁷ puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que el individuo o grupo social, en un momento histórico determinado pretende aprehender el universo. La cosmovisión es un producto cultural colectivo, forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de

¹⁶ López Austin, Alfredo. (1996) Cuerpo humano e ideología. UNAM, México.

¹⁷ Conrad, G. Y Demarest, A. (1988) Religión e imperio. Alianza América, México.

coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. La absoluta conjunción de los sistemas ideológicos en la cosmovisión es posible sólo en el individuo. A nivel del grupo social, el conjunto articulado de sistemas ideológicos se da parcialmente, alcanzando distinto grado de homogeneidad en los distintos grupos sociales, no podrá entenderse esta como una conjunción absoluta.

Si se considera que la cosmovisión es el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos, se da una congruencia relativa que vincula los distintos sistemas entre sí, y que convierten la cosmovisión, precisamente por la estructura resultante, en algo más que un agregado de sistemas. La cosmovisión pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a uno o varios sistemas y extiende el valor de las taxonomías. En este sentido, la cosmovisión adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica. Un principio que puede ser considerado como fundamental entre los nahuas, es el de la geometría del universo; es, además, producto de una concepción cuyos elementos estructurales, taxonómicos y explicativos de la dinámica eran compartidos, en mayor o menor medida por todos los pueblos mesoamericanos.

En esta cosmovisión destaca una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden, su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio. La división dual, principalmente por lo que respecta a la integridad corporal del hombre, a la enfermedad, a los alimentos y a las medicinas, se proyecta en la división de lo frío y lo caliente, al considerarse al ser humano formado por ambos principios, armonizados en un estado de equilibrio. Este equilibrio puede ser perdido por fuerzas exteriores o interiores; y en la misma forma, factores externos y la acción del enfermo pueden recuperar el equilibrio perdido.

En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de una regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente. El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre los elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios, y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción. En esta forma pueden quedar en equivalentes un color dado, un mineral, una especie vegetal, un animal, un tipo de obra manufacturada, un estado de ánimo, un cargo público, una parte del cuerpo o de una vivienda, un signo calendárico, hasta formarse un sistema clasificatorio general, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de los sistemas taxonómicos distintos.

En forma paralela se homologan los procesos y las leyes que los rigen, al equipararse, por ejemplo, el curso de los astros con el desarrollo de la vida vegetal o con un ritual que eleva al poder a un hombre común. Las leyes se reducen, amplía su radio de validez, penetran en los diversos ámbitos del cosmos, y el creyente adquiere un profundo sentimiento de la regularidad y el orden universales.

Los mitos de origen hablan de dioses de cuyos cuerpos muertos brotan las diversas especies vegetales, cada una de ellas con un cierto grado de parecido con la región corporal de la que procede; el orto y el ocaso de los astros se regula por un proceso idéntico al de la gestación del hombre o al de la germinación de las semillas; los nombres de las partes de los árboles o de los componentes de una casa suelen derivar de los del organismo humano, o los del organismo humano pueden estar equiparados a los de los distintos tipos del universo; las divisiones de las especies animales se abren en abanicos taxonómicos cuyo preciso número de componentes sigue el patrón de cifras sagradas. Estas proyecciones y correspondencias, expresadas en intercambios simbólicos, fincan las posibilidades mágicas

de la interacción causal por el manejo de los equivalentes; sintetizan y expresan en el mito procesos que se perciben paralelos; apoyan arquétipicamente las relaciones sociales, justificando asimetrías y opresión; validan las instituciones; provocan y embellecen la metáfora y la iconografía, establecen un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla.

En náhuatl, el nombre más usual del cuerpo humano, considerado este en su totalidad, remite sólo al elemento predominante: "nuestro conjunto de carne" (*tonacayo*). El mismo nombre se dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el grano al que debía su existencia. Otros nombres se daban al cuerpo, pero su uso estaba reducido al discurso metafórico: "la tierra el lodo" (*in tlállol, in zóquiol* o *in tlalli, in zóquilt*). En otra equiparación, *chicomóztoc* es el término secreto, usado en los conjuros mágicos, para designar el cuerpo. El llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, "El lugar de las siete cuevas", era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano, el ombligo¹⁸.

Ahora bien, este cuerpo se encontraba constituido por dos entidades fundamentales, sin por ello pretender que estas se encontraban separadas, sin embargo para su comprensión es necesario el brindar los elementos constitutivos de cada una de ellas, la primera de ellas correspondiente al plano físico propiamente dicho, y una más la cual era considerada como centro anímico, desde esta perspectiva la observación de los procesos vitales, del movimiento orgánico y de las funciones del conocimiento, tendencia y afección, constituye la base de la concepción de centros y entidades a los que se atribuye la existencia y el ordenamiento de lo anímico. Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas. De acuerdo con las diversas tradiciones culturales, estos centros son concebidos

¹⁸ López Austin, Alfredo (1996) Cuerpo humano e. . .

de diferentes maneras: pueden corresponder o no a un órgano particular; pueden ser singulares o plurales dentro de cada organismo; en este último caso, pueden estar diferenciados por funciones.

De acuerdo con López Austin¹⁹, la energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencias, en ciertas condiciones, del ciclo orgánico en el que se ubica. Esto hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en unidad independiente. Como sucede con las concepciones de los centros anímicos, son muy variables las características de las entidades anímicas: singulares o plurales, divisibles o indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables, materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano, perecederas o inmortales, trascendentes a la vida del ser humano o finitas en la medida de este, o aún poseedoras de una conciencia distinta e independiente del ser humano al que pertenecen.

La distinción entre centros anímicos y entidades anímicas es importante en el estudio de la cosmovisión de las nahuas prehispánicas dado que diferenciaban entre una y otra, por ejemplo, si se afirmaba que el corazón se calentaba con la ira, que para esforzarse una persona endurecía el hígado o que al alegrarse obraba con la mollera, en realidad la participación de los órganos en los procesos anímicos y las transformaciones físicas que a su intervención se atribuían eran creídas punto por punto. En primer término, la creencia en los centros anímicos y en las entidades anímicas se debe en parte a una necesidad de explicación de funciones muy complejas, mismas que las sociedades antiguas fueron relacionando con alteraciones fisiológicas reales, las que les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Es posible aseverar que entre los antiguos nahuas se creía puntualmente en algunos de estos mecanismos: un corazón al que torcían y oprimían las flemas, producía la insania; en consecuencia, los medicamentos para la locura podían ser productos que evacuaran las flemas.

¹⁹ Op. Cit.

De modo que la relación entre los estados y los procesos anímicos con los órganos y los productos del cuerpo humano dan a conocer la relación tan cercana que existía entre estos, logrando del ser humano y sobre todo de su cuerpo un concepto único sin escisiones, integral²⁹.

La importancia atribuida al corazón se percibe no sólo en el extraordinario número de sus menciones, sino que cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción, por lo cual puede ser alcanzado, leído, visto; puede conversarse con él; se le puede dirigir hacia las cosas. Por esto era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban las ofensas, el tiempo, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. Los pecados, y con ello el torcimiento del órgano provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio, a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconciencia, a la insania, a la trasgresión de las normas sociales, en él radicaba también, los atributos morales propios de cada sexo.

Las atribuciones al hígado se concentran en los campos de la vitalidad y de las afecciones. Es este el órgano del que surge la energía necesaria para hacer de la persona un individuo brioso, esforzado y valiente. Un estado normal, que supone la unificación de los componentes del hígado, originaba alegría y tranquilidad, una anomalía expresada en términos de disminución de las funciones normales o en el aumento físico del órgano llevaba a la afición y a la pena. Correlativamente se producían la ira y el aborrecimiento, sentimientos vinculados a un estado de hinchazón. Poseerlo en abundancia tenerlo endurecido, daban al ser humano aliento y desenvoltura; por el contrario, su funcionamiento menguado hacía del poseedor un perezoso.

El tonalli sin ser considerado un órgano se le relaciona con la valentía, que es efecto de un tonalli fuerte. Esto debe de interpretarse, como el resultado de una fuerza

²⁹ Fagetti, Antonella (1998) *Tenzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Plaza y Valdés, México.

externa, la que ha tocado en suerte al individuo, que afecta notoriamente su destino y su personalidad. Como una de sus características puede señalarse el aumento de la temperatura que le produce un trabajo excesivo, y la necesidad de contrarrestar este calor con el descanso y con la distracción. Otras son la vulnerabilidad del tonalli frente a acciones maléficas; la posibilidad de abandonar el cuerpo, principalmente a causa de una fuerte impresión, y la liga de afecto que une a las personas que lo comparten.

La "mollera de la cabeza", actuar con ella produce una gran alegría; asentarla o hacer que dé de sí produce alteración, turbación, desasosiego o distracción. Sus características deben relacionarse con las de la parte superior de la cabeza.

A la parte superior de la cabeza y específicamente a los sesos atribuyen los nahuas el pensamiento, se relacionan las alteraciones de la cabeza con el desvanecimiento, el desatino y la locura, y presenta estas alteraciones como embriaguez, ardor, maldad y alargamiento de la cabeza. También los cabellos aparecen señalados en vínculo con un estado anímico: la contumacia. Se decía que actuar con los cabellos endurecidos es tanto como confirmarse en el mal. Como puede suponerse de la mollera, los poderes de los cabellos se deben a su pertenencia a la cabeza, sobre todo cuando se trata de los que cubren el vértice.

Se menciona la creencia en una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración. Su circulación en forma gaseosa constituía una fuente de energía.

Se pensaba en la existencia de un órgano de la percepción referido particularmente a procesos de conciencia, realizando una función previa que es al de la sensación, es decir, sería aquella parte del hombre en la cual se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El oído es considerado un órgano de sensación y percepción, íntimamente ligado a las funciones superiores del corazón, el oído se encuentra siempre vinculado a las relaciones sociales, principalmente a las de enseñanza aprendizaje.

El ombligo era uno de los puntos más importantes para el hombre náhuatl, el centro de su organismo. Abandonarlo, perderlo, es perder el vínculo con el cordón que quedó enterrado para condicionar la vida del individuo.. Recibir en él un daño es sinónimo de ser víctima de burla, engaño, desdén y de pérdida de la estimación y de la honra.

La participación de los distintos componentes del cuerpo en los estados y procesos anímicos de acuerdo a López Austin²¹ puede ser dividido en distintas categorías, por lo cual puede hacerse una clasificación:

- a. Sustancias vitales. Se distribuyen por todo el cuerpo para mantenerlo vivo. Son la sangre, el aire y la sustancia que produce el calor corporal.
- b. Conduetos de las sustancias vitales. Quedan incluidos los vasos sanguíneos.
- c. Sector del cuerpo más cargado de fuerza vital. El lado izquierdo.
- d. Sitios irrigados por las sustancias anímicas. La cabeza en su totalidad, la cara, la mollera y los cabellos.
- e. Productos que al salir del cuerpo conservan sustancias anímicas. La materia fecal, el aire respirado, la saliva y el semen.
- f. Centros mayores. Son los órganos que realizan las funciones anímicas fundamentales. La parte superior de la cabeza, el corazón y el hígado.
- g. Centros menores. Se concentra en ellos la fuerza vital y son muy vulnerables a los ataques exteriores. Las coyunturas y las pantorrillas.
- h. Órganos de los sentidos superiores. Participan notablemente en las funciones anímicas. Son los ojos y los oídos.
- i. Órganos de los sentidos de carácter secundario y las manos. Se les atribuyen funciones superiores a las de simple sensación o a las de poder de ejecución.

²¹ López Austin, Alfredo (1996) Cuerpo humano e...

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- j. Centro de la dignidad. El ombligo, que posee también carácter de punto de relación con el exterior.
- k. Entidades anímicas. Unidades anímicas, diversas a los órganos que las contienen. Son el tonalli, el yollá o teyollá y la unidad contenida en el hígado.

Considerando lo anterior, puede concluirse que se creía en tres centros anímicos mayores; que en ellos se concentraban las funciones anímicas más importantes: que el corazón superaba a los otros dos en importancia y en número de funciones, y que los procesos anímicos se efectuaban con la participación de los distintos centros y de otras partes del organismo. En la parte superior de la cabeza se ubicaban conciencia y razón: en el corazón (yóllotl), todo tipo de procesos anímicos, y en el hígado (elli), los sentimientos y las pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento. Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis de que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. Aún los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón.

En los procesos anímicos existía un juego que ponía en movimiento y relación los distintos centros anímicos y los órganos de los sentidos. El asentamiento o el hundimiento del corazón, esto es, su aproximación al hígado, implicaba sosiego, consuelo, satisfacción, convencimiento (aunque también fatiga), puesto que el hígado unificado provocaba alegría, tranquilidad y placer. En la pasión, en la pena, en la alegría, participaban tanto el corazón como el hígado: en el amor, el amor del hígado se ligaba a la apetencia, a la codicia, mientras que el corazón contribuía con un sentimiento más elevado que implicaba tanto el ascenso del órgano como su franca apertura. Para mayor entendimiento y comprensión tenían que participar el corazón, los ojos y los oídos. Y en todo este juego estaban los pensamientos como si fueran cosas a las que se da su movimiento y vida²².

De este modo, además de los centros anímicos es posible el hablar de entidades anímicas, entre las cuales se encuentra el tonalli, el cual tiene los siguientes significados: a.

²² Op. Cit.

Irradiación; b. Calor solar; c. Estío; d. Día; e. Signo del día; f. Destino de la persona por el día en el que nace; g. El alma y espíritu; h. Cosa que está determinada o es propiedad de determinada persona. La relación entre las diversas acepciones es estrecha, y deriva de la concepción del vínculo existente entre el tiempo mítico, en el que se encuentra presente lo acaecido, y el momento en que por el orden calendárico una de las fuerzas de dicho tiempo penetra y actúa en el tiempo de los hombres. Se creía que las fuerzas se manifestaban como luz-calor y que se difundían sobre la superficie de la tierra, bañando e infiltrándose en todos los seres del sector intermedio. El tiempo y las transformaciones, el existir terrenal mismo, se producían por el juego de la energía caloricolúmnica que sobre la tierra se hacía presente y las fuerzas pasadas que se habían ido quedando. Cada día una nueva fuerza, más vigorosa que las que iban perdiendo actualidad, irrumpía por los árboles sagrados, vías de enlace entre el tiempo mítico y el tiempo humano.

Esta fuerza era introducida en el niño por medio de un ritual, y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte. Todo aquello que al hombre pertenecía en virtud de su relación con el cosmos recibía también el nombre de tonalli. Así, el tonalli es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento, la fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento: tiene su asiento principal en la cabeza del individuo; es peligroso el corte de cabello en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del tonalli; al pasar sobre la cabeza de un niño perjudica su tonalli, y en particular su crecimiento; la falta de tonalli provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte; el tonalli tiene antojos, y se le debe complacer colocando el alimento o la bebida por él deseados en la frente del individuo; en el periodo intermedio entre el nacimiento y la introducción del tonalli, el niño puede obtener del fuego la energía necesaria para subsistir; los gemelos y las mujeres embarazadas sufren deficiencias del tonalli; el tonalli es una fuerza de la que participan dioses, animales, plantas y cosas.

El tonalli era una fuerza que determinaba el grado del valor anímico del individuo, que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura, y que establecía

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

un vínculo entre el hombre y la voluntad divina por medio de la suerte. El grado de vigor estaba muy ligado así mismo al nombre que se imponía al niño; el más fuerte era el de los nacidos bajo el signo del poderoso dios Tezcatlipoca; se les llamaba Yáotl, Míquiuz, Cenyáotl, Nécoz Yáotl o con algún otro nombre del propio dios. A los así llamados por el simple hecho de que le "cargaran el nombre de Tezcatlipoca", nadie podía desearles la muerte, porque la mala intención revertía sobre quienes habían dirigido el pensamiento hostil.

Del corazón y del hígado, principalmente del primero, partían la dirección dada a la fuerza y la conservación de la naturaleza positiva del tonalli. La relación entre éste y las otras entidades anímicas traía como consecuencia su paulatina alteración. Por otra parte, el fortalecimiento o el daño al tonalli provocaba la intervención de la divinidad suprema, ya como premio, ya como castigo, que se manifestaba a través de la suerte. A pesar de que el tonalli se creía alojado en la cabeza y de que las actitudes curativas y preventivas de las enfermedades relacionadas con él eran dirigidas principalmente a la mollera, a la frente, al rostro, al cabello o a la cabeza en general, la fuerza se encontraba distribuida por todo el organismo, la manera más directa de comprobar si el tonalli se encuentra en el cuerpo es observar el pulso del paciente, sobre todo en las articulaciones. Por esta misma razón, eran las coyunturas sitios propensos al ataque de fuerzas invisibles que succionaban su energía o se introducían en ellas para robar la fuerza vital de la persona.

Entre los antiguos nahuas el tonalli era indispensable para la vida. Podía vivirse sin él, pero por poco tiempo. Era también la entidad anímica que producía el crecimiento del niño, y se le atribuía la facultad del pensamiento, por lo que las medicinas contra la locura se ponían tanto en la cabeza como sobre la frente. Como centro de pensamiento, independientemente del corazón, no sólo contribuía como parte del yo del individuo, sino que se creía tenía apetencias propias que tenían que ser satisfechas para mantener la salud de los hombres²¹.

²¹ Op. Cit.

Otra de las características del tonalli era su naturaleza gaseosa, se imaginaba como aire, es normalmente invisible, pero tiene idéntica figura a la del cuerpo humano que lo aloja, y en ocasiones se hace visible, pudiendo engañar a quienes lo ven por su extraordinario parecido al hombre al que pertenece. Posee una íntima relación con el cabello (y sobre todo con el cabello de la coronilla), por lo que explica las muy variadas prácticas de los nahuas, dado que el cabello era considerado como recipiente de fuerza: que formaba una capa protectora en la cabeza, impidiendo que se saliera el tonalli, se usaba como materia médica, dañándolo se dañaba a la persona de la que el cabello se había cortado o desprendido. En su calidad de recipiente de fuerza, se guardaba como memoria del difunto, como cobertor de la cabeza que impedía la salida del tonalli, el cabello se dejaba crecer a los niños enfermos, o se les hacían cortes en forma de serpientes. De este modo, el cabello se recomendaba como medicamento para curar a los somnolientos y los epilépticos.

Se consideraba como un estado patológico la salida del tonalli, haciendo una distinción entre sus ausencias normales y las que suponían la enfermedad o la muerte del individuo. Entre las causas de ausencia normal se señalan el estado de inconciencia, la ebriedad, la enfermedad, el coito y el sueño. Se mencionaba que era muy peligroso despertar súbitamente a quien duerme, porque esto podía provocarle un espanto. En relación al coito, ciertas enfermedades eran atribuidas a la cópula practicada por la recién parida o por quien apenas acababa de sanar, personas de las que se suponía tenían menguada su fuerza vital (tonalli). También se decía en la antigüedad que eran peligrosos los excesos sexuales, la interrupción del coito por un susto y la presencia de imágenes oníricas de naturaleza sexual. La actividad sexual prematura provocaba la disminución del crecimiento y de la inteligencia, facultades atribuidas a dicha entidad anímica. Los padres aconsejaban a sus hijos que no tuvieran relaciones sexuales antes del pleno crecimiento y embarcamiento, ya que se suponía los actos tempranos de esta naturaleza menguaban las capacidades mentales.

La fortaleza del tonalli estaba en relación directa con la capacidad de gobierno. Los jóvenes que permanecían en el cálmecac y en él se preparaban para el desempeño de los

cargos públicos, debían conservarse castos; mientras que los hijos de los macehualtín, que vivían en el telpochealcá, tenían muy pronto amplias libertades en materia sexual. Una de las formas más mencionada de dañar el tonalli era la entrega a los excesos sexuales. Esto parece indicado metafóricamente en las expresiones "cubrir de polvo el tonalli", "llenar de basura el tonalli", que son claras alusiones a la transgresión sexual.

Como se mencionó el daño al tonalli se producía tanto en el interior como en el exterior del individuo. Dentro de él, una deficiente coordinación de las entidades anímicas, las acciones torpes y las transgresiones, podían lesionarlo y disminuir sus poderes. También dentro del individuo recibía el tonalli los efectos del castigo divino por una conducta impía, licenciosa y soberbia, o la acción de los hechiceros, producida en el exterior sobre una fracción del tonalli que estaba adherida a los cabellos, pero que hería a distancia a la víctima. Otra forma de daño al tonalli en el interior del cuerpo era la intrusión de seres con voluntad o de fuerzas que atacaban la entidad anímica.

En el exterior el tonalli podía sufrir distintos tipos de daño, desde la violenta salida por susto accidental, o la salida normal en la que la entidad se extravía, es captada por la atracción de lugares placenteros, o es interceptada por su camino de regreso. Se creía que, separada en cualquier forma del cuerpo, los seres ávidos de su energía, que son los que intencionalmente asustan al hombre, la aprisionan o la devoran.

Las medidas preventivas son el corte de cabello; la formación de figuras de serpiente al trasquilarse a los niños; la vida pia, humilde y casta; la moderación en el sexo; sobre todo en periodos críticos; la cautela en los lugares dominados por los seres ávidos de tonalli; la protección de los recortes de uñas y de cabellos; la aplicación de productos vigorizantes sobre los puntos de concentración anímica, el uso de amuletos, sobre todo en los niños, la protección de la cabeza del menor con una capa de cera virgen y, en general, la precaución de no alterarse psíquicamente.

Los signos y síntomas del paciente que ha perdido el tonalli son al mismo tiempo, muy generales temporal y geográficamente. El médico antiguo tomaba el pulso del menor

y observaba el estado de su mollera. Se decía que se buscaba la posición, la intensidad y la temperatura del pulso, y si este se encuentra pegajoso. Su corrimiento hacia sitios superiores va indicando la intensidad del mal. El paciente pierde el vigor, palidece, se presenta la fiebre, pierde el apetito y entra en un estado de somnolencia, aunque en ocasiones no puede conciliar el sueño; los ojos se le quiebran, puesto que su brillo normal indica la presencia de tonalli. Pero estos signos y síntomas no son inmediatos, el hombre no se percata en lo inmediato; poco a poco se van sintiendo las consecuencias de la enfermedad y, si no hay cura, el mal progresa hasta que llega la muerte. El diagnóstico no se basaba únicamente en la observación del paciente. Entre las formas de llegar al conocimiento, el médico veía el reflejo del niño en el agua, o juzga el estado del enfermo por medio de granos de maíz echados en un recipiente lleno de agua, la observación se hacía sobre su movimiento y tendencia a flotar o a sumergirse. Ruíz de Alarcón²⁴ proporciona el conjuro de la médica atlantlaxhiqui, que era la que seguía el primero de los procedimientos citados:

*¡Ea! Dígnate a venir, madre mía. La
Dueña del Jade (o la Dueña de la --
Falda de Jade). La que tiene Camisa
De Jade. La de Verde Falda. La de --
Verde Camisa. Mujer Blanca. --
Veamos aquí al pobre niño, al que
quizá abandonó su venerable tonalli.*

Para el fortalecimiento del tonalli se aplicaban entre los antiguos nahuas algunos medicamentos como el tlacopatli; pero para su recuperación las medidas eran más complejas, ya que incluían la búsqueda de la entidad anímica perdida, la acción recuperativa con oraciones de súplica e imprección, la captación del tonalli en un recipiente apropiado y la reimplantación en el paciente.

²⁴ Citado en: López Austin, Alfredo (1996) Cuerpo humano e ideología, UNAM, México.

Otra entidad anímica de igual importancia es el teyolía, la entidad que iba al mundo de los muertos. Se creía que el teyolía se poseía desde el vientre materno. Sin embargo, como sucedía en el caso del tonalli, era necesario un nuevo nacimiento bajo la protección de la diosa Chalchiuhtlicue, cuando el contacto de sus aguas limpiaba todo lo malo que en el niño se había incorporado en el vientre materno. Ya se habló de las funciones atribuidas al corazón como centro anímico (vitalidad, conocimiento, tendencia, afección), como sede del teyolía. Entre las características físicas que se señalaban al teyolía está el der ser caliente durante la vida y frío después de la muerte.

Se mencionaban diferentes tipos de corazones: corazón blanco, duro, dulce, amargo, triste, crudo, frío. El amargo se correlacionaba con el esfuerzo, el pesar y el arrepentimiento, quien lo poseía era inmune a la hechicería porque tenía bilis fuerte y sangre amarga, y que no podía entrar al cuarto de quien da a luz, pues dificultaba los trabajos de parto. Los antiguos nahuas relacionaban al corazón duro con la constancia y resistencia ante los hechizos. El corazón crudo y el frío caracterizaban en la antigüedad a los hombres libres. El blanco era resultado de la alegría y de la satisfacción de haber logrado todo aquello de lo que se sufría gran necesidad. El dulce es susceptible de ser deseado por los seres maléficos y en los niños propiciaba el mal de ojo.

Una idea de suma importancia en el pensamiento náhuatl era el de la recepción en el corazón de alguna fuerza divina. No sólo tenían fuego divino en el corazón los hombres dioses y los representantes de los dioses en las ocasiones rituales, sino quienes en los campos de la adivinación, el arte o la imaginación sobresalían por su brillantez. A diferencia del buen pintor de códices, que tenía endiosado su corazón, el mal artista de mosaicos de pluma tenía un corazón envuelto, tenía "una pava dormida en su interior".

Etiológicamente, los daños al teyolía y al corazón pueden dividirse en: a. Derivados de una conducta inmoral, principalmente en lo que se refiere a la vida sexual; b. Ocasionados por ciertas enfermedades que cubren el corazón con flemas, lo presionan, lo oscurecen, enfermedades que están frecuentemente relacionadas con las fiebres acuáticas, y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

estas a su vez con la posesión de seres acuáticos; e. Producidos por hechiceros que mágicamente devoran o presionan los corazones de sus víctimas.

*“La mala curandera:
tiene sus tradiciones, las guarda,
tiene sus semillas, sus polvos de semilla,
posee sus hechizos, sus flores,
es como nahual, hechicera,
da falsos remedios,
mata con ellos,
empeora a la gente,
la pone en peligro,
la hace enfermarse, le da muerte,
se burla de la gente, les afrenta”²⁵.*

La curación en el primer caso se efectuaba en una ceremonia en la que el individuo exponía sus faltas al sacerdote. Tras la confesión, la penitencia y la ofrenda a los dioses, esperaba que su corazón, torcido por sus pecados, volviera a ocupar su posición normal. Las enfermedades podían curarse con diversos medicamentos, con los que se esperaba expulsar las flemas que envolvían el corazón de los estúpidos, y se creía que los enfermos adquirirían inteligencia. Se menciona que se preparaba una masa con la sangre de los corazones de tres niños sacrificados, hule y cierta semilla, esta masa fortalecía a los comulgantes.

La identificación de la tercera entidad animica el ihiyotl, la cual consideraban se encontraba en el hígado, es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatónac y los ilhuicac chaneque. La insuflación se producía en el momento en el que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que como en el caso de tonalli y del teyolia, se creyera que este era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiera recibido el aliento vital. Las aguas lustrales alejaban a las malas influencias que habían ocupado el

²⁵ León Portilla, Miguel (1995). Toltecatl, aspectos de la cultura nahual. Fondo de Cultura Económica, México.

cuerpo del recién nacido, como si fuera necesaria una limpieza de los centros anímicos antes de que se implantaran las entidades anímicas definitivas por medio del baño ritual. Este lavado comprendía el hígado:

"Cuando la partera ponía el agua sobre la región del hígado, sobre la región del corazón le decía: "Tómala, recíbela. Hela aquí para que crezcas. - para que brotes. Despertará, limpiará hará crecer lo valioso, lo que se llama valioso, este, tu corazón, y principalmente este, tu hígado"”²⁶.

Como se ha visto se creía que el hígado residían la vida, el vigor, pasiones y sentimientos; de él surgían la apatencia, el deseo y la codicia, se relaciona con las personas que pueden causar mal de ojo, como se sabe, del sentimiento de envidia o simplemente del fuerte deseo que se tiene de las cosas, animales, plantas o personas. La ira y el aborrecimiento se ubicaban en el hígado y en la hiel, de la que se decía era espesa, verde, azul, nuestro "enojadero", irrita a la gente, hinche de ira a la gente. El ihiyotl emana de cualquier persona; pero es condición de que esta se encuentre enojada, agitada emocionalmente, o físicamente agotada.

Un hígado débil, hinchado y de partes dispersas, falto de consistencia y unidad, era condición para que sus partes salieran libremente del cuerpo y dañaran a otras personas. En cambio, la alegría y el placer, producto de un hígado unificado (cemelli), pertenecía a un hombre del que sus semejantes no podían esperar mal de ningún tipo.

El ihiyotl era concebido como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres, en particular de atraerlos hacia la persona animal u objeto del que emanaba. Una de sus características más interesantes era su naturaleza de fuente de

²⁶ Sahagún, Fray Bernardino. (1999) Historia general de las cosas de la Nueva España, Porrúa, México.

energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o malintencionadas ocasionaban daños. El dolor de cabeza por ejemplo podía ser curado con el aliento; al aplicarlo con la mano proporcionaba también valor. El maíz de la troje era refrescado y revitalizado con el aliento, y con el aliento se daba ánimo antes de cocerlo, a fin de que no tuviera miedo al calor.

Una gran cantidad de enfermedades eran consideradas como productos de fuertes alteraciones anímicas de esta entidad. La repleción y el derrame de la vesícula biliar envenena el cuerpo, "porque la bilis es muy fuerte", o porque la hiel cae sobre la sangre y la hace hervir. Pero el daño también se produce hacia el exterior, y la vía son las emanaciones. Ya se dijo que una persona virtuosa tenía un hígado limpio. En cambio, la suciedad está relacionada con una vida inmoral, y principalmente con las transgresiones sexuales. Los pecados irradian inmundicia, y esta perjudica a los inocentes. Las emanaciones se conocían con los nombres de tlazolmiquiztli ("amortecimiento de basura"), chahuacocoliztli ("enfermedad de amancebamiento") y netepallhuiliztli ("efecto recibido por acción ajena"). Dañaban al cónyuge inocente, a las criaturas en el vientre materno, a los niños que el pecador cargaba en sus brazos, a los amigos, a quien estuviera cerca del que tenía deseos insanos y no cumplidos; mataba a los pollos; provocaba accidentes a las bestias; secaba los campos de cultivo; echaba a perder los negocios; arruinaba las ofrendas hechas a los dioses; hacía que los artículos de los comerciantes no se vencieran, y hasta impedía que la comida se cociera.

Una de las formas de evitar el mal era la generación de una fuerza equivalente, y así los médicos recomendaban a las esposas de los adúlteros que adulteraran a su vez para no recibir el daño. Las emanaciones no sólo procedían de un ser vivo, podían surgir de restos humanos. Una característica más del ihiyotl era que debía ser constantemente revitalizado por las mismas fuerzas de la naturaleza, ya como aire que se aspiraba, ya como alimento que comunicaba al cuerpo su energía.

Distribuidos en todo el organismo, pero concentrados en la cabeza, el corazón y el hígado, existen tres fluidos vitales. Corresponden a los centros anímicos mayores sendas o entidades: a la cabeza, el tonalli; al corazón, el teyolia, y al hígado el ihiyotl. Las tres entidades, son estimadas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre. El teyolia es inseparable del ser humano vivo; en cambio el tonalli abandona el organismo de forma normal y en forma anormal, y retorna a él espontáneamente o puede ser reubicado por procedimientos terapéuticos. Algunos seres humanos emanan ihiyotl dañino en determinadas circunstancias, así como liberaciones voluntarias. Las diferentes funciones psíquicas de las tres entidades van desde las más irracionales del tonalli hasta las más pasionales del ihiyotl, y las más importantes radican en la entidad central, el teyolia. Las tres deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio afectan a las otras dos.

Ahora bien, esta relación de entidades da origen precisamente a la vida, la cual es considerada como un periodo breve en el que el dolor es algo normal y natural. El sufrimiento, expresado frecuentemente en los textos como dolor físico o como esfuerzo y fatiga, implica hambre, sed y trabajos, a los que el hombre tiene que enfrentarse por el simple hecho de haber nacido. En la vida misma se encuentran los dones divinos que hacen soportables los padecimientos: la risa, el sueño, el sustento, la fuerza, el placer sexual, la unión conyugal, la reproducción humana, todo como una agradable embriaguez que aleja a los hombres de la idea del suicidio. El placer no obstante lo anterior, era una ilusión. El hombre y sobretodo el hombre del pueblo, debía comprender que el placer era un respiro a la normal y natural condición de la existencia humana²⁷.

Eduardo Matos Moctezuma²⁸ nos da un claro ejemplo de lo anterior expresado en un fragmento de un poema nahua:

*Aún dolientes gocémonos en la primavera,
en medio de colores nos hace vivir el que da vida.
Él lo sabe y él lo falla:*

²⁷ López Austin, Alfredo. (1996) Cuerpo Humano e...

²⁸ Matos Moctezuma, Eduardo (1998) Vida y muerte en el templo mayor. Fondo de Cultura Económica, México.

cómo hemos de morir los hombres.

¡Nadie, nadie, nadie en verdad vivimos aquí!

En vano nací, en vano vine al mundo:

estoy padeciendo.

¡Ojalá no hubiera venido al mundo!

Ojalá no hubiera nacido!

Es mi destino el padecer:

¡oh amigo mío! Mi corazón se angustia:

entre penas se vive en la tierra.

Es difícil vivir en la tierra doliente.

Los placeres eran dones divinos. Los dioses gozaban cuando el hombre aprovechaba aquellos bienes que le hacían olvidar por momentos su tristeza: pero eran bienes demasiado limitados, bienes que habían sido enviados para el disfrute de la humanidad entera. Eran exiguos, y así como su goce era permitido, su abuso causaba la ira de los dioses. El maíz derramado en el suelo podía quejarse ante la divinidad suprema del abandono en que lo tenía el hombre. El desperdicio y la destrucción de los frutos eran castigados con la pena de muerte. La posibilidad de gozar de los bienes de la tierra dependía de la voluntad divina que, según un refrán, era favorable o desfavorable en forma relativamente equitativa: "En el mundo un día (es) bueno y otro malo, y ... los que son prósperos en un tiempo acabarán en la pobreza; y los que tienen pobreza en la vida antes de la muerte tendrán algún descanso". Quedaba así el sufrimiento concebido no sólo como algo natural, sino de exclusiva responsabilidad de los dioses. El hombre acosado por la miseria entendía en forma estricta, como parte de su destino, siempre con la esperanza de que algún día su suerte fuese mejorada. Y el de posición desahogada podía igualmente temer que el exceso de bienes lo condujese a una necesaria pobreza final.

De aquí se desprenden algunos elementos a considerar para la definición de hombre desde la perspectiva nahua: en la creación del hombre confluyen elementos de todo el universo. Pero tal complejidad no lo convierte en un ser perfecto: ni siquiera en el que domina toda la superficie de la tierra. El territorio frecuentado por el hombre puede

dividirse en dos partes: su territorio propio y el territorio ajeno que el hombre invade por necesidad. En el último, que corresponde a aquel en el que el hombre se encuentra solo, como individuo, frente a los poderes de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, padece por la desprotección de su dios tutelar. En el otro, el territorio de la sociedad, se desenvuelve normalmente. Esto lleva a concluir que el valor del hombre es el de componente del grupo social. El individuo aislado en un ser débil, pobre, desprotegido.

La obligación fundamental del ser humano es adorar a los dioses. Su existencia deriva de la petición de que númenes hijos hicieron a la divinidad suprema para tener sobre la tierra seres que los adoraran. También en este sentido debe entenderse al hombre como miembro de una colectividad: el grupo humano nacido por la intervención de un dios y para pertenecer a él. El individuo debe su existencia al calpultéotl (Dios patronoi) de su calpulli; toda su vida debe guardarle fidelidad y es moralmente responsable ante él.

La vida de la superficie de la tierra es la única en la que se integran todos los componentes del ser humano. No hay constancia de alguna creencia de reintegración total de los elementos del hombre en su existencia en el más allá. Por lo cual la existencia del hombre es total tiene sentido sólo en la tierra, lugar de dominio de los dioses protectores descendidos del cielo. En la superficie de la tierra el único sitio de cabal potencialidad de goce. Uno de los términos, muy común, con el que se designaba el placer sexual era tlalticpacáyotl, literalmente "lo de la superficie de la tierra".

Los pocos informes de la vida en el más allá se refieren, por lo regular, a una existencia temporalmente corta y muy incierta en lo tocante a la suerte del ser humano. La vida verdaderamente importante se da sobre la tierra. Correlativamente, la vida de la especie humana se da en forma culminante en el Quinto Sol. La humanidad concluirá con el hombre del presente, el hombre del centro del universo. No es esta una especie superable, como no es esta vida un simple paso a una existencia superior. La extinción de la especie humana se dará con la invasión de los tenebrosos seres que vivieron antes. Pero su dominio futuro no debe verse como una nueva era, sino como parte de la conclusión de

la presente, el cataclismo final. Será la ruptura del muro que separa el territorio propio del territorio ajeno, la irrupción de quienes moran en el lado opuesto, el fin de equilibrio.

Si la vida sobre la tierra es la íntegra, la verdadera, aquí debe encontrarse el equilibrio del premio y del castigo. Sobre la tierra opera la justicia de los dioses, dentro de los límites temporales de la vida del individuo. El premio y el castigo por la conducta terrenal son gozos y sufrimientos familiares y cotidianos. Entre los gozos están los placeres sensoriales, la conversación humana, la descendencia; entre los sufrimientos, el hambre, la sed, la fatiga, la enfermedad. El premio y el castigo son concebidos como experiencias de una realidad conocida. El placer tiene como límite la moderación; el exceso lleva en sí mismo el germen del castigo. El equilibrio marca el mejor estado posible del hombre, un estado terreno.

Al concebirse el hombre en el centro del cosmos²⁹, nacido en lo temporal en la culminación del equilibrio de los cinco puntos del plano terrestre, se creía el ser en el que confluían todas las calidades de componentes del universo. Estos componentes reunidos en el centro cósmico debían participar en el hombre en forma equilibrada, haciendo de él la síntesis ordenada y estable del universo. Si bien el hombre como especie se concedía el máximo equilibrio, el concepto del individuo tenía que responder, en términos también de equilibrio, a las aparentes debilidades biológicas y sociales: sexo, edad, grado de sociabilidad, posición grupal e intergrupal, cambios anímicos, temperamento, variaciones de salud. Particularidades de poder, temperatura, olor, vulnerabilidad ante el peligro, carga de fuerzas nocivas, anormalidad o grado de amargura corporal eran algunos de los factores en los que se basaban la justificación y la explicación del lugar que ocupaba cada individuo en su mundo.

Los cambios orgánicos provocaban la pérdida del equilibrio, este problema aparece como una debilidad específica que hacía muy vulnerables a los desequilibrados, ya como una irradiación que de ellos partía en forma de fuerza nociva, que afectaba a sus semejantes, a los animales, a las plantas y a las cosas. El desequilibrio se expresaba

²⁹ Soustelle, Jacques. (1996) El universo de los Aztecas, Fondo de Cultura Económica, México.

principalmente en términos de exceso de naturaleza fría o de naturaleza caliente, y así se decía que las mujeres menstruantes, preñadas, puerpéreas, o durante el parto tienen una condición de exceso de calor, dañando a través de la mirada a los niños que están próximos. La penetración de fuerzas frías es muy perjudicial en este período de predominio de calor, pues era generalmente aceptado que la persona excesivamente caliente es muy vulnerable a los ataques de frío. Este, en lugar de provocar un equilibrio en el ser caliente, causa con el brusco cambio daños de consideración al cuerpo humano.

El trabajo, el cansancio y las prolongadas caminatas provocaban también desequilibrios, mismos que dan lugar a un estado de peligro para el cansado y lo hacían generador de emanaciones nocivas. Se distinguían varios tipos de desequilibrios asociados al cansancio. Por lo que se refiere a la relación frío calor, se concebía una anormal distribución dentro del cuerpo, pues mientras el tonalli cansado se calentaba, se enfriaban el vientre y los pies. Varios daños se atribuían al caminante, unos debido al calor del tonalli, otros motivados por las cargas de fuerzas nocivas que captaba en los viajes o en sus correrías nocturnas. Los caminos, los bosques y las corrientes de agua eran sitios hostiles, extraordinariamente poblados por seres invisibles que podían atacar o adherirse al hombre, sobre todo porque la lejanía de los dioses protectores dejaba a los viajeros abandonados a sus propios recursos de defensa. Las fuerzas nocivas quedaban pegadas al caminante, y este podía ser receptor y transmisor de los daños. Así, entra en juego el valor de la naturaleza calórica del tonalli en la polaridad cansancio-descanso. El extremo caliente y en este caso negativo, está en el cansancio, mientras que el frío se relaciona con el descanso y la recreación.

En el pensamiento náhuatl los estados anímicos eran estados físicos, por lo que había una clara correspondencia entre los desequilibrios y las alteraciones anímicas. La ira provocaba una alteración de naturaleza caliente. Calentar, abrasar, hacer hervir o hinchar el corazón eran sinónimos de embravecerse, encenderse de ira, enojarse. La ira provocaba una mala distribución térmica, ya que el calor se encontraba en la superficie, mientras que el interior del cuerpo quedaba frío. Otro estado de ánimo al que atribuían daño corporal era

al antojo. Se decía que el incumplimiento del antojo derivaba en hipo, la hinchazón de la garganta, llagas y debilidad.

De este modo, la polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo de forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo. En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses de la comunidad. Todo quedaba relacionado, y el castigo mismos por los excesos, las imprudencias, las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban más próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones.

El desequilibrio, así sea transitorio y no concebido estrictamente como estado patológico, puede conducir fácilmente a la pérdida de salud. Como consecuencia se creía en la vulnerabilidad orgánica que ocasionaban las imprudencias, los pecados, los excesos, la falta de ecuanimidad, los cansados, los excitados sexualmente, los que se encuentran por mucho tiempo fuera del ámbito comunitario o las embarazadas que acentúan su estado caliente portando mole o chile en las proximidades de los lugares peligrosos, eran fácilmente atacados por los seres sobrenaturales en forma de malos aires. Se consideraba que el excesivo calor hacía al cuerpo adecuado receptor de los daños tanto calientes como fríos, por lo que se aconsejaba reposo y alejamiento de los que pueda acentuar o disminuir la temperatura.

Ante estos peligros y estados patológicos, los antiguos nahuas debían acudir a distintos medios que preservaban o devolvían el equilibrio corporal. Era necesario que se mantuviera la armonía con la naturaleza, la sociedad y las divinidades. La "parquedad" en la alimentación era necesaria; se ponía como modelo la vida de otros pueblos, caracterizados por su existencia recia, fuerte, prolongada, y se decía que los teochichimecas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

debían su robustez, salud y ligereza a la comida escasa y simple que ingerían. En lo que toca a los medicamentos, con muchos de ellos se tendía a regular la relación entre el frío y el calor, a extraer a la superficie las concentraciones de calor o de frío que provocaba el daño por la anormal distribución, o a llevar la enfermedad a un sitio del cuerpo en el que fuera fácilmente atacada; recordando que el estado físico se encontraba directamente relacionado con el estado emocional y las medicinas atacaban a uno y otro, tratándose de lo mismo.

Parte fundamental lo era la íntima relación de los aspectos fisiológicos con los éticos, por lo que la confesión venía a ser al mismo tiempo el medio de restablecer la armonía del individuo con las divinidades y de tornar al organismo a su equilibrio interno. Cabe destacar la confesión ante el sacerdote de Tlazoltéotl, acto religioso que el hombre podía practicar sólo una vez en su vida; pero las mujeres embarazadas, ante el inminente peligro del parto, acostumbraban otro tipo de confesión y comunicaban sus pecados, sobre todo los de carácter sexual, a la partera, esperando así que el parto fuera más llevadero³⁰.

Una visión antropocéntrica como lo fue la mesoamericana, proyecta la experiencia de lo próximo, de lo cotidiano, a las distantes esferas de todo lo que alcanza. Los hombres parten de las representaciones de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y nombrar el cosmos. En su propio orden social ven las bases reguladoras de la naturaleza y de las leyes universales así concebidas toman los principio que autentificaran, fincarán y legalizarán el mismo orden humano del que originalmente proceden. La representación de lo propio, de lo cercano y de lo distante tienden a homologarse, y se va estableciendo entre los diversos sistemas ideológicos un considerable número de correspondencias reductoras. Así como el antropomorfismo atribuye facultades de voluntad a las fuerzas de la naturaleza, el hombre se concibe impregnado por la energía de los cuerpos astrales o pretende transformar la materia inerte a través del ruego, de la persuasión o de la amenaza.

Por lo cual, el máximo reductor es el lenguaje. La concepción de la potencia del hombre para establecer vínculos con todo lo que existe a través de la palabra (ya oración,

³⁰ Sahún, Fray Bernardino (1999) Historia general de las cosas de la Nueva España, Porrúa, México.

ya imprecación), humaniza cada vez más el universo. Sin embargo, la enorme diferencia entre el ser racional humano y el ser que oculta su naturaleza racional tras el disfraz de las cosas, hace necesarias dos formas distintas de expresión. No puede usarse el mismo tipo de discurso ante los semejantes y ante los seres encubiertos, los sobrenaturales. El hombre cree poder hablar con quienes no se le hermanan cabalmente; pero sus palabras deberán ser otras, específicas".

Los nahuas crearon una forma de expresión para dirigirse a los seres ocultos, invisibles, demasiado cercanos; pero escondidos tras una barrera que sólo podía traspasarse bajo muy especiales condiciones. La naturaleza oculta de las cosas, los seres resguardados en la invisibilidad o en falsa apariencia, los dioses, los muertos, estaban en contacto con los hombres. Su presencia era física, real, aunque imperceptible. En el tiempo del mito, dioses, plantas, animales y minerales habían sido semejantes a los hombres. En el tiempo del hombre, la naturaleza original de estos seres se escondía, pero estaba ahí para bien o para mal. Cuando el hombre tenía que hacer uso de los bienes naturales que los dioses le habían concedido, debía convencer a su oculta víctima de que la agresión era indispensable. La atacaba sin alternativa; como agresor se veía obligado a apoderarse de lo indispensable para su sustento. Así, era necesario pedir perdón al árbol para derribarlo, y después de caído debían rendírsele honores funerarios.

Aparecen con frecuencia en las fuentes históricas la correspondencia entre el cuerpo humano y el resto del cosmos. Son ejemplo las muertes de los dioses del tipo dema, de cuyos restos brotan, para el tiempo del hombre, plantas que de alguna manera semejan la parte corporal que les da origen. De los cabellos de Cintéotl nace el algodón; de una oreja, el huauhtzontle; de la nariz la chíá; de los dedos, los camotes, de las uñas, el maíz largo. El curso de los astros provoca un paralelo movimiento de las vida humanas, y el hecho de que Motecuhzoma Ilhuicamina naciera al despuntar el sol explica su habilidad e inteligencia. En forma recíproca, el llanto de los niños y la presencia de un hidrópico en las fiestas dedicadas al dios de la lluvia determinaban, la abundancia de precipitación y la sequía.

¹¹ López Austin Alfredo (1997) "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana". En: Noguez, Javier (Ed) (1997) De hombres y de Dioses, Col. Michoacán, Col. Mexiquense, México.

Todo lo anterior son meras manifestaciones de un complejo de creencias que daban como resultado la concepción de un hombre influido por las fuerzas del cosmos. El tonalli del ser humano, integrado a él como algo íntimo, elemento de su conciencia, una de sus entidades anímicas, no sólo era exógeno, sino que se conservaba como vínculo con lo externo, como vehículo que llevaba al hombre al más allá de los precisos límites de su organismo, y a través del cual penetraban influencias del mundo de los dioses. El tonalli era así un elemento importante en el funcionamiento del organismo, regulador de la temperatura corporal, condicionante de la salud y generador de procesos patológicos. En las funciones anímicas, como centro de conciencia y razón, relaciona la intimidad humana con los agentes cósmicos para hacer de la voluntad del hombre una potencia en la que era imposible discernir con precisión lo interno de lo externo. Más allá de la conciencia, relacionaba al individuo con su medio circundante bajo la forma de suerte y por supuesto de la voluntad divina.

La voluntad divina entonces era la responsable de la creación tanto de las diferentes entidades anímicas como de los centros anímicos en particular, esta misma voluntad los transmitía a los seres humanos a través de un conjunto de ideología, la religión entonces era el vehículo a través del cual se lograba este vínculo con lo divino, esta estructura permitía estructurar, permitía la transmisión de todo un conjunto de creencias sobre lo divino y su manifestación, el primer vínculo era el como la divinidad permeaba el cuerpo humano a través de los diferentes "soplos" divinos (tonalli, teyolia, ihiyotl), el cuerpo tenía que actuar en consecuencia, comportarse de manera que esto divino permaneciera, no se alterara, ser digno de poseerlo, y sobre todo, no perderlo, lo cual era clara señal de romper ese vínculo con lo divino, con lo primordial, con todo aquello que daba sentido a la vida, de donde la vida surgía, era sinónimo de entrar al caos.

Esta voluntad surge precisamente de la religión, así que el concepto de hombre y el hombre nahua prehispánico mismo surge de la religión, no hay una división clara entre hombre y hombre religioso, ambos son uno solo; el hombre nahua prehispánico se concibe parte integrante del cosmos, en comunicación directa y constante con sus dioses, en una

relación estrecha, su cuerpo, sus emociones, el sentido de su vida obedecen a un solo principio, y este es el principio sagrado, del cual todo se desprende.

Ahora bien, de acuerdo con Antonella Fagetti¹², el cuerpo constituye la materia prima de lo simbólico. Es objeto de una reflexión y de una labor constante de interpretación que transforma cada una de sus partes en signo para hacerla inteligible y asimilable. La reflexión que tiene como objeto el cuerpo corresponde a la necesidad de encontrar una explicación a lo misterioso, a lo que no se puede ver y por tanto aparece como algo extraordinario, pero es al mismo tiempo lo más simple y necesario para la vida y tiene su fundamento en la experiencia cotidiana. El engendrar, el nacimiento, el desarrollo, la vida y la muerte, son acontecimientos que colocan al ser humano no sólo ante la finitud de la vida, sino también ante su devenir cíclico. Como los seres animales y vegetales, el cuerpo humano recorre durante su existencia un ciclo: nace, vive, perece, como ellos es mortal y finito.

Pero existen hechos que estimulan el pensamiento sobre el cuerpo, como son las señales en las que se manifiesta su existencia, su ser un organismo vivo: el movimiento, el contacto con el exterior, sus funciones intelectuales, los sentimientos, las emociones y las pulsiones, el palpitar del corazón, la presencia de un componente espiritual impulsor de la vida, los cambios y las transformaciones, así como las señales que transmite y manifiesta cuando no puede cumplir cabalmente con alguna de sus funciones.

La experiencia, la observación y la experimentación, el proceso de escudriñamiento, descomposición e individuación de sus componentes, están en la base de las prácticas y concepciones que toda la sociedad posee sobre el cuerpo y que dan vida en su conjunto, a una teoría. Esta labor de interpretación da como resultado la explicación de las propiedades, las funciones y las propiedades del cuerpo vivo y del cuerpo privado de la vida, y tiene como punto de partida el conjunto finito de elementos constitutivos de nuestro organismo. Cada una de las partes, órganos y fluidos corporales, constituyen el ser humano con las mismas características, los mismos ritmos, el mismo funcionamiento. Los

¹² Fagetti, Antonella. (1998) *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y...*

componentes del cuerpo representan, por tanto, un conjunto finito, un material limitado a partir del cual cada sociedad construye su propio sistema coherente de representaciones simbólicas.¹¹

El pensamiento sobre el cuerpo elige como medio de expresión la metáfora, que funge de intermediaria, de intérprete, haciendo inteligibles para los individuos las explicaciones menos comprensibles y claras sobre la dinámica y las leyes del funcionamiento corporal. El pensamiento indígena razona y concibe la realidad por analogía, estableciendo equivalencias y correlaciones entre términos, objetos, relaciones, otorgándoles a los unos los atributos de otros. De este modo, el saber en torno al cuerpo se transmite oralmente, es parte del intercambio cotidiano y sucede desde el momento en que la enfermedad y los padecimientos del cuerpo constituyen el tema privilegiado de las conversaciones.

De este modo, el cuerpo es producto de la construcción social, de la representación social como un sistema de nociones, creencias, orientaciones y actitudes que los conjuntos sociales expresan respecto a una realidad social, donde se sintetizan contenidos ideológico-culturales determinados históricamente: López Ramos¹² al respecto menciona: "el cuerpo entonces será la síntesis de un proceso social, pero también de una construcción cultural que transforma las funciones de los órganos y establece nuevas relaciones con la fisiología del individuo que se cruzan con el proceso psicosomático de las relaciones humanas y el cuerpo es el espacio donde confluyen las nuevas relaciones individuo-sociedad".

Como se ha visto, la religión nahua estructuró precisamente las bases sobre las cuales se cimentaron las construcciones culturales de la época, las cuales se manifestaron directamente en los cuerpos, haciendo énfasis principalmente en los órganos considerados centros anímicos: corazón, hígado, mollera; dependiendo del equilibrio-desequilibrio de éstos se constituía la corporalidad nahua, los estados de salud-enfermedad, así como las prácticas tendientes a facilitar estos procesos. Así, la relación entre centros anímicos y

¹¹ Op. Cit.

¹² López Ramos, Sergio. (2000) Prensa cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano, CEAPAC - Miguel Ángel Porrúa, México, p. 16

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entidades anímicas, la cual estaba cimentada en la religión, la religión era precisamente el punto de convergencia entre ambas, fundó cuerpos y conciencias, encontró cabida aún en la fisiología del individuo.

Desde esta perspectiva, Marie-Odile Marion¹⁵ menciona que en todas las sociedades el cuerpo tiene como función dar cuenta del orden social; y las representaciones del cuerpo son tales que el orden existente en una sociedad se incorpora a través de las representaciones de los órganos, de las diferencias anatómicas y fisiológicas que existen entre el cuerpo de la mujer y el cuerpo del hombre. Al mismo tiempo y según las circunstancias, este testimonio legitima o ilegítima el orden social. En consecuencia, el cuerpo está sometido de forma de forma muy dúctil y maleable a las transformaciones o al cuestionamiento de este orden. Así, tanto las diferencias anatómicas: ausencia o presencia de senos, presencia o ausencia de pene, como las diferencias entre las sustancias corporales: leche en el cuerpo de la mujer, el esperma en el cuerpo del hombre, la sangre menstrual, la sangre que circula en ambos cuerpos, en fin todas esas sustancias, todas ellas son transformadoras en mensajes sobre la sociedad y sobre el individuo.

Así, un cuerpo no sólo está animado por sustancias y por diferencias anatómicas: en todas las sociedades, los individuos y los grupos piensan que algo anima, un principio que dentro de la cultura se llama espiritual, y que a menudo se considera como un principio material e invisible, que se aloja en el feto o en el niño y que no desaparece sino que abandona el cuerpo a la hora de la muerte. A parte de las diferencias de sustancias y las diferencias anatómicas, existe un principio de animación del cuerpo, principio de vida que se hereda y se mezcla al cuerpo, heredado del padre o de la madre, pero que lo constituye, le da forma, sentido.

Por lo cual, la constitución del cuerpo corporal, del cuerpo social, del cuerpo socializado, la producción cultural y la producción social de los cuerpos significan el desarrollo de representaciones imaginarias de los procesos de vida, de fabricación de un ser, de la conformación de los signos de su cuerpo, de los parecidos, de las diferencias

¹⁵ Odile Marion, Marie (1997) "Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder". En: Simbologías. Plaza y Valdés, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entre las generaciones, etc. Y este imaginario se expresa siempre mediante distinciones simbólicas, subrayando que un símbolo presenta siempre un conjunto de representaciones imaginarias, un símbolo es de alguna manera el imaginario concentrado de los signos.¹⁶

De este modo, la resignificación de lo corporal no sólo implica una categoría: es abrir los ojos de la intuición para ver sus procesos de conformación las más de las veces ocultos en una cultura a la que paradójicamente se le escapan. Discutir lo corporal y lo psicológico obedece a no cultivar el pensamiento del dualismo como método único en el campo de la psicología. Abrir el abanico de la interpretación conceptual a partir de las prácticas realizadas, a partir de la experiencia del servicio y el contacto cotidiano con cuerpos humanos.¹⁷

Es necesario entonces partir del hecho de que los cuerpos humanos representan más que meras conductas o procesos inconscientes, saber que los procesos hereditarios se conjugan con la cultura y desencadenan en nuevos códigos genéticos: saber que los símbolos y rituales traspasan la barrera de lo aparente y se concretizan en la forma de ser de los individuos, el punto crucial será entonces que el cuerpo humano es el punto que nos mostrará ese proceso complejo que es la vida social de todo ser humano.

Como se ha visto a lo largo del presente trabajo la cultura nahua prehispánica tuvo una concepción holista del cuerpo humano, integral, integrativa, no se hacía distinción entre lo emocional y lo propiamente biológico; lo emocional y lo biológico mismo se encontraban representados por las principales entidades anímicas (teyolia, tonalli, ihiyotl), cada una de ellas daba cuenta de un comportamiento específico, determinado y diferenciado de los demás, que el entrar en relación con un centro anímico (corazón, hígado, mollera) determinaban al ser humano concreto, determinaban una forma de comportamiento y de salud, así como un claro estado de salud-enfermedad del centro anímico y la entidad anímica correspondiente, ambos influían para el estado de equilibrio óptimo de los individuos, no había escisiones, el cuerpo significaba uno solo. Los órganos procedían de los dioses, las entidades anímicas eran parte de un "soplo divino", el cuerpo

¹⁶ Op. Cit.

¹⁷ López Ramos, Sergio (2000) Zen y cuerpo humano, Verde Halago, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entonces no era propiedad individual, sino un receptáculo de voluntades ajenas, sagradas, a las cuales debía ofrecerse sin resistencias; no existía la fragmentación, era un claro ejemplo de complementariedad entre lo físico y lo psíquico, no se excluían uno al otro, en todo caso el uno no podía existir sin el otro.

Las emociones no se encontraban aisladas, eran producto de la voluntad divina pero también del equilibrio o desequilibrio de un órgano específico, el desequilibrio del órgano tenía una clara influencia en la emoción, así como la emoción influía ya fuera de manera positiva o generando un desequilibrio en el órgano con la cual esta se relacionaba, desde esta concepción totalmente religiosa del cuerpo y su correspondencia con el cosmos no había lugar para la fragmentación.

Por lo cual, la fragmentación corporal es la manifestación de la concepción atomizada del mundo material; aspirar al conocimiento del cuerpo por la vía de dividirlo es negar dicha aspiración, pues al no tener la percepción de conjunto se niega la articulación de los procesos de la personalidad humana con esa representación simbólica cultural de un tiempo y un espacio. Se acepta que no hay nada libre en sí mismo, pero es posible aislar algo al explicarlo en la realidad. En cuanto conocimiento del hecho y sus orígenes, da oportunidad de estructurar o desestructurar los mecanismos con los cuales se construyó la representación cultural simbólica. De ese modo la representación cultural del cuerpo en cualquier época estaría desmembrada de la historia y de los procesos culturales.¹⁸

Las demandas sociales definen los procesos de apropiación de las formas y las categorías del cuerpo propio y del ajeno, lo suscriben a la reproducción y al consumo o a ser ejecutor de sus acciones que no son constructivas sino simples respuestas al medio. Sin embargo, cada persona tiene un lugar particular y uno solo, en un orden lógico al interior de la misma generación, y de cada individuo derivan líneas colaterales. Lo que significa que a pesar del carácter biológico de la conformación de una cultura, hay elementos de tipo simbólico que se mantienen y perduran, que se construyen en la cultura que no es dominada en términos absolutos, lo que permite el desarrollo de la conciencia del individuo. Lo

¹⁸ Op. Cit.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

relevante de la idea de articulación de lo subjetivo o lo simbólico con el objetivo final del conocimiento de la sociedad y del individuo como una forma de construcción, es la sugerencia de considerar el cuerpo humano como un fruto del símbolo social cultural y un proceso en la construcción individual.

Entonces una historia del cuerpo humano debe partir de la relación que tiene la sociedad con su representación simbólica, pero, el proceso de la relación humana hombre mujer y su sostén en el don de la mujer, es una categoría que no la podemos englobar en la condición corporal, es y será una circunstancia histórica de las diferentes sociedades, con culturas específicas. Hace ver que el cuerpo se puede estudiar en y con la lógica de un tiempo y un espacio, permite saber que el investigador de la representación corporal busca los mecanismos ocultos de los intereses: que van rumbo a la degradación de la condición humana o a la sublime y que puede culminar en una pérdida de la moral con relación a los usos sociales del cuerpo. Sería deseable entonces que la psicología de nuestros días partiera del concepto de cuerpo que existe en la cultura y su proceso de re-presentación en la concreción de lo que se hace por el cuerpo del otro.

En palabras de Marie Odile Marión¹⁹ el cuerpo humano se vuelve el microcosmos del cuerpo social y éste refleja a su vez el método usado por esa cultura para socializar a la naturaleza. La construcción de ese microcosmos es el resultado de un ejercicio de la política y de la ideología en un periodo histórico determinado. Su identificación se suscribe en su ejercicio.

Los significados y la simbolización corresponden a una perspectiva de lo que se entiende por una propuesta de servicio emergente. Indudablemente es parte del proceso de la técnica y educación corporal que se articula a la expresión de un lenguaje y una materialización del movimiento corporal que puesta en relación con otros elementos de la cadena de significantes adquiere una intelegibilidad estructural, ya que al enlazarse crean sentidos nuevos que no pueden ser interpretados más que cerca de la lógica del conjunto.

¹⁹ Odile, Marión Marie. (1995) Antropología simbólica. ENAH, México.

Ahora bien esta conceptualización de la estructura, lo simbólico y la cultura según Lévi-Strauss⁴⁰ se caracterizan por una representación lógica que da la oportunidad de conocer cómo una comunidad establece relaciones con la naturaleza; el conocimiento de esos sistemas permite establecer los mecanismos de una ética y su universalización, la representación simbólica tiene puntos de contacto en una supuesta universalización. Lo cierto es que los sistemas funcionan en una relación lógica que establece prohibiciones y principios éticos.

Las culturas existen en el nivel de la estructura, no está en el plano de los hechos manifiestos, las estructuras no son expresiones concretas de la realidad, como tales. Las estructuras se encontrarán como modelos mentales, tanto en el hombre primitivo como en el científico. Las estructuras mentales que pueden ser conscientes o inconscientes le ayudarán en todo caso al hombre a llevar su vida diaria, los sujetos no son autónomos en este proceso; la estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales. El hombre comprende su universo y orienta su conducta sobre la base de estos procesos mentales que en rigor son los mismos en todas las culturas, aunque las manifestaciones pueden ser distintas.

Como se ha visto el principio del totemismo que corresponde a algunas modalidades arbitrarias aisladas de un sistema formal, cuya función es la de garantizar la convertibilidad ideal de los diferentes niveles de la realidad social. Porque las nociones y creencias de tipo totémico, que son códigos para las sociedades que las han creado, permiten elaborar sistemas conceptuales y asegurar la convertibilidad de los mensajes aferentes que tienen que ver con la cultura y la sociedad, las relaciones que mantienen los hombres entre sí. Se verifica en un sentido primado de la infraestructura: la geografía, el clima, repercuten en el ámbito biológico y enfrentan al sistema indígena a una situación contradictoria: la dualidad en la naturaleza y los seres humanos. Las condiciones naturales no se experimentan, es más no tienen experiencia propia, son función de las técnicas y el género de vida de la población que las define en forma contradictoria; más lo es sólo en términos de la actividad humana que se inscribe en ella, puesto que es la única que se representa en símbolos y

⁴⁰ Lévi-Strauss, Claude. (1991) Antropología estructural. Siglo Veintiuno, México

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

códigos que se concretizan en significados de un lenguaje. Las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento que este reduce a concepto para hacer un sistema no absoluto.

Los mitos son el medio que trata de explicar realidades de orden lógico, en otras palabras, la significación intelectual. El sistema funciona con una variedad de representaciones, es decir, existen a la vez diferentes formas de representación intelectual social en una misma geografía y con distintas maneras de apropiación del tiempo y del espacio por los integrantes de una sociedad o grupo, lo cual posibilita la heterogeneidad de representaciones de un mismo grupo.

El mismo Lévi-Strauss⁴ considera a la cultura como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término al lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y la realidad social, e incluso de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan unos frente a los otros. El que no lo consigan de una manera satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es primeramente resultado de las condiciones de funcionamiento propio de cada sistema, además de que la historia coloca en estos sistemas extraños, al mismo tiempo que produce transplantes de una sociedad a otra y diferencia de ritmos de evolución de cada sistema particular. La sociedad está determinada por dos elementos, tiempo y espacio, y, por lo tanto, está sometida a la incidencia de otras sociedades, así como a sus estados anteriores de desarrollo, teniendo además en cuenta que incluso en una sociedad teórica que se imaginara sin relación con las demás y sin dependencia con su propio pasado, los diferentes sistemas de símbolos que constituyen su cultura o civilización serían irreductibles los unos a los otros, resulta, que la sociedad no es jamás total y absolutamente simbólica, jamás consigue a ofrecer a todos sus miembros, en el mismo grado, los medios de aplicarse totalmente a la construcción de una estructura simbólica.

⁴ Op. Cit

El proceso de construcción de lo simbólico no sólo es la cultura y sus manifestaciones en la trascendencia de la memoria colectiva, también se materializa en los seres humanos: el individuo será la concreción y prolongación de un estilo de vida, de una construcción que se instituye heterogéneamente en el cuerpo humano, el estado corporiza una imagen del hombre que al ser modelo para sus espectadores, en y por sí mismo, ordena la sociedad.

En este sentido, lo señalado por Marcel Mauss²² puede ser un punto de partida para realizar una aproximación para ese proceso que se instituyó socialmente en una predominancia del presente sobre el futuro, que le deja al individuo la conciencia como única alternativa de construcción. Los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos comunes, permanentes y exteriores a los estados mentales individuales, que son completamente sucesivos, por signos de grupos de estados que se toman a continuación como realidades.

Para Marc Augé²¹ al estudiar una sociedad, se debe tener en cuenta la observación de esa misma sociedad, más exactamente, del conjunto planetario en cuyo interés dicha sociedad encuentra varias de sus referencias esenciales. Los símbolos anteriores, su significados en dos posibles formas de entender lo anterior, en la permanencia, en las relaciones conscientes o inconscientes. En este sentido la historia desempeña un papel muy importante, al constituirse en el espacio cargado de sentidos por grupos humanos, en otras palabras se trata de un espacio simbolizado. Fruto de la organización social humana, permite transitar a todos aquellos que coinciden en un mismo espacio, cruzado desde luego por una ideología y una cultura que ordenan la significación social.

Esta simbolización del espacio constituye para quien nacen en una sociedad dada una prioridad, partiendo del cual se construye la experiencia de todos y se forma la personalidad de cada uno: en este sentido, esa simbolización es a su vez una matriz intelectual, una constitución social, una herencia y la condición primera de toda historia, individual o colectiva. Lo que permite la existencia de la controversia y la discusión sobre

²² Mauss, Marcel (1979) Sociología y antropología, Tecnos, Madrid.

²¹ Augé Marc (1995) Hacia una antropología de los mundos contemporáneos, Gedisa, Madrid.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

lo colectivo y lo individual, la frontera, no es una verdad; es la representación de la simbolización colectiva, que cultiva la individualidad y su conciencia.

En este sentido la categoría de hecho total de Marcel Mauss⁴⁴ puede permitir articular la fragmentación de un cuerpo humano que se convirtió en un rompecabezas, cuyas piezas no pueden unirse aún. Esto significa que la unidad es el problema conceptual para poder encontrar las articulaciones con el hecho total, con el conjunto, el cuerpo entonces es el espejo y la síntesis de una época, de un sistema político, de una concepción de la vida y de la muerte.

Mauss⁴⁴ identifica la categoría de técnicas corporales para expresar cómo los hombres en las diferentes sociedades hacen uso de cuerpo. Cada sociedad posee unas costumbres propias. Tal explicación se articula a los sistemas educativos y a la reeducación de tipo corporal que se constituye en un acto imitado que conjuga los elementos sociales, psicológicos y biológicos. Estamos de acuerdo en que el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, es el medio técnico más normal con el cual el ser humano se relaciona consigo mismo y con quienes le rodean.

Existe una representación simbólica en los individuos que integran una cultura: es la socialización de formas de ver imágenes y conceptuar el mismo significado en una geografía cultural específica, sus manifestaciones son propias de la vida cotidiana, todos los seres humanos se manejan por símbolos y significados que el Estado impone por medio de una educación ideológica o una cultura del aprendizaje vicario. Vale decir que las formas de vivir y sentir lo corporal, en cualquier cultura, son aprendidas y reproducidas por las explicaciones que en su momento dan los brujos, los guías religiosos. A pesar de lo anterior, la manera de concretarlo, de vivirlo cotidianamente en el cuerpo, es un acto de individualidad. El sujeto hace uso de su elección con el cuerpo, de acuerdo con las mediaciones sociales y emocionales, entonces una representación simbólica se materializa en formas de ser y de vivir. En esta lógica, el ser humano es una concreción simbólica de una cultura específica.

⁴⁴ Mauss, Marcel (1979) Sociología y ...

⁴⁵ Op. Cit.

El significado de un cuerpo no es el mismo estándar para la generalidad de la población, sin embargo, sí existe una identificación social con un grupo o una cultura y eso marca los límites de las culturas. Las culturas tienen sus propios símbolos y al ser socializados se dan los sincretismos corporales en la vida ordinaria y la representación simbólica sobre las formas de hacer uso del cuerpo. Lo social y lo corporal crean una unidad indisoluble.

El cuerpo humano es, irremediablemente un producto de la historia⁴⁰: lo que marca la diferencia entre una época histórica y otra son las formas en que este ha sido signado y por tanto vivido, lo cual se ha manifestado en los distintos estilos de vivir, de nacer, de morir, de concebirse y por tanto actuar; la religión forma parte integral de un sistema cultural y por tanto se manifiesta en el mismo a través de innumerables símbolos, los cuales son traducidos en formas concretas de vivir, de sentir, en este caso la religión nahua prehispánica es un claro ejemplo, de cómo la religión se inscribe en el cuerpo humano.

Por medio del cuerpo el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. Pero el cuerpo no es la persona, pues otros principios participan en su fundación. El cuerpo sólo existe cuando el hombre lo construye culturalmente, y una de esas formas de construcción se da a través de la religión. El cuerpo humano es, el vector de una inclusión, no el motivo de una exclusión: es el que vincula al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren el mundo. No es universo independiente, replegado sobre sí mismo, el hombre bien encarnado (en el sentido simbólico del término), es un campo de fuerza poderoso de acción sobre el mundo y está siempre disponible para ser influido por este⁴¹.

A la psicología queda entonces el trazar una historia del cuerpo humano, el entender como ha sido su configuración, cual ha sido el proceso mediante el cual se ha dado la apropiación de los diferentes símbolos que dan sentido a la corporalidad, dado que el ignorarlos equivale a una escisión del ser humano, no se puede negar lo evidente, dado que

⁴⁰ Herrera Obregón, Irma (1999) "Salud y religión". En Avendaño Amador César Roberto. (1999) *Psicología y religión*. Kairós - UNAM, Colombia.

⁴¹ Le Breton, David (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Argentina.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

estos símbolos son los que determinan precisamente un estilo de vida, una forma de enfermar y de sanar; como parte de la cultura somos el reflejo de esa cultura, la enfermedad misma es el claro reflejo de esa cultura, no es posible que se pretenda incidir en la enfermedad desde una postura ajena, descontextualizada tanto geográfica como culturalmente e históricamente.

En este sentido la religión es precisamente ese espacio simbólico en el cual el cuerpo adquiere su identidad, la religión permea de significados, permite la apropiación de una cultura, facilita el asumir una postura ante la existencia propia y ante la del colectivo al cual se pertenece, facilita una relación para con el cuerpo mismo, relación que en mucho sobrepasa a lo consciente y entra al campo biológico del cual se ha dicho que el ser humano no es totalmente consciente, pero como puede verse no es así, la relación con los órganos, la relación del hombre con su interior con sus emociones, está determinada por esa carga simbólica que surge desde el campo religioso, este campo atraviesa totalmente al ser humano, lo determina y en mucho permite una existencia concreta, histórica, social.

El cuerpo humano pertenece a un momento histórico y geográfico determinado, a todas las disciplinas tocará hacer el esfuerzo que implique el análisis de estos elementos en la configuración del ser humano como un hecho concreto, a la psicología en particular le toca emprender el camino de entenderlo como un claro proceso cultural-simbólico-religioso que lleva implícito lo orgánico y lo emocional.

CONCLUSIONES

La relación que cada hombre nahua estableció para con su cuerpo en mucho dependió de su religión, como se ha visto la esfera religiosa tiene una gran incidencia en la constitución de la vida, entre los nahua prehispánicos significó la configuración de la vida en el más amplio sentido del término, dado que de ahí se desprendió primeramente una forma de entender la vida y la creación, y no sólo de entender sino de explicar como surgió la vida, cómo surgió el hombre mismo y cómo surgió la religión misma, nada se escapó a esta esfera. La vida política, económica, cultural, la vida en general surgió de la religión, no en vano se instituyó a un Dios para cada aspecto de la vida cotidiana, es decir cada aspecto del vivir tenía un Dios protector, patrono, encargado de vigilar, de mantener y de llevar por buen cauce cada aspecto de la vida del hombre nahua.

La religión jugó entonces un papel fundamental en la cotidianidad del hombre nahua, todo se circunscribió a esta esfera, no se podía pensar, nombrar, actuar sino desde la esfera religiosa. Lo primero que se estableció desde esta esfera fue precisamente el nombrar, las cosas que se nombraban eran divinas, dado que el lenguaje formaba parte de la divinidad misma, así lo innombrado era caos, no pertenecía al mundo, se nombró a la tierra y al cielo y también al hombre, a su cuerpo y a los elementos que lo constituían, dado que el cuerpo formó parte de la divinidad, más fue entregado al hombre como un vehículo para mantener un vínculo con los dioses, para mantener y perpetuar; surge entonces el ritual como esa forma de perpetuar, el cuerpo era sinónimo de ritual, había entre ambos una unidad indisoluble, marcada y delimitada por la religión. No se podía establecer vínculo alguno fuera del rito, el rito fue esa estructura que gobernó las formas de vida y perpetuó ese vínculo con lo divino, cuerpo-rito-lenguaje formaron una estructura estructurante que fortaleció conciencias y permitió al hombre seguir en comunión con su origen, la religión.

¿Cómo se explicaba el hombre nahua prehispánico la vida y la forma de vivirla?, la explicación fue siempre a través del mito, lo que no hubo fueron dudas, desde la religión se le educaba al hombre nahua para vivir en y con los dioses, no había mayor privilegio que el haber nacido para adorar a los dioses, privilegio brindado por los dioses mismos, así que no

cabían cuestionamientos, si se había nacido por ellos, había que vivir por ellos y morir por ellos, Quetzalcóatl significó más que una forma de vida, fue un motivo mismo para vivir. Tezeatlipoeca un motivo para vivir y para morir sobre la piedra de los sacrificios o como parte de la guerra florida, el hombre nahua prehispánico no tenía nada más precioso y sagrado que su sangre, la cual ofrecía sin reparo alguno.

Como se ha visto la religión nahua prehispánica ofrece los elementos que permiten la configuración de una corporalidad, de hecho la constitución de la corporalidad surge de la religión, desde que se está en el vientre materno los dioses insuflan su aliento divino en forma de Teyolia, Tonalli o Ihiyotl, lo cual predispone a tener en el cuerpo parte de ese halo divino, predispone a ser o a poseer parte de esa divinidad, entonces se ha de someter al cuerpo a todo un conjunto de reglas morales que faciliten el que ese halo divino permanezca en el cuerpo, no escape del cuerpo, de lo contrario sin esa parte divina el hombre no era nada, dado que ya no pertenecía a los dioses entonces no tenía un origen, formaba parte del caos y se apresuraba su muerte.

Más no sólo se trataba de reglas morales sino de tener al cuerpo sometido a una alimentación específica, así como a lograr un equilibrio entre trabajo y descanso. El ejercicio de la sexualidad también estuvo sometido a normas específicas de modo que esta no transgrediera al cuerpo para que fuera digno de mantener ese vínculo con la esfera de lo divino. El pensamiento mismo significaba una trasgresión por lo cual había que buscar la manera de acallararlo, la religión fue también una forma para poder hacerlo, el pensar en los dioses y su bondad ofrecía el alejar del pensamiento el reclamo por una mala cosecha y se encontraba el consuelo agradeciendo las desgracias, la enfermedad o hasta la muerte.

De este modo, se trata de una corporalidad con elementos muy específicos dentro de los cuales el religioso cobra vital importancia, como se vio no se concibe la vida sin la religión, no se concibe al hombre sin la religión, el mito y el rito son elementos que facilitan la estructura de lo corporal, más no en aislado sino el mito y el rito como parte integral de un sistema religioso, dado que ambos elementos constituyen a la religión nahua prehispánica, y facilitan la configuración de lo corporal, aportando símbolos que se

traducen en estilos concretos de vivir. Todo estudio de la religión nahua no ha de perder de vista estos elementos ni las relaciones tan estrechas que guardan entre sí, las cuales son parte fundamental de la corporalidad del hombre nahua prehispánico. Así, toda ciencia que intente un abordaje del fenómeno tendría que hacerlo desde esta particular perspectiva, la corporalidad nahua prehispánica ha de analizarse de esta perspectiva integral.

Para este caso en particular la psicología, ha delimitado la conducta del ser humano como su campo exclusivo de acción, la conducta entendida como un comportamiento perfectamente cuantificable, observable y hasta predecible, dejando de lado todo aquello que no se circunscribe dentro de estos parámetros, y no sólo lo deja de lado sino que para esto tiene adjetivos que lejos de pretender explicarlo lo minimizan, considerándolo como parte del sentido común o de supersticiones. Ha intentado hacer un abordaje desde su particular perspectiva, logrando con esto hacer una clara escisión en el ser humano: ha intentado hacer de la interdisciplina una nueva aproximación, sin embargo en la práctica este intento se ha diluido dado que no se ha logrado un acuerdo ni se ha establecido un claro límite respecto a qué parte del ser humano le corresponde a cada ciencia, generando en todo caso nuevos laberintos epistemológicos para los que el ensayo y error no bastan.

Actualmente la psicología enfrenta uno de sus más grandes retos, y éste es el ser humano presente, un ser humano que no entiende de escisiones, ni de discusiones interdisciplinarias, dado que lo que requiere son soluciones a las problemáticas que presenta, no considera a la academia como una alternativa clara que pueda brindar respuestas, no espera que un diagnóstico de acuerdo a un manual le brinde una alternativa de salud, existen demandas específicas, más poca respuesta a éstas, la discusión interdisciplinaria sigue consumiendo el tiempo.

Es momento de seguir buscando las repuestas precisamente en ese lugar en el que convergen todos los elementos que dan sentido y nombre al ser humano, ese lugar de donde surgen las preguntas y en donde paradójicamente se encuentran las respuestas, me refiero al cuerpo humano, en el más amplio sentido del término; la psicología ha de hacer una relectura por demás necesaria a este elemento que en sí mismo está luchando para que

se le tome en cuenta no desde una perspectiva mecanicista ni mucho menos evolucionista, sino por lo que es, uno solo elemento, que ha padecido todos los intentos de la ciencia por entenderlo, por explicarlo, más lo que ha logrado en mucho es hacerle perder su esencia. su sentido, le ha desterrado de sí mismo, le ha hecho un rompecabezas, cada vez con piezas más pequeñas. Lo que en un primer momento se podía llamar armonía, ahora se trata de desconocimiento, pérdida de equilibrio, falta de coherencia, evidenciado en mucho por nuevos padecimientos, nuevas demandas, la psicología enfrenta un nuevo reto.

Ahora bien, ¿cómo se asume ese reto?, ¿cómo enfrentar este desconocimiento?. desde esta perspectiva como se ha visto, es necesaria una relectura tomando como base que esta ha de partir del concepto de cuerpo humano, es necesario el analizar la carga simbólica que se le ha heredado, partiendo de un momento histórico, geográfico, político, religioso concreto; el cuerpo humano al que nos enfrentamos actualmente no ha surgido de la nada, sino que detrás existe toda una historia que le da sentido, y una historia entendida no sólo como un avance cronológico de fechas y hechos, sino que también atravesado por toda una carga simbólica que se desprende de esos hechos y que con el paso del tiempo se han reforzado, se han modificado pero no se han perdido, el símbolo sigue presente, es sólo cuestión de hacer una escucha atenta.

Esta relectura implica considerar los factores que han propiciado la asimilación de tal carga simbólica, más no sólo la asimilación sino también y es parte importante, la generación de dichos símbolos, es decir, qué permitió en este caso a la cultura nahua prehispánica el crear los símbolos que le son propios, así como qué elementos facilitaron su apropiación; me parece que se trata como lo he explicado de la religión, la religión en sí misma genera tanto los símbolos como los mecanismos para la apropiación de los mismos. la religión no sólo es ideología, no sólo son ideas, sino se trata de una estructura capaz de generar y regenerar, esto a través del lenguaje, el lenguaje que se desprende de la religión es ese mecanismo que permite así mismo su apropiación, el lenguaje nombra y lo primero que nombra es precisamente aquello que le fascina, que ejerce un poder especial, que es totalmente lo otro, y a esto precisamente se le ha llamado lo divino, lo que permite escapar del caos, el lenguaje es orden, el orden pertenece a lo divino, el orden es el eje que permite

estructurar, el lenguaje es el eje que estructura, es el centro del cual surge todo lo demás: lo innombrado será siempre caos, pérdida de equilibrio.

Lo primero que el lenguaje refiere será el inicio, los inicios, el metatiempo, para esto se vale del mito, el mito será esa forma de nombrar lo primero, de donde todo surge, de donde el mismo mito surge..." y lo primero que hicieron los dioses fue nombrar al cielo y la tierra". Este mito será entonces el mecanismo mediante el cual surge el hombre mismo, es una estructura cognitiva que organiza el mundo, que organiza el cuerpo, dado que narra el origen del hombre mismo, el origen del cuerpo mismo, y su organización, organización tanto al interior como al exterior, organización que liga al hombre con lo divino, organización primaria que establece un vínculo indisoluble del hombre para con sus creadores, vínculo que será obligación del hombre y no de los dioses el mantener, el reforzar periódicamente, el no perder, dado que se pierde el hombre mismo.

Así, el mito hablará también de la forma en la cual se mantiene este vínculo ahistórico, fuera de todo tiempo; esta actualización periódica estará siempre circunscrita en el ritual, que se constituye en la única forma de mantener esa asociación del hombre con lo divino, el hombre se da a través del ritual, el hombre es sagrado a través del ritual, el hombre cruza el tiempo sagrado-profano a través el ritual, el cuerpo toma otro matiz, el cuerpo se rige, padece interdicciones que lo modifican pero que a la vez lo engrandecen, el cuerpo entra en contacto con lo sagrado, el hombre entra en contacto con lo sagrado a través del cuerpo, el cuerpo entonces es un vehículo, el único del que el hombre se vale, el cuerpo es un símbolo, sus componentes tanto órganos como emociones entran en una nueva dinámica, la interdicción va al cuerpo, los órganos son sagrados, sus componentes son sagrados, el cuerpo lleva entonces lo sagrado inscrito en ese componente biológico y emocional, dado que cada órgano representa y rige determinada emoción.

El nacimiento mismo se encuentra circunscrito por un halo divino, los dioses depositan en él su esencia ya sea *Tonalli*, *Teyotla*, *Ihiyotl*, más no es un depósito azaroso sino que va directo a determinados órganos, corazón, hígado mollera-cerebro, con una sola finalidad mantener el equilibrio, un equilibrio que asegura por un lado la manutención de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

los dioses y como consecuencia la del ser humano mismo: así, este cuerpo tiene una doble carga simbólica mantenerse en equilibrio para mantener el cosmos en equilibrio. Es depósito de una carga divina, que es además la responsable junto con el órgano al cual se asigna del comportamiento del ser humano, el órgano entra en conjunción con el símbolo, el símbolo se apropia del órgano y en conjunto determinan un estilo de vivir, de nacer, de enfermar, de comer, de administrar la sexualidad, de trabajar, de reír o entristecerse, de morir.

Se está hablando entonces de los elementos que dan sentido a una religión, y de cómo esta religión permea en forma de símbolos al cuerpo humano, sin embargo no hay escisión, se trata en todo caso de equilibrio o desequilibrio, si hay desequilibrio en el órgano ya sea hígado, corazón, mollera-cerebro, lo habrá entonces en la entidad anímica que se corresponde a cada uno, se manifestará como síntoma físico pero también a nivel emocional, no hay disociación, el uno va relacionado con el otro, si el desequilibrio se da a nivel de la entidad anímica habrá repercusión fisiológica y viceversa, lo uno hace lo otro, hombre y cosmos son uno solo, el hombre es representante de lo macro, lo macro, el cosmos se encuentra representado en el hombre, es unidad; cuando surge el desequilibrio se manifiesta en los dos planos como ya se ha dicho, así que la cura repercutirá en ambos planos, y surgirá nuevamente el equilibrio, o el desequilibrio llevará a la muerte, al caos.

Se trata en todo caso, de elementos constitutivos de la religión nahua prehispánica, la cual ha determinado la constitución y configuración de un cuerpo humano, de esta se desprende, ha facilitado como se mencionó la apropiación de esta carga simbólica que no reconoce temporalidad, la Conquista en mucho significó un cambio de concepción, más no erradicó totalmente dicha carga simbólica, aún en la actualidad pueden escucharse sus vestigios, ya como una demanda de salud, ya como parte de un rito que sigue manteniendo el equilibrio del cosmos.

De este modo surge entonces la concepción de un cuerpo humano particular como una forma de dar cuenta del orden social al cual pertenece, constituye la materia prima de lo simbólico, abarca así mismo las relaciones que se dan al interior con los órganos y al

exterior con los símbolos que se instauran en dichos órganos. será la síntesis de un proceso social, que abarca también una construcción histórica, lingüística, política, geográfica, religiosa que transforma las funciones de los órganos estableciendo nuevas relaciones de la fisiología del individuo con su carga emocional que se cruzan con el proceso psicosomático de las relaciones humanas, como con el espacio donde confluyen las nuevas relaciones que el individuo establece con su sociedad.

Este fue un cuerpo nahua prehispánico, actualmente lo que sobreviven son vestigios, formas, símbolos velados, más no por esto dejan de seguir constituyendo corporalidades, no por esto dejan de manifestarse en estilos concretos de vivir; esta fue la base de la cual surge la corporalidad actual, es necesario analizarla, dado que su presencia actual es innegable, se trata de una historia que no ha dejado de escribirse, sigue generando símbolos cada vez más complejos, evidenciados como se ha dicho en nuevas demandas, en nuevas formas de vivir, de enfermar, este es el nuevo reto para la psicología.

Enfrentar estas demandas implica entonces un análisis de cómo se ha constituido dicha demanda, un cuerpo que enferma es un cuerpo con una historia, no sólo una historia personal, hemos dicho que el cuerpo es una representación social así que la enfermedad de la que se trate es una síntesis de un proceso histórico-social, hemos de buscar entonces en este entramado elementos que nos permitan primeramente explicar para posteriormente generar tratamientos encaminados a satisfacer demandas en el plano de la salud. La religión forma parte inherente de cualquier proceso histórico social, se ha de buscar en esa estructura, en ese campo, no tratando de validar creencias, sino entendiendo que existen creencias que como se ha visto configuran totalmente una corporalidad.

De este modo, la religión nahua determinó la salud en términos de equilibrio de las tres entidades y centros anímicos, de la misma manera se planteó el como un desequilibrio de estas entidades genera una enfermedad tanto a nivel físico como a nivel emocional, la religión nahua planteó así mismo terapéuticas para lograr y mantener ese equilibrio, la religión misma entonces establece las formas de enfermar de sanar y de permanecer sano, es por esto que esta estructura en particular cobra particular relevancia dado que como

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

elemento de cualquier estructura social genera una carga simbólica que es asumida y vivida por los miembros de este grupo social, así el cuerpo sano o enfermo es producto de esa carga, es reflejo de macrocosmos que es la cultura, la religión como tal forma parte de la cultura.

El presente trabajo es un inicio de esa búsqueda dentro de la religión, de la religión nahua, no diciendo que de ahí se han desprendido las que actualmente se conocen, sino que esta ha sido parte importante en la constitución de la corporalidad a la que actualmente nos enfrentamos, por lo que se hace necesario el trazar una línea histórica de las religiones en México, lo cual se ha hecho, lo que propongo es fundamentalmente el tomar como base la influencia que las diferentes religiones en los diferentes momentos históricos han tenido para la constitución de la corporalidad actual, me parece que algunos elementos que podrían dar respuestas a interrogantes actuales se encuentran precisamente en este campo, desde esta perspectiva la psicología enfrenta un nuevo reto.

Y sobra decir que la psicología lo ha enfrentado, sin embargo lo ha hecho desde la perspectiva de la escisión, viendo en la religión sólo un conjunto de creencias, desvinculando creencia con corporalidad, y esto tiene sus consecuencias, dado que se pierde de vista que las religiones en general hacen mención a relación del individuo con su cuerpo, evidentemente existen marcadas diferencias entre una y otra, desde la forma en la cual se concibe al cuerpo, a los órganos que lo componen, a las emociones que también lo integran, más coinciden en que se tratará siempre de una unidad indisoluble, algunas estableciendo en la culpa claras formas de control, las más prometiendo vida después de la muerte; lo evidente es que se trata de símbolos que constituirán siempre una corporalidad, una forma de vivir, de comer, de enfermar, de sanar, de nacer, de morir.

Así, lo que surgen son nuevas interrogantes, ahora ha quedado planteado que la religión como estructura tiene dentro de sus funciones la constitución de la corporalidad, sin embargo sería importante el replantear la importancia y función del lenguaje dentro de la religión, así como la función del lenguaje mismo en la constitución de la corporalidad, la relación entre cuerpo y lenguaje surge como una nueva interrogante, así como entre

lenguaje y procesos terapéuticos desprendidos en este caso de la religión nahua o de cualquier otro tipo de religión.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de. (1995) Vida religiosa y civil de los indios. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Aisenson Kogan, Aída. (1981) Cuerpo y persona. Fondo de Cultura Económica, México.
- Aleina Franch, José. (1989) Los aztecas. Historia 16, España.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando de. (1997) Crónica Mexicana. Historia 16, España.
- Augé, Marc. (1995) Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Gedisa, España.
- Avendaño Amador, César. (Eds.) (1999) Psicología y religión, tensiones y tentaciones. Kairós, Colombia.
- Barjau, Luis. (1988) La gente del mito. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Baz, Margarita. (2000) Metáforas del cuerpo. Miguel Angel Porrúa, México.
- Benavente, Fray Toribio de. (1994) Relaciones de la Nueva España. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Boltanski, Luc. (1975) Los usos sociales del cuerpo. Ediciones Periferia, Argentina.
- Bordieu, Pierre. "Genese et structure du camp religieux". Revue Francaise de Sociologie, 1971 XII
- Broda, Johana. "Metodología en el estudio de culto y sociedad Mexica". Anales de Antropología, 1982, XIX. (), 123-137.
- Caillois, Roger. (1998) El mito y el hombre. Fondo de Cultura Económica, México.
- Carmolinga, José María. (1993) Dos religiones Azteca-Cristiana. Plaza y Valdés, México.
- Caso, Alfonso. (1986) El pueblo del sol. Fondo de Cultura Económica, México.
- Castiglioni, Arturo. (1993) Encantamiento y magia. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cazeneuve, Jean. (1971) Sociología del rito. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Clavijero, Francisco Javier. (1991) Historia antigua de México. Porrúa, México.

- Crescenzo, Luciano de. (1995) Los mitos de los dioses. Seix Barral, México.
- Código Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Cinco Soles. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Conrad, G.; Demarest, A. (1988) Religión e imperio. Alianza América, México.
- Corres Ayala, Patricia. (1994) La verdad del mito. Universidad de Guadalajara. México.
- Díaz del Castillo, Bernal. (2000) Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Cien de México, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo. (1998) Archipiélago de rituales. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Diel, Paul. (1986) Dios y la divinidad: Historia y significado de un símbolo. Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, Emile. (2000) Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón, México.
- Duverger, Christian (1993) La flor letal, economía del sacrificio Azteca. Fondo de Cultura Económica, México
- Duvignaud, Jean. (1997) El sacrificio inútil. Fondo de Cultura Económica, México.
- Eliade, Mircea. (1980) Historia de las creencias y las ideas religiosas IV. Ediciones
- Eliade, Mircea. (1999) Imágenes y símbolos. Taurus, España.
- Eliade, Mircea. (1983) Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona.
- Fagetti, Antonella. (1998) El cuerpo humano y sus representaciones simbólicas. En: Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza. Plaza y Vladés, México.
- Gadamer, Hans-Georg. (1997) Mito y razón. Piados, España.
- Garibay, Angel M. (1964) La literatura de los Aztecas. Joaquín Motriz, México.
- Garibay, Angel Maria. (1996) Teogonía e historia de los mexicanos. Porrúa, México.
- Garza, Mercedes de la (1991) La religión, los dioses, el mundo y el hombre. Instituto de Investigaciones Filológicas - UNAM, México.
- Geertz, Clifford. (1997). La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona
- González Torres, Yólotl. "Método comparativo en el estudio de las religiones". Anales de Antropología, 1982, XIX, (). 107-121.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- Gutiérrez Estévez, Manuel. (1988) Mito y ritual en América. Alambra. España.
- Hierro, Graciela. (1995) Diálogos sobre filosofía y género. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Jensen, Ad. E. (1998) Mito Y culto entre los pueblos primitivos. Fondo de Cultura Económica, México.
- Jesi, Furio. (1976) El mito. Editorial Labor, España.
- Kirk, G.S. (1970) El mito. Paidós. España.
- Krickeberg, Walter. (1995) Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lafin Entrealgo, Pedro. (1989) El cuerpo humano, teoría actual. Espasa-Universidad. España.
- Las Casas, Fray Bartolomé. (1999) Los indios de México y Nueva España. Porrúa. México.
- Le Breton, David. (1995) Antropología del cuerpo y modernidad. Nueva Visión. Buenos Aires.
- León Portilla, Miguel. (1995) Toltecatoytl, aspectos de la cultura Náhuatl. Fondo de Cultura Económica, México.
- León Portilla, Miguel. (1999) Los antiguos mexicanos. Fondo de Cultura Económica. México.
- León-Portilla, Miguel. (1991) Huehuetlahtolli: Testimonios de la antigua palabra. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lévi-Strauss, Claude. (1991) Antropología estructural. Siglo XXI Editores. México.
- Lévi-Strauss, Claude.(1987) Mito y Significado. Alianza Editorial. Madrid.
- López Austin, Alfredo. (1985) La educación de los antiguos Nahuas 1. Ediciones El Caballito, México.
- López Austin, Alfredo. (1985) La educación de los antiguos Nahuas 2. Ediciones El Caballito, México.
- López Austin, Alfredo. (1996) Cuerpo humano e ideología Vol 1. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- López Austin, Alfredo. (1996) Cuerpo humano e ideología Vol II. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Austin, Alfredo. (1998) Hombre – Dios. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Ramos, Sergio. (2000) Zen y cuerpo humano. Verdehalago, México.
- Maisonneuve, Jean. (1991) Ritos religiosos y civiles. Herder, Barcelona.
- Marión, Marie Odile. (1995)(Eds.) Antropología simbólica. INAH - CONACYT. México.
- Marión, Marie Odile (1997) (Eds.) Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder. En: Simbologías. Plaza y Valdés. México.
- Matos, Eduardo (1998) Vida y muerte en el Templo Mayor. Fondo de Cultura Económica. México.
- Matos, Eduardo. (1997) Muerte a Filo de obsidiana. Fondo de Cultura Económica. México.
- Mauss, Marcel. (1979) Sociología y antropología. Tecnos, Madrid.
- Motolinía, Fray Toribio. (1995) Historia de los indios de la Nueva España. Porrúa. México.
- Navarrete, Federico; Olivier, Guilhem. (2000) (Eds.) El héroe entre el mito y la historia. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Noguez, Xavier; López Austin, Alfredo. (1997) (Eds.) De hombres y Dioses. El Colegio de Michoacán, El colegio Mexiquense. México.
- Norbert, Elías. (1994) Teoría del símbolo. Ediciones Península, Barcelona.
- Olavarrieta, M. (1990) La magia en los Tuxtlas, Veracruz. Instituto Nacional Indigenista. México.
- Ortiz Angulo, Ana. (1986) Los dioses comprometidos. Editorial Nólol. México.
- Ortiz de Montellano, Beranardo. "El canibalismo azteca ¿una necesidad ecológica?". Anales de Antropología, 1979, XVI, () 155-182.
- Otto, Rudolf. (1976) Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial, Madrid.
- Peña, Margarita. (1992) Descubrimiento y conquista de América. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Pérez Castro, Ana Bella. (1995) (Eds.). La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Quezada, Noemí. (1996) Sexualidad, amor y erotismo. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rodríguez, Ma. Luisa; Gómezgil, Ignacio. (1993) (Eds.) Navegantes exploradores y misioneros del septentrión novohispano en el siglo XVI. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rohde, Teresa. "Metodología para el estudio del simbolismo religioso". Anales de Antropología, 1982. XIX. (). 139-146.
- Sagrera, Martín. (1967) Mitos y sociedad. Editorial Labor, España.
- Sahagún, Fray Bernardino de. (1992) Suma Indiana. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Sahagún, Fray Bernardino de. (1999) Historia general de las cosas de la Nueva España. Porrúa, México.
- Scarduelli, Pietro. (1983) Dioses, espíritus, ancestros: elementos para la comprensión de sistemas rituales. Fondo de Cultura Económica, México.
- Scott, Joan. (1996) El género una categoría útil para el análisis histórico. En: El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Séjourné, Laurette. (1991) El pensamiento Náhuatl cifrado por los calendarios. Siglo Veintiuno, México.
- Séjourné, Laurette. (1992) Pensamiento y religión en el México antiguo. Fondo de Cultura Económica, México.
- Séjourné, Laurette. (1994) El universo de Quetzalcóatl. Fondo de Cultura Económica, México.
- Soustelle, Jacques. (1996) El universo de los Aztecas. Fondo de Cultura Económica, México.
- Spranz, Bodo. (1993) Los Dioses en los códices mexicanos del grupo Borja. Fondo de Cultura Económica, México.
- Tibón, Gutierre. (1992) La triada prenatal: Cordón, placenta, amnios, supervivencia de la magia paleolítica. Fondo de Cultura Económica, México.
- Turner, Victor. (1988) El proceso ritual. Taurus, Madrid.

- Turner, Victor. (1999) La selva de los símbolos. Siglo Veintiuno Editores. México.
- Trejo, Silvia. (2000) Dioses mitos y ritos del México antiguo. Miguel Angel Porrúa, México.
- Van Gennep, Arnold. (1986) Los ritos de paso. Taurus, Madrid.
- Villoro, Luis (1979) De la función simbólica del mundo indígena. Cuadernos de cultura Latinoamericana No. 61, México.
- Zambrano, María. (1986) El hombre y lo divino. Fondo de Cultura Económica, México.
- Zuesse, Evan., "Ritual", en: Eliade, mireca (ed.). The Enciclopedia of Religión, vol. 12. MacMillan, Nueva York, 1987.