



**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Estudios Superiores Iztacala**

**Las creencias en la construcción de la subjetividad**

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA  
P R E S E N T A N

**Laura Angélica San Vicente López  
Melina Vargas Aguilar**

Director: Mtro. **Fernando Herrera Salas**  
Dictaminadores: Lic. **Marco Aurelio Morales Ruiz**  
Dra. **Leticia Hernández Valderrama**



**Los Reyes Iztacala, Edo. de México, 2010**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

**Biblioteca Central**

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM



**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.

***A Pilar López y José San Vicente  
por su incansable paciencia e incesante apoyo.***

*Aferrarse a los sueños protegiéndolos del miedo y la duda, ha sido el camino que ha llevado al hombre a creer en sí mismo y disfrutar episodios de libertad y felicidad. Para que este escrito pudiera materializarse exitosamente y viviera un bello episodio, agradezco...*

*la sagaz y profunda guía del Mtro. Fernando Herrera;*

*la palpable cordialidad y puntuales observaciones del M.C. Marco Aurelio Morales;*

*los acertados comentarios y enriquecedoras correcciones de la Dra. Leticia Hernández;*

*la indirecta colaboración y marcada influencia del Mtro. Alfredo Flores;*

*las palabras de aliento de mis más cercanos amigos;*

*a todos aquellos seres que en un instante, o en muchos, dejaron algo de sí.*

***Laura Angélica San Vicente López***

**A mis padres:**

*Gracias por acompañarme en cada una de las etapas de mi vida. Los quiero y admiro.*

**A mi esposo:**

*Por el amor y la comprensión que me has brindado desde el momento en que te conocí. Te amo.*

**A mi hija:**

*Por brindarme una sonrisa todos los días y hacerme sentir la mujer más dichosa. Te quiero Ximena.*

**A Laura:**

*A mi amiga por enseñarme que la dedicación y el trabajo son las mejores armas para triunfar. Te deseo lo mejor y recuerda que te quiero.*

**Melina Vargas Aguilar**

# ÍNDICE

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción.....                                                                                                           | 6   |
| <b>Primera parte: “El orden de la creencia y la ritualidad”</b>                                                             |     |
| Capítulo 1. El sujeto: entre lo sacro y lo profano.....                                                                     | 9   |
| 1.1 Delimitación y polarización entre ambos mundos.....                                                                     | 12  |
| 1.2 Muerte y Sexualidad en las sociedades primitivas.....                                                                   | 14  |
| 1.3 Ceremonias y ritos.....                                                                                                 | 22  |
| 1.4 El establecimiento de la Prohibición y su Transgresión.....                                                             | 27  |
| 1.5 El enigma del Tabú.....                                                                                                 | 33  |
| Capítulo 2. Mito y Mitologías.....                                                                                          | 47  |
| 2.1 El mito como discurso social.....                                                                                       | 48  |
| 2.2 El mito y su función.....                                                                                               | 50  |
| 2.3 El mito en la construcción de identidad y pertenencia.....                                                              | 53  |
| Capítulo 3. Mística y religiosidad.....                                                                                     | 58  |
| 3.1 Concepción de los universos místico y religioso.....                                                                    | 58  |
| 3.2 Ascensión y su relación con lo sagrado y lo profano.....                                                                | 62  |
| Capítulo 4. Magia.....                                                                                                      | 67  |
| 4.1 La eficacia de los rituales mágicos.....                                                                                | 70  |
| 4.2 Lo profano de la magia y lo sagrado de lo religión.....                                                                 | 73  |
| <b>Segunda parte. “El registro de lo simbólico y lo instituyente del lenguaje”</b>                                          |     |
| Capítulo 1. La eficacia simbólica.....                                                                                      | 77  |
| 1.1 El lenguaje como vía de entrada a lo simbólico.....                                                                     | 80  |
| 1.2 Significante vs significado en la construcción del sujeto de las creencias.....                                         | 84  |
| Capítulo 2. Estructura y subjetividad.....                                                                                  | 88  |
| 2.1 Tabú del incesto y del Parricidio: Dos interdicciones fundamentales en la constitución del sujeto de las creencias..... | 89  |
| 2.2 Edipo como mito en la construcción de la sexualidad.....                                                                | 92  |
| Conclusiones.....                                                                                                           | 99  |
| Bibliografía.....                                                                                                           | 103 |

## RESUMEN

En el presente trabajo se analiza la forma en que la estructura y la subjetividad de un individuo se construyen y sostienen a partir de un sistema de creencias (ya sea de orden mágico, divino, religioso, mítico, etc.), que a su vez es el elemento primordial para el sujetamiento del mismo individuo al sistema cultural.

Con ayuda de diversas miradas (antropológica, etnográfica, etnológica, psicoanalítica, mitológica, sociológica, histórica) se articula una reflexión acerca de la forma en que el sujeto se explica su estancia en el mundo y cómo el lenguaje es ese instrumento del que se vale para *hacer suya* la historia que le han contado otros acerca de su paso por el mundo.

Valerse de narraciones y datos intangibles (no comprobables científicamente o estadísticamente) conlleva a conocer ese mundo de alegorías que abre la puerta a los enigmas que de la propia existencia no se comprenden.

La revisión teórica desde diversas disciplinas que no son parte de la psicología, permite enriquecer la formación del profesionalista que busca comprender la manera de actuar del sujeto frente a sucesos que no poseen explicación aparente y cómo la subjetividad se va construyendo con ayuda de los mismos.

## INTRODUCCIÓN

Somos mito, es a partir de su construcción que se edifica y regula una existencia que sólo puede sostenerse gracias a palabras, enunciados, discursos... lenguaje. Una existencia plagada de símbolos que, sin ser necesariamente concientes, se impregnan en cada uno de nuestros discursos y nuestras acciones; símbolos que nos conducen a la imperiosa necesidad de creer; creencias sostenidas tan sólo por esas palabras que momento a momento pronunciamos.

Palabras, letras cargadas simbólicamente que han venido a conformar esos mitos, esas creencias, esos miedos y esas prohibiciones, y que conjuradas o recitadas desde cualquier trinchera religiosa, mística o científica, han logrado sostenernos dentro de un sistema donde la Fe es aquello que hace que creamos en cosas y actos que no sabemos, y poco importa, si son comprobables y verdaderos.

Pero ¿cómo saber que algunas cosas no son ciertas? Simplemente no lo sabemos. Los mitos, la magia, la brujería o los llamados actos de Fe son simples testimonios contruidos con base en significantes que construyen un código simbólico y que permiten constituirnos como sujetos «sujetados» a la cultura, lo cual impide que el campo de la comprobación se instale.

Somos mito y a la vez enigma, somos mito y a la vez certeza. Encontrar el hilo conductor que nos lleve a una explicación de por qué creemos en cuestiones divinas, místicas, proféticas o sagradas no resulta fácil, ya que encontrar el inicio de aquel hilo se desvanece en la idea de que somos origen y fin.

Hablar de origen remite a la idea de retorno. Las palabras Retorno y Origen han construido encantadores y fascinantes mitos dentro de sistemas religiosos y hasta científicos; nos intriga saber de dónde venimos y hacia dónde vamos, nadie

lo sabe con precisión y, sin embargo, alguien lo sabe. Así ha sido la forma en que se han construido relatos que distan de ser simples enunciados compuestos por palabras vacías, ya que es imposible, cuando se habla de palabras, decir que ellas están vacías. Si existe un vacío, sólo es en la medida en que el hombre experimenta una incertidumbre ante aquello que no puede explicarse.

Grandes enigmas rodean la existencia del hombre y la construcción de su psique, discursos van y vienen con la misión de dejar una huella en aquel que intenta sobrevivir a los impulsos que de la violencia es víctima. Impulsos que lo obligan a elegir un camino para tratar de explicarse todo de lo que se priva. Amor, celos, odio, rencor, incertidumbre, violencia, éxtasis, fascinación crean una de las tantas mezclas que provocan el vértigo de aquel sujeto que tiene que elegir ese camino que de una u otra forma ya le fue inscrito por aquellos que lo nombraron.

Hablar de un sujeto de las creencias, es referirse a todo un trayecto donde se construyen significantes que remiten a otros significantes, y que terminan por sostener a ese sujeto indefenso, que sólo se aferra a aquello que le pueda brindar tranquilidad ante un caos que se palpa en la zona límite de su estabilidad.

La simplicidad de la frase “La ciencia llega hasta donde Dios quiere” es el ejemplo perfecto que enmarca lo propuesto en el siguiente trabajo: cuando las certezas se nos han agotado, las utopías nos auxilian ante aquello que amenaza con desequilibrarnos.

**PRIMERA PARTE.**

**“EL ORDEN DE LA CREENCIA Y LA  
RITUALIDAD”**

# CAPÍTULO 1. EL SUJETO: ENTRE LO SACRO Y LO PROFANO

El sujeto ubicado en un universo religioso construye un sistema de creencias que parecen discernir, en todos sus elementos y características, de acuerdo a su ubicación geográfica. Es decir, llega a parecer imposible que la crucifixión de Jesucristo posea algún vínculo con la desfragmentación y reencarnación en sí mismo del dios hindú Vishnú; sin embargo, todas las creencias religiosas, sean simples o complejas, presentan una característica común porque

“[...] suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras profano y sagrado traducen bastante bien” (Durkheim, 1992, p. 33).

Y es que ambas palabras, *sagrado* y *profano*, definen oposición y división del mundo religioso en dos esferas que comprenden la una todo lo sagrado, la otra todo lo profano, y que resultan ser

“[...] el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas, son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas” (Durkheim, 1992, p. 33).

Sagrado y profano son divisiones que dentro del universo religioso se instalan; y aunque su definición suele parecer ambigua, ambas revelan dos formas de ser y estar en el mundo. Imposible resulta instalarse en una u otra, es por ello que resulta más sencillo colocarse entre ambas a fin de esclarecer la instauración del sujeto en la cultura. Para fines prácticos, si puede haber una definición que

esclarezca ambos términos, Emile Durkheim (1992) es quien la proporciona: “La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad”.

Lo sagrado atribuido a ciertos objetos, los separa —en apariencia— de aquellos que no lo tienen, dejando entrever que entre uno y otro reino no puede haber conciliación alguna; pero, que entre ellos no *deba* existir mezcla alguna, no significa que exista un completo distanciamiento. Es más, la posibilidad del objeto de transitar libremente entre un mundo y otro logra confirmar la unidad y dualidad que existe entre ellos; cosa, dicho sea de paso, nada sencilla ya que la transformación hacia el universo de lo sagrado implica una verdadera *metamorfosis* (tal es el caso de algunos rituales de iniciación en sociedades australianas).

Es en la estrecha relación que lo sagrado mantiene con lo profano donde se establece una dirección: no existe uno sin el otro. En dicha dirección es necesario primero delimitar uno a uno. El mundo profano es aquel que “tiene garantizada su estabilidad gracias a los múltiples límites que impone lo prohibido. Dentro de su ámbito se verifican los intercambios económicos, la ‘práctica’ libre de las cosas. Nada hay ‘sagrado’ en él, pues nada es ‘tabú’. En resumidas cuentas, es el mundo de las acciones permitidas, legítimas” (Díaz de la Serna, 2006).

Y si el mundo profano está dirigido a la permisividad, el mundo sagrado es, por el contrario, “aquello que permanece fuera del alcance de los hombres y consigue mantenerse a distancia de ellos a través del tabú. Lo sagrado designa, pues, lo prohibido, aquello que niega y destruye la separación a la cual nos aferramos por el miedo que experimentamos de la muerte. Asimismo, lo sagrado abre la vía que nos conduce a la transgresión. Ésta excede al mundo profano, sin llegar a destruirlo, ya que es su complemento” (Díaz de la Serna, 2006).

Lo sagrado es lo que por excelencia se ubica de primera mano en la vida religiosa, puede colocarse como cualidad en cualquier objeto, persona, construcción arquitectónica, planta o animal, siempre y cuando medie la presencia de algo *superior* en dicha transición. Por ejemplo, el agua contenida en la pila de las iglesias católicas se considera un elemento cargado de una cualidad sagrada: la bendición recitada por un sacerdote sobre ella. Así, al depositar dicha cualidad *sagrada* se colocan “automáticamente” barreras que separan a ese objeto de todo aquello que no está dotado de ella, es decir todo aquello que resulta *impuro*, *profano*.

Esta separación provocada por mediación de un tercero (en el ejemplo del agua es la bendición) permite colocar cada objeto en su lugar; lo cual provoca que cada objeto cumpla una función en la *experiencia interior*; dicho de otra manera, permite poner *orden* en cuanto la función que cada objeto adquiere: un católico no tomaría “agua bendita” para calmar la sed —aunque ésta, en sus propiedades, fuera semejante al agua purificada— porque ya existe una cualidad *sagrada* que lo impide.

Designarle la cualidad de sagrado a un objeto permite que esas barreras de las que se hablaba establezcan un *orden* con respecto a los demás objetos que permanecen en calidad de profanos; sin embargo, al constituirse dicho orden no se deja de pensar que la condición precedente del mundo estaba regida por el caos donde cada objeto ubicado en él poseía un estatuto de profano (siguiendo el mismo ejemplo del agua bendita, no se puede olvidar el hecho de que antes de recibir la bendición su estado era el de un objeto cualquiera, es decir profano, que a su vez pertenecía a un mundo donde existía el caos). Es aquí donde comienza a establecerse una reglamentación para que entre lo sagrado y lo profano no haya mezclas que puedan llevar a un desenlace fatal. Dicha reglamentación descansa sobre las prohibiciones, ya que es a través de ellas donde se erige una inmensa barrera que separa *aquello* que ha obtenido la cualidad de sagrado de lo que no lo es.

### 1.1 Delimitación y polarización entre ambos mundos

Orden y caos es una de las tantas relaciones que se establece entre lo sagrado y lo profano. Querer lograr equilibrio y estabilidad no deja lugar para que exista una desorganización dentro de la comunidad; estar siempre en contacto con *lo sagrado* no lo permite. La añoranza de lograr orden, ha construido diversos mitos que se han edificado alrededor de dicha relación y resultan ser centrales en los relatos de la creación del universo donde los Creadores son poderes personificados, que crean el universo de la nada o del caos.

Por ejemplo en el Veda (“saber” más antiguo), el “Rigveda” (verso o celebración escrito en Sánscrito) muestra a la trinidad de los dioses Brama como creador del universo a partir del caos, Shiva como el destructor del universo y Vishnú como el conservador del universo; en Mesopotamia es Marduk, el omnipoderoso dios de Babilonia; en la religión de Zarathustra, Ahura Mazda (el dios supremo) crea el universo por medio de su aliento, de manera similar que el Dios bíblico crea el ánima de Adán.

Así se establece una conexión entre el ser humano y su Creador; sin embargo, este creador tiene el poder de destrozarse su obra si el ser humano decide revelarse contra él; esto puede verse en algunos mitos narrados dentro del Antiguo Testamento: la seducción de Eva hacia a Adán y la manzana del árbol del conocimiento, donde ambos personajes toman la decisión de comer la manzana del árbol —que crece con sus raíces del infierno al cielo y es el símbolo de la vida— contra la orden de Dios, por lo que su pecado reside en ser seducidos por la serpiente —símbolo del entendimiento, del saber— para comer el fruto y así consumir su confrontación con su Creador; en el mito de Noe y el Diluvio, este último es el castigo a una raza inhumana, pecadora y cuyos hombres detentan una maldad que el Creador decide castigar salvando sólo a los elegidos; y ya en la misma línea, no puede dejar de leerse el conocido mito de la Torre de Babel, cuyo aspecto es similar: el pecado de la arrogancia existente en el ser humano permite

la construcción de esta torre y así lograr una destitución del poder creativo de su Dios.

Dichas narraciones acerca del surgimiento del universo ejemplifican claramente esa delimitación y polarización de lo sagrado y lo profano, a saber, que la permanencia del sujeto dentro del orden creado lo invita a: quedarse en su sitio, mantenerse dentro de lo permitido y no disponer de lo prohibido. Y es que, si algo tienen en común estas narraciones es que el Cosmos emergió del Caos, lo cual proporciona la edificación de un sistema de prohibiciones que mantendrá en equilibrio el mundo habitado.

Esta delimitación resulta mayormente evidente en el contexto de la territorialidad. Por ejemplo, entre el pueblo de los Azande –pueblo que estaba ubicado en la vertiente del Nilo, dentro de lo que hoy día se conoce como la República Democrática del Congo— existía una delimitación territorial y política que da muestra de la pretensión de mantener un orden, a saber, mantener sus personajes y templos alejados de la perturbación de lo profano: su división política consistía en un imperio dividido en cierto número de reinos fundados por príncipes esforzados en crear dominios propios, dichos reinos –a su vez— estaban divididos en provincias administradas por hijos y hermanos menores de los reyes y hasta por algunos plebeyos acaudalados; lo cual habla de una separación de los personajes que no deben ser perturbados. Mientras, la correlación territorial al sistema político implicaba el emplazamiento central de la Corte del Rey de donde partían grandes caminos, de trazado radial, a las cortes menores de los gobernadores principescos y plebeyos, desde donde, a su vez, se irradiaban senderos menores a los villorrios en los que residían delegados importantes, dejando relegado en la periferia al resto del pueblo que no pertenecía a las altas jerarquías (Evans-Pritchard, 1976).

La descripción del ordenamiento territorial que los Azande tenían para con su imperio, introduce la idea de la delimitación de esferas que evita una mezcla entre lo sagrado y lo profano. En este caso, lo sagrado correspondería principalmente al territorio donde estaba ubicada la Corte del Rey, es decir, es este punto el que logra mantener un orden respecto de la ubicación del resto de las jerarquías sociales existentes. Una característica que no debe dejarse escapar es la posición céntrica de este lugar *sagrado* que logra colocar —en mayor o menor medida— a la periferia como el lugar donde debe ubicarse lo profano.

Pero no es exclusiva de los pueblos antiguos la delimitación territorial a fin de mantener un orden, es más, en la edificación y organización de las ciudades contemporáneas existe una continuidad de aquella división que pueblos anteriores practicaban. En las principales plazas, ubicadas en ciudades de todo el mundo, pueden apreciarse esas “barreras”: en el centro de la Plaza se edifican edificios donde se concentra la representación del Poder de cada ciudad y que nada los debe profanar, relegando a las orillas de ese centro los lugares donde todo puede suceder.

## **1.2 Muerte y Sexualidad en las sociedades primitivas**

Hablar de muerte y sexualidad es acercarse a *algo* de lo que nada se quiere saber; a un mundo lleno de enigmas y cuestiones irresolutas que se pretenden alejar de la conciencia humana a fin de mantener el orden en el que vivimos. Sin embargo, no querer saber aquello que se oculta dentro de la muerte y la sexualidad no hace más que confirmar que *algo* de ellas está presente en la construcción del sujeto de las creencias.

Antes de introducirnos al tema de la muerte a través de una visión religiosa conviene precisar uno de los primeros vínculos que el hombre estableció con dicho aspecto. En su obra *El erotismo*, Georges Bataille (2005, p. 281) explica que

las primeras relaciones del hombre con la muerte se remontan al descubrimiento del *mundo del trabajo* en los tiempos más remotos:

“El trabajo fundó al hombre: los primeros rastros dejados por el hombre son herramientas de piedra. En último lugar; al parecer, el australopitecus, aunque aún lejos de la forma acabada que nosotros representamos, habría dejado herramientas de este tipo. El australopitecus vivía hace alrededor de un millón de años (mientras que el hombre de Neandertal, a quien se atribuyen las primeras sepulturas, vivió sólo hace unos cien mil años)”.

El vínculo entre muerte, violencia y el terreno de la prohibición se observa, por ejemplo, en las sepulturas atribuidas al hombre Neandertal que dan prueba del posible horror que el cadáver –en creciente descomposición— despertaba en los hombres. La sepultura es posiblemente la barrera que eligieron para separarse de ese cadáver que representa la violencia que en algún momento alcanza a todos los hombres y los lleva a su inevitable fin:

“Las primeras sepulturas revelan sin lugar a dudas un cierto conocimiento de la muerte, un comportamiento inconfundible de la sociedad humana hacia los cadáveres. ‘...esos seres que hacían, que creaban objetos, que empleaban utensilios durables, comprendieron que morían, que había algo en ellos que no resistía, mientras que los objetos resistían al paso del tiempo. Algo no resistía... alguna cosa al menos se les escapaba. La conciencia de la muerte se impuso de este manera desde los tiempos más remotos, al término de los cuales hallamos el uso de la inhumación’” (Citado en Díaz de la Serna, 2006).

Pero hasta aquí no existe una concepción *religiosa* de la muerte como hoy día se puede encontrar: “La muerte correspondía hasta tal punto a una esfera extraña al mundo familiar, que no podía convenirle más que un modo de pensamiento opuesto a aquel que rige en el trabajo” (Bataille, 2005, p. 50). Así, la

concepción de la muerte va de la mano con algo totalmente incomprensible pero que se sabía violentaba al propio cuerpo humano.

Es el cuerpo violentado por la muerte lo que se alía con la idea del *contagio*: la descomposición biológica que del cadáver se desprende obliga a los hombres a enterrarlo a fin de ocultar el destino final que les espera. Porque si hay algo que aún hoy día tememos es encontrarnos frente a un cadáver en descomposición que nos demuestre que la violencia es el final de todos los hombres.

El tema de la muerte va tornándose aún más incierto conforme el desarrollo de la humanidad: “El testimonio de los sentidos, la horrorosa descomposición del cadáver, la visible desaparición de la personalidad, y parece ser que ciertas sugerencias instintivas de miedo y horror, parecen amenazar al hombre en todos los estadios de la cultura, con una idea de aniquilación y con presagios y terrores escondidos” (Malinowski, 1974, p. 57). Y es que, una vez instalada la amenaza de aniquilación dentro de la cultura deviene «prohibición de dar muerte» que, como afirma Bataille (2005), es un aspecto particular de la prohibición global de la violencia.

De acuerdo con la visión de los hombres arcaicos es la violencia la responsable del acto de dar muerte, y aunque puede atribuirse a un acto mágico, siempre es responsabilidad de alguien más. No obstante, el acto de dar muerte es algo de lo cual no queremos saber ya que el horror frente al cadáver mismo provoca que nos defendamos de posibles fuerzas que nos inviten al mundo de la muerte, a saber, de la violencia.

La barrera establecida —representada por «la prohibición de dar muerte»— entre el mundo del trabajo (esfera de lo profano) y el mundo de la violencia (esfera de lo sagrado) ha logrado alejar al hombre del caos; empero, cuando en algún momento el trabajo cesa, existe un tiempo en que el sujeto posee la alternativa de llevar acabo el acto de dar muerte para así mantener de cierta forma un equilibrio

y una liberación entre las fuerzas que se desprenden del acercamiento al mundo de la violencia. Es decir, que en ciertos tiempos establecidos por la colectividad humana es posible dar muerte a algún ser, a saber, levantar la prohibición: la guerra en contra de una comunidad es el ejemplo más claro del levantamiento de dicha prohibición.

No obstante, no sólo dentro de un conflicto bélico está permitido levantar la prohibición, dentro del sistema totémico, construido en algunos pueblos australianos, puede vislumbrarse el levantamiento de otras prohibiciones como el consumo del animal totémico, relacionarse sexualmente entre los miembros de distintos clanes que en otro tiempo lo tienen prohibido. Esta entrada del hombre al pensamiento mítico o simbólico, permite edificar un sistema de prohibiciones contra aquello que amenaza el orden de la convivencia, sin embargo, también establece ciertos tiempos «sagrados» donde se libera aquella energía que es retenida alrededor de dos de los más grandes enigmas: la muerte y la sexualidad.

Del mismo modo que con la muerte, la sexualidad es presa de una serie de prohibiciones que limitan el actuar del hombre dentro de la colectividad; además, posee el mismo origen: proviene de la esfera de lo sagrado, a saber, del mundo de la violencia. Al ser la violencia la que provoca el horror ante ciertos aspectos de la sexualidad (el pene erecto, la cópula sexual, la desnudez), el hombre se coloca como un animal que “ante la muerte y la unión sexual se queda desconcertado, sobrecogido. Según los casos se queda más o menos turbado y sin saber qué hacer, pero siempre su reacción difiere de la de los demás animales” (Bataille, 2005, p. 54).

Y es que, lo que diferencia al hombre del resto de los animales es la razón y las prohibiciones que edifica alrededor de un objeto que lo violenta, “[...] tanto si lo que está en cuestión es la sexualidad como si lo es la muerte, siempre está en el punto de mira la violencia; la violencia que da pavor, pero que fascina” (Bataille, 2005, p. 55). Así, para protegerse de esa violencia, el hombre a través del tiempo

ha establecido sistemas de prohibiciones, ritos y ceremonias que provoquen distancia y regulen las amenazas que de ella devengan.

El acercamiento al estudio de las llamadas *sociedades primitivas*<sup>1</sup> permite clarificar la manera de proceder del hombre contra aquella violencia que lo amenaza. Como primer punto se hablará de su organización social. Las tribus ubicadas dentro del sistema totémico se caracterizan por la adoración de un ser sobrenatural al cual se le da el nombre de tótem. La palabra *tótem* ha sido utilizada para designar esos seres místicos que mantienen unido a un grupo de personas que comparten una serie de creencias y estilos de vida<sup>2</sup>; a su vez es el tótem quien divide a la tribu en dos grupos denominados *fratrías*<sup>3</sup>. Por lo general, cada fratría posee características opuestas que evitan la mezcla entre los individuos del grupo; donde la oposición dada entre ellas se encuentra sostenida por ese tótem que representa, rige y regula a cada una.<sup>4</sup>

El tótem que representa a las fratrías puede ser un animal, planta o fenómeno físico, y las personas que lo adoptan forman una línea de parentesco muy particular: “son parientes sólo por el hecho de llevar un mismo nombre” (Durkheim, 1992, p. 94), se consideran una familia sin ser madre, padre, hijos, hermanos, primos, tíos o sobrinos consanguíneamente hablando; el lazo que los une va más allá de la sangre y se delimita por el emblema que el tótem les representa. Además, “reconocen entre sí deberes idénticos a aquellos que, desde

---

<sup>1</sup> El término *primitivo* se usa siguiendo la misma acepción planteada por E. Durkheim (1992, p. 7): “Entendemos por él [refiriéndose al término primitivo] no un comienzo absoluto, sino el estado social más simple conocido en la actualidad, más allá del cual no nos es posible, en la actualidad, remontarnos”.

<sup>2</sup> En palabras de Sigmund Freud un tótem “es un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El carácter de tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie” (Freud, 1991, p.12).

<sup>3</sup> “Se denomina fratría a un grupo de clanes que están unidos entre sí por lazos particulares de fraternidad. Normalmente una tribu australiana se divide en dos fratrías entre las que se distribuyen los diferentes clanes” (Durkheim, 1992, p. 99).

<sup>4</sup> Es necesario acotar que sólo las fratrías poseen un tótem, la tribu como tal no está representada por uno: “La tribu, como el conjunto del universo, nace de la composición de las dos fratrías. Se comprende que aquella no posea jamás un tótem: no aparece como unidad sustancial, sino como el resultado de la rivalidad fecunda de dos polos energéticos. Los mitos que relatan el origen de la tribu no insisten acerca de su unidad, sino de su dualidad” (Caillois, 2006, p. 64).

siempre, han incumbido a los familiares: deberes de asistencia, de «vendetta», de duelo, obligación de no contraer matrimonio en el seno del grupo, etc.” (Durkheim, 1992, p. 94). De igual forma, comienza a establecerse una serie de rituales para venerar a ese ser: se le ofrecen alimentos y las mejores danzas para así recibir de él ayuda o evitar un castigo.

Una vez establecido el tótem dentro de cada fratría, se erigen a su alrededor ritos y ceremonias que tejen una serie de prohibiciones que determinan un orden en la manera de convivir dentro de la colectividad. Por ejemplo, en el caso del pueblo arapesh su tótem es “el marsalai: un ser sobre natural que aparece en forma de serpiente o lagarto mítico y extrañamente coloreado, aunque a veces también es un animal de mayor tamaño. [Asimismo,] es el punto de referencia de los sentimientos y actitudes de los espíritus. [...] tiene una especial susceptibilidad ante unos pocos aspectos rituales: aborrece a las mujeres menstruantes y embarazadas, y a los hombres que vienen inmediatamente después de haber realizado la cópula sexual con su esposa” (Mead, 1978, pp. 44-45).

El establecimiento del tótem rige también las relaciones de parentesco dentro de la comunidad: “casi en todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí. Es la exogamia conectada con el tótem” (Freud, 1991, pp. 13-14).

En cuanto a la manera de obtener el nombre totémico, existen ciertas reglas que permiten delimitar el futuro de las relaciones entre los diversos clanes:

“En un gran número, se puede incluso decir que en el mayor número de sociedades, el niño adquiere el tótem de su madre por derecho de nacimiento [...]. En este caso, como, en virtud de la regla exogámica la madre es obligatoriamente de un tótem diferente al de su marido y como,

por otro lado, vive en la localidad de este último, los miembros de un mismo tótem están necesariamente distribuidos entre localidades diferentes siguiendo el azar de los matrimonios que se contraen. [...] En otros casos, el tótem se transmite por línea paterna. En tal caso, al quedar el niño junto al padre, el grupo local está esencialmente formado por gente que pertenece al mismo tótem; tan sólo las mujeres casadas son representantes de tótems extraños. Dicho de otra manera, cada localidad tiene su tótem particular” (Durkheim, 1992, p. 98).

Debido a las reglas de parentesco establecidas, existe una solidaridad entre clanes que permite se complementen entre sí; lo cual, a su vez, ayuda a preservar el orden y el equilibrio del universo siguiendo dos reglas fundamentales: la exogamia/endogamia —relacionadas con el matrimonio— y el alimento.

En cuanto a la exogamia, algunas tribus no permiten el casamiento de dos miembros de la misma fratría: tanto el hombre como la mujer tienen que buscar pareja en la fratría opuesta ya que poseen atributos que le son complementarios a su tribu y por lo tanto son necesarios para llegar a una integración. Asimismo, la endogamia es la práctica por excelencia de algunas tribus en donde no se permite el intercambio de mujeres, alimento y en general de ningún contacto con personas de otra tribu o clan; lo que garantiza por una parte la pureza de su descendencia y, por otra la conservación de costumbres.

Tanto la exogamia como la endogamia mantienen un objetivo en específico: evitar el contacto con aquello que consideran sagrado, a saber, que pueda desatar caos, desequilibrio o infortunio para los habitantes del clan (sequías, inundaciones, infertilidad del suelo, etc.). Así, mediante el establecimiento de la exogamia<sup>5</sup> algunas tribus garantizan el orden y la conservación de su sociedad, o dicho de otra manera: “la exogamia no es otra cosa más que este intercambio perpetuo y

---

<sup>5</sup> Para una exposición más precisa de la exogamia se ofrece la definición de la Real Academia Española: “f. Antrop. Regla o práctica de contraer matrimonio con cónyuge de distinta tribu o ascendencia o procedente de otra localidad o comarca” <http://www.rae.es/rae.html>.

obligatorio de mujeres que reafirma a la vez la solidaridad y la oposición de dos grupos sociales, de dos sexos, de dos generaciones sucesivas” (Caillois, 2006, p. 79).

Al ser el tótem un animal o planta se añade una regulación más: el intercambio y consumo de alimentos. Durkheim (1992) dice que “el papel que juegan ordinariamente en la vida profana los vegetales e incluso los animales es el de servir como alimentos; por esto, se reconoce el carácter sagrado del animal o de la planta totémicos por el hecho de que esté prohibido comerlos”. Puede decirse que el alimento está regido bajo regulaciones similares que el matrimonio, porque “se requiere una cierta relación polar entre los alimentos y quien los consume, para que estos le sean provechosos. El organismo no necesita la sustancia de que esta hecho, sino la que le falta” (Caillois, 2006, p. 83).

De esta manera, el alimento es considerado un elemento esencial para el crecimiento y la preservación del clan; por lo que se debe vigilar que los habitantes de la tribu se alimenten con los nutrientes que necesitan y no aquellos que, por el contrario, podrían provocarles un daño. Es por esto, que si un sujeto llegase a comerse el tótem de su misma tribu “esta ingestión sacrílega es considerada monstruosa, pues el hombre, al devorar la carne de su tótem, solo se devora así mismo” (Caillois, 2006, p. 84).

Así, adquiriendo una cualidad de sagrado, el alimento no debe de ser consumido por cualquiera, ya que se coloca a merced de horribles peligros aquel que se atreva a levantar esta prohibición. De hecho, “se cree que el sacrilegio produce automáticamente la muerte. Se supone que en la planta o animal totémicos reside un principio temible que no puede penetrar en un organismo profano sin desorganizarlo o destruirlo” (Durkheim, 1992, p. 119).

El intercambio sexual —así como de alimentos y rituales— desempeña un papel fundamental en las relaciones entre distintos clanes, ya que cada uno posee características opuestas entre sí que al mismo tiempo se complementan y

contribuyen a la preservación de la paz y el equilibrio entre ellos, porque “atentar contra el tótem consumiéndolo, contra la mujer poseyéndola, contra el hombre matándolo, son los aspectos de una misma falta, de un [...] atentado contra la integridad mística del clan. Alimentos, mujeres y victimas deben buscarse fuera; en el interior de la comunidad todo es sagrado y exige respeto” (Caillois, 2006, p. 86). Por ejemplo, en el pueblo de los mundugumor –tribu cercana a la de los arapesh— cambian una hermana por una novia, es decir, en cada familia los hombres ven a las mujeres como un medio para obtener a una esposa y de esta manera establecer el equilibrio entre los habitantes de aquella tribu.

### **1.3 Ceremonias y Ritos**

El establecimiento de una figura que represente poder y brinde identidad a un grupo de individuos, permite la implementación –como ya lo hemos señalado— de una serie de reglas que impide se atente contra el orden de la comunión del grupo. Sin embargo, no basta con la simple estipulación de reglas o lineamientos, es necesario que existan mecanismos que permitan se lleve a cabo de una manera solemne el tránsito entre las esferas en las que se juega el sujeto de las creencias. Por ello, la realización de ceremonias y el establecimiento de ritos permiten apreciar la manera en que se entretajan las mutuas relaciones que de lo sagrado y lo profano emanan.

Sean sociedades primitivas o contemporáneas, en ellas se han instaurado una serie de ritos que, en su definición más simple, son aquellas “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas” (Durkheim, 1992, p. 36); además...

“Unos, de carácter positivo, sirven para transmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado según las necesidades de la sociedad; otros, de carácter negativo, tienen por objeto mantener al uno y al otro dentro de su ser respectivo, por miedo de que provoquen recíprocamente su ruina entrando en

contacto en sazón inoportuna. Los primeros comprenden los ritos de consagración que introducen a un ser o a una cosa en el mundo de lo sagrado, y los ritos de excreción o de expiación que, a la inversa, devuelven una persona o un objeto puro o impuro al mundo profano. Instituyen y aseguran la comunicación indispensable entre ambos dominios. Las prohibiciones, por el contrario, alzan entre ellos la no menos indispensable barrera que, aislándolos, los preserva de la catástrofe” (Caillois, 2006, p. 16).

Así los ritos que permiten la *transmutación* de profano a sagrado se observan principalmente en las ceremonias realizadas ante actos como el nacimiento, el matrimonio, la muerte, a saber el paso de una etapa específica de la vida a otra. Por ejemplo, en el caso del nacimiento, lo celebrado corresponde al recibimiento de un nuevo integrante de la tribu; en el caso del matrimonio, es el inicio de nuevas responsabilidades que dan, tanto al hombre como a la mujer, un nuevo status dentro de su comunidad.

Estas ceremonias del paso de una esfera a otra se denominan *de iniciación*. Dentro del pueblo de Samoa, hay ceremonias que celebran el nacimiento de un niño/niña samoano (a):

“Los cumpleaños son sucesos de poca monta en Samoa. En cambio, para el nacimiento de una criatura de elevado origen celébrase una gran fiesta y se hacen muchos regalos. El primer hijo debe nacer siempre en la aldea de la madre, [...]. En el instante del nacimiento, la madre o hermana del padre deben estar presentes para atender al recién nacido, mientras que la partera y los parientes de la madre atienden a la parturienta. [...] La partera corta el cordón umbilical con un cuchillo de bambú nuevo; todos esperan ansiosamente que el cordón caiga, siendo ello señal para un banquete. Si el niño es del sexo femenino, el cordón se entierra debajo de una “morera de papel” (árbol del cual se hace la tela de corteza) a fin de asegurar que crezca y sea laboriosa en las tareas domésticas; si es varón, el cordón es

arrojado al mar a fin de que sea un diestro pescador, o enterrado debajo de una planta de taro con el objeto de tornarlo laborioso en la agricultura” (Mead, 1981, pp. 54-55).

La descripción del ritual de nacimiento en Samoa da muestra de la implantación de los roles sociales que se jugarán en la vida del nuevo sujeto. Reproducir fielmente las tradiciones de dicha localidad da la seguridad de que esa niña o niño pertenezcan al orden ya establecido, cualquier modificación en el ritual sería causa de un desequilibrio tal, que podría poner en riesgo a la comunidad entera. Nótese que después del nacimiento el niño (a) no son objeto de más veneraciones o ceremonias, a saber han perdido *toda importancia ceremonial* hasta después de la pubertad: en el caso de las muchachas es el casamiento el que dará nuevamente paso a una celebración donde su «estatus» nuevamente cambiará.

La *iniciación* entre los chamanes es un ejemplo claro de lo que significa trascender de un estado profano a uno sagrado. Aunque el chamanismo resulta una práctica más contemporánea a las sociedades totémicas, la eficacia simbólica de sus ceremonias nos permite dar cuenta de la función que los ritos positivos poseen:

“Los rituales iniciáticos característicos del chamanismo incluyen una simbólica ascensión a los cielos utilizando un árbol o poste; a través de sueños o de una serie de ensoñaciones, el enfermo elegido por los dioses o demonios emprende su viaje celestial hacia el árbol del mundo. La muerte ritual, sin la cual no existe ninguna iniciación posible, es experimentada por el “enfermo” como un descenso a los infiernos: sueña su propia destrucción, ve cómo los demonios le cortan la cabeza, le arrancan los ojos, etc.” (Eliade, 2001, pp. 97-98).

Ambos ejemplos –en apariencia distantes entre sí– poseen en su base la expectativa de llegar a convertirse en un nuevo ser: la *trascendencia* brinda la posibilidad de colocarse más cerca de la esfera de lo sagrado, a saber de una calidad de intocable y respetable. Pero no sólo los ritos *positivos* o *de iniciación* entran en juego con lo sagrado, los ritos *negativos* o *de expiación* juegan un papel importante en el mantenimiento del orden.

En los ritos denominados negativos se pone en juego la separación de lo que puede provocar un desequilibrio o contagio dentro del clan, por lo que resulta necesario alejar al objeto o persona que posea un estado que signifique un riesgo para con los demás habitantes. Un ejemplo de lo que puede violentar se ubica dentro del pueblo de los arapesh cuando se inicia el periodo menstrual: las ceremonias que se realizan a partir de la primera menstruación de una muchacha arapesh se llevan a cabo en la casa del marido; sin embargo, son los hermanos de ella los encargados de construir una cabaña sólida para la menstruación, en la cual se le “indica a la muchacha que se siente con las piernas hacia adelante y las rodillas levantadas, pero en modo alguno con las piernas cruzadas. Se le quitan los brazaletes de piernas y brazos [...] se le retira el ciento. Si estos objetos son relativamente nuevos, se regalan; si son viejos, son cortados a trozos y destruidos” (Mead, 1978, p. 119). De esta manera se asegura la ruptura de cualquier conexión de la muchacha con el exterior, ya que el inicio de la menstruación se consideraba, en muchas tribus, algo terrorífico, siniestro y que podía causar algún tipo de maldición si se entraba en contacto directo con ese hecho. Algunos otros ejemplos del efecto de la menstruación los podemos encontrar en las mujeres australianas donde “en sus ‘periodos’ tienen prohibido bajo pena de muerte tocar nada de uso de los hombres y ni aun caminar por el sendero que frecuente un hombre. También son encerradas en el parto y todas las vasijas usadas durante su reclusión se arrojan al fuego. En Uganda, la vajilla que una mujer toca debe ser destruida cuando la impureza de su catamenio o de su puerperio está en ella. Las lanzas o escudos tocados por ella no se destruirán y solamente se purificarán” (Frazer, 1981, p. 250).

Pero no sólo las mujeres son sometidas a ritos de expiación: los guerreros recién llegados de combate también se consideran un riesgo de contagio para la comunidad. Dicho lo cual, resulta indispensable organizar ceremonias que lo *purifiquen* de aquel contacto que tuvo con el acto de dar muerte; así, se debía “colocar al guerrero, lo mismo antes que después de la victoria, en el mismo estado de reclusión o cuarentena espiritual en la que, para su propia seguridad, pone el hombre primitivo a sus dioses humanos y otros entes peligrosos.[...] Así, cuando los maoríes salían al “sendero de guerra”, quedaban sagrados o tabuados en el más alto grado y ellos y sus amistades en casa tenían que observar con rigor muchas costumbres curiosas sobre y por encima de los numerosos tabús [sic] de la vida ordinaria” (Frazer, 1981, pp. 252-253).

Por ejemplo, en algunas tribus de Norteamérica, “el guerrero bisoño tenía que someterse a ciertas reglas de las que dos son idénticas a las impuestas por los mismos indios a las jóvenes en su primera menstruación: no podía ser tocada por nadie la vajilla en que comía y bebía y le estaba prohibido rascarse la cabeza o cualquier otra parte del cuerpo con sus propios dedos; si no podía encontrar quien la rascase, tenía que hacérselo él mismo con un palito” (Frazer, 1981, p. 253).

La semejanza en los ritos entre las mujeres menstruantes y los guerreros habla de la igualdad de condiciones en la que ambos se encontraban: habían entrado en contacto con aquellos dos ámbitos que violentaban de sobremanera a la comunidad entera, a saber muerte y sexualidad. El impedirles contacto con los demás miembros a través de llevar a cabo ciertos actos (aislamiento, despojo de prendas, exclusividad de objetos) provoca que la función del rito se cumpla cabalmente: delimitar la manera de comportarse con respecto a las personas u objetos que han adquirido cualidades sagradas. Asimismo, nos habla de que ambos ritos poseen una estrecha relación con el tema de la sangre<sup>6</sup>; objeto que está

---

<sup>6</sup> El tema del horror a la sangre merece mención a parte. Véase el apartado titulado “El enigma del *tabú*” dentro de este mismo capítulo.

estrechamente ligado con actos como la sexualidad y la muerte y, a su vez, con lo sagrado y lo profano.

Ritos y ceremonias aseguran un orden y evitan el contagio que de la violencia emana. El cumplimiento de su función permite que por medio de ellos se pueda “permanecer dentro del orden, [...] quedarse en su sitio, [...] mantenerse dentro de lo permitido, [...] no disponer de lo prohibido. De paso, se conserva así, al mismo tiempo y en lo que depende de uno, al universo dentro de su orden” (Caillois, 2006, p. 99).

#### **1.4 El establecimiento de la prohibición y su transgresión**

Como se ha visto, ritos y ceremonias han sido la barrera que el sujeto ha erigido para alejarse de la violencia que algunos aspectos del mundo de la sexualidad y la muerte ejerce sobre él. Pero dicha barrera, impuesta a ciertos objetos o personas que han adquirido la cualidad de sagradas (guerreros, mujeres menstruantes, lanzas, etc.), no sería eficaz sin que la prohibición fuera la base de su misma estructura; y es que son dichas *prohibiciones* las que brindan garantía de un orden y regulan la estancia del sujeto dentro de la cultura y la estructuración de su psique.

Si el rito tiene por función regular la relación entre el hombre y las cosas sagradas, las prohibiciones “tienen por objeto preservar de todo atentado sacrílego al orden así instituido. No se puede dar cuenta de ellas separadamente. Forman un sistema del que no se puede distraer ningún elemento y que tiene solamente su explicación en el análisis del funcionamiento de la sociedad en que se hallan en vigor” (Caillois, 2006, p. 58).

Aparentemente resulta poco perceptible la diferencia entre rito y prohibición, no obstante, es necesario apuntar que es la prohibición la que dará completa protección al orden que en cada sociedad se ha establecido. En las prohibiciones

no hay vuelta atrás en cuanto al acercamiento que se debe tener con aquello que resulta manchado, violento, a saber, sagrado. Dicho de otra manera: los ritos sólo ponen en escena los códigos que dictan cómo debemos comportarnos frente a aquello que nos provoca horror pero también fascinación. Por el contrario, las prohibiciones son las que dan entera legitimidad al acercamiento/alejamiento del *horror* y la *fascinación* que provocan las dos acciones que han violentado al sujeto: sexualidad y muerte.

La prohibición está sujeta a la violencia; detiene un exceso de violencia que en el hombre pudiera suscitar «los instintos más bajos», aquel exceso que fascina y puede llevarnos a cometer los actos más atroces sin poder razonarlos siquiera. Prohibición y razón se oponen totalmente, por ello, el fundamento de lo prohibido está del lado de lo *irracional*. La inmensa variabilidad de objetos que se tornan prohibidos (la sangre, ya sea en el periodo menstrual o al momento de dar muerte; las relaciones sexuales entre personas emparentadas; matar fuera del tiempo de guerra o de sacrificio), no es producto de la razón, al contrario, en sí mismos no poseen una lógica que pueda decirnos con certeza por qué algo está prohibido en cierto tiempo y en otro no. Bataille lo expresa más claramente con ayuda del siguiente ejemplo:

“Si la prohibición se diera dentro de los límites de la razón, significaría la condena de las guerras y nos colocaría ante una elección: o bien aceptar esa condena y hacer cualquier cosa para evitar que los ejércitos pudieran dar la muerte; o bien hacer la guerra y considerar la ley como algo falso y sin valor” (Bataille, 2005, p. 67).

La guerra es uno de los tantos tiempos donde es posible desfogar —si se nos permite la expresión— toda aquella excitación que al calor de la batalla nos invita a defender aquello que el enemigo quiere. Es precisamente este ejemplo de la guerra (que es por excelencia el tiempo donde el acto de dar muerte no es castigado), el que dará paso a introducir el concepto de transgresión.

La transgresión, tal como la enuncia Bataille (2005), *no es la negación de lo prohibido sino que lo supera y lo completa*, y muy a menudo es algo que está permitido y prescrito. No obstante, que esté permitido no significa que exista una total libertad. *“En tal momento y hasta ese punto, esto es posible: este es el sentido de la transgresión”* (Bataille, 2005, p. 69); como lo que piensa un soldado al momento de dar muerte al enemigo en el campo de guerra: *sólo la guerra me permite –y me justifica— el hecho de matar, pero sólo en la guerra, fuera de ese tiempo caerían sobre mí maldiciones y los peores castigos.*

No solo la guerra muestra el juego que se da entre prohibición y transgresión, el sacrificio también muestra el tiempo preciso y justificado para levantar una de las principales prohibiciones encontrada en la Biblia: «No matarás». Y es que, el sacrificio posee elementos divinizados que obligan a evadir lo atroz que tiene el acto de dar muerte.

Al hablar de sacrificios vemos la maravillosa, compleja y terrorífica concepción que se conforma de la vida y la muerte. La muerte en los sacrificios no es la misma que la que se da en la guerra: resulta que en el sacrificio se *necesita* de la muerte para que la vida pueda seguir su curso pero renaciendo con esperanzas y congratulaciones para la comunidad entera. Observemos el ejemplo del sacrificio del *meriah* entre los Khond de la India y aclaremos ciertas cuestiones:

“El meriah era una víctima voluntaria, comprada por la comunidad; se le dejaba con vida durante años, podía casarse y tener hijos. Pocos días antes de sacrificarle, el meriah era consagrado, es decir, identificado con la divinidad a la que se le iba a sacrificar: la multitud danzaba a su alrededor y le veneraba. A continuación, oraban a la tierra: «Oh, Diosa, te ofrecemos este sacrificio; ¡concédenos buenas cosechas, buenas estaciones y buena salud!». Y se añadía volviéndose hacia la víctima: «Te hemos comprado y no te hemos retenido por la fuerza; ¡ahora te sacrificaremos según la

costumbre y que no caiga pecado alguno sobre nosotros!»). La ceremonia también incluía una orgía que duraba varios días. Al final se drogaba al meriah con opio y, tras estrangularle, se le cortaba en pedazos. Todos los pueblos recibían un fragmento de su cuerpo, que se enterraba en los campos, el resto del cuerpo se quemaba, y las cenizas se desparramaban sobre la tierra” (Citado en Eliade, 2001, 217).

En la descripción del rito encontramos, a primera vista, una muerte verdaderamente sangrienta y horrorosa, sin embargo, la prohibición de dar muerte se transgrede por la única y exclusiva razón de obtener los beneficios de su Divinidad. El rito es interesante porque a la víctima se le consagra, a saber, se le saca de la esfera profana y se le acerca más a la sagrada por medio de danzas y oraciones, este es también el punto principal que permite que la transgresión se lleve a cabo: no es posible matar a una víctima que no ha sido previamente *sacralizada*, si alguien omite dicha sacralización corre el riesgo de que el rito pierda su eficacia y caigan sobre aquel maldiciones atroces. Es interesante que en este ritual se observa también la transgresión de la cópula sexual: la orgía no simboliza más que la posibilidad de desbordar el exceso y la energía con miembros de la misma comunidad en actos sexuales libres. Está de sobra reiterar que todas estas acciones sólo son permitidas en el acto de veneración a la Madre Tierra, en cualquier otro momento serían merecedoras de castigos insospechados.

El ejemplo anterior hace más claro elucidar donde está colocada la esfera de lo sagrado y lo profano: El mundo *profano* es el de las prohibiciones. El mundo *sagrado* se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses (Bataille, 2005). Veamos ahora como en ceremonias contemporáneas la transgresión y la prohibición ordenan las relaciones de los sujetos con los objetos sagrados.

En nuestros días, existen pueblos llenos de costumbres y tradiciones que ponen de manifiesto la estrecha relación entre prohibición y transgresión. En el municipio de Tultepec (ubicado en el Estado de México), cada 22 de noviembre se lleva la celebración en honor a los músicos de aquel municipio; en esta celebración, algunos de los hombres que son partícipes se caracterizan con objetos generalmente utilizados sólo por las mujeres, es decir, faldas, vestidos, medias, tacones, pintura en el rostro. Así, ataviados de esta manera, se reúnen en el centro cívico del municipio para desfilan por sus calles principales. Esta celebración se ha convertido en una tradición solamente llevada a cabo el día del músico.

El ejemplo de la celebración anterior muestra que solamente un día está permitido para festejar el día del músico, sin embargo no es cualquier tipo de festejo, en él intervienen elementos que poseen el carácter de sagrado por ejemplo, la vestimenta utilizada por las mujeres y el maquillaje; elementos que si un hombre los utiliza en otro momento pueden resultar ofensivos para la comunidad.

Una celebración significativa para la religión cristiana, se lleva a cabo en la ciudad de Taxco de Alarcón ubicada en el estado de Guerrero. Se trata de una de las festividades más extraordinarias de México: durante el tiempo de la Semana Santa encontramos la procesión de los "flagelantes encapuchados", conocidos por cargar pesados fardos de ramas espinosas. La ceremonia consiste en que los habitantes de esa comunidad salgan a las calles pagando una penitencia autoimpuesta, misma que expían mediante el dolor físico.

Varios elementos destacan en esta festividad. El primero de ellos es la fecha en la cual se lleva a cabo, la Semana Santa resulta ser un tiempo de purificación para el alma y de expiación de pecados, es por dicha razón que los hombres realizan el acto violento de flagelarse. Asimismo, la sangre derramada a causa de los golpes inflingidos es otro componente importante en esta tradición: la sangre es la prueba

fehaciente del sacrificio, de la muerte y del dolor que son necesarios para acceder a un estado de sosiego y así poder elevar su alma a un nivel divino, a saber, libre de culpas.

Introduciendo la sangre como elemento que evidencia la violencia que el cuerpo expide, no se hace más que dirigirse a una de las prohibiciones que ha aterrorizado a los sujetos desde tiempos remotos. La sangre es el elemento que logra aterrorizar al hombre casi bajo cualquier circunstancia; está presente al momento de dar muerte, en la menstruación, el parto y en cualquier momento donde se violenta al cuerpo. La sangre posee una prohibición sólida porque muestra el desgarramiento literal del cuerpo. Veamos el siguiente ejemplo que engloba a varios personajes dentro de un parto:

“La parturienta, manchada por la sangre del parto, queda sometida a un sin número de prohibiciones que la separan de la comunidad. Se le administran medicinas para expulsar la sangre impura que le contamina aún. Su marido que se ha conservado puro, no debe penetrar en la choza. Al caer el cordón umbilical, la madre de la recién parida cubre de arcilla el suelo de la cabaña (lo mismo que la mujer menstruante al terminar sus reglas), para que al aspirarlo los que puedan entrar en ella no se vean expuestos al tocar alguna huella de la sangre maléfica. La reaparición de la joven madre significa el retorno de la evacuación normal, periódica de la impureza. Por eso, a partir de ese instante, el padre puede coger al niño en brazos. Ya no corre el riesgo de mancharse estrechando a un ser que se halla en contacto permanente con un organismo contaminado. Alrededor de un año más tarde, cuando el niño empieza a gatear por el suelo, los padres procuran, mediante una unión incompleta [...] sus respectivos licores sexuales” (Caillois, 2006, p. 159-160).

En este hecho del nacimiento, la prohibición de la sangre ha tocado a todos sus integrantes de una u otra forma: madre, padre e hijo. Aquí la transgresión no se levanta porque se corre el riesgo de que alguien pueda quedar manchado y sea totalmente relegado de la sociedad; sin embargo, una vez pasado el peligro de contaminación, es decir el tiempo sagrado, hay acciones que pueden realizarse sin inconvenientes (como por ejemplo cargar al recién nacido). Es aquí donde se observa nuevamente cómo el rito cumple cabalmente su función: purifica lo que está manchado o impuro y permite que si existe algún tipo de transgresión, ésta quede expiada.

### **1.5 El enigma del *tabú***

Aun con el recorrido de algunos ejemplos acerca de las prohibiciones instauradas en diversas sociedades «primitivas», todavía resulta oscuro el objeto de su papel en la construcción psíquica de los sujetos. De la serie de prohibiciones que el hombre ha ido instituyendo a su paso por la historia, hay unas que por sí mismas pesan con mayor fuerza dentro de la sociedad, logrando mantenerse a salvo de todo aquello que, como se dijo anteriormente, amenaza.

Hablando de aquellas interdicciones que pesan más que el resto en tanto fuerza prohibitoria, se diría que también poseen límites mayormente definidos en los aspectos que prohíbe, así como en la manera de ejecutar el ceremonial que protege de todo daño a la comunidad. Nombrarlas no es tarea fácil y más bien hay que colocar la atención en elucidar el sentido que poseen; empero, para fines que tendrán que ver con nuestra época —ya se verá más adelante la traslación del término—, se tomará el término polinesio *tabú*. No obstante, hay que aclarar que el término lingüístico, sea cual fuere, no da por sí mismo su sentido: es sólo un fragmento del enigma que lo envuelve.

Se comenzará enunciando algunos ejemplos del sentido que poseen esas interdicciones que poseen mayor fuerza de prohibición. Comencemos por aquella que tomaremos por ser la mayormente conocida en nuestra época. La palabra polinesia tabú “[...] se explica siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice «sagrado», santificado», y por otra, «ominoso», «peligroso», «prohibido», «impuro». Lo opuesto al tabú se llama en lengua polinesia «noa»: lo acostumbrado, lo asequible a todos” (Freud, 1991, p. 27).

Asimismo, entre los Trobriandeses: “[...] desde el punto de vista lingüístico, el tabú de un hombre —es decir, las cosas que no debe comer, las que no debe tocar, lo que no debe hacer— se clasifica entre los objetos que se relacionan íntimamente con su persona: las partes de su cuerpo, sus parientes, sus cualidades personales, tales como su espíritu (*nanola*) y su voluntad (*magila*), sus entrañas (*lopoula*). [...] la palabra *bomala* designa un acto que no debe cometerse por ser contrario a la constitución tradicional de la familia y a todas las leyes inviolables que se establecieron en los tiempos viejos [...]” (Malinowski, 1975, pp. 329-330).

Otro sentido de las prohibiciones-tabú lo encontramos en los Arapesh, pueblo ubicado en Nueva Guinea, Oceanía, donde tienen la creencia que “[...] en el mundo hay dos clases de bienes que son incompatibles: los que están relacionados con el sexo y las funciones reproductoras de las mujeres, por una parte; y, por otra, los que están relacionados con la alimentación, el crecimiento y con las actividades de caza y cultivo propias de los hombres, las cuales deben su eficacia a ayudas sobrenaturales, y a la pureza y facultades de impulsar el crecimiento propias de la sangre masculina” (Mead, 1978, p. 42).

En épocas más recientes, se observa un equivalente del sentido del tabú: “Es sabido que en Roma la palabra *sacer* designa, según la definición de Ernout-Meillet: ‘El que, o lo que, no puede ser tocado sin mancharse o sin manchar.’ Si alguien comete un crimen contra la religión o el estado, el pueblo reunido lo arroja

de su seno declarándolo *sacer*. Desde ese momento, si bien matarlo comporta siempre un riesgo místico (*nefas est*), por lo menos quien le da muerte es inocente en lo que respecta al derecho humano (*jus*) y no se le condena por homicidio (*parricidii non damnatur*)” (Caillois, 2006, p. 29).

De acuerdo con los sentidos anteriormente mencionados, las prohibiciones denominadas *tabú* han sido instituidas dentro de las comunidades con mayor fuerza que el resto, esto tal vez debido, como lo mencionamos anteriormente, a que existen cosas que no se pueden tolerar por la violencia que detentan. Estas prohibiciones-tabú se han ido extendiendo a objetos, personas o estados, con el fin de delimitar obligaciones sociales y restringir el acceso a todo aquello que pueda ser atractivo y a la vez peligroso. Infringir cualquiera de estas prohibiciones era, y aún lo es hoy día, merecedor de siniestros castigos.

Por ejemplo, el ya mencionado pueblo de los Arapesh, está, de inicio, circunscrito por su territorio geográfico, delimitando lo que consideran un “lugar bueno” (un territorio llano) y un “lugar malo” (los puntos espinosos, empinados y escarpados): “estos lugares malos, [...] son usados por los cerdos y como letrinas, y en los cuales se construyen las cabañas usadas por las mujeres que menstrúan o que dan a luz, ya que su sangre es peligrosa y podría poner en riesgo al poblado, que es uno de esos lugares buenos y cuyos moradores están asociados en la producción de alimentos” (Mead, 1978, p. 35). Así, se da cuenta que hay lugares que adquieren la cualidad de sagrados para contener a personas en estados que amenazan al resto de la comunidad.

Otro ejemplo de prohibición-tabú dentro del mismo pueblo se da al momento de que alguna mujer tiene un hijo. En primera instancia, “el padre no puede estar presente, a causa de las creencias de los arapesh acerca de la naturaleza antagónica entre las funciones fisiológicas de la mujer y las mágicas funciones de obtención de alimentos, propias de los hombres. La sangre del parto al igual que la de la menstruación, es peligrosa, por lo que el niño debe nacer

completamente fuera del poblado” (Mead, 1978, p. 60). Con este ejemplo se pone de manifiesto que los estados fisiológicos de una persona contienen en sí mismos *la amenaza de contagiar* a quienes se acerquen.

Pero aun en este punto el enigma que encierra el tabú no está del todo claro, para ello conviene mencionar algunas cuestiones que éste encierra. En primer lugar, prohíben desde ellas mismas, a saber, no son producto del mandato de algún Dios o ser sobrenatural que las haya dictado, de ahí que carezcan de toda fundamentación y sean de origen desconocido (Freud, 1991). En segundo lugar, incluyen cuestiones específicas de la vida; Northcote W. Thomas (citado en Freud, 1991, p. 28) indica que el tabú incluye: a) el carácter sagrado (o impuro) de personas o cosas; b) la índole de la restricción que resulta de dicho carácter sagrado; c) la sacralidad (o impureza) producto de violar esa prohibición. Es aquí donde la diferencia entre las prohibiciones-tabú y el resto de las interdicciones se hace notar con un poco de mayor nitidez: el carácter *sagrado* pone en movimiento toda la serie de comportamientos del sujeto. Y es que, preciso resulta colocar la cualidad de sagrado a un objeto, persona o estado, para así mantenernos a salvo de la amenaza que trae consigo.

Pero conviene preguntarse a qué se refiere esa amenaza que está ubicada como la fuente del tabú. En algunas poblaciones existe la creencia de que hay una fuerza sobrenatural que convierte en *sagrados* a todos aquellos objetos, personas o estados; jugando un papel fundamental para constituir a dichas prohibiciones-tabú y regular los vínculos sexuales entre los individuos de las diferentes comunidades —lo anterior hablando de las sociedades llamadas primitivas—. Esta fuerza (al igual que lo que representa el término lingüístico «tabú») posee distintos nombres de acuerdo a cada tribu; no obstante, utilizaremos la palabra *maná* para referirnos a esa “[...] peculiar fuerza ensalmadora inherente a personas y espíritus, y que desde estos puede contagiarse a objetos inanimados” (Freud, 1991, p. 29).

Teniendo ya referido el sentido del tabú y su fuente, se puede apuntar hacia dónde se dirigen estas interdicciones, a saber, sus metas. Indiquemos que los tabú tienen por objetivo: a) proteger de posibles daños a personas y cosas importantes (por ejemplo a jefes y sacerdotes); b) poner a salvo a personas débiles (mujeres, niños, hombres en general) del poderoso *maná* de sacerdotes y jefes; c) proteger de peligros derivados del contacto con cadáveres y del consumo de ciertos alimentos; d) prevenir perturbaciones a los actos vitales como el nacimiento, la iniciación, el casamiento, las actividades sexuales; e) resguardar a nonatos y niños pequeños contra los múltiples peligros que los amenazarían a raíz de las acciones que sus padres puedan realizar y que los colocarían en peligro debido a su estrecha relación (Thomas, citado en Freud, 1991, p. 28).

Todas las metas que enuncia Northcote W. Thomas, muestran una traslación del sentimiento de horror que les causaban las cosas que experimentaban y que descubrían; dicha traslación muestra esa *amenaza de contagio* de que se hablaba en párrafos anteriores.

Hablando del tabú que recae en jefes y sacerdotes, observemos en Japón la manera en que es protegida su persona, los objetos que poseen y la gente que tiene contacto con ellos:

“[...] los alimentos del Mikado [<sup>7</sup>] eran cocinados en vajilla nueva para cada comida y servidos en platos también nuevos para cada vez; que lo mismo los pots y cacharros que los platos y fuentes eran de loza ordinaria, para poder romperlos o desecharlos después de servir una vez; que eran rotos generalmente, pues se creía que si alguno comiera en esta vajilla sagrada, su boca y garganta se inflamaban e hincharían. El mismo efecto pernicioso creían que experimentaría el que se pusiera las ropas del Mikado sin su consentimiento; se llenaría de tumefacciones y dolores por todo el cuerpo.

---

<sup>7</sup> El Mikado o Dairi era el espiritual emperador del Japón y es la encarnación de la diosa Sol, deidad que rige el universo, hombres y dioses incluidos (Frazer, 1981).

En Vidi o Fidji hay un nombre especial (*kana lama*) para la enfermedad que se supone causada al comer en algún plato de jefe o vestir su ropa; ‘con la garganta y el cuerpo hinchados, muere la persona impía. [...]’.

“De los terribles efectos que siguen al uso de la vajilla o trajes del Mikado y de un jefe vitiano, vemos el "otro lado" del carácter del hombre-dios que aquí nos llama la atención. La persona divina es tanto un manantial de peligros como de bendiciones; no sólo debe ser guardada, sino también hay que guardarse de ella. Si su organismo sagrado es tan delicado que cualquier contacto puede desordenarlo, también, como si estuviese cargado eléctricamente con una fuerza poderosa mágica o espiritual, puede descargarse con efectos mortales en todo lo que llegue a estar en contacto con ella. En consecuencia, el aislamiento del "hombre-dios" es absolutamente necesario tanto para su propia seguridad como para la de los demás. Su virtud mágica es contagiosa en el estricto sentido de la palabra; su divinidad es un fuego que, bajo las debidas restricciones, confiere bendiciones sin cuento, pero que manejado atolondradamente o permitiendo romper sus limitaciones, quema y destruye lo que toca. Por esto, los efectos desastrosos son achacados a la infracción de un tabú; el infractor ha introducido su mano en el fuego divino que la encarruja y consume al momento.” (Frazer, 1981, pp. 244-245).

En el ejemplo anterior, el tabú no sólo recae en la persona del Mikado sino que todo lo que haga contacto con él –incluso las personas de menor rango— es candidato a «contagiarse» del poder que de su persona emana; pero el final de la persona que se contagia al entrar en contacto con él no es trágico si se realizan las ceremonias establecidas para la purificación de su ser. El entrar en contacto con él Mikado no sólo advierte la posibilidad de contraer maldiciones, sino en algunos casos hasta es probable que la gente busque hacer contacto con él para contagiarse de alguna bendición que puede curarles algún mal. Dicha intención de ir en busca de su contacto aun sabiendo que pueden recibirse tanto bendiciones como maldiciones, es la base de una *ambivalencia* en el actuar de las personas.

La dirección *ambivalente* a que el tabú induce provoca un «horror sagrado»; horror que al mismo tiempo fascina, invita a acercarse aun sabiendo que se peligra al hacerlo; o, dicho en palabras de Freud (1991): “Tienen miedo justamente porque les gustaría violar aquel tabú”. Dicha aseveración es delicada, y bien podría objetarse que a nadie, dentro de los límites de su conciencia, le gustaría violar una prohibición-tabú que traería consigo castigos severos e incluso la muerte; empero, es aquí donde los postulados del psicoanálisis intervienen al decir que es precisamente la conciencia la que nada tiene que ver con el posible gusto de violar un tabú<sup>8</sup>.

Pero volviendo al acercamiento que muchas veces es inevitable con aquellos objetos o personas tabuadas, es necesario acotar que dicho acercamiento es posible gracias a ceremonias y ritos específicos que tienen como función salvaguardar la seguridad de la persona (y por lo tanto de la comunidad) de aquella amenaza detentada por esas personas u objetos. Entre algunos pueblos africanos, por ejemplo, encontramos esta función mediadora de los ritos que permiten el acceso «controlado» a jefes que han sido alcanzados por los efectos del tabú:

“Los nubas, por ejemplo, que habitan en la sierra arbolada y fértil del Jebel Nuba, en África oriental, creen que morirían si entrasen en la casa de su rey sacerdotal; sin embargo, pueden evadir la pena de la intrusión desnudándose el hombro izquierdo y consiguiendo que el rey ponga su mano sobre él. Y si alguno se llega a sentar en una piedra que el rey haya consagrado para su propio uso, el transgresor morirá antes del año.

“Los cazembes de Angola suponen al rey tan alto que nadie puede tocarlo sin ser muerto por el poder mágico que penetra su persona sagrada. Mas, puesto que el contacto con él es en ocasiones inevitable, han discurrido un medio mediante el cual puede escapar con vida el pecador: arrodillarse ante

---

<sup>8</sup> Véase capítulos más adelante, la manera como el psicoanálisis vincula la presencia del tabú en la construcción de la estructura psíquica de los sujetos.

el rey, después hacer unas castañetas con los dedos y tender la palma de la mano sobre la palma de la mano del rey, volviendo otra vez a las castañetas. Repitiendo esta ceremonia cuatro o cinco veces queda conjurado el peligro de muerte.” (Frazer, 1981, p. 245).

Además de los ritos que permiten tener un cierto contacto con la persona u objetos tabuados, es interesante observar que entre la comunidad se adquiere la creencia de que existe una especie de «contagio» de aquello que obtuvo la cualidad de sagrado (tabuado) hacia todo lo que entra en contacto con él. Dicha idea de contagio es mayormente visible en el tabú establecido frente a los muertos, ya que “[...] suele relacionarse con la descomposición del cadáver, donde se ve una fuerza temible y agresiva” (Bataille, 2006, p. 50); además de que “aun inmóvil, el muerto formaba parte de la violencia que había caído sobre él; y lo que se situaba en el ámbito de lo que podía resultar contagiado estaba amenazado por la misma ruina a la que el muerto había sucumbido” (Bataille, 2005, p. 50). Es por ello, que para evitar el contagio del cadáver, se realizan rituales que mantienen contenida su inminente amenaza (entre los más practicados se encuentran la sepultura o la inhumación para esconder el cadáver; no obstante, hay otros que poseen una mayor complejidad):

“Sabemos que una de las costumbres más rígidamente observadas y exigidas entre los aborígenes australianos es no pronunciar jamás el nombre de una persona fallecida, sea hombre o mujer; nombrar en voz alta al que ha terminado de vivir sería una violación brutal de sus prejuicios más sagrados y ellos se abstienen cuidadosamente de hacerlo. El principal motivo de esta abstención parece ser el temor de evocar el espíritu, aunque la natural aversión a reavivar las penas ya pasadas influya también, sin duda, para tender el velo del olvido sobre los nombres de los muertos.” (Frazer, 1981, p. 298).

Gracias a este ilustrativo ejemplo, se puede indagar un poco más acerca de la manera en de comportarse frente a los muertos, así como el peso que tiene este tabú hasta estos días. En primer lugar, es factible enunciar dos principios: 1) La prolongación del tabú desde el muerto a todo lo que estuvo en contacto con él y, 2) el miedo al espíritu del asesinado (Freud, 1991). Dichos principios serán fundamentales para comprender el actuar del sujeto frente a la muerte y la manera en que logra incorporar esta esfera, un tanto incomprensible, a su mundo psíquico y social. Como ya se observó, entre los australianos se cumplen ambos principios: el tabú se extiende al nombre del muerto temiendo que al pronunciarse se invoque a un espíritu que puede ocasionar algún mal. He aquí un ejemplo más acerca del tabú del nombre del muerto dentro de las tribus australianas:

“Hablan muy raramente de los muertos los aborígenes de Victoria, y cuando lo hacen no pronuncian nunca sus nombres; se refieren a ellos en voz baja como ‘el perdido’ o ‘el pobre amigo que ya no es’. Hablar de líos nombrándolos se suponía que excitaba la malignidad de Cuit-gil, el espíritu del que se fue, que ronda por la tierra algún tiempo antes de marcharse para siempre hacia el sol poniente” (Frazer, 1981, p. 299).

Dicha extensión del tabú al nombre del muerto, no está tan alejada de nuestros días como podría parecer y, aunque modificada en ciertos aspectos, conserva como base ese horror que los sujetos tienen ante la muerte y todo lo que la rodea (la descomposición del cadáver, la inmovilidad, etc.). Lo que en nuestros días se observa en la manifestación lingüística denominada «eufemismo» puede tener su base en los ritos de aquellas sociedades australianas.

El término eufemismo es definido por Miguel Casas Gómez (citado en Quesada, 2009) como “[...] el proceso lingüístico que, a través de mecanismos asociativos de orden formal o semántico, logra como resultado una neutralización léxica del vocablo interdicto. El eufemismo es, ante todo y por excelencia, un hecho social. Esto me induce a considerar el fenómeno como un acto de habla,

como la actualización discursiva por parte del hablante de unos sustitutos léxicos (...) que, a través de un conjunto de recursos lingüísticos y paralingüísticos permiten, en un contexto o situación pragmática determinada, neutralizar léxicamente el término interdicto”. Y es que, ante la muerte este tipo de manifestaciones lingüísticas son usadas para evitar ese horror que la muerte provoca; por ejemplo, para referirse a este hecho, se utilizan los eufemismos: “se fue”, “pasó a mejor vida”, “subió al cielo”, “falleció”, “descansa en paz”, “descansen sus restos”; y así evitar aquellas palabras que provocan horror: *morir*, *sepultar*, *cadáver*.

No sin razón, el tabú de los muertos se extiende a su nombre y a todo lo relacionado con el acto de morir: “La extrañeza que nos provoca este tabú del nombre se atempera si se nos advierte que para los salvajes el nombre es una pieza esencial y un patrimonio importante de la personalidad, y ellos adscriben a la palabra su pleno significado-cosa. [...], lo mismo hacen nuestros niños, quienes por ello nunca se avienen a admitir una semejanza léxica carente de significado, sino que extraen la consecuente inferencia: si dos cosas se llaman con nombres que suenan igual, es preciso que ello designe una profunda concordancia entre ambas” (Freud, 1991, p. 62). Es por ello que el tema de la muerte será un tabú constante en la construcción de la subjetividad, ya que nos muestra esa violencia que de la cruda naturaleza se desprende.

El tema del horror a la sangre ya ha sido tocado en el apartado anterior, por lo que aquí sólo se harán unas cuantas relaciones para explicar su cualidad de objeto tabuado. La sangre ha sido depositaria de las prohibiciones más severas para evitar su contacto; las razones por las cuales se considera amenazante son poco claras, no obstante, algunos vínculos pueden esbozarse. En primer lugar, sus características un tanto grotescas y amenazantes son relacionadas con el hecho de ser un fluido que el cuerpo desecha, esto sin hacer distinción alguna en las circunstancias en que se derrame: guerra, sacrificios, menstruación, parto. En las primeras dos circunstancias se aprecia a primera vista una similitud: la sangre

de una persona se derrama por intervención de otra. Tanto en la guerra como en el sacrificio, se permite el derramamiento del líquido corporal bajo ciertas condiciones preestablecidas por la comunidad; en ambos actos, las personas que ejercen la acción de dar muerte en contacto directo con la sangre, con lo que es necesario someterse a ritos de purificación y expiación que los limpien del contacto con el líquido calificado de sagrado. En los otros dos actos, que tienen que ver con el parto y la menstruación, la amenaza se extiende, en primera instancia, a la mujer que posee dicho estado fisiológico y dejando en segundo lugar a las personas que entran en contacto directo con aquella mujer. En dichos actos, que vale la pena decirlo son exclusivos de la mujer, la sangre se torna más peligrosa que en la guerra o el sacrificio debido tal vez a que el líquido lo excreta el mismo cuerpo; además, la excreción se da por aquellos órganos que tienen que ver directamente con las actividades sexuales, que como se verá también adquieren un carácter de sagrado.

Sin lugar a dudas, el tabú de la sangre oculta diversos enigmas que valen la pena profundizarse, sin embargo, conviene mencionar que el horror que provoca parece acentuarse más al ser producto de un estado fisiológico que al ser provocado por un tercero. Y es que, en este punto es posible vincularla con dos aspectos de otros tabúes: con aquel horror que provoca la descomposición del cadáver en la muerte de un ser y con la amenaza de contagio que se daba ante la presencia de jefes o sacerdotes tabuados. Frazer (1981, p. 250) brinda un ejemplo al respecto:

“En general podemos decir que la prohibición de usar vajilla, ropas y demás efectos de ciertas personas y las consecuencias que se siguen de la infracción de la regla son exactamente las mismas tanto para las personas sagradas como las que pudiéramos denominar impuras, manchadas o polutas. Así como las prendas tocadas por un jefe sagrado matan al que las coge, así sucede también con las cosas manipuladas por una mujer menstruante”.

Es necesario en este punto detener el análisis y echar mano de las palabras de Freud (1991, p. 42) para recapitular los puntos esbozados acerca del enigma que se esconde detrás del tabú:

“El tabú es una prohibición antiquísima, impuesta desde afuera (por alguna autoridad) y dirigida a las más intensas apetencias de los seres humanos. El placer de violarlo subsiste en lo inconciente de ellos; los hombres que obedecen al tabú tienen una actitud ambivalente hacia aquello sobre lo cual el tabú recae. La fuerza ensalmadora que se le atribuye se reconduce a su capacidad de inducir a tentación a los hombres; ella se comporta como una fuerza de contagio porque el ejemplo es contagioso y porque la apetencia prohibida se desplaza en lo inconciente a otra cosa. El hecho de que la violación del tabú se expíe mediante una renuncia demuestra que en la base de la obediencia al tabú hay una renuncia”.

Cabe decir que hasta este punto del presente trabajo no se ha hablado explícitamente de lo que Freud denomina inconciente y que se presenta en la actitud de los sujetos frente al tabú; no obstante, es necesario no olvidar este concepto que es uno de los ejes principales para entender cómo se construye el sujeto de las creencias.

Los objetos y personas tabuados que mencionamos someramente en este apartado (y en apartados anteriores: jefes, muertos y sangre), no hacen más que constatar que el tabú es un tema complejo en su estructura misma. No obstante, aún queda por elucidar una de las prohibiciones-tabú que más han llamado la atención en la construcción de los sistemas sociales y que merece mención aparte: la prohibición del incesto.

El asunto de la prohibición del incesto trae consigo dificultades en cuanto al esclarecimiento de su origen, su estructura y su universalidad. Es verdad que el asunto del incesto sigue vigente en todo grupo social, y si bien se le liga con una

prohibición basada en lazos consanguíneos, se observa que la prohibición entre algunos vínculos sexuales es sostenida en lazos completamente contruidos culturalmente:

“[...] los vínculos de parentesco de que se valen no toman en cuenta la relación entre dos individuos, sino entre un individuo y un grupo; según la expresión de L. H. Morgan [1877]; pertenecen al «*sistema clasificatorio*». Esto significa que un hombre llama «padre» no sólo a quien lo engendró, sino a cualquier otro hombre que de acuerdo con los estatutos tribales habría podido casarse con su madre y de ese modo ser su padre; [...]. Por tanto, los nombres de parentesco que dos australianos se dan entre sí no necesariamente indican su parentesco consanguíneo, como debería de ser según nuestro uso lingüístico; designan unos vínculos sociales, antes que físicos” (Freud, 1991, p. 16).

Los vínculos de parentesco establecidos dentro de un sistema social brindan, a primera vista, la posibilidad de que exista ese orden dentro de la comunidad del que tanto se ha hablado a lo largo de este trabajo. Sin embargo, no es tan sencillo como parece. Hablar de un establecimiento de vínculos sociales entre distintos grupos comunitarios, trae consigo una serie de interrogantes que apuntan hacia por qué resulta tan necesario impedir «una mezcla» entre ciertos individuos.

A nivel descriptivo, hay que recordar que “las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros del sexo contrario del clan totémico” (Caillois, 2006, p. 39). Este hecho recuerda que “no necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda

variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social” (Lévi-Strauss, 1969, p. 42).

La interdicción del incesto, no es una cuestión que sea natural en el hombre, y aunque sus expresiones no son del todo claras, “desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza” (Lévi-Strauss, 1969, p. 66).

Más adelante se apreciará la manera como esta prohibición-tabú resulta indispensable para comprender los vínculos dentro de la cultura. Por último cabe mencionar que “al establecer una regla de obediencia general, cualquiera que sea la regla, el grupo afirma su derecho a vigilar lo que considera legítimamente como un valor esencial” (Lévi-Strauss, 1969, p. 79); ésta es la esencia de las interdicciones.

## CAPÍTULO 2. MITO Y MITOLOGÍAS

*«Los mitos, igualmente, dan al hombre*

*“algo a lo que aferrarse”»*

**Clyde Kluckhohn**

“Una historia dentro de una historia dentro de una historia”... Es lo que encontramos cada que alguien pregunta, no sin cierto toque de inocencia: ¿De dónde venimos? ¿Cuál es el origen del universo? ¿Por qué y para qué existo? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Existen el cielo y el infierno, el bien y el mal? ¿Realmente existe Dios? ¿Existen los fantasmas? ¿Hay vida en otras galaxias?... Y es que, cada pregunta lanzada es capaz de generar historias extraordinarias que logran calmar aquella incertidumbre que provoca el hecho de habitar dentro de una cultura que nunca satisfará las preguntas que nuestros más profundos temores provocan y que no pueden tener una respuesta sencilla, única y verdadera.

Las historias extraordinarias que incluyen personajes o lugares extraordinarios y que explican aquellas cosas que parecen no tener respuesta, son conocidas bajo el nombre de «mitos». Los mitos son más que simples historias falsas o fantasiosas, su diferencia radica en que los primeros contribuyen en la construcción psíquica de los sujetos fundando valores y normas de actuación frente a aquellos temores que parecen desbordarse con frenesí; asimismo, “mediante sus mitos, las sociedades sanas facilitan a sus miembros un alivio para sus neuróticos sentimientos de culpa y su excesiva ansiedad” (May, 1998, p. 18)

Alrededor del mundo existen mitos que a primera vista son disímiles en su estructura narrativa; empero, dentro de aquello que intentan explicar hay de fondo valores y reglas prescritos por la cultura que son comunes para cada grupo social. Cabe aclarar que la universalidad de valores y reglas no es homogénea entre regiones geográficas y más bien son los interrogantes acerca de la existencia del

hombre los que se comparten. Antes de entrar a desembrollar cómo el mito participa en la construcción del sujeto de las creencias, es importante resaltar que su existencia es posible en la medida en que se le pronuncia y a que, quien escucha lo sostiene y lo hace suyo.

## **2.1 El mito como discurso social**

El mito posee innegablemente un origen social al ubicarse dentro del orden del lenguaje; forma parte de un discurso que no tiene autoría, es de todos y para todos. “No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos” (Malinowski, 1974, p. 123).

Acercar el mito a un juego gratuito o forma grosera de especulación filosófica (Levi-Strauss, 1977), reduce su complejo sistema de elementos narrativos y significados a simples sofismas; la razón por la que no resulta conveniente equiparlo con simples historias fantasiosas, es porque conduciría a la pérdida de algo de nuestra propia existencia, de quiénes somos y hacia donde nos dirigimos. Ya lo dijo Rollo May (1998, p. 17):

“El mito viene a ser una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene. Los mitos son patrones narrativos que dan significado a nuestra existencia. Tanto si el sentido de la existencia es sólo aquello a lo que damos vida merced a nuestra propia fortaleza, tal y como mantendría Sartre, como si es un significado que hemos de descubrir, como afirmaría Kierkegaard, el resultado es el mismo: los mitos son nuestra forma de encontrar ese sentido. Son como las vigas de una casa: no se exponen al exterior, son la estructura que aguantará el edificio para que la gente pueda vivir en él”.

Encontrar ese sentido de existencia no es tarea fácil, por ello, a través de los mitos también se logra “[...] la autointerpretación de nuestra identidad en relación con el mundo exterior. Son el relato que unifica nuestra sociedad. Son esenciales para el proceso de mantener vivas nuestras almas con el fin de que nos aporten nuevos significados en un mundo difícil y a veces sin sentido” (May, 1998, p. 22).

El sujeto se sostiene del mito para construir un sistema de creencias que logre dar ese tan ansiado sentido de existencia y ponga en palabras aquellos interrogantes de la vida que no se han podido descifrar. Saber que existen palabras que expliquen aquello que nos atemoriza, tranquiliza aquella excesiva ansiedad de la que se hablaba. La construcción del mito y su establecimiento como discurso social son dados gracias a la *palabra*. Es la palabra la que crea, permite que algo exista y que alguien pueda apropiarse de ello, a su vez, que regula y prohíbe. “No se debe olvidar que el medio propio del mito es, precisamente, la *palabra*. El mito es operativo, porque siempre y en todo lugar, ha sido una forma excelente de *apalabramiento* de la realidad” (Duch, 1998, p.14).

Que el mito pertenezca al discurso —a saber que se construya gracias a la palabra—, permite que por medio de él se expliquen y regulen actos, valores y sentimientos que existen dentro de la sociedad. “Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales” (Lévi-Strauss, 1977, p. 187).

## 2.2 El mito y su función

Ubicado ya dentro del orden de un discurso social y de la esfera del lenguaje, pertinente resulta mencionar cuál es el papel que viene a jugar dentro de la construcción del sujeto de las creencias. Ya se ha dicho que el mito viene a dar sentido a un mundo que al parecer no lo tiene, sin embargo, no es el único papel que juega, ya que también cumple una indispensable función:

“[...] expresa, fomenta y codifica la creencia; salvaguarda y refuerza la moral; garantiza la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas por las que el hombre puede guiarse. Es, pues, un ingrediente vital de la civilización humana; no es un cuento inútil, sino una fuerza activa muy elaborada” (Malinowski, citado en May, 1998, p. 31).

La eficacia del mito para sostener las creencias y garantizar el orden establecido por el ritual, se logra, como ya se ha dicho, gracias a la palabra. Regular y prohibir actos del sujeto son funciones del mito; empero, es importante no confundirlas con aquellas que del rito y las interdicciones se desprenden. “El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad” (Malinowski, 1974, p. 131). Es el caso de los mitos que se tejen para explicar las celebraciones que se realizan a la muerte:

“El 31 de octubre celebramos la fiesta de ‘Halloween’ y el 1 de noviembre la de ‘Todos los Santos’. La de ‘Halloween’ tiene su origen de los Celtas en Irlanda y tiene mínimo 2.500 años de edad. La de ‘Todos los Santos’ se canonizó bajo el Papa Gregorio III en 730-740. Ambas son fiestas de los muertos, regresando a su comunidad anterior y a la memoria de los vivos. Son fiestas principales.

El origen pagano-esotérico-religioso significa, que este culto podría ser celebrado muchos más años anteriores de 2.500. Las primeras

inhumaciones de seres humanos en el Próximo Oriente (Palestina y Anatolia/Turquía Central), datan de los milenios 5 hasta el 2. En Sajonia una inhumación de una madre con sus niños, pero sin papá, tiene la edad del famoso disco de sol de Nebra y de Stonehenge en Inglaterra, de Carnac en Francia Norte e innombrables construcciones de piedra de la época megalítica entre Irlanda y el Oriente próximo. Esta época muy remota, pero ya histórica se data de alrededor de 3.000 antes de Cristo”<sup>9</sup>.

La función del mito, “[...] al margen de la enorme cantidad de formas literarias y rituales que puede adoptar, siempre, lleva a término una empresa de fundamentación y de legitimación. Esto equivale a decir que su finalidad más propia consiste en la justificación de las relaciones y de las instituciones que regulan la vida humana en un determinado lugar y espacio. Para realizar esta función, los mitos narran que todo aquello que existe en una sociedad, ya sea de orden natural o cultural, se halla cerca de la esfera de lo sagrado” (Duch, 1998, p. 59). Si se recuerda que estar cerca de la esfera de lo sagrado aterriza y fascina a la vez, se logra comprender un poco más la función tranquilizadora que vienen a jugar los mitos en la psique de los sujetos.

Mitologías extraordinarias se han construido a lo largo de la historia: griegos, germánicos, hindúes, bíblicos... Su construcción ha garantizado la explicación de aquellos actos que se dan dentro de la vida social, y a pesar de que en su estructura, personajes, lugares y épocas son distintos entre sí, poseen como base la transmisión de valores, juicios y formas de actuar que logran ese orden que permite una comunión entre los individuos. Por ejemplo, “entre la India e Islandia los orígenes y desarrollo de su mitología se parecen mucho porque son influenciados por las tradiciones germanas (durante y después de las migraciones étnicas en el tercera y segunda milenios antes de Cristo). Pero sus tradiciones se mezclan con las de los indígenas respectivos y así se desarrollan nuevas

---

<sup>9</sup> Conferencia pronunciada por el Dr. Carl G. Böhne el día 6 de noviembre de 2008, en el marco del curso “Mitologías históricas y modernas entre la India e Islandia”, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

religiones híbridas. [...] En este camino nace también la mitología grecorromana como una mezcla de los mitos de los indígenas de la península (los Pelasgos, Archaïos, etc.), los germanos al final del milenio dos y otras influencias como las de Mesopotamia y también de Egipto y Fenicia”<sup>10</sup>.

Esta mezcla entre mitos de diversas épocas y regiones geográficas, no hace más que confirmar la función que el mito ocupa dentro del orden social como regulador y legitimador; además, explica la permanencia de esas historias en distintas generaciones. Y es que, el mito “no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino 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” (Malinowski, 1974, p. 124).

Además de la función que el mito posee, hay que recordar que también tiene un sentido ubicado en la combinación de los elementos que lo conforman; de igual forma, no se puede considerar “[...] una versión “verdadera”, de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito” (Lévi-Strauss, 1977, p. 199). Y es que resulta fundamental “definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones. Dicho de otra manera, el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal” (Lévi-Strauss, 1977, p. 197).

---

<sup>10</sup> Conferencia pronunciada por el Dr. Carl G. Böhne el día 27 de noviembre de 2008, en el marco del curso “Mitologías históricas y modernas entre la India e Islandia”, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

## 2.3 El mito en la construcción de identidad y pertenencia

Además de fundamentar, legitimar y regular, dentro de las funciones principales que posee el mito se rescatan otras cuatro que hacen posible la relación con esa esfera sagrada: 1) confiere un sentido de identidad personal, 2) hace posible un sentido de comunidad, 3) afianza valores morales y, 4) constituye una forma de enfrentarse al inescrutable misterio de la creación (May, 1998). Estas funciones son el punto que llevará a esclarecer la participación del mito en la construcción psíquica de los sujetos.

Hablando del sentido de identidad personal, “[...] todos nosotros tenemos un mito en función del cual construimos nuestra vida. Este mito nos mantiene íntegros y nos da la capacidad de vivir en el pasado y en el futuro sin descuidar el momento presente” (May, 1998, p. 33). Este mito va construyéndose de acuerdo a las interrogantes de que el sujeto es preso; o ¿cómo olvidar aquel monólogo donde Hamlet pone sobre la mesa aquella pregunta que más de uno se ha llegado a hacer: “*To be or not to be*”? Enfrentarse ante la angustia o miedo provocados por incertidumbres que la vida tiene (creación, muerte, sexualidad, etc.), hace que utilicemos a los mitos como ese soporte para lograr una apreciación cada vez más profunda de nuestra condición humana: “Todos nacemos de una madre, y morimos; todos nos enfrentamos al sexo o a su ausencia; todos trabajamos o evitamos hacerlo; etc... Los grandes dramas como *Hamlet*, son míticos en el sentido de que presentan las crisis existenciales de la vida de todos nosotros”. (May, 1998, p. 37).

Pero no sólo individualmente se construyen esos mitos que explican los sucesos de la vida humana; de la misma forma, dentro de la comunidad se afianzan esos mitos que brindan al sujeto ese sentido de pertenecer a un lugar. “Ser miembro de la propia comunidad significa compartir sus mitos, sentir el orgullo que nos invade cuando recordamos a los peregrinos en Plymouth Rock, o a Washington cruzando el Delaware, o a Daniel Boone o Kit Carson cabalgando hacia el oeste. El extraño, el extranjero, el forastero, es aquel que no comparte

nuestros mitos, aquel que se guía por estrellas diferentes, aquel que adora a otros dioses” (May, 1998, p. 45).

Y es que mencionar a ciertos personajes, sucesos y lugares, hace que vibre y salte un sentimiento de orgullo hacia aquello que hace recordar las raíces, a saber el origen mismo del ser. Cada grupo social busca sus raíces en esas historias que se cuentan de sus ancestros y que se transmiten de generación en generación. En México por ejemplo, las ceremonias realizadas para festejar a los difuntos se realizan con rasgos distintivos al resto de los países del mundo:

“Cuando los españoles llegaron a México se encontraron con que los nativos celebraban un ritual en el que aparentemente se burlaban de la muerte. Los recién llegados cristianos trataron entonces, sin lograrlo, de erradicar esta práctica que se venía realizando desde al menos 3000 años. Con ella, los pueblos mexica-tenochca (comúnmente conocidos como aztecas), que imperaban en Mesoamérica cuando Hernán Cortés invadió México (1519), honraban a sus muertos en Agosto y veneraban a Mictecacihuatl, Señora de Mictlan, Reina de Chignahmictlan, el Noveno Nivel del Mundo Subterráneo. Los aztecas conservaban calaveras como trofeos, y las exhibían durante estos rituales anuales. Las calaveras simbolizaban muerte y renacimiento, y servían para honrar a los muertos, que ellos creían que regresaban a este mundo a visitarles durante ese festival de un mes de duración. Al contrario que los españoles, que consideraban la muerte como el final de la vida, los mexicanos la veían como una continuación de la vida. Para ellos, la vida era un sueño, y sólo la muerte podía hacer que se sintieran plenamente despiertos. Los clérigos españoles consideraron ese ritual como sacrílego y trataron de suprimirlo, pero ello resultó casi imposible, como había sido imposible erradicar otros muchos festivales y ritos paganos en otros muchos lugares del mundo, incluyendo el arcaico Samain de los antiguos celtas, que poseía sorprendentes similitudes con ese Festival Azteca de los Muertos. [...] En

este caso particular, el Papa Gregorio I convirtió en el año 601 la antigua festividad céltica de Samain la víspera del 1 de noviembre en el Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos. Éste fue desde entonces celebrado en los países cristianos, y trasladado de España a México, donde esa festividad de origen céltico fue incorporando características locales hasta convertirse de manera gradual en un singular, claramente distintivo y extraordinariamente complejo ritual formado por una rica mezcla de elementos célticos, españoles y mexicanos” (Alberro, 2004).

Esta descripción de los orígenes de la celebración de los difuntos, es el ejemplo preciso para profundizar en la manera como los mitos dan un sentido de comunidad a los sujetos. Las diferencias en cuanto a la concepción de muerte y su relación con lo sagrado, dan a cada grupo la posibilidad de instalarse en sus propias raíces según sus mitos formados. La mezcla dada entre mitos de diferentes épocas y culturas permite que las celebraciones se mantengan vigentes hoy día y se transmitan de generación en generación; sin embargo, hay que recordar que no sólo se transmiten historias y ritos carentes de significado, en su base existen valores morales que se ocultan bajo el manto de esas historias. (En el ejemplo anterior es la concepción que se tiene de la muerte lo que diferencia a cada festividad y la hace única para cada comunidad.)

No es necesario ubicar los mitos en las fiestas de culturas tan ancestrales, en nuestros días hay festividades que verdaderamente se han hecho míticas. Es sabido que en Estados Unidos la celebración del Super Bowl adquiere carácter mito toda vez que los participantes se identifican totalmente con su equipo y forman un fuerte lazo de identidad. En México, lo que da ese sentido de identidad en gran parte de los habitantes, es la devoción expresada a la Virgen de Guadalupe, mito que ha sido partícipe en el afianzamiento de valores como la honestidad, la humildad y la perseverancia (aunque es culto derivado de la doctrina católica, se presume que posee raíces mexicas equiparados con el culto que realizaban a la diosa Tonantzin Coatlicue «*Señora de la falda de serpientes*»

o «*Nuestra venerable madrecita*»). Es aquí donde el afianzamiento de los valores morales se hace presente para incluírnos en ese grupo social que hace de nosotros sujetos y provoca que podamos actuar ante tal o cual situación que la vida presenta.

Aun falta abordar la manera en que el mito enfrenta a los sujetos ante el enigma de la creación. Los términos creación y origen están íntimamente ligados<sup>11</sup>, es menester no confundirlos como sinónimos y acercar su significado a la pregunta: ¿De dónde surgen las cosas? Saber acerca del origen y la creación de las cosas es una constante interrogante entre los sujetos y no existe una respuesta que dé con precisión la fuente de su existencia. Los interrogantes contruidos alrededor de dicho tema, no sólo se refieren a la creación del universo<sup>12</sup> u origen de la humanidad, cualquier cosa o suceso posee dudas acerca de cómo surge (por ejemplo un género literario; doctrina religiosa, política o filosófica, etc.). Los mitos que se forman alrededor de esta pregunta son indispensables para establecer ese sentido de identidad, tanto individual como de comunidad de que se hablaba.

Así, es como las funciones que el mito viene a cumplir en la construcción del sujeto de las creencias se pueden resumir en una: “[...] el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo” (Eliade, 1983, p. 88); y además de dar sentido a un mundo que parece no tenerlo, “el mito o relato lleva consigo los valores de la sociedad: mediante él, encuentra el individuo su sentido de la identidad. [...] unifica las antinomias de la vida: consciente e inconsciente, pasado y presente, individual y social. Todo ello se

---

<sup>11</sup> “**Creación.** (Del lat. *creatio*, -ōnis): f. Acción de crear (hacer a alguien lo que antes no era). [...] f. Acto de criar o sacar Dios algo de la nada. [...] f. Creación del mundo (conjunto de todas las cosas creadas). [...] f. Obra de ingenio, de arte o artesanía muy laboriosa, o que revela una gran inventiva.”

“**Origen.** (Del lat. *origo*, -inis): m. Principio, nacimiento, manantial, raíz y causa de algo. [...] m. Patria, país donde alguien ha nacido o tuvo principio la familia o de donde algo proviene.”

Consultado en Diccionario en línea de la Lengua española. <http://www.rae.es/rae.html>.

<sup>12</sup> Sin embargo, los mitos que tratan específicamente de la creación del universo juegan un papel fundamental en la construcción psíquica de los sujetos. Véase el capítulo 2 “Estructura y subjetividad”, de la segunda parte de este trabajo.

constituye en una narración que se transmite de una generación a otra” (May, 1998, p. 28).

La presencia de los mitos en la construcción del sujeto de las creencias da esa oportunidad de aferrarnos a algo, como dijo Clyde Kluckhohn, y creer que ello es posible. Tal vez la ausencia de mitos explique que la sociedad cada vez vaya en mayor decadencia mostrando a sujetos sin sentido de pertenencia e identidad.

## CAPÍTULO 3. MÍSTICA Y RELIGIOSIDAD

*“Vivo ya fuera de mí después que muero de amor;  
porque vivo en el Señor, que me quiso para sí;  
cuando el corazón le di puse en él este letrado:  
que muero porque no muero..”.*

**Santa Teresa de Jesús**

### 3.1 Concepción de los universos místico y religioso

Misticismo y religiosidad son esferas que se convierten en partes fundamentales dentro de la construcción del sujeto, ellas lo acercan más a esa divinidad que puede sanar casi cualquier mal o problema que lo aqueje. Para distinguirlas, hay que enunciar algunas definiciones. La palabra *religión* engloba a todo aquello que ayuda a regular el comportamiento de las personas, tomando como punto de referencia su raíz etimológica, Religio-Religato-(Religare=Religar, vincular, atar, existe algo que por medio de ella se ata en la construcción psíquica, y a la vez social, de los sujetos. En el mismo sentido, Durkheim (1992, p. 42) apunta que “la religión, es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”.

La religión, considerada como todo aquello que vincula un cierto conjunto de creencias, hace que en el hombre adquieran alguna explicación todas aquellos actos vitales que no termina por comprender. Las doctrinas religiosas, como el cristianismo, judaísmo, hinduismo, budismo, etc., brindan la posibilidad de atar todas aquellas creencias, mitos, interdicciones y rituales con esos actos que parecen ser inexplicables.

El carácter de religioso adquirido en la construcción de las creencias, se da por la principal separación que en el mundo del sujeto se establece, a saber, sagrado y profano, donde “[...] las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas” (Durkheim, 1992, P. 33).

Así, lo religioso necesita de un lugar donde se puedan mantener a salvo todos los elementos que se acercan a lo divino: ese el papel que juega el Templo. Por ejemplo, en el caso de la Iglesia Bizantina, esa construcción arquitectónica representa la posibilidad de mantener una separación entre lo sacro y lo profano:

“«Las cuatro partes del interior de la iglesia simbolizan las cuatro direcciones cardinales. El interior de la iglesia es el Universo. El altar es el Paraíso, que se encuentra en el Este. La puerta imperial del santuario propiamente dicho se llamaba también la `Puerta del Paraíso. Durante la semana pascual, esta puerta permanece abierta durante todo el servicio; el sentido de esta costumbre se explica claramente en el Canon pascual: Cristo ha resucitado de la tumba y nos ha abierto las puertas del paraíso. El Oeste, al contrario, es la región de tinieblas, de la aflicción, de la muerte, de las moradas eternas de los muertos que esperan la resurrección de los muertos y el juicio final»” (Eliade, 1983, p. 58).

El ejemplo anterior, muestra que el Templo es considerado la casa de los Dioses, lugar sagrado donde se puede establecer la comunicación entre el hombre y el Creador; resaltando esa permanencia que hoy día se observa cuando los individuos entran en comunión con Dios al momento de participar de la celebración de la misa católica. Asimismo, el Templo simboliza una vía para acceder al Paraíso, a saber, ese lugar de bienestar y paz que dibujan los mitos bíblicos.

En este punto lo religioso construye una estrecha relación con el misticismo. El cual es una vía que da la oportunidad de que el sujeto se acerque a la divinidad y al contacto con algo o alguien que se dice está en el orden de lo *supremo*; empero, al adentrarse al campo del misticismo, se observa que el acceso está restringido sólo para aquellos que estén dispuestos a dejar atrás algunos privilegios que del mundo terrenal, en cierto modo profano, reciben. Dentro de la definición de mística se aprecia mejor este punto: la mística se define como una actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor y contemplación), además, de que cuando el alma participa de la divinidad establece con ella una “unidad de vida”. Para tal fin es necesario que el alma se desprenda de todo lo oscuro y sensible (Ferrater, 1979).

El fin de la definición anterior servirá para apuntar algunas cuestiones. En primer término, al decir que el alma se necesita desprender de «algo» que no le pertenece y que no es propio de ella se entiende que no es algo que posea características cualesquiera: de lo que se tiene que desprender es de eso oscuro y sensible, a saber, aquello perturbador, incierto, tenebroso, aquello susceptible de generar sentimientos como el dolor y la pena. Aunque la divinidad está rodeada de la esfera de lo *sagrado*, éste último no debe entrar en contacto con lo profano ya que pierde su estatus. “Se trata, ante todo (Durkheim lo ha demostrado bien), de separarse progresivamente del mundo profano, a fin de poder penetrar sin peligro en el mundo sagrado. Se debe abandonar lo humano antes de ascender a lo divino” (Caillois, 2006, p. 33).

Hablar de un alejamiento de la esfera de lo profano, se refiere a separarse de aquello que hay de ordinario en la vida del ser humano (como lo es el trabajo, el alimento, las relaciones sexuales, en general la existencia humana). Sin embargo, romper con las costumbres cotidianas, no es tarea fácil, no cualquiera puede hacerlo, y aquél que lo logra, debe pasar por un largo proceso para acceder a lo divino y renunciar a todos aquellos placeres mundanos.

La estrecha relación que existe entre el hombre y el misticismo posee su raíces en tiempos anteriores, es en ella donde se puede apreciar uno de los rituales de iniciación llevados a cabo por personajes importantes de una sociedad: cuando un hombre decide dejar del lado el mundo profano para acceder a la divinidad, “[...] conduce necesariamente al cambio del régimen sensorial: el novicio se esfuerza por “morir” a una sensibilidad profana para “renacerla” una sensibilidad mística” (Eliade, 2001, p. 105). Este cambio sensorial sólo se puede llevar a cabo cuando la persona renuncia a toda actividad común, a saber, se desprende de aquello considerado como profano, y aspira a alcanzar el mundo divino, sagrado y sensible.

Como se ha visto anteriormente, ritos, ceremonias y rituales evitan cualquier mezcla entre lo profano y lo sagrado; enigmáticos símbolos contenidos en ellos han brindado una excelente vía de interpretación sobre la cual se basa una afirmación: es gracias a los ritos, rituales y ceremonias que el hombre puede desprenderse de lo profano y así alcanzar la divinidad que conlleva, inevitablemente, al mundo sacro. “Debe observarse que las mismas prohibiciones que preservan del contagio aíslan a la santidad y protegen de su contacto. [...] Todo lo que se relaciona con una persona santa está consagrado por ese hecho y sólo puede servirle a ella. Le basta nombrar un objeto o tocarlo para sustraerlo al dominio público en provecho propio. Ya nadie se atreve a usarlo: su contacto es mortal. Así lo divino y lo maldito, la consagración y la contaminación, producen exactamente el mismo efecto sobre las cosas profanas: las hacen intocables, las retiran de la circulación comunicándoles su terrible virtud” (Caillois, 2006, p. 36).

### 3.2 Ascensión y su relación con lo sagrado y lo profano

“La palabra santidad, primitivamente, designaba lo sagrado, pero luego ese carácter quedó ligado a la vida consagrada al bien, y consagrada al bien al mismo tiempo que a Dios” (Bataille, 2005, p. 128).

El misticismo es la expresión máxima de fascinación que tiene el hombre por el conocimiento de su origen y del deseo de retornar al lugar donde fue creado; los mitos llamados paradisiacos, en los cuales se representa el interés del hombre por el acercamiento a lo divino al mismo tiempo que se aleja de lo profano y asciende a un nivel superior, son el lugar donde puede entrar en contacto con lo sagrado que en un tiempo primordial fue también parte de él. Dentro de la comunidad, hay personajes que giran en torno a esa esfera sagrada y que es necesario que se instalen lejos de todo aquello que amenaza con profanarlo. Pero para llegar a ello, no sólo basta con alejarse de lo amenazante, hay una vía llamada *ascetismo místico* que tiene como objetivo “extirpar del hombre todo aquello que le pueda aun quedar de apego al mundo profano” (Durkheim, 1992, p.35). Dicha vía será la que legítimamente acerque al sujeto a esa esfera donde lo sagrado se conserva.

Los personajes que participan de esta condición de acceso a dicha esfera donde lo sagrado impera, son seres que ya han sido puestos en aviso y legitimado por medios de los que el sujeto y la comunidad se valen (sueños, oráculos, visiones, apariciones). Existe, dentro de algunas sociedades, un personaje que expresa el deseo por ascender a ese orden sagrado y que es equiparado con magos, guardando la importancia, hablando en términos de jerarquía social, del máximo depositario del saber en la comunidad: ese personaje, es el chamán. El chamán necesita ser ese personaje que *se esfuerza por abolir la actual condición humana* y enfrentarse a una condición primordial en donde ya no se realizan las actividades cotidianas, aquellas consideradas como profanas, y así lograr el acceso a un nivel supremo, donde el contacto con lo divino deje de ser peligroso y

por el contrario sea una vía de comunicación entre el hombre común y el dios venerado.

La persona convertida en chamán es aquella que “puede perseguir al alma extraviada del enfermo, capturarla y reintegrarla en su cuerpo; es él quien acompaña las almas de los muertos a sus nuevas moradas; también es él quien hace largos viajes extáticos al cielo para entregar a los dioses el alma del animal sacrificado e implorar la bendición divina. En resumidas cuentas, el chamán es el gran especialista en cuestiones espirituales, es decir, el que conoce mejor que nadie los múltiples dramas, riesgos y peligros del alma” (Eliade, 2001, p. 76). Además de ser el único personaje dentro de su comunidad que puede establecer contacto con aquello que tenga cualidad de sagrado, una característica fundamental del chamanismo es “el éxtasis que se puede alcanzar con la serie de rituales en los cuales se establece un contacto con el cielo y el infierno; dicho éxtasis coloca al chamán en el estado inicial de toda humanidad, mejor dicho, *equivale a un regreso a los orígenes, a una regresión a los tiempos míticos del paraíso perdido*” (Eliade, 2001, p. 82). Dicho éxtasis puede vivirlo sólo si antes él mismo obtiene sobre sí, la cualidad de sagrado, es decir, se purifica y santifica, para ello es necesario que la persona que adquiere el papel de un chamán, o cualquier personaje que se relacione con lo místico, se vuelva puro, cambie de vida, inaugure una conducta ascética, ejemplar, si era antes criminal o libertino (Caillois, 2006, p. 95).

El caso del tránsito del chamán a la esfera de lo sagrado muestra ese impulso del hombre por buscar respuestas que alivien el sufrimiento que del mundo profano se desprenden. El caso del chamán no está establecido en un dogma religioso propiamente establecido, más bien su relación es «independiente» y gira en torno de las artes mágicas. Sin embargo, este acercamiento y transición de estatus es completamente equiparable al acontecido dentro de la doctrina judío-cristiana; en ella, se observa cómo personas que en la vida han atravesado circunstancias difíciles logran hacer algo extraordinariamente

bondadoso por aquellos que viven en decadencia. Esos actos de bondad son los que los colocan en un estado más elevado donde es más fácil establecer contacto con Dios. La santidad que adquieren ciertas personas por sus actos realizados provoca una ascensión a un nivel más alto que el resto de los demás hombres que no gustaron de sacrificar la mundanidad y lo violento que de ellos se desprende (actos que principalmente tienen que ver con la sexualidad y la muerte).

Por ejemplo; San Juan de Dios “repartió todo lo que tenía a los pobres y encarcelados, y se dio a tan maravillosos extremos de penitencia y humildad, que se hizo espectáculo del pueblo, hasta el punto de tenerle muchos por loco y afligirle en las calles y en el hospital de locos” (De Paula, 1952, p. 74). Los actos de este santo, están llenos de penitencia absoluta, ya que es a través de ellos como puede ir ganando el acceso a Dios. Otro santo que asciende de un estado profano a uno sagrado es San Ignacio de Loyola quien fuera soldado militar para posteriormente fundar la Compañía de Jesús que “era un nuevo e invencible ejército que el señor suscitaba para la propagación de la santa fe y la defensa de la santa Iglesia combatida por los secretarios de estos últimos tiempos, discípulos de Lutero e imitadores de la rebeldía de Lucifer” (De Paula, 1952, p. 224). En la vida de este santo existe una curiosa forma de trascender a un nivel de mayor espiritualidad ya que abandona la milicia por convertirse en religioso y sin embargo, termina siendo soldado y siervo de Jesús fundando una compañía (ejército) al servicio de algo superior (del orden de lo divino/sagrado). No es de extrañarse que la vida de los santos esté envuelta por sufrimiento, de hecho ello es una condición que precede a la ascensión, ya que esa condición es la que provoca que la bondad de los actos que realizan se haga más evidente.

Pero para participar de la experiencia mística como ya se ha apuntado, hay actos de los que es preferible, por no decir necesario, alejarse. Si los sujetos no participan en la negación de esos impulsos (sexuales y de muerte) relacionados con el mal no puede existir condición de santidad, ya que esa barrera prohibitoria permite que el orden se mantenga; empero, que se deba alejar eso amenazante

no significa que no se experimente. “Si bien, de algún modo, la efusión mística es comparable con los movimientos de la voluptuosidad física, es una simplificación afirmar, como hace [James] Leuba, que las delicias de las que hablan los contemplativos siempre implican un cierto grado de actividad de los órganos sexuales” (Bataille, 2005, p. 230). Si dentro de la vida de algunos de ellos los placeres sexuales están completamente interdictos, no hay razón para pensar que jamás los experimentaron. Al contrario, es posible decir que esos movimientos existen, solo que re-significados a la par de su condición santificada. La transverberación de santa Teresa un ejemplo interesante para clarificar este punto:

“Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba hasta las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite... No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad le dé a gustar a quien pensare que miento” (Santa Teresa, citado en Bataille, 2005, p. 230).

“Concluye Marie Bonaparte: «Tal es la célebre transverberación de Teresa, que quiero comparar con una confesión que me hizo antaño una amiga. Había perdido la fe, pero a la edad de quince años había sufrido una crisis mística intensa y había querido hacerse monja —y recordaba que un día, arrodillada ante el altar, había sentido tan sobrenaturales delicias que había creído que Dios mismo descendía en ella—. Sólo más tarde, después de entregarse a un hombre, reconoció que aquel descenso de Dios en ella había sido un violento orgasmo venéreo. La casta Teresa nunca tuvo ocasión de hacer tal comparación, que no obstante parece imponerse también para su transverberación»” (citado en Bataille,

2005, p. 230). Resulta difícil saber con precisión si tal comparación de Marie Bonaparte es completamente aplicable al éxtasis que algunos contemplativos refieren transitar; sin embargo, no cabe duda alguna que el acercamiento a la divinidad, sea de un místico o de un sujeto «cualquiera», deja huellas tanto en el cuerpo, como en la psique. La divinidad, totalmente cercana a la esfera de lo sagrado, abre la posibilidad que el cuerpo del místico, y de aquel que participe de la experiencia mística, experimente sensaciones que en cualquier otro escenario estarían interdictas.

## CAPÍTULO 4. MAGIA

A lo largo de las épocas, la magia ha sido centro de diferentes pugnas, misterios y debates; mucho se ha dicho que posee tintes demoniacos y que va en contra de las prescripciones de Dios y de la religión. Se ha catalogado como un campo sobre el que los sujetos pierden el «alma» o la acercan a algo terrorífico y completamente siniestro. Resulta muy común escuchar que diversos actos mágicos son realizados a tal o cual persona, o que diferentes objetos brindan protección ante «malos espíritus» o auxilian, bajo diferentes circunstancias, a «mejorar la suerte».

Sin embargo, se ha subestimado popularmente el papel que la magia juega en la construcción psíquica del sujeto; al jugarse entre las esferas de lo sacro y lo profano, la magia se balancea también entre aquella idea muy limitativa del bien y el mal. Más allá de una definición, o mejor dicho clasificación popular de la magia en «negra» o «blanca», se trata de analizar cómo esta esfera participa (junto con las demás: mítica, sagrada, profana, religiosa, mística) en la construcción del sujeto.

En primer lugar resulta conveniente definir qué se entiende por magia y la manera cómo está se ubica en objetos, personas, o hechos. “En la Antigüedad clásica, la palabra «magia» se refería en primer lugar a las artes de los magos, los sacerdotes zoroástricos de Persia que conocieron los griegos al menos en el siglo v a.C. [...] La magia era algo siniestro algo amenazador” (Kieckhefer, 1992, p.18).

Ya para la edad media, se reconocían “dos formas de magia: la magia natural y la magia diabólica. La magia natural no se distinguía de la ciencia, sino que era propiamente una rama de ella. En concreto, era la ciencia que se ocupaba de las «virtudes ocultas» (o poderes ocultos) de la naturaleza. La magia diabólica no se distinguía de la religión, sino que era una derivación perversa de ella. Era la

religión que se alejaba de Dios y pedía a los demonios ayuda para la resolución de asuntos humanos” (Kieckhefer, 1992, p. 17).

Ya sea de los poderes de la naturaleza o de la intervención de demonios lo fundamental para considerar una práctica como mágica es que los poderes que intervienen son «ocultos», a saber nadie tiene acceso a su fuente o su manera de proceder; su eficacia y su mantenimiento dependen de que nadie les conozca por completo. Es así que, por ejemplo, “el poder de una planta para curar ciertas dolencias, o el poder de una gema para proteger de ciertos tipos de infortunio, puede derivar no de la estructura interna del objeto, sino de una fuente externa: emanaciones procedentes de estrellas y planetas” (Kieckhefer, 1992, p. 21). El poder de estos últimos elementos se caracteriza por ser oculto (nadie puede describir con exactitud las leyes bajo las que se rigen y cómo participan en los actos mágicos). Esos poderes ocultos de los que habla la magia natural pueden apreciarse hoy día en la lectura del horóscopo que a pesar de ser una práctica astrológica antigua cuyos tintes interpretativos y la gente a la que se dirige varían de época, no pierde esa esencia oculta que la naturaleza guarda para dirigir y predecir las acciones de los hombres. Otros casos de poderes ocultos de la naturaleza se observa en aquellas plantas “cuyas hojas tienen forma de hígado y que por medio de ellas podían favorecer el buen funcionamiento de esta víscera, o la agudeza visual del buitre podría resultar beneficiosa para las dolencias de los ojos si se envolvía un ojo de este animal en la piel de un lobo y se colgaba alrededor del cuello del paciente” (Kieckhefer, 1992, p. 21).

Pero hay algo que notar en los ejemplos anteriores: las propiedades que tiene el objeto y que intervienen en la curación del paciente, lo logran por el simple hecho de ser similares a los órganos que pretende sanar, a saber una especie de «simpatía», entre el objeto y el órgano, son suficientes para completar la sanación. Esta simpatía es uno de los “dos principios del pensamiento sobre los que se funda la magia” a los que Sir James G. Frazer (1981, pp. 33-34) hacía referencia:

“Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formando parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa”.

Los efectos que poseen aquellos actos mágicos que incluyen la adivinación, la magia medicinal, los hechizos, los talismanes, los amuletos, la brujería, se ubican bajo alguno de ambos principios, así la curación con hierbas o los talismanes que contienen inscripciones de protección a menudo se encuentra ubicada en el terreno de la magia simpática; del otro lado, del lado de la magia contagiosa, es posible ubicar a la práctica conocida como vudú, donde se utiliza un muñeco como modelo de la persona a la que se quiere encantar y sobre él se realizan los actos que se quiere pasen en el cuerpo de la persona real.

Distinguir ambos pensamientos de transmisión de la magia ayudarán a comprender mejor la manera en que pasan a consolidarse como una explicación más de aquellos movimientos que de los actos de la vida no se comprenden.

#### 4.1 La eficacia de los rituales mágicos

Dentro del trabajo que realizan sanadores, magos, hechiceros o adivinos existen algunas características que comparten y que señalan en dirección a la magia: 1) “la preparación del medicamento a menudo incluye la observancia de tabúes; aunque algunos pueden sorprendernos por no desempeñar un papel obvio en el proceso de la curación, son importantes para mantener la pureza de la sustancia curativa, o intensificar el poder del sanador”; 2) “la elección de ingredientes curativos fue a veces dictada por las consideraciones simbólicas de la magia simpática”; 3) “los procedimientos médicos implican a menudo la atención explícita o implícita a los efectos de los cuerpos celestes”; 4) “la utilización de un lenguaje secreto, además de cualquier otro significado que pueda poseer, sugiere al menos que la cura implica ingredientes o procesos misteriosos” (Kieckhefer, 1992, pp. 76-77).

Aquellas características que se encuentran en el trabajo que realizan los sanadores, magos, hechiceros o adivinos, se instalan en objetos que adquieren una cualidad mágica; así amuletos, hierbas, talismanes, pociones, animales, etc. se convierten en la vía de acceso para alcanzar un propósito que ayude a una persona en situaciones difíciles. Cada uno de esos objetos adquiere por diversos medios la capacidad de sanar o prevenir males que aquejan a los individuos: “Por qué este o aquel remedio funcionaban no era la preocupación del sanador. Debido a esta aparente indiferencia por las causas que lo producían, la distinción entre poder oculto y poder manifiesto parece fuera de lugar: lo que importaba era si un remedio funcionaba, no cómo lo hacía, ni por qué” (Kieckhefer, 1992, p. 76).

Era el resultado de los actos mágicos lo que realmente interesaba a aquellos que depositaban sus problemas en ellos; no buscaban la explicación de cómo hacer que esas dolencias se fueran sino sólo que huyeran de su ser. Así, para que ciertas plantas puedan curar la locura deben ser envueltas “en una tela roja y se atan a la cabeza del enfermo bajo un signo astrológico específico

mientras la luna está en cuarto creciente. Uno debe salir antes del amanecer para arrancar una hierba. Los fragmentos de las cortezas de árbol son más potentes si proceden de la parte de este, donde tocan los rayos del sol” (Kieckhefer, 1992, p. 77). Indicaciones como esta no se cuestiona por la persona que lo pone en práctica, sólo hace lo que se indica para asegurar que el resultado sea el más conveniente para la curación de la enfermedad.

Cualquiera que fuera el significado religioso que tuvieron los objetos sagrados utilizados en los rituales mágicos, lo importante radica en que son fuentes inmediatas de poder; así, “hierbas, remedios de animales y hechizos fueron mayormente utilizados para curar enfermedades que ya se habían manifestado. Los amuletos, por otra parte, estaban habitualmente destinados a finalidades preventivas. [Además,] servían de alguna manera, a un objetivo psicológico más que físico: aseguraban la salud de la mente más que la del cuerpo” (Kieckhefer, 1992, p. 85). Este poder que emana de los objetos indica aquellas virtudes que en sí mismos poseen y va cambiando según el fin que se persiga:

“El pie de una liebre, anudado en el brazo izquierdo, permitiría a una persona ir a cualquier parte sin peligro. El pie derecho de una liebre o el corazón de un perro, impedirían que estos últimos ladraran. Unas ramitas de romero colocadas en la puerta de la casa mantendrían alejadas a las serpientes venenosas. Cuando es llevado por las personas, el romero mantiene a raya a los espíritus malignos, y una cuchara confeccionada con su madera puede eliminar el efecto de sus venenos. Si se sujetan cinco hojas de ortiga en la mano se mantendrán alejados todos los miedos y fantasías. El heliotropo, recolectado bajo el signo de Virgo y envuelto en hojas de laurel junto con un diente de lobo, prevendrá que la gente critique a su portador. Si se lleva muérdago, éste impedirá que la persona sea condenada por tribunal alguno. Si una persona sale antes del amanecer durante el signo de Virgo, recoge diversas hierbas, reza tres Padrenuestros

y tres Avemarías, y lleva las hierbas encima, nadie hablará de él, y si lo hacen él les vencerá. Si se coloca heliotropo en la entrada de una iglesia donde hay mujeres adúlteras, estas no podrán abandonar el edificio mientras la planta no sea retirada” (Kieckhefer, 1992, p. 86).

Y la lista podría seguir hasta la infinitud porque para cada acto que se quiere explicar ya existe una protección que impide que se amenace la tranquilidad del sujeto. La larga lista anterior muestra que es posible que un objeto auxilie en la protección contra diferentes amenazas, lo cual demuestra que no es el objeto en sí el que produce la sanación sino los poderes ocultos que las personas les atribuyen; es la palabra de la comunidad la que legitima que esos objetos curen o no. Por ello es indispensable ubicarse en el orden del lenguaje ya que es ahí donde la simbolización y la eficacia son posibles.

A manera de cierre de este subtítulo y dar paso a la forma que los discursos se conjugan en la conformación de un sujeto vinculado al orden del lenguaje y de lo simbólico, usemos las palabras escritas por Lévi-Strauss (1977, p. 152): “No hay razón, pues, para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas. Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que ésta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza”.

## 4.2 Lo profano de la magia y lo sagrado de la religión

La línea que intenta dividir entre la magia y la religión tiende a desdibujarse cada vez que existen rituales donde ambas esferas están presentes. Ejemplo de ello está ubicado en aquellas hierbas o ungüentos que “eran a menudo confeccionados con agua bendita” y que difícilmente se distinguía entre “su función «sagrada» y su papel como «agua»”. A fines del siglo XIX y principios del XX “[...] la característica principal de la religión es que *suplica* a Dios o a los dioses, mientras que la característica fundamental de la magia es que *obliga* a seres o fuerzas espirituales” (Lessa & Vogt, citado en Kieckhefer, 1992, p. 23). Esta drástica separación y ubicación de la religión y la magia no satisface del todo ya que tiende a ser ambigua; es difícil ubicarlas del lado del Mal o del Bien, porque la ambivalencia de sentimientos esta presente en todas las esferas de la vida del sujeto, más bien es necesario captar cómo se entremezclan algunos elementos de cada una de ellas y así percibir más claramente la fusión de discursos.

En las sociedades estudiadas tan arduamente por los etnógrafos y etnólogos de principios del siglo XX se observaba que había una distinción entre el acto mágico y la ceremonia religiosa que apuntaba al fin de ambos: “la realización de un acto mágico se lleva a cabo para un fin determinado, por ejemplo, la llegada de la lluvia para la siembra, el alejamiento de desastres naturales como tormentas e inundaciones, evitar o curar alguna enfermedad; pero por otra parte, en una ceremonia religiosa, no se percibe una finalidad, simplemente forma parte de la cultura de la comunidad; es decir, al nativo siempre le será posible constatar el fin de un rito mágico, pero de una ceremonia religiosa no dirá sino que se lleva a efecto porque tal es el uso, o porque ha sido ordenado, o quizá narrará un mito explicativo” (Malinowski, 1974, p. 40).

Este pensamiento economiza la concepción de magia y religión: son los actos mágicos los que sí tienen un propósito evidente donde se sabe el por qué de su realización; mientras, en los rituales religiosos no es evidente el por qué de su

práctica y sólo se realizan bajo la condición de creer en algo que de explicación a diversos actos vitales. Pero aun aquí no se ha evidenciado cómo es posible conjugar ambos discursos y mostrar que lo sagrado y lo profano participan en ambas esferas.

Es común encontrar en las oraciones, plegarias y talismanes la combinación de elementos mágicos y religiosos, la combinación que de ellos surge permite apreciar cómo es que la protección se fortalece:

“Un ritual del siglo XII para solucionar el problema de la esterilidad de los campos muestra con vehemencia la clase de funciones que se espera que un sacerdote local pudiera realizar. La ceremonia se desarrolla durante un día entero, y empieza antes del amanecer, cuando se preparan cuatro montones de tierra de los cuatro lados del campo afectado. Presumiblemente, el clérigo local rocía estos montones con una mezcla de agua bendita, aceite, leche, miel y fragmentos de árboles y hierbas, mientras recita en latín las palabras que Dios dijo a Adán y Eva: «Creced y multiplicaos, y llenad la tierra» (Génesis I: 28), seguidas de otras plegarias. Los cuatro montones son entonces transportados a la iglesia, donde el sacerdote les canta cuatro misas. Antes de que anochezca, se devuelven al campo, donde, fortalecidos por un día de valioso ritual, diseminarán su poder para fertilizar la tierra” (Storms, citado en Kieckhefer, 1992, p. 68).

Aparentemente el ritual es en su totalidad carente de elementos mágicos, sin embargo hay que recordar que la esencia de la magia se basa en aquel poder oculto existente en las fuerzas ocultas de los objetos que se utilizan. Las formas de conjuración verbal es donde se plasma de manera más evidente la mezcla entre lo sagrado de la magia y de la religión. Dentro de esas formas verbales, se encuentran en primer lugar las plegarias, “que tienen la forma de suplica y están dirigidas a Dios, a Cristo, a María o están dirigidas a un santo. En segundo lugar están las bendiciones, que formalmente se distinguen por la expresión de deseos

y se dirigen a los pacientes. Y por ultimo están los conjuros o exorcismos, que a nivel formal expresan órdenes que se dirigen a la propia enfermedad, o al gusano, demonio, duende u otro agente responsable de la misma” (Kieckhefer, 1992, p. 78).

Así, es posible que en dichas formas verbales exista una mayor mezcla de los elementos que demuestren que la magia no está situada del lado de lo profano o que atenta contra lo sagrado de la religión sino que en ambos lados existen elementos que contienen ambas cualidades que logran soportar dentro de un orden las creencias que el sujeto construye. Ejemplificar una forma verbal donde se conjuguen elementos de ambas esferas ayudará a consolidar este punto:

“En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amen. Yo os conjuro, oh duendes y todo tipo de demonios, tanto los del día como los de la noche, por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y por la indivisible Trinidad , y por la intercesión de la más bendecida y gloriosa María siempre Virgen, por las plegarias de los profetas, por lo méritos de los patriarcas, por las súplicas de los ángeles y de los arcángeles, por la intercesión de los apóstoles, por la pasión de los mártires, por la fe de los confesores, por la castidad de las vírgenes, por la intercesión de todos los santos y por los siete Durmientes, cuyos nombres son Malchus, Maximiano, Dionisio, Juan, Constantino, Seraphion y Martimanus, y por el nombre del señor +A+G+L+A+, que es bienaventurado en todas las épocas, que tú no debes provocar o infligir ningún daño contra este siervo del Señor, N., ni durante el sueño ni en la vigilia. + Cristo conquista + Cristo reina + Cristo ordena + Que Cristo nos bendiga + (y) nos guarde de todo mal + Amén” (Kieckhefer, 1992, p. 83).

Ese conjuro cierra con aquella propuesta de que ambos mundos se conjuntan para salvar de amenazas a aquel sujeto que se ubica a la deriva en un mundo que no brinda certezas para aquello que pertenece al orden de lo sagrado.

**SEGUNDA PARTE.**

**“EL REGISTRO DE LO SIMBÓLICO  
Y LO INSTITUYENTE DEL  
LENGUAJE”**

## CAPÍTULO 1. LA EFICACIA SIMBÓLICA

*«No es el lenguaje hablado lo que es natural  
en el hombre, sino la facultad de constituer una lengua,  
es decir, un sistema de signos distintos que  
corresponden a ideas distintas.»*

**Ferdinand de Saussure.**

El tránsito del hombre entre lo sacro y lo profano constituye la base de un movimiento que lo aleja y acerca de actos vitales que aterran pero que también fascinan. La construcción de interdicciones, transgresiones, mitos, devoción, religión y supersticiones, logra instalar en la vida del hombre, tanto individual como social, un orden que posibilita la construcción de la subjetividad y una estructura psíquica.

No sin razón, el orden de la creencia se mueve en contextos diversos, en cada uno de ellos existen elementos que se mezclan para producir un efecto de tranquilidad al sujeto; por ejemplo, la ceremonia católica de la eucaristía es uno de los actos donde la mezcla de objetos simbolizados se hace evidente: las plegarias, el incienso como elemento purificador, el agua bendita, la hostia con inscripciones que la convierten en sagrada. Algunos de estos elementos en un contexto diferente de la eucaristía posiblemente pierdan su eficacia para producir sanación, purificación o expiación, ello se debe a que es precisamente en esa ceremonia donde se logran los efectos deseados.

Hablar de la eficacia que tienen los objetos bajo diferentes circunstancias es remitirse a un orden simbólico, a saber, a un orden del Lenguaje, donde los objetos o acciones existen y mantienen su eficacia debido a que son nombradas y significadas por todos aquellos que participan de ellas y de sus cualidades. Lévi-Strauss (1977, p. 56) afirmaba con bastante elocuencia las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco en las sociedades denominadas primitivas, se pueden

concebir “como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación”.

Con la afirmación anterior ya no es posible reducir el lenguaje a un sistema de percepción del habla que se transmite mediante simples estímulos auditivos

<sup>19</sup>. El lenguaje va más allá de simples fonemas y grafemas. Partir desde el lenguaje abre la posibilidad de comprender cómo el sujeto se aleja de esos «instintos animales» y necesidades creando una institución reguladora que le de soporte y tranquilidad ante aquello que amenaza con fascinarlo.

“El hombre es un ser biológico a la par que un individuo social” (Lévi-Strauss, 1969), esto es visible en tanto que agrega a esos actos vitales cargas simbólicas que logran que ese sujeto deje de ser un simple cachorro (basta sólo recordar aquellas interpretaciones que las mamás dan de aquel llanto de su bebé).

A diferencia de los hombres, en los animales existen acciones vitales (como el acto sexual, el amamantamiento, la excreción de sustancias corporales, etc.) que poseen códigos inquebrantables además de que son ejecutadas de manera automática. La diferencia con los hombres radica en que esas mismas acciones que podrían decirse «naturales» están atravesadas por significaciones que hace que su carácter vaya más allá de una simple «necesidad» fisiológica. En el hombre nunca se trata sólo de necesidad, hay un «código» que no es simplemente una serie de reglas o prescripciones establecidas por el grupo al que pertenece sino un complejo nudo de relaciones lingüísticas y símbolos que hacen de esas acciones más que una simple necesidad. Acercarse a la comprensión de ese complejo nudo es posible desde la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss y el psicoanálisis re-volucionado de Jacques Lacan.

---

<sup>19</sup>Para ampliar la información acerca del lenguaje como sistema de percepción, véase Goldstein, B. (1999). *Sensación y percepción*. México: International Thomson Editores, pp. 382-404.

Tal y como ya se había enunciado anteriormente, el mejor ejemplo de la eficacia simbólica se ubica en el resultado efectivo de ciertas prácticas mágicas. No está de más recordar que para que la práctica mágica sea efectiva, se necesita: 1) la creencia en la técnica mágica, 2) de la persona en la virtud de la magia y 3) la creencia del grupo en la magia. Es necesario que estos tres elementos estén presentes para que la creencia en la magia se consolide. Por ejemplo, dentro de la práctica chamánica, es necesario que el chamán crea fervientemente en la técnica que utiliza para curar a una persona y que esta persona, a su vez, le brinde la confianza absoluta de que la sanación será efectiva, pero el tercer elemento es el que completa el círculo: si la comunidad no legitima la práctica chamánica y no cree suficientemente en aquel que la realiza, simplemente la magia no existe.

Pero la antropología levistraussiana no basta para comprender la construcción de la subjetividad y las creencias, para ello es necesario echar mano del psicoanálisis que, a partir de Lacan, aborda el estudio de lo inconciente a la luz del orden simbólico y sus leyes. Eso inconciente de lo que habla el psicoanálisis gira en aquello sagrado que fascina a la vez que aterriza al sujeto, las prohibiciones establecidas en la Cultura y la tentación de transgredirlas son el mejor ejemplo de ello: “La prohibición es expresa y conciente; en cambio, el placer de contacto, que perdura, es inconciente: la persona no sabe nada de él” (Freud, 1991, p. 37). Las interdicciones (ubicadas en el orden de lo sacro y lo profano) son las que producen lo que Freud (1991) llama *actitud ambivalente* que se refiere a esa actitud donde nada le gustaría más al sujeto que violar la prohibición, sin embargo, al mismo tiempo teme hacerlo, dicho en otras palabras, tiene miedo justamente porque le gustaría hacerlo. La eficacia simbólica que produce en el sujeto la interdicción es posible gracias a la introducción del Lenguaje.

## 1.1 El Lenguaje como vía de entrada a lo simbólico

Desde un punto de vista antropológico y estructuralista, “el lenguaje es un fenómeno social. Entre los fenómenos sociales es el que presenta en forma más clara los dos caracteres fundamentales que permiten un estudio científico. En primer lugar, casi todas las conductas lingüísticas se sitúan en el nivel del pensamiento inconsciente. Al hablar, no tenemos conciencia de las leyes sintácticas y morfológicas de la lengua. Además, carecemos de un conocimiento consciente de los fonemas que utilizamos para diferenciar el sentido de nuestras palabras [...]” (Lévi-Strauss, 1977, p. 52).

Conviene marcar las diferencias entre los conceptos que se presentan en este primer acercamiento al fenómeno del lenguaje. Desde la lingüística se esclarece el circuito que sigue la palabra en su transmisión. En dicho circuito existen tres partes que lo conforman: 1) parte física: ondas sonoras; 2) parte fisiológica: fonación y audición; y 3) parte psíquica: imágenes verbales y conceptos (Saussure, 1985). Este circuito es el que en un primer momento permite que la palabra sea conocida; por el momento se dejarán de lado las primeras dos, dando paso a la tercera que logrará clarificar la entrada del sujeto al orden de lo simbólico.

Conviene aclarar las diferencias, que desde la lingüística, se hacen al referirse al lenguaje, la lengua y el habla; dicha aclaración será fundamental para comprender de manera más económica el orden llamado *simbólico*. Las principales diferencias que existen entre los tres conceptos, según el lingüista Ferdinand de Saussure (1985) se pueden enumerar de la siguiente manera

El **Lenguaje** posee las siguientes características:

- Es Heteróclito, lo que significa que es irregular, de naturaleza extraña y fuera de orden.
- Es a la vez físico, fisiológico y psíquico.

- Es multiforme.
- Constituye una función.
- Es Heterogéneo (compuesto de partes de diversa naturaleza).

En segundo lugar se encuentra la **Lengua [langue]**:

- Es una manifestación y un producto social de la facultad del Lenguaje.
- Forma un todo en sí.
- Es el producto que el individuo registra pasivamente.
- Es un objeto bien definido en el conjunto heteróclito de los hechos del lenguaje.
- Es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; [...].
- Es de naturaleza homogénea.
- Depósito de imágenes acústicas (suma de un número limitado de elementos o fonemas susceptibles a su vez de ser evocados por un número correspondiente de signos en la escritura).
- La escritura es la forma tangible de esas imágenes acústicas.
- Es una institución social.
- Un sistema de signos que expresan ideas.
- Pertenece al dominio de un tiempo reversible (Lévi-Strauss, 1977).

Por último, se tiene el tercer concepto no menos importante: el **Habla [parole]**

- Es un acto individual de voluntad y de inteligencia.
- Dentro de ella se distinguen las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con vistas a expresar su pensamiento personal.
- Pertenece a un tiempo irreversible (Lévi-Strauss, 1977).

Saussure no pretendió definir las palabras lengua, lenguaje y habla sino las cosas que las constituyen y las significan, lo cual busca no caer en contradicciones entre los términos de un idioma y otro. “Así, en alemán *Sprache*

quiere decir «lengua» y «lenguaje»; *Rede* corresponde poco más o menos a «habla» pero añade el sentido especial de «discurso». [...] Ninguna palabra corresponde exactamente a una de las nociones precisadas más arriba; por eso cualquier definición que se haga a propósito de una palabra es vana; es un mal método partir de las palabras para definir las cosas” (Saussure, 1985, p. 27-28).

Separar de esta manera los tres conceptos da la oportunidad de observar que “[...] la facultad –natural o no— de articular palabras sólo se ejerce con ayuda del instrumento creado y suministrado por la colectividad; no es, por tanto, quimérico decir que es la lengua la que hace la unidad del lenguaje” (Saussure, 1985, p. 24). Y es que al ser la lengua la unidad del lenguaje, se conforma como un sistema de signos que expresa ideas y que, a su vez, logra acercarse más a la comprensión de los ritos, mitos, alfabetos, la escritura, señales militares como signos fundamentales en la construcción de la subjetividad.

Dichos sistema de signos carece por sí solo de un significado y es por ello que es inconcebible aislarlo de todo aquello que engloba al lenguaje. En otras palabras,

“El lenguaje es, pues, una función para la comunicación interhumana. Y el discurso es la forma superior que integra y organiza, desde su mayor complejidad, a las formas inferiores como los códigos o la articulación de imágenes.

“El discurso supone la existencia de la lengua como conjunto de estructuras fonológicas, morfológicas y sintácticas, que es el objeto de estudio de la lingüística. [...] El discurso es la puesta en función de las estructuras de la lengua pero, además, el discurso está abierto al sentido. Sentido que no podría existir sino para un sujeto” (Braunstein, 2005, p. 93).

Es en ese sentido donde precisamente se ubica lo instituyente del lenguaje, ya que las palabras por sí mismas no dicen nada si no son pronunciadas por alguien y para alguien. Es por ello, que “aproximar el mito al lenguaje no resuelve nada: el mito integra la lengua; por el habla se lo conoce; pertenece al discurso” (Lévi-Strauss, 1977, p. 189). Una vez ubicado el mito en el discurso, se aprecia mejor la forma en que la creencia se transmite y da pertenencia al sujeto a un grupo, a un lugar.

Un recorrido lingüístico es necesario para distinguir al lenguaje de simples sonidos articulados y de un simple productor de significados estables. El lenguaje va más allá de algo establecido, en el lenguaje se trata de una compleja red de significantes que se teje en el sujeto a través del discurso de los otros (padres, instituciones). Ese discurso que construye al sujeto no es posible vislumbrarlo tan fácilmente, más bien se va instalando en ese lado oscuro que ni él sujeto mismo conoce: el inconciente. El inconciente, como es concebido por Lacan (1987, p. 132), “es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante”. Así, “el hombre está «tomado» por el lenguaje, y el sujeto, antes de ser el lugar centrífugo desde donde emerge el lenguaje, es decir, antes de ser «sujeto», está en cambio «sujetado» por la palabra”, es el “habla el que funda al hombre” (Massotta, 1991).

Siendo un sujeto atravesado por significantes, “el sujeto no tiene, como objeto empírico, otra materialidad que la del lenguaje, la de las proposiciones que él emite, las que podría llegar a emitir. Su ser es inabordable fuera de este orden del discurso. Fuera del discurso que lo propone y lo impone como sujeto de la enunciación nada podría saberse sobre él. [...] el sujeto es sujeto/discurso porque es, en todo, un efecto de prácticas discursivas” (Braunstein, 2005, p. 92).

Dichas prácticas discursivas son dadas por aquellos otros que nombran a ese sujeto y que van dejando huellas en todo él; es por ello que puede afirmarse sin vacilar que dentro de las disciplinas que se encargan del campo del discurso y

el lenguaje, es el psicoanálisis el que brinda la posibilidad de mirar la construcción del sujeto a través de esos mitos que en él se instalan. En este campo, “toda la experiencia de Freud y la de sus continuadores se caracteriza justamente por escenificarse y resolverse en el plano de la palabra. El psicoanálisis no es una ciencia natural. El sujeto del que habla tiene un cuerpo, sí, pero un cuerpo hecho por el discurso y por el deseo del otro que ha ido inscribiendo sus huellas en él. El cuerpo del que habla el psicoanalista no es el organismo sino el cuerpo como organización libidinal, como sistema de representaciones centrado imaginariamente en el ‘yo’ del enunciado, el efecto imaginario inducido por el orden simbólico a partir de la represión originaria” (Braunstein, 2005, p. 95). Ese cuerpo hecho por el discurso será el depositario de todos aquellos significantes que los otros pronuncien sobre él; de igual forma, aquellas imágenes y acciones que aterren al sujeto se evidenciarán en ese cuerpo donde las palabras van más allá de fonemas y grafemas.

## **1.2 Significante vs significado en la construcción del sujeto de las creencias**

Las diversas lenguas existentes adjudican diferentes significados a las cosas, a saber, una palabra puede poseer inmensidad de definiciones dependiendo desde la lengua de que se trate, lo cual pone de relieve lo que se había dicho acerca de no designar un solo sentido a las palabras, ya que éstas contienen un sinnúmero de posibilidades de traducción.

En aquel circuito de la palabra mencionado en líneas anteriores, la parte psíquica, referida a las imágenes verbales y los conceptos, es profundizada por Saussure (1985, pp. 86-87). De inicio, hace una distinción entre los conceptos *signo*, *significante* y *significado*. Respecto del signo lingüístico, dice que es “una entidad psíquica de dos caras [...]” que “[...] une no una cosa y un nombre, sino un concepto [significado] y una imagen acústica [representación natural de la

palabra, a saber, significante]”. En un esquema presentado en este orden, ubica los conceptos de la siguiente manera:



Un ejemplo de la manera en cómo se vinculan ambos términos se construiría de la siguiente manera: el sentido de la palabra latina *arbor* (imagen acústica), lleva en sí, el concepto *árbol*; es decir que no puede decirse que *arbor* existe si falta ese concepto que lo consolida como tal. Ambas partes que componen el signo lingüístico son indispensables en la lengua para poder establecer símbolos que brinden legitimidad a los rituales realizados por los sujetos. Un ejemplo más, “‘caballo’ es sólo un conjunto de fonemas que se ordenan de cierta manera. Pero lo que oímos al decir ‘caballo’, la imagen, la imagen fónica, ése es el significante. El significado, lo que esa imagen fónica significa, es el concepto ‘caballo’; la imagen psíquica que ahora tengo del concepto ‘caballo’. La revelación fundamental que aquí nos hace Saussure es que la relación que va de la imagen fónica al concepto es una relación arbitraria. Así, no existe ninguna razón para llamar ‘caballo’ al caballo, como se demuestra, en primer lugar, si comparamos dos lenguas” (Masotta, 1992, p. 33).

Así, “lo importante, entonces, es que la palabra “significante” viene, en la esfera de la lingüística, a significar, en virtud de esa arbitrariedad señalada por Saussure, que hay una barra, un corte: no se pasa directamente al significado, no se puede pasar, en el sentido de que las palabras no contienen de manera necesaria una significación determinada” (Masotta, 1992, p. 34). Eso es lo que sucede en las diferencias que establece cada lengua donde cada significante, “por sí mismo, no remite al significado, sino que en realidad remite a otros significantes y al sistema de las relaciones entre ellos” (Masotta, 1992, p. 35).

Sin embargo, la teoría postulada por Saussure viene a ser re-estructurada por Jaques Lacan, dando mayor importancia al Significante como aquel que constituye al sujeto, y afirmando que ese Significante es lo que se dice al otro, algo más que la palabra oral, por lo que el algoritmo que Lacan propone queda de la siguiente manera:

$$\frac{\text{Significante}}{\text{significado}}$$

En este algoritmo re-estructurado se aprecia que falta la elipse que representaba la unidad del signo; además, hay una primacía del significante (S) sobre el significado (s). Las flechas que decían de una relación biunívoca, a un significante le correspondía un significado, desaparecen, lo cual dice de la posibilidad de que a un significante le corresponderle más de un significado; la barra corresponde a la resistencia a la significación. Siendo dicha barra la que privilegia al significante. El signo es subvertido, se destruye la significación en sí misma. Significante y significado son dos órdenes diferentes indicados por la barra. El funcionamiento del significante nos muestra que un significante remite a otro significante y que su lugar es el de la diferencia (Viviani, 1985).

Invertidos los elementos de esta manera, se puede enunciar que “si el Significante está separado del significado, aunque tenga alguna capacidad de remitir al significado es por sus diferencias con otros significantes o por su relación con los mismos. Esto, aplicado a la sesión analítica, implica que cuando el paciente dice lo que dice, yo no entienda lo que dice; estoy pensando con qué otras cosas se asocia lo que ha dicho” (Masotta, p. 37). Así es como se conforma la cadena de significantes, donde una palabra remite a otra palabra, lo cual permite construir historias discursivas. Dicha introducción de significantes es lo que va a permitir que el sujeto se incorpore a lo simbólico y permita que todo el orden de la creencia se pueda construir, porque es en la introducción de la palabra donde se crean las cosas pero también se regulan y prohíben. Ser sujetos atravesados por los significantes provoca la aparición de una falta, lo cual deviene

deseo y, el deseo, es lo que constituye al sujeto. Desear es lo que permite que el orden de la creencia se instituya.

Pero aún existe un concepto que será el que unifique Significante y significado, a saber, la significación. Es la significación la que vendrá a anudar ambos términos para que se produzca la construcción de la subjetividad. Dicho en palabras de Viviani (1985): “En Lacan vemos que la significación surge en la cadena significante y esta genera un efecto de sentido. Este sentido surge retroactivamente (*nachträglichkeit*, *après-coup*), en la vuelta sobre la misma cadena es posible reconocer ese significante que insiste. Desde el final se entiende el principio. Hay una anticipación de términos en la construcción de una frase, pero el sentido surge como efecto retroactivo”.

20

Es a través de la significación que las palabras dichas por los otros contengan un sentido para cada sujeto, dicho en otras palabras, gracias a ella cada uno de nosotros podemos hacer nuestros los nombres, los mitos, las historias, las imágenes, los objetos que los demás nos apalabran. La significación está ubicada en un plano imaginario, lo que quiere decir que no es necesaria la presencia del objeto para que este exista; es aquí donde la importancia del lenguaje vuelve a tomar fuerza ya que sólo a través de la palabra el objeto existe. Aunque habrá que ver que en un inicio se nombra también aquello que no se tiene, lo cual provoca un vacío que es indispensable en la constitución de la subjetividad porque es en la falta (y en la pérdida de un objeto) donde el significante podrá entrar. Pero vale la pena adentrarse un poco más en la construcción del sujeto a través de la entrada del significante, para ello se echará mano de los desarrollos que el estadio del espejo y el complejo de Edipo ofrecen.

---

<sup>20</sup> “Designamos con el nombre de significancia “signifiance” ese trabajo de diferenciación, estratificación y confrontación que se practica en la lengua y deposita sobre la línea del sujeto hablante una cadena significante comunicativa y gramaticalmente estructurada” (Citado en Viviani, 1985). O en una acepción más «simple», la palabra significación se define como el “sentido de una palabra o frase//. Objeto que se significa” Fuente: Diccionario de la Real Academia Española. [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=significación](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=significación)

## CAPÍTULO 2. ESTRUCTURA Y SUBJETIVIDAD

*«¡Oh luz: es la vez última que te miro! Bien probado  
quedó que yo soy hijo de quien nacer no debiera.  
Me uní en nupcias con quien era ilícito.  
Y di la muerte al que nunca matar podría».*  
**Edipo Rey, Sófocles.**

El sujeto es producto de una enmarañada red de significantes que los otros han inscrito para darle un sentido a una existencia que aún no lo tiene. Cada sujeto, para constituirse como tal, necesita que los otros tejan discursos que lo incorporen a la Cultura y sus Leyes. Esos discursos necesarios para el establecimiento de una estructura psíquica están en función de mitos individuales que tienen la finalidad de darle sentido a las relaciones que el sujeto establece con los otros. El mito, o más bien su función, viene a participar en esta construcción como una “cierta representación objetivada de una gesta que expresa de modo imaginario las relaciones fundamentales, características de cierto modo de ser humano en una época determinada” (Lacan, 2006, p. 39).

Si bien el sujeto y los mitos participan de la esfera de lo colectivo, es en lo individual donde el sujeto reintegra el sinsentido de la vida y donde sus propios mitos participan. Si bien existen posturas que dicen que los mitos establecen un arquetipo colectivo y ello es la razón de su permanencia en la cultura, no todos los individuos incorporan esas historias de la misma manera, ya que los significantes sobre los cuales se construyen, son transmitidos de manera completamente particular gracias a la significación.

Ese mito que el sujeto construye “es lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la función de la verdad, porque la función de la verdad sólo puede apoyarse sobre ella misma; y la palabra, en tanto que progresa, la constituye” (Lacan, 2006, p. 39). Es así, que el complejo nudo de relaciones que

el sujeto establece no se comprende por simples palabras sino por los mitos que construye –los cuales, vale decir, pertenecen al orden simbólico—; empero, vale decir que esa construcción del mito individual no es conocida por el sujeto, y más bien se va instalando en lo inconciente.

## **2.1 Tabú del incesto y del Parricidio: Dos interdicciones fundamentales en la constitución del sujeto de las creencias.**

Las prohibiciones-tabú son aquellas ubicadas cerca del orden de lo sagrado y las que pesan con mayor fuerza para conservar el orden dentro de la comunidad. A lo largo de las épocas dos interdicciones han permanecido marcadamente en las relaciones intersubjetivas de los individuos. Ciertamente es un gran interrogante que “en el seno de nuestra sociedad son pocas las prescripciones sociales que preservaron de tal modo la aureola de terror respetuoso que se asocia con las cosas sagradas” (Lévi-Strauss, 1969, p. 44). El matar a quien no se debe matar y el vincularse con quien tampoco se debe, han sido blancos de la edificación, no sólo de rituales y ceremonias que sortean su acercamiento, sino también de los mitos que fundamentan y legitiman la construcción de la subjetividad y la estructura psíquica.

“No matar” y “No desear a la mujer de tu prójimo”, son enunciados que encierran en su simplicidad prohibitoria la edificación de una barrera contra aquellos instintos de muerte y sexualidad que al hombre aterran pero a la vez atraen. Se ha visto que el contacto con la muerte y con la sexualidad ha tenido que frenarse para mantener un orden que impida que los sujetos participen de un éxtasis incontrolable que termine en una completa locura.

En este orden, dentro de la sexualidad se ha establecido un sistema de parentesco que en su estructura limita los vínculos sexuales que los hombres de los diferentes grupos sociales mantienen. Las leyes establecidas en el sistema de

parentesco no son precisamente el origen exacto de la interdicción del incesto tal y como se ha mantenido dentro de la sociedad; en el caso del incesto, “es una de estas situaciones que sólo existen, arbitrariamente, en la mente de los seres humanos. [...] El incesto es el primer testimonio de la conexión fundamental entre el hombre y la negación de la sensualidad, o de la animalidad carnal” (Bataille, 2005, p. 222). La interdicción del incesto no sólo incluye una estricta regla de vincularse con alguien que grupalmente ha sido prohibido, va más allá:

“La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad.” [...] “De este modo, en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa*. El aspecto positivo de la prohibición es marcar un comienzo de organización” (Lévi-Strauss, 1969, pp. 58-59, 80).

Pero no sólo alrededor de la sexualidad se establece un orden ante lo sagrado que ella posee; el acto de dar muerte como se ha visto sólo está legitimado bajo ciertos tiempos sagrados donde el sujeto está libre de castigo alguno por consumarlo. Sin embargo, dentro del acto de dar muerte hay una interdicción más: No matar a tu padre. Dicha interdicción encierra en su simplicidad todo un mito que la fundamenta y que brinda un sentido al sinsentido de su existencia.

Entrando de lleno a una interpretación desde una disciplina que trate de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas que el sujeto construye, la prohibición del incesto y del parricidio se remontan al mito de horda primitiva que Sigmund Freud construye. Tomando como referencia la organización del sistema totémico donde la comunidad establecía cierto animal que adquiere la cualidad de sagrado para la misma. Dicho animal totémico al ser sagrado era imposible de matar si no era dentro del tiempo establecido (tiempo sagrado) además, regulaba los vínculos sexuales entre los miembros de los clanes. En el caso del mito freudiano el tótem está encarnado en un hombre llamado Padre totémico. Este Padre es el encargado de regular el comercio sexual entre la horda, sólo él tenía derecho a poseer a las mujeres; dicha situación provocó en el resto de los integrantes celos por no tener un libre acceso al vínculo sexual con esas mujeres. Esos celos provocaron la unión de los miembros de la horda para dar muerte a ese Padre prohibitorio y tener la posibilidad de acceder a las mujeres negadas de antemano; pero una vez muerto y satisfechos los sentimientos de odio surgen, a la vez e «incomprensiblemente», sentimientos de amor que devienen posteriormente en culpa. Sin embargo, la ambivalencia de los sentimientos de amor-odio surgidos hacia el Padre y la culpa que resulta de esa ambivalencia genera lo que en términos freudianos se llama «obediencia retrospectiva», lo que provoca que la muerte del padre reasegure, vía obediencia retrospectiva, la norma social por antonomasia, la barrera que impide el acceso a la mujer del mismo grupo. (Masotta, 1991). Toda esta mezcla de discursos, apoyados en «un acto fantástico», conduce a la intromisión de la Ley que asegurará que no se complete un vínculo sexual que pueda llevar al sujeto a un estado de franca locura, desesperanza, confusión y terror.

Si bien es cierto que el totemismo no resulta ser un sistema universal, los elementos tomados para la construcción de su sistema de parentesco permiten ejemplificar eso que ya se mencionaba anteriormente: “en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa*”. Hay que recordar que al pertenecer al orden de los significantes, el mito no debe ser tomado en su literalidad sino en

su función. Este mito en particular permite adentrarnos de lleno a la construcción de la subjetividad, la estructura psíquica y la introducción del sujeto en la Cultura.

## **2.2 Edipo como mito en la construcción de la sexualidad**

“La historia de Edipo era una narración arcaica griega, que en la versión de Homero adquirió proporciones míticas y gracias a la pluma de Sófocles se convirtió en el mito del héroe que busca su propia realidad, cosa que en nuestros días se conoce como la búsqueda de la identidad. El hombre que exclama «¡Debo descubrir quién soy!», como hace Edipo, y luego se rebela contra su propia identidad, no sólo representa a los griegos sino a todos nosotros en nuestra lucha ambivalente por descubrir nuestra identidad. De ahí que Freud empleara el mito de Edipo como figura central de su psicología contemporánea” (May, 1998, p. 29).

La figura central de este mito y la crisis de existencia que presenta, ha servido de sustento en el esbozo de una de las teorías con mayor peso dentro del ámbito de la subjetividad y de la construcción de la sexualidad. Utilizando elementos de la tragedia de Sófocles, Edipo Rey, Sigmund Freud toma aquella crisis existencial que atañe al personaje principal, para poner de manifiesto cómo las dos interdicciones fundamentales del totemismo siguen presentes: el incesto y el parricidio. Describiendo la relación existente en el triángulo familiar madre-hijo-padre (pensando en una concepción occidentalizada), el Edipo es un complejo, es decir, un complicado nudo de relaciones y el lugar donde se historiza, en la temprana infancia, una función precisa: la necesidad de un “corte” en la relación entre madre e hijo (Masotta, 1991). La tragedia en la vida de Edipo se basa en que ha roto la interdicción del incesto, a saber ha compartido el lecho con aquella mujer prohibida: su madre. Pero ¿cómo es que la madre ha llegado a ser la mujer prohibida con mayor fuerza? Para comprender esta transición de la interdicción del incesto, de las mujeres del clan a la madre, es necesario hacer un recorrido por

aquella visión que integra el orden de la creencia y da cuenta de aquello que para el hombre está cerca de la esfera de lo sagrado: la sexualidad.

Insertándose en el discurso freudiano, no es fácil comenzar a entender el Edipo; para hacerlo se echará mano de una especie de código, una categorización: a) Edipo reducido o simple y b) Edipo amplio.

“Dentro del Edipo reducido [o simple] podríamos ubicar la definición clásica del complejo de Edipo: la ligazón libidinal amorosa con el padre del sexo opuesto y, simultáneamente, la reacción hostil para con el padre del mismo sexo. Al mismo tiempo, también podríamos poner dentro del Edipo reducido lo que se llama el Edipo invertido o negativo. El que acabamos de describir era un Edipo heterosexual [o positivo], mientras que la ligazón libidinal amorosa que une al hijo con el padre del mismo sexo, junto con la ligazón hostil con el padre del sexo opuesto, sería un Edipo invertido. Luego podríamos ubicar aquí lo que se llama el Edipo completo, o sea, el Edipo bisexual. Para Freud, en todo complejo de Edipo hay un Edipo completo: ligazón amorosa con el padre del mismo sexo y ligazón amorosa con el padre de sexo opuesto, más ligazón hostil con el padre del mismo sexo y ligazón hostil con el padre del sexo opuesto. Es decir, la suma de las dos formas” (Masotta, 1992, p. 28).

Las tres estructuras que contiene el Edipo reducido tienen algo en común: en todos los casos “se tiene en cuenta la relación entre tres personajes o tres roles; [...] sólo hay relaciones de tres personajes” (Masotta, 1992, p. 29). En el caso del Edipo amplio existen más de tres personajes o más de tres cosas en juego:

“a) El caso en que, en la consideración del complejo de Edipo, debemos introducir, para entender qué está pasando, al padre del padre: al abuelo.  
[...]

b) Cuando leamos el trabajo sobre la sexualidad femenina se verá que para Freud el hijo es respecto de la mujer un personaje fundamental. Ahí tenemos, pues, otro personaje: el hijo del hijo o el hijo de la hija.

Ahora no hablaríamos ya de más personajes, sino de aquello que mueve las relaciones entre los personajes. O sea, lo que funda el movimiento del complejo de Edipo: el falo” (Masotta, 1992, p. 29).

El término falo ha sido equiparado, desde la perspectiva esbozada por Freud<sup>3</sup>, con el pene en tanto órgano genital. Empero, vale aclarar que el falo no es el pene y más bien se dirá que “*el falo es la premisa universal del pene*. Esto se refiere a la creencia infantil –la premisa que mantiene el niño— de que todo el mundo tiene pene, de que sólo hay seres con pene. [...] Así, para Freud, el falo es una premisa que se da como de antemano y su origen –de dónde le viene esto al niño— es desconocido (Masotta, 1992, p. 30)”

Pero la visión de Freud en cuanto al complejo de Edipo como mito estructurante de la visión psicoanalítica no fue la única, en ese complejo nudo de relaciones que se establecen, Jacques Lacan propone tres tiempos para explicar su desarrollo. Aunque estos tiempos no se contraponen con la visión freudiana y más bien se complementan hay elementos que Freud no considera.

En un primer tiempo, se establece un idilio entre madre e hijo, donde este último es colocado como objeto de la madre e identificado con el falo<sup>4</sup>. Esta madre<sup>5</sup> es la fuente de donde el niño mama los significantes, el vehículo de lo simbolizante: “La primera relación de realidad se perfila entre la madre y el niño, y ahí es donde el niño experimenta las primeras realidades de su contacto con el

---

<sup>3</sup> El falo en tanto función se puede encontrar en sus textos “Las teorías sexuales de los niños” (1908) y “Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Caso Juanito” (1909). En tanto al falo como fase, se puede consultar su artículo “La organización genital infantil” (1923).

<sup>4</sup> El falo es concebido desde esta perspectiva como un significante que asegura la dinámica de las relaciones.

<sup>5</sup> En la estructura del complejo de Edipo no se trata de imágenes sino de funciones, a saber, cuando se dice que la Madre es la encargada de erogenizar al hijo y el Padre de cortar con ese primer vínculo, no se habla de las imágenes de los padres biológicos del niño, sino de aquellos que ejercen la función de nombrar y de castrar simbólicamente al hijo.

medio viviente. Si hacemos entrar al padre en el triángulo, es con el fin de dibujar objetivamente la situación, mientras que para el niño todavía no ha entrado. [...] De esta primera simbolización en la que el deseo del niño se afirma, se esbozan todas las complicaciones ulteriores de la simbolización, pues su deseo es deseo del deseo de la madre” (Lacan, 2003, pp. 186, 188).

Para el segundo tiempo, “en el plano imaginario, el padre interviene realmente como privador de la madre” (Lacan, 2003, p. 198) y rompe el circuito existente entre ella y el hijo. Pero el encargado de la función de “corte” del circuito va en función del padre en tanto que metáfora, es decir, el padre como representante del lugar de la castración (lugar de la Cultura); esta metáfora paterna está en el discurso, es decir, el padre haciendo uso del lenguaje es el que establece la prohibición de que la madre se apropie del objeto (hijo). Dicha introducción del lenguaje introduce la ley, a saber lo simbólico; y es que el padre durante este segundo tiempo es representación de las prohibiciones, es aquel padre muerto de la horda primitiva que asegura que la ley de no acceder a las mujeres se cumpla. La introducción del padre en tanto que ley, posibilita que el hijo ya no sea el falo de la madre y se logre identificar con el padre.

“La tercera etapa es tan importante como la segunda, pues de ella depende la salida del complejo de Edipo. El falo, el padre ha demostrado que lo daba sólo en la medida en que es portador, o *supporter*, si me permiten, de la ley. De él depende la posesión o no por parte del sujeto materno de dicho falo. Si la etapa del segundo tiempo ha sido atravesada, ahora es preciso, en el tercer tiempo, que lo que el padre ha prometido lo mantenga. Puede dar o negar, porque lo tiene, pero del hecho de que él lo tiene, el falo, ha de dar alguna prueba. Interviene en el tercer tiempo como el que tiene el falo y no como el que lo es, y por eso puede producirse el giro que reinstaura la instancia del falo como objeto deseado por la madre, y no ya solamente como objeto del padre que lo puede privar” (Lacan, 2003, p. 199).

En el caso de la tragedia escrita por Sófocles, Edipo, rey de Tebas lucha con un secreto que va a destruir por completo su existencia. Al encontrarse frente a la duda de saber si un hecho fortuito y terriblemente desafortunado había causado la muerte de su padre y puesto a su madre en el mismo lecho que él, Edipo siente que su vida ha llegado al fin de cómo la conocía, esos hechos por sí mismos serían insoportables si confirmase su delito. Desafortunadamente la confirmación de su delito trajo consigo la desesperación y el castigo; si bien la muerte era lo mínimo que se esperaba para Edipo para salvar a su pueblo de desgracias que pudieran acaecerle, es el destierro y la pérdida de la vista – causada por él mismo con dos broches de oro que yacían en el cuerpo muerto de Yocasta, madre y esposa— los castigos que él mereció. Sin embargo, en Edipo quedó una profunda desesperanza y un sentimiento de horror que casi se acerca a la locura.

Es posible reconocer en el recorrido hecho al Edipo freudiano y lacaniano, que hay detalles, elementos, conceptos y definiciones que no se abordaron, la razón de ello fue que el fin que se persigue es poner de manifiesto cómo el orden de la creencia, encarnada en mitos –el Edipo de Sófocles, el asesinato del padre de la horda primitiva— da un sentido a la manera en que el sujeto se inserta en la cultura y construye sus vínculos sociales (y sexuales).

Sin embargo es digno de mencionarse el estadio del espejo que Lacan desarrolla a propósito de la construcción de un “yo” diferente de aquel otro; lo cual indudablemente traerá a colación cómo ese sujeto se hace partícipe de la cultura. El estadio del espejo resulta ubicarse en un momento anterior a la entrada del complejo de Edipo y es el cimiento de la constitución psíquica. El niño, en el momento en que se le presenta su propia imagen especular, comienza a construir un reconocimiento de un otro a parte de sí mismo. Al inicio, frente al espejo, el niño es totalmente parte de la madre y busca ser aquello que la madre quiere que sea, No es más que por la entrada del significante, a saber del lenguaje que nombra y lo nombra como comienza a separarse de esa madre que hasta ahora

forma parte de él. Es por ello que se dice que “la relación madre-hijo es todo menos natural debido al proceso de constitución del deseo y de la subjetividad de la madre y a los modos en que el hijo viene a insertarse en lo imaginario de los padres. Objeto real que llega a ocupar su lugar en una constelación donde su advenimiento debe ser ratificado en lo simbólico” (Braunstein, 2005, p. 105).

Pero la separación del hijo no es cosa sencilla, ser ratificado en un orden simbólico implica la pérdida de ese objeto que en un primer momento lo sostiene (la madre); sin embargo, esa pérdida provoca una angustia que ayudará a no fracturar la estructura subjetiva que está en vía de construcción. La aparición y desaparición de una imagen frente al espejo (aparición y desaparición del objeto) provoca un vacío y por lo tanto la construcción de un deseo que sostendrá al sujeto en un sistema donde se produzca una relación imaginaria con ese objeto perdido que logrará que la angustia no sea insostenible. Dicho en otras palabras, se puede decir que con la introducción del significante, se produce la pérdida de un objeto que, asimismo, produce un deseo que será lo que constituya al sujeto como tal. Y es aquí donde las creencias se instalan, ellas vienen a establecer relaciones con esos objetos perdidos que darán la explicación de aquello que aterra y fascina a la vez.

El recorrido por la visión psicoanalítica y el mito son sólo un ejemplo de las muchas vías posibles para la explicación de esa esfera sagrada que envuelve a la sexualidad. El sujeto se construye como tal, a partir de que la creencia soporta esa esfera calificada de sagrada, a saber, la establece dentro de ese orden que intenta que la cultura se conserve. Estructura y subjetividad a partir de la conjugación de discursos logra consolidarse a través de esa participación de la creencia.

Por ello, el sujeto no es un ser ubicado como un ser biológico, es un ser atravesado por discursos que podrán construirlo y hacerlo un ser social. “Porque ya lo dijimos, es *uno* desde el momento en que hay quien lo nombre. Se constituye como *uno* en el discurso de esos otros que lo designan, le atribuyen un sexo, lo

excluyen del otro sexo, atienden a las necesidades que su estado de inmadurez e incompletad orgánica le impiden satisfacer y lo incluyen en un sistema de parentesco que conlleva prohibiciones y promesas” (Braunstein, 2005, p. 108).

## CONCLUSIONES

Utilizar la palabra *concluire* entraña problemas desde su significación; el campo de la subjetividad nunca queda concluido en tanto se intente acercarse a él. El recorrido que un profesional transita dentro de este campo suele ser arduo. No es sencillo mostrar hasta qué punto y de qué manera el orden de la creencia se instala y se mezcla con diversos discursos para acercarse a la construcción del sujeto en tanto tal. Mitos, supersticiones, rituales tienen algo en común: pertenecen a un orden donde la realidad y la certeza dejan de contener dicho valor y se instalan en un lugar donde todo puede ser interpretado desde el sujeto que lo mira. La mayoría de las veces nos preguntamos cómo es posible que aun hoy sigan presentes aquellos mitos que hace miles de años una vez alguien construyó y logró que la colectividad lo hiciera suyo para que curiosamente después, se convirtiera en individual.

Jacques Lacan tenía razón cuando pronunciaba, en su conferencia de *El mito individual del neurótico*, “que la palabra sólo se expresa en modo mítico”. Sólo es posible a través de los mitos comprender eso que la mayoría de las veces no logramos entender. Aquello que no tiene explicación, se instala en un orden inconciente a donde no es fácil acudir por explicaciones. Eso inconciente tiene cierto acceso denegado para la conciencia que nos domina, sin embargo logra hacerse notar en aquellas formaciones que el psicoanálisis ampliamente da a conocer: actos fallidos, chistes, síntomas y sueños.

De todos ellos tomemos al mundo onírico para elucidar uno de los campos donde las imágenes y los significantes se funden para que el orden de la creencia construya la subjetividad. Es en este mundo onírico donde “la experiencia imaginaria forma parte del hombre al mismo nivel que la experiencia diurna y las actividades prácticas. Aunque la estructura de su realidad no sea comparable con las estructuras de las realidades ‘objetivas’ de la existencia práctica, el mundo de lo imaginario no es ‘irreal’” (Eliade, 2001, p. 124). Y no es irreal en tanto que existe

un sujeto que lo cree posible. Inmensos manuales se han escrito acerca de la forma de interpretar los sueños; sin embargo, pierden efectividad en tanto que no es por otro que los sueños se interpretan, su esencia radica en que el sujeto que los sueñe ponga en palabras aquello que para él significa. Pero lejos de descalificar la interpretación degradada de los sueños por medio de esos manuales, es posible comprenderla si nos instalamos desde la perspectiva donde se muestra que el sujeto busca imperiosamente de donde sujetar el sentido de una existencia que no lo tiene.

Esa búsqueda de sentido no puede juzgarse a partir de los lugares que el hombre elija, ya que es ahí donde su historia personal, su mito individual, tendrá las explicaciones que necesita. No es fácil explicar ni las relaciones intersubjetivas que hemos construido y mantenido, ni las acciones violentas que de la muerte y la sexualidad brotan; por ello, se hace plausible que nos sujetemos a esas historias donde los enigmas no parecen tan velados. Ya lo enunciaba el caso de la experiencia mística, en ella se “[...] revela la nostalgia del paraíso, el deseo de recuperar el estado de libertad y de beatitud de antes [...], la voluntad de restaurar la comunicación entre tierra y cielo” (Eliade, 2001, p. 82) y “el deseo de vivir en un Cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del creador” (Eliade, 1983, p. 61). Es por ello que sujetos que no logramos acceder completamente a la esfera de lo divino busquemos consuelo en aquellos objetos o seres que si participan de ella.

Pero aun queda la cuestión de la permanencia de historias de hace millones de años. “En la tercera parte de Moisés y la religión monoteísta [Freud] se pregunta por el mecanismo por medio del cual un acontecimiento de los tiempos primordiales sigue siendo eficaz después de un largo período de latencia, teniendo en cuenta que en la transmisión cultural no podemos hablar de huellas mnémicas del pasado como en el caso de la psicología individual y su conclusión fue que:

‘En el caso de las masas, se trata de una herencia que se transmite por la universalidad del simbolismo. El mejor ejemplo lo tenemos en el hecho de que no podemos pesquisar cómo aprehenden los niños el proceso de subrogación simbólica y en muchos casos tenemos que admitir que el aprendizaje como tal es imposible. Además, este simbolismo se abre paso por encima de la diversidad de lenguas; de modo que estaríamos frente a un caso seguro de herencia arcaica, del tiempo en que se desarrolló el lenguaje. (Freud, 1939 [1934-1938], p. 89).’ (Citado en Schoffer, 2008, p. 175).

Más allá de ese sentido colectivo que los mitos dan al sujeto, es en lo individual donde el orden de la creencia obtiene una gran significación. Cada creencia sagrada o profana, cerca de la religión o la magia, provoca que en el sujeto (a nivel individual) se inscriba toda una historia que producirá una interpretación de su estancia y relación dentro, y con, el universo. Así, “el ser hablante se concibe como un *todo*, que se distingue por el hecho de que habla: el género humano esencial es el lenguaje. Es muy fácil, para quien lo quiera, señalar aquí la derivación imaginaria. En efecto, ¿se sostiene el lenguaje por otra cosa que por ese momento en que el ser hablante se capta reflexivamente como teniendo congéneres, que forman clase con él y se distinguen en un universo? En síntesis: ¿hay otro fundamento que el espejo y la imagen del semejante que allí se construye?” (J. C. Milner, citado en Braunstein, 2005, p. 149). Los mitos se viven y se encarnan sólo a partir de ese lenguaje que es transmitido por ese otro que construye, permite pero también, prohíbe.

Es el orden de lo simbólico lo que permite la permanencia de esas historias que sólo tratan de explicar aquello de lo cual no se quiere saber pero que a la vez se desea insistentemente conocer. “Si olvidamos aquella terminología de la cronología conservadora de las épocas y entendimos que la mayoría de los mitos son herencias sobrevivientes de las épocas pre-históricas, antiguas y medievales,

hoy podemos entender, que en nuestra época actual debemos imaginar que personas y hechos de hoy también pueden o deben producir mitos para mañana”

<sup>18</sup> y así poder tener una luz en el mundo desesperanzado y decadente que se empieza a mostrar.

---

<sup>18</sup> Conferencia pronunciada por el Dr. Carl G. Böhne el día 29 de enero de 2009, en el marco del curso “Mitologías históricas y modernas entre la India e Islandia”, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, M. El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de muertos en México. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. 2004; 6 (12). [http://www.institucional.us.es/araucaria/nro12/ideas12\\_1.htm](http://www.institucional.us.es/araucaria/nro12/ideas12_1.htm). Visitado [enero 2010].
- Bataille, G. (2005). *El erotismo*. México: Ensayo Tusquets.
- Braunstein, N. (2005). El sujeto en el psicoanálisis, el materialismo histórico y la lingüística. En: *Psiquiatría, Teoría del sujeto, Psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI, pp. 80-158.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Paula, F. (1952). *Flos Sanctorum de la Familia Cristiana*. Buenos Aires: Librería Editorial Santa Catalina.
- Díaz de la Serna, I. El erotismo y las excreciones del espíritu. *Revista Digital Universitaria* 2006; 7 (5). <http://www.revista.unam.mx/vol.7/num5/art41/int.41.htm>. Visitado [Diciembre 2009]
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. España: Editorial Herder.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid, España: Akal.
- Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.
- Eliade, M. (2001). *Mitos, sueños y misterios*. España: Editorial Kairós.
- Evans-Pritchard, E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Ferrater, J. (1979). *Diccionario de filosofía*. Alianza Editorial.
- Frazer, J. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. España: Fondo de Cultura Económica.

- Freud, S. (1991). *Obras Completas: Tótem y tabú y otras obras: 1913-1914*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kieckhefer, R. (1992). *La magia en la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Lacan, J. (1987). Presencia del analista. En: *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, pp. 129-141.
- Lacan, J. (2003). Los tres tiempos del Edipo (Capítulo X). En: *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, pp. 185-219.
- Lacan, J. (2006). El mito individual del neurótico. En: *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Malinowski, B. (1974). *Magia, Ciencia, Religión*. España: Editorial Ariel.
- Malinowski, B. (1975). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia. Descripción etnográfica de las relaciones eróticas conyugales y de la vida de familia entre los indígenas de las Trobiand (Nueva Guinea Británica)*. Madrid: Morata.
- Masotta, O. (1991). *Lecciones de introducción al psicoanálisis*. México: Gedisa.
- Masotta, O. (1992). *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- May, R. (1998). *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.
- Mead, M. (1978). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. España: Editorial Laia.
- Mead, M. (1981). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Quesada, M. Eufemismos fúnebres. *Káñina: Revista Artes y Letras*. Universidad de Costa Rica 2009; XXXIII. <http://www.latindex.ucr.ac.cr/kan012-09.php>
- Saussure, F. (1985). *Curso de lingüística general*. España: Editorial Planeta.
- Schoffer, D. (2008). *La función paterna en la clínica freudiana*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Viviani, A. (1985). Lacan y el Edipo freudiano. *Textura: Revista de Psicanálise*. Clase dada en la Pontificia Universidad Católica (PUC-SP) 4-12-1985. São Paulo, Brasil. <http://www.revistatextura.com/leia/lacany.pdf>