



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**



**MITOS DE CASTRACIÓN:
LA DONACIÓN SACRIFICIAL DEL CUERPO SIMBÓLICO**

Tesis

que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía
presenta

Rocío Alejandra Medero Benavides

Asesor: Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Arrojaste luz en las penumbras de un laberinto osco y engañoso.
Me enseñaste a ponerme de pie, siendo difícil,
tomaste mi mano y sorteaste el camino como si fuera tu propia encomienda.
Clarificaste mi ansiosa mente y se derrumbaron los muros;
por eso te guardo profunda gratitud.*



*A mi linaje familiar,
siete generaciones hacia atrás,
siete generaciones por venir.
Caminemos libres.*

*A todos mis maestros y
a los maestros de mis maestros.*

Cuando Octavio Paz, hace referencia a la fenomenología que versa sobre lo misterioso y desconocido, no la nombra con relación a la religión, sino de la *otredad*, y la define con las siguientes palabras: “Esta experiencia se expresa en la magia, la religión y la poesía pero no sólo en ellas: desde el paleolítico hasta nuestros días es parte central de la vida de hombres y mujeres. Es una experiencia constitutiva del hombre, como el trabajo y el lenguaje. Abarca del juego infantil al encuentro erótico y del saberse solo en el mundo a sentirse parte del mundo. Es un desprendimiento del yo que somos (o creemos ser) hacia el *otro* que también somos y que siempre es distinto de nosotros. Desprendimiento: aparición: Experiencia de la *extrañeza* que es ser hombres”¹

¹ Octavio Paz, “Prólogo”, en Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*, p. 12.

ÍNDICE

<i>Dedicatoria</i>	p. 3
<i>Epígrafe</i>	p. 5
<i>Índice</i>	p. 7
<i>Introducción</i>	p. 9
CAPÍTULO I	p. 25
<i>El cuerpo</i>	
I.1 El uso del cuerpo en nuestra era	p. 25
I.2 Nociones y conceptos	p. 30
I.2.1 Concepción filosófica del cuerpo	p. 31
I.2.2 Nociones schopenhauerianas sobre el cuerpo	p. 35
I.2.3 Nociones de lo corporal en Merleau-Ponty	p. 39
I.2.4 Nociones del cuerpo simbólico	p. 41
I.2.5 Perspectivas de la experiencia de la corporeidad	p. 43
I.2.6 Nociones sobre lo corporal desde la <i>microfísica del poder</i>	p. 44
I.3. La lectura del cuerpo ¿Qué nos dice el cuerpo hoy?	p. 47
CAPÍTULO II	p. 53
<i>El mito</i>	
II.1 El desmembramiento de Osiris	p. 58
II.1.1 Contexto histórico	p. 58
II.1.2 Mito de Osiris	p. 60
II.1.3 Análisis del mito	p. 62
II.2 Pasajes hebreos de circuncisión	p. 64
II.2.1 Contexto histórico	p. 67
II.2.2 Pasaje bíblico del éxodo	p. 67
II.2.3 Análisis de los pasajes	p. 71
II.3 La castración de Attis	p. 73
II.3.1 Contexto histórico	p. 73
II.3.2 Mito de Attis y Cibele	p. 75
II.3.3 Análisis del mito	p. 77
II.4 La castración de Urano	p. 77
II.4.1 Contexto histórico	p. 77
II.4.2 El mito de la castración de Urano y el destronamiento de Cronos	p. 78
II.4.3. Análisis del mito	p. 80
II.5 El mitologema	p. 82
II.5.1 Cuadro sinóptico de mitologemas	p. 84
II.5.2 Síntesis	p. 89
II.5.3 Conclusión	p. 96

CAPÍTULO III	p. 101
<i>Símbolo e interpretación</i>	
III.1 El símbolo	p. 102
III.1.1 Lo simbólico y la simbólica	p. 104
III.1.2 La simbolización del <i>homo mythicus</i>	p. 106
III.2 Elementos simbólicos de los cuatro mitos y su interpretación	p. 109
III.2.1 Elementos simbólicos en el mito de Osiris	p. 110
III.2.2 Elementos simbólicos en el pasaje bíblico del éxodo	p. 110
III.2.3 Elementos simbólicos en el mito de Attis y Cibeles	p. 113
III.2.4 Elementos simbólicos en el mito de la castración de Urano y el destronamiento de Cronos	p. 115
III.3 Núcleo unificado simbólico	p. 118
III.3.1 Cuadro sinóptico de símbolos	p. 118
III.3.2 Símbolos e interpretación	p. 119
III.4 El símbolo de castración y su significado	p. 123
III.4.1 El complejo de castración	p. 124
III.4.2 Elementos teóricos de la castración en psicoanálisis	p. 128
III.4.3 La simbolización por la circuncisión	p. 129
III.4.4 Circuncisión vs. Castración	p. 132
III.5 El cuerpo simbólico	p. 136
CAPÍTULO IV	p. 139
<i>El ritual</i>	
IV.1 El ritual y su función	p. 139
IV.1.2 El ritual del culto a Osiris	p. 141
IV.1.2.1 <i>Circuncisión en Egipto</i>	p. 143
IV.1.3 El ritual judío <i>Brit Mylá</i>	p. 144
IV.1.3.1 <i>Brit Mylá</i> y sus elementos de significación	p. 147
IV.1.4 El ritual en honor al salvador Attis	p. 150
IV.1.5 El ritual de culto a Cronos	p. 152
IV.2 Cuadro de rituales	p. 152
IV.3 Perspectivas psicoanalíticas del ritual	p. 155
IV.4. La <i>experiencia de la corporeidad</i>	p. 159
<i>Conclusión</i>	p. 169
<i>Bibliografía</i>	p. 191

INTRODUCCIÓN

El ser humano ha buscado continuamente fundamentar de forma teórica sus pensamientos, acciones, sentimientos y sus referentes. La finalidad de fundamentarlos siempre ha dependido de sus circunstancias: “El hombre esencialmente suscita problemas y abre interrogantes ...”.² Esta búsqueda ha visto su esplendor y su ocaso en todas las culturas y filosofías.

Sin hacer juicios de valor, afirmemos que todas estas visiones son válidas, sean o no justificables. Las facetas existenciales del hombre son infinitas.³ Por esta razón el ser humano se toma a sí mismo como objeto de estudio para establecer un referente de su realidad, de quién es y hacia dónde va. Dicho referente, como se acaba de mencionar, depende de las condiciones y circunstancias que rodean al ser humano, dirigiendo el sentido de su existencia; que puede tener una infinidad de facetas, ya sea de forma ambigua, sincrética o con cierta lógica en su contenido.

La filosofía teoriza sobre la finalidad del ser humano en relación con valores morales que tienden a su unificación interior mediante la armonía de sus facetas que constituyen la experiencia de *ser humano*, cualquiera que ésta sea. El sustantivo *homo* tiene la flexibilidad para aceptar elementos compositivos de adjetivación que permite señalar dichas facetas de la experiencia de ser humano —por ejemplo, *homo-erectus*, *homo-habilis*, *ecce-homo*, *homo-religiosus*, *homo-oeconomicus*, etcétera. Sin embargo, la complejidad de la pregunta ontológica por el sentido de la vida no se soluciona desde la búsqueda de una verdad única. La misma pregunta tiene respuestas diferentes dependiendo de quién la hace y cómo se plantea la interrogante. La sociedad que actualmente interroga es una *sociedad emergente*.

A partir de la Modernidad, la filosofía analiza al hombre con un método de análisis dado por la conciencia, buscando descifrar lo que es el *Ser*. Dicha corriente filosófica reduce el estudio del ser humano a la noción de ser-racional. Sobre este tema Paul Ricoeur,

² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 118.

³ Éstas siempre serán diferentes, determinadas o determinantes; algunas flexibles, intuitivas y sensibles, otras rígidas u analíticas, abiertas o cerradas. Las variantes son muchas y pueden ser inagotables.

en *Finitud y culpabilidad*, hace una reflexión crítica, no rechaza al sujeto cognoscente, observa que esta corriente moderna de pensamiento no contempla posibilidades más allá del conocimiento objetivo y de la experiencia sensible. Por su parte, Ricoeur apela a la *objetivación*.⁴ Ésta trataría de estudiar e interpretar a este mismo sujeto a partir de sus actos, objetos y obras. Donde el *ser del yo* no puede ser entendido simplemente como sujeto cognoscente, establecido por un *yo del pensamiento*, del *cogito*, como pura verdad; éste es un *yo* vacío y abstracto. Por eso el de Valence, pone en juego una reflexión donde el *yo* se descubre en sus objetivaciones mediante una interpretación de los signos y símbolos lingüísticos puesta en manos de una hermenéutica simbólica que descifra en los signos y los símbolos una comprensión ontológica en la que el *yo se objetiva*. Toda esta riqueza de elementos simbólicos del lenguaje y el sentido la podemos encontrar en los mitos.

De aquí se sigue, finalmente, que el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el Cogito está en el interior del ser, y no al revés. De esta manera, esa nueva ingenuidad equivaldría a una segunda revolución copernicana: ese ser que se pone a sí mismo en el Cogito tiene que descubrir aún que el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo. Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, extravío, cautividad— y todos los mitos —caos, ceguera, mezcla, caída— cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre. Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano en el ser del hombre y en la nada de su finitud. Por tanto, si damos el nombre de “deducción trascendental” a la elaboración de una empírica del siervo albedrío, de la voluntad esclava, entonces esa misma deducción trascendental debe incluirse en el interior de una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales.⁵

⁴ En los textos de Ricoeur podemos encontrar la noción de *objetivación* como un idea revolucionaria que nos hace darle otro sentido a la realidad. Que cumple la función de sintetizar al *espíritu*. Cf. P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 13.

⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 497-498.

Dicha teoría se sustenta en el dominio de los términos de la comunicación y el lenguaje. Profundizando acerca de lo que el ser humano quiere decir y de lo que puede comunicar, incluyendo sus pasiones, emociones e intenciones, en su conjunto, el habla humana se anuncia para Ricoeur como un lugar de significaciones complejas donde podemos encontrar dos sentidos y ambos están al mismo tiempo en el mismo lenguaje. Uno es primario simple o literal y el otro secundario que es *significante*, está distorsionado, quiere decir otra cosa de lo que dice, es *equivoco*. Respecto a esto, Ricoeur restringe deliberadamente: “[...] la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples”.⁶ Este sentido secundario habita en el primero al asimilar lo dicho. Para Ricoeur, en esto reside lo “*pleno del lenguaje*”.⁷ Esta precisa explicación nos permite comprender que la noción de *texto* rebasa la noción de *escritura*.⁸ Por lo tanto, es dable pensar en unas *instancias de comunicación*,⁹ pues en términos hermenéuticos es mediante las formas de significación cultural e ideológica que se podría descifrar lo que es *en sí, por sí y para sí* en el ser humano, y cómo se ve a sí mismo. A esta concatenación de imperativos lo llamaremos *afirmación de representación*, transmitiéndolo, gracias a diferentes *instancias comunicativas* de la base existencial, para la edificación de una cultura. Las formas de significación tienen sus cimientos en la relación simbólica transmitida y descifrada por los miembros de diferentes grupos sociales y culturales. Dichas *instancias de comunicación* deben ser cuidadas y observadas, ya que de ellas depende la transmisión de una tradición cultural, la subjetividad y la transmisión de lo que es intrínseco al ser humano y de su experiencia.

⁶ P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 15.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 31.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 26.

⁹ El término *instancias de la comunicación* se definirá como el complejo lingüístico y de comunicación que nos es dado, en la estructura esencial de la conciencia pero también de la inconciencia. Dichas instancias comprenden la comunicación escrita y hablada, el arte (las artes plásticas, visuales, musicales o de escenificación), el mito, la religión y el cuerpo. Cada una de ellas tiene su propio esquema dentro de un ámbito real o imaginario dado, con la finalidad de facilitar las formas en que comunicamos y compartimos la información y las experiencias entre los seres humanos. En algunas ocasiones, se pueden combinar esquemas, conteniendo alternativas en sus relaciones dentro de un escenario, dependiendo del propósito para el cual se usa. Estos esquemas también nos permiten convertir y modificar la información para poder aplicarla en la vida cotidiana.

Para comprender una ontología donde el *yo se objetiva* es necesario descifrar elementos lingüísticos de significación simbólica donde el ser humano pueda descubrirse mientras se describe a sí mismo para hallarse en esa búsqueda exhaustiva por el sentido de las cosas y de la existencia. Sin embargo, siguiendo a Ricoeur, existe un problema con el lenguaje que, en los términos utilitarios de esta época, hace crisis, pues nos encontramos en el crisol de una sociedad emergente, que encontrándose inmersa en una nebulosa de exigencias capitalistas y de consumo enfrenta un estremecimiento antropológico colpasando el sentido y la significación del lenguaje. Para poder acceder al *locus* de su análisis, se tendría que oscilar entre la desmitificación y la restauración de sentido.¹⁰ Dicho sentido tiene una doble vía entre lo literal y lo distorsionado, que es *equivoco*, exige analogías. Estas se inscriben en lo que nuestro autor llama *una región del lenguaje*,¹¹ que vendría a ser el *símbolo*. El problema del símbolo en nuestra época es su “[...] relación con ciertos rasgos de nuestra ‘modernidad’ y para replicar a esta misma modernidad. El momento histórico de la filosofía del símbolo es el de su olvido y, a la vez, el de su restauración”.¹² El filósofo francés apela a la “restauración del lenguaje integral”. Ahí donde el lenguaje tiene precisión, univocidad y tecnicidad, hay que agregarle elementos como la plasticidad, el dinamismo, la apertura, lo absurdo, la mutabilidad. Esta otra perspectiva nos permite, además, traer al recuerdo los símbolos sagrados. Este tema evoca la eterna lucha que se lleva a cabo en el paso del *mytho* a *logos*. En realidad el problema no debería ser el paso, cambio o sustitución de uno por el otro, ambos son intrínsecos en el ser humano, más bien el reto es la restauración del lenguaje integral simbólico como “conexión circular”,¹³ ya que uniendo los diversos elementos de comunicación en forma circular le permite al lenguaje tener movimiento. Este movimiento implica una relación entre los que envían y reciben un mensaje, es un diálogo permanente que nos permite reconocernos en lo otro y en los otros.

Dicha *conexión circular* hoy se encuentra rota y sin movimiento, pues el lenguaje ha perdido valiosos elementos significantes en el presente, el cual está marcado por la incertidumbre existencial generada en el ser humano por la falta de símbolos y de procesos

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 28.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 10.

¹² P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 262.

¹³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 494.

de significación en la autoafirmación humana y de autenticidad en sus fines. El nuevo discurso acerca del hombre es un producto y todo lo que de él se pueda hacer, decir, emanar, vibrar, tiene referencia a un ámbito predeterminado por el comercio. Su esencia ahora es plástica, vulgar, estéril, es una vida sin autenticidad e inmóvil, Ricoeur la nombra *civilización utilitaria y basada en el trabajo*.¹⁴ Su fin ya no es generar vida, transmitir sabiduría o ser feliz. Es una vida para consumir. Este es el estado de desesperanza que se puede experimentar en los textos kafkianos. Aún así, el ser humano tiene —como sostiene Lluís Duch— “una innata vocación de infinito”.¹⁵ El hombre no dejará de buscar aquello que está más allá de la frontera que le fue impuesta.

De igual forma, también se observa que hay una crisis en los medios e instancias de transmisión de la significación. La amenaza está declarada por la situación mediática ejercida por una inercia de tendencias políticas con fuertes cargas neoliberales, son las instituciones al servicio del poder con fines económicos. A partir de este hecho, las *instancias de comunicación* como el habla y la escritura han sido manejadas y manipuladas con discursos tendenciosos a partir de intereses creados, desgastando el contenido y haciéndolo determinado. El ser humano está haciendo peligrosas simplificaciones y reducciones de lo humano.

Bajo este tono son varios pensadores —como Paul Ricoeur, Malinowsky, Freud, Nietzsche, Jung, Levi-Strauss, Cassirer, Eliade, Blumenberg, etcétera— los que han redescubierto en la mitología la posibilidad de reconstruir *el sentido* que se manifiesta en el pensamiento mítico. Éste tenía una interesante y particular forma de aprehender la realidad y de configurar la interacción humana, dirigiendo su acción a conseguir la “supervivencia del conocimiento del ser humano”.¹⁶ Recuperar el sentido implica un esfuerzo por descifrar, desde qué pasa por la interpretación más simple, hasta la exégesis hermenéutica. Actualmente nadie puede afirmar conocimiento y validación de un único sentido interpretativo de los símbolos míticos, pues —como dice Blumenberg— “[...] no es posible acceder a los orígenes del mito”.¹⁷ Lo que si podemos hacer es intentar encontrar en ellos

¹⁴ P. Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 238.

¹⁵ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*, p. 434.

¹⁷ Hans Blumenberg, *apud* L. Duch, *op. cit.*, p. 432.

un núcleo de sentido o *unidad armónica original*.¹⁸ Tal intento no dejará de ser una interpretación basada en perspectiva. Por ello, aquí no se apostará por el restablecimiento de las formas de vida originaria, sino que se estudiará los mitos como un experimento de *reapropiación de la significación*. La intención es “[...] recuperar la flexibilidad imaginativa, el sentido lúdico que ha de imperar en las relaciones humanas, la capacidad de dejarse llevar por la maravilla de las narraciones y, por encima de todo, el vivo sentimiento de que la única salvación cercana a los mortales es la del *homo mythicus*, mientras que la condena sin remisión procede de las ‘travesuras’ del *homo oeconomicus*”.¹⁹ Bajo este marco el mito es una forma alternativa de la racionalidad, estamos apelando a la “razón ética preoriginaria”,²⁰ es decir, “lo que cada vez se dejó cuando el sentido apareció”.²¹ Sin embargo, en nuestros días los mitos no son escuchados, en el sentido que sigue predominantemente la reflexión filosófica, social, hermenéutica o pedagógica; por lo tanto, hay una crisis que amenaza a esta *razón ética preoriginaria* y sin ella nuestras afirmaciones de representación se ven reducidas a simples mecanismos de mercado y consumo, pues se está formando una psique colectiva hecha en molde, global, eficiente, pero, sobre todo, con una absoluta carencia de sentido: “Somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir a los ídolos y que a penas comiezan a entender los símbolos”.²²

Estas son razones suficientes para para plantear el objetivo de esta tesis en un primer plano, que sería la posibilidad de recuperar el sentido para la experiencia de ser humano a partir de una comprensión ontológica de los símbolos preoriginarios, desde donde podamos acceder a una interpretación antropológica de símbolos preoriginarios que nos den noticia de una esencia constitutiva en el ser humano, que apela, además, a la sobrevivencia y a los movimientos cíclicos naturales en la existencia. Proponemos estudiar algunos mitos que constituyan paradigmas que se puedan extrapolar a nuestra actualidad, que nos ayuden a colocarnos en una perspectiva desde la cual comprender el mecanismos de una *sociedad emergente*. Mitos que cierren el ciclo con prácticas rituales que permitan la participación del cuerpo como el lugar de la manifestación de los fenómenos simbólicos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 434.

¹⁹ H. Blumenberg, *apud* L. Duch, *op. cit.*, p. 442.

²⁰ Silvana Rabinovich, “La huella en el hombre”, p. 50.

²¹ P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 28.

²² *Idem.*

Visto en estos términos, el cuerpo humano tiene una importante participación en los mitos y en los ritos. Por eso el objetivo más profundo de esta tesis sería buscar la comprobación de que el cuerpo habla simbólicamente y que, de acuerdo con esto, el cuerpo es lenguaje y que de igual forma, cuando el cuerpo llega a ocupar un lugar primordial en la narración mítica, el lenguaje también es cuerpo y lo es de múltiples maneras.

Esta tesis centra su problema filosófico en la relación del cuerpo y el lenguaje, y buscamos formas de conciencia corporal mediante estructuras llenas de contenidos, de procesos que nos anuncien que existe una *conciencia corporal*. Ésta es nuestra hipótesis y será resultado del ejercicio de documentar ciertos mitos, horizonte rico en contenidos; por lo tanto, se realizara un estudio sobre la armadura simbólica de los mitos y de sus prácticas.

Como acabamos de plantear, la relación entre el cuerpo y el lenguaje es un problema filosófico que necesita ser resuelto en su doble articulación, ya que se trata de un mecanismo de retroalimentación que tiene que ser expuesto teóricamente para restituirle al ser humano el acceso a la riqueza del trabajo simbólico que se da en el cuerpo y luego entonces restaurar y dar movimiento a la conexión circular que se encuentra en el lenguaje.

En el *primer capítulo* se hace una contrastación de ciertas nociones de cuerpo manejada por la filosofía, las cuales han sido hegemónicas, como es el caso de la visión dominante para estudiar al cuerpo en tanto que dualidad, pues siendo o no la intención de las filosofías precedentes, el dualismo abre un brecha entre la relación del cuerpo y la mente, divide, fragmenta al cuerpo, lo hace objeto, lo hace cosa. También se presentan nociones de la corporalidad que han sufrido un soterramiento frente al fuerte predominio de lo anterior. Partiendo de dicho contraste, formularé alternativas de significación para encontrar en el cuerpo la posibilidad de objetivación e interpretación; para lo cual hay que transformar nuestra comprensión del cuerpo y concebirlo como una especie de *hipóstasis*, en el sentido que le da Croatto: *ser* o *sustancia* de la cual los fenómenos son su manifestación, donde se generan los procesos de representación y conceptualización de una realidad y la visión del mundo. Este punto se abordará, además, partiendo de la teoría schopenhaueriana de la Voluntad y la Representación. Dicha representación se procesa mediante la imaginación que nos permite simbolizar dichas representaciones, las cuales no

se harían concretas si no se comunican, si no son dichas, narrándolas en mitos, en historias que mueven y motivan al hombre como una voluntad de acción que se siente y experimenta: *experiencia de la corporeidad*; finalmente, todo este proceso arrojará como resultado el poder de la creación o la transformación de una realidad y del ser humano inserto en ella. En resumen, en esta primera parte, al enunciar que la noción de coporalidad compromete a la filosofía como reflexión fundamental de sus teorías, se apelará al cambio en la noción que tenemos al trabajar el cuerpo, para replantear las posibilidades de utilizar al cuerpo como *instancia de comunicación* actuando en la realidad.

En esta tesis quiero afirmar y defender que el cuerpo, más allá de lo fisiológico, es *simbólico*. Lo que quiero proponer es la recuperación, apropiación y rehabilitación de esta instancia de transmisión de significación que el hombre ha utilizado a lo largo de toda su existencia: el cuerpo. Lo que el cuerpo transmite es real y contundente, refleja lo que somos, pero ya no es escuchado, puesto que se le inhibe, se le esconde, se le trata como objeto, es fetichizado. De entrada, la recuperación del cuerpo requiere un relato que responda a esta problematización del cuerpo–lenguaje. Un cierto tipo de relato nos permitiría restablecer las estructuras simbólicas que constituyan paradigmas de un cuerpo silenciado, dividido y fragmentado. Estas narraciones son los mitos.

Es viable encontrar en el mito una línea de trabajo argumental, pues pese a que han pasado muchos siglos desde que se fundaron las primeras civilizaciones, mediante las narraciones míticas, la cultura resulta diacrónica. El tiempo no se interrumpe para que el ser humano parta de cero y funde nuevas sociedades completamente ajenas a las anteriores. El ser humano contemporáneo y toda su parafernalia científica, académica, política, económica, etcétera, parten de ese pasado y de los muy desvanecidos bosquejos simbólicos que le dibuja una memoria social y colectiva atrofiada. Sin darnos cuenta, a la base de nuestras instituciones más civilizadas hay una forma mítico-religiosa de pensamiento.

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorado como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; presentarse a verlas

surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están —«revolviendo los bajos fondos»—. ²³

Las pulsiones del *homo primordialis* son constantes y desembocan, hasta nuestros días, disfrazados con justificaciones institucionales como la familia; las normas éticas; en el gobierno, con la ley y la justicia; en la religión, con la fe y el culto. Estas instituciones cobijan una serie de comportamientos primitivos bajo su regazo. Esto nos da elementos para pensar que es posible reflexionar la subjetividad contemporánea, ayudados de las aportaciones de la significación mítica y sus prácticas.

La narración mitológica y la reflexión filosófica nos permite instaurarnos en un *horizonte de significaciones* desde donde se podría restaurar una lengua integral. Ricoeur toma en consideración estos dos aspectos; primero la tradición filosófica, es decir, la teoría y la metodología científico-empírica, analítica y experimental; segundo, considera el rescate de la función simbólica de los mitos, es decir, investiga “las dos direcciones interpretativas de la realidad”:²⁴ el *mito* y el *logos*. El mito vendría a ser un criterio alternativo en el orden del pensamiento. Valida su teoría deslindando lo histórico de lo pseudohistórico.

La figura mítica del ser humano tiene una cierta tendencia a la búsqueda de significados y representaciones a causa de la *carencia* que lo condiciona. Si el *homo mythicus* inició una búsqueda de sentido es porque se experimenta como *incompleto*. Y es justo esta carencia la que hace que éste se conciba como un ser de necesidad y que lo impulsa a intentar conseguir algo como *la libertad*. Pero en los relatos míticos no todos los seres humanos son capaces de percibir esta necesidad, sólo unos cuantos llevan sus posibilidades al límite, para después guiar a su grupo o pueblo a su determinación existencial. Cuentan los mitos que unos cuantos son los que sacrifican su vida, su cuerpo, la carne por el bien de la comunidad. Ellos son los héroes. Por lo tanto, se eligieron cuatro mitos que hemos decidido llamar *mitos de castración* y, en el segundo capítulo, se narrarán los mitos, su contexto histórico y se analizará cada uno de ellos.

²³ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, p. 11.

²⁴ L. Duch, *op. cit.*, p. 16.

En el segundo capítulo se plantea la importancia de los mitos y se justifica la selección de cuatro de ellos que llamaremos *mitos de castración*, pues éstos ofrecen un relato unificador de sentido. En ellos se encuentra la característica de describir el desarrollo de la vida de un héroe y su gloria, a partir de una búsqueda que lo lleve a la *trascendencia*, encontrando en el cuerpo la clave de vinculación entre él y lo *totalmente otro* (Dios).

De entre todas las culturas escogí trabajar básicamente con cuatro mitos y sus rituales: el mito Egipcio de Osiris y su desmembramiento; en el caso del pensamiento hebreo, se estudiará el pasaje bíblico del Éxodo, en donde Yahvé y Moisés cierran el pacto de la liberación del pueblo judío con la huella de la circuncisión en el cuerpo —en este caso la circuncisión se toma como “*simbolización por la circuncisión*”—;²⁵ el mito Frigio de Attis y Cibeles; y el mito griego de la castración de Urano.

Los *mitos de castración* tienen la constante del cercenamiento del cuerpo, de ahí su nombre; sin embargo, apostamos que esta castración tiene una función simbólica relacionada con el miedo original, el miedo primitivo al cercenamiento de la carne, a perder la vida y este hecho confronta al ser humano, pues lo lleva a un viaje donde tiene que escuchar el diálogo entre la vida y la muerte, y confrontarlo; por lo tanto, se realizará un ejercicio de interpretación simbólica de la castración. La principal limitante para elaborar un trabajo interpretativo es que quien la realiza reduzca todos los significantes a su propio juicio de valor. Precisamente por que es una práctica problemática, Ricoeur hace una reflexión profunda sobre las interpretaciones y las señala como *recolectoras de sentido*. Así, pues, cabe mencionar lo que afirma Croatto que “[...] la mejor manera de lograrlo es a través de los textos y monumentos que el *homo religiosus* nos ha legado, más que mediante ideas o modelos preestablecidos”.²⁶ Esta es la preocupación por el *objeto*. Es un análisis de tipo fenomenológico. En ese caso, tal como sería la preocupación de Croatto, Ricoeur tiene a bien explicar que “se presenta bajo los rasgos de la voluntad ‘neutra’ de *describir* y no de *reducir*”.²⁷ Precisamente en aras de una actitud neutra, para superar este tipo de tentaciones es que se utilizará como eje la historia, pues todo lo que se manifiesta en los mitos es subyacente a una realidad cultural, lingüística, institucional y social determinada por sus

²⁵ Término que utiliza Laplanche para plantear la relación entre circuncisión y castración, y que más adelante, en la segunda parte en la sección dos, revisaremos ampliamente (Cf. Jean Laplanche, *Castración y simbolización*, p. 250).

²⁶ Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, p. 26.

²⁷ P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 29.

circunstancias.²⁸ Este elemento es importante y necesitamos, sin embargo, la explicación por las causas sociales, la génesis histórica y la función ideológica es —según Ricoeur— *reductiva*: “Se reduce al explicarla por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desligando la intención (noética) y su correlativa (noemático): es algo a que se apunta, el objeto implícito en el rito, el mito y la creencia”.²⁹

Este capítulo consiste en narrar, interpretar y encontrar los *mitologemas* de los cuatro mitos de castración. La narración textual o resumida del mito, dependiendo de las dificultades que se presenten para exponerlo y su análisis. Conocer y situar en su propio horizonte cultural los hechos mitológicos que vamos a interpretar, revisar los acontecimientos histórico-geográficos para situar el contexto cultural y de vivencia bajo el cual se suscitaron dichos acontecimientos religiosos, ya que estos hechos son manifestaciones explícitas de la cultura humana, así que éste será tomado también como el contexto histórico. Este punto es importante para dar validez y objetividad en la interpretación simbólica, como Ricoeur lo propone, a partir de la desmitologización, que en sus propias palabras consiste en “deslindar lo histórico de lo pseudohistórico”.³⁰ Los hechos son manifestaciones explícitas de la cultura humana.

Con la información anterior, trataremos de encontrar constantes en los cuatro mitos, que nos ayuden a establecer un *mitologema* o sentido nuclear del mito, que se mantenga pese a las variaciones contextuales literarias. El objetivo es buscar los elementos significantes mínimos y permanentes, establecer las relaciones de oposición de la realidad³¹ y destacar los sistemas clasificatorios, totémicos u otros, operados por cada cultura.

La búsqueda de mitologemas le da énfasis al *símbolo* y a la *interpretación*, que efectivamente es de carácter hermenéutico y consiste en la desarticulación del mito en los elementos simbólicos más importantes que tengan relación con el estudio del tema en cuestión. La intención de recordar y restaurar la riqueza de los contenidos simbólicos de

²⁸ “El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma” (M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *op. cit.*, p. 11).

²⁹ *Idem.*

³⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 494.

³¹ Un ejemplo de oposición es: fuera vs. dentro, masculino vs. femenino.

lenguaje, expresiones de doble o múltiple sentido, es la de recobrar la plenitud de lenguaje. Es, precisamente, en este trabajo interpretativo de los *mitos de castración* que se busca hacer explícitos estos dobles y múltiples sentidos.

En el *capítulo tercero*, los elementos simbólicos analizados están sujetos a la experiencia corporal, por lo tanto, a la revivificación de la experiencia de culto mediante el rito. En resumen, se construirá una interpretación antropológica del mito a partir de centrar los contenidos filosóficos de los elementos constitutivos de los *mitos de castración*. En su desarrollo, además, se realizará un diagnóstico desde la filosofía del cuerpo que nos sirva para desnudar las ambigüedades del lenguaje y las ambigüedades del cuerpo.

Se apelará a unos mitos que nos enseñan sobre la recuperación de los elementos simbólicos, buscando en ellos el núcleo común de la función sacrificial de la carne como un símbolo de *paso* o de *trascendencia*. En esta abstracción simbólica interpretativa del cuerpo castrado está la revelación del secreto de la sublimación que para el *homo mythicus* reinstaló el sentido de la existencia al orden de las cosas, del mundo, del universo.

Encontrar elementos simbólicos–narrativos con la misma representación o esquema que opera con la mismas prácticas que lo vinculan a lo trascendente,³² es lo que en líneas anteriores denominamos como *núcleo de sentido* o *estructurante*. Campbell dice que los símbolos que aparecen en la mitología no pueden ser inventados, sustituidos o suprimidos, sino que éstos son intuitos e instaurados en nuestra psique, “[...] y cada uno lleva dentro de sí mismo, intacta, la fuerza germinal de su fuente”.³³ Se trata, pues, de una herencia antropológica. Además, lo que Campbell quiere decir al hablar de recibir dicha herencia antropológica es que ésta opera a la base de una relación que tiene el ser humano con lo sagrado, es preoriginario e inherente al ser humano, pues surge en éste como una necesidad de vínculo y de relación como una especie de *no saber actuante*.³⁴ Esta herencia antropológica, por otro lado, opera en el mito, en el rito y el símbolo, así que, para poder revisar las significaciones de la castración para el *homo mythicus*, hay que distinguir los

³² Claro que también tienen variaciones *sintagmáticas* es decir del orden de los elementos y variaciones *paradigmáticas* que son la movilidad e intercambio de los mismos en diferentes ejemplos. Estos términos se encuentran ampliamente explicados en el libro de S. Croatto, *op. cit.*, p. 25.

³³ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, p. 11.

³⁴ Mauricio Beuchot y Ricardo Blanco, “Sobre algunos rasgos de nuestra subjetividad judeocristiana. Incertidumbre, antropología, psique, vida”, p. 12.

elementos de lo simbólico en dichos mitos. Por ello, es menester en esta tesis intentar clarificar la noción de *cuerpo simbólico*.

Así que, una vez expuesto al proceso simbólico, el cuerpo puede ser nombrado *cuerpo simbólico*; ya que es simbolizado y simbolizante al mismo tiempo. El *cuerpo simbólico* nos permite descifrar los rasgos más importantes e indecibles de nuestra subjetividad y de la *afirmación de representación*. En él, también encontramos el poder de la *trans-significación* y de la *resignificación*; el cuerpo es el lugar donde se presenta la *hipóstasis* de los elementos simbólicos de lo que lo trascendente representa. Nuestro objetivo, en este sentido, es dejar clara la noción de la *experiencia de la corporeidad*, pues es en el cuerpo donde se nos presenta la posibilidad de ir creando nuevas e infinitas formas de vida para el ser humano y, al mismo tiempo, donde se va configurando un *cuerpo social* y un *cuerpo político*.

En el *cuarto capítulo* se busca establecer la hipótesis que fundamenta dichas afirmaciones y tiene que establecer su evidencia en lo contundente de la experiencia; es decir en las prácticas rituales que es donde esta contundencia vivencial se logra. Las formas y sentidos que le dan a un cuerpo el carácter de simbólico se imprimen gracias a la transformación de la manifestación simbólica en vivencia, como sucede en el ritual. Los rituales establecen un referente de culto, generalmente de tipo mítico-religioso. Tengo la intención de estudiar la manifestación simbólico-corporal, que se dio en las primeras edades del ser humano cuando grandes civilizaciones edificaron toda una cosmogonía en su relación con lo sagrado, sostenida a lo largo de los siglos gracias a *prácticas corporales* como los ritos. Efectivamente el ritual muestra cómo los seres humanos invocan un tiempo y espacio sagrados que los vincula, los relaciona, con *lo totalmente otro*, al mismo tiempo que dichas prácticas les ayuda a generar una identidad y una pertenencia a un grupo, a una religión. Así, pues, esta relación vinculante establece no sólo su identidad religiosa y espiritual, sino también les genera una identidad social y política. Dichos rituales son el precedente del establecimiento de leyes y normas, y en ellos se reviste una genealogía de las prácticas como formas de poder.

El objetivo final de esta tesis consiste en buscar las formas de una *conciencia corporal* mediante el estudio de estructuras mitológicas cargadas de contenidos simbólicos,

los cuales exponen el cómo se articula la doble configuración entre cuerpo y lenguaje, para poder presentarla de forma teórica, implicando, al mismo tiempo, el postulado filosófico de un materialismo no-ortodoxo. Efectivamente existe un problema filosófico en la relación entre el cuerpo y el lenguaje. Revisaremos, a manera de experimento hermenéutico, el *fenómeno* y el *acontecimiento* que se representa simbólicamente en el cuerpo a partir del estudio de cuatro mitos de castración, cuya reflexión tiene como fin encontrar el o los *núcleos de sentido* o *estructurantes* en dichos mitos, para hacer la interpretación de los elementos simbólicos y de sus *gestos eisagógicos*.³⁵ El uso de esta herramienta nos permite desembarzarnos de cualquier estudio doctrinal de los mitos. Completar la perspectiva hermenéutica nos es útil, pues los mitos tienen una materialidad: son un horizonte de significación rico en contenidos que tienen su actualidad en el lenguaje del cuerpo. La combinación de la hermenéutica y el psicoanálisis como metodología interpretativa nos permitirá leer en el cuerpo el malestar en la cultura de una *sociedad emergente* y darle sustento a nuestra problematización, que es la ausencia en la autenticidad y riqueza de las significaciones.

La relación entre cuerpo-lenguaje-mito es condición de posibilidad para abrir una reflexión filosófica que nos permitirá conocer lo que puede ser inherente al ser humano, a nuestra subjetividad y a la capacidad de transformar nuestra realidad. Esto es una filosofía de la vida cotidiana para los sujetos que pertenecen a esta sociedad emergente. Y buscamos una solución al problema del malestar en esta sociedad que se ha vuelto castrante, pues diluye el sentido auténtico de la existencia y cercena las vitalidades de la corporalidad, y con ello todas las opciones de vida y de relación las vuelve determinantes, ya que el mecanismo de esta sociedad tiene oculta una intención de dominación. El primer paso se da en el momento que se hace la reflexión acerca de nuestra condicionalidad determinada por la noción que tenemos de cuerpo; el segundo paso es descubrir que dicha coproalidad fue construida a partir de la intencionalidad de generar un mecanismo de poder que actúa de forma automática en los sujetos y por ende en el cuerpo social. Foucault nos acompaña en dicha reflexión para concluir —a fin de cuentas— que todo el mecanismo tiene su efectividad en las prácticas cotidianas. Finalmente, es importante advertir que este trabajo

³⁵ Son los gestos que hacen que una comunidad se introduzca y participe en una atmósfera del misterio de su culto. Cf. S. Croatto, *op. cit.*, p. 61.

pretende reconocer en el cuerpo un horizonte semántico de contenidos simbólicos, pues todo lo que decimos y comunicamos encuentra su referencia en alguna forma concreta de organización de la corporalidad. Es necesario tener claro los diferentes conceptos e intuiciones acerca del cuerpo y pensar cómo estamos constituidos desde éste, pues todo lo que somos y hacemos de forma individual y colectiva estará determinado por la construcción de este *cuerpo simbólico*.

Frente a nuestra realidad determinante y de opresión, los seres humanos se lanzan a la búsqueda, a la lucha para redimir su realidad, es decir, entregan el cuerpo, pues necesitan producir una nueva especie de corporalidad simbólica que les permita reivindicar su realidad y su existencia. Por ello muchos hombres y mujeres se manifiestan en las calles, cometen actos vandálicos o de expresión artística subersiva, emigran a otras latitudes, defienden con armas sus tierras o sus ideas, lamentablemente en ello se les va la vida. Proponemos la *donación del cuerpo simbólico* como una práctica que revele los modos en que podemos plantearnos superar la sujeción–opresión de los poderes fácticos que ejercen el poder en nuestras vidas, en nuestros cuerpos.

CAPÍTULO I

EL CUERPO

I.1 El uso del cuerpo en nuestra era

Existe un problema cuando “decimos el cuerpo”, pues pese a que la filosofía tiene que nombrar al cuerpo para fundamentar todas sus teorías epistemológicas, ontológicas, hermenéuticas, fenomenológicas, etcétera, siempre hay puntos que quedan flojos. En esta tesis queremos señalar específicamente el problema de la significación: ¿Cómo producimos significado desde el cuerpo? Para lo que debemos comprender que la significación vuelta carne en el mito son las prácticas determinadas por un horizonte de significación, para después comprender, además, que esa significación produce una cultura y el cuerpo social y político de un Estado.

El problema para poder resolver esta relación cuerpo–lenguaje en la actualidad está determinado por la configuración de un ser humano que está enajenado, eclipsado y que, pese a que usa su cuerpo de formas determinadas, aún no logra comprender cómo lo hace. Habría que comenzar, por lo tanto, con el planteamiento de sucesos que podemos observar cotidianamente, pues es tan común que ni siquiera le prestamos atención. Y es que, para nosotros, lo común y lo habitual dejan de ser sujetos de observación cuidadosa.

Me refiero a la práctica de rituales diarios y colectivos como “dar gracias” a la hora de comer, rituales particulares como persignarse, cargar con algún amuleto y hacer determinado acto para tener suerte en alguna actividad como un juego o para pedir trabajo. También existen los grandes rituales donde participa la comunidad, como las bodas, los sepelios, el Barmitzvah. Se puede aceptar que los rituales nos permiten asimilar los cambios drásticos en la vida cotidiana de las personas, pero no sólo ayuda a asimilar un

cambio, sino que lo provoca. Al evocar todos estos rituales cotidianos estoy hablando de comunicación y lenguaje, los cuales tienen una relación, son vinculantes entre ellos, pues son un sistema comunicativo que opera mediante dichos ritos. Esta relación comunicativa se da, no como una lengua articulada, es decir, como palabra, sino más bien como *lenguaje simbólico*. Y muchos de estos rituales nos vienen heredados de siglos atrás y tienen referentes religiosos que empatan con nuestra realidad de forma consciente o inconsciente.

Es importante reflexionar sobre el tema del cuerpo–lenguaje. En este momento que estamos viviendo, donde toda la tecnología (medicina, robótica, ciencia, electrónica, etcétera) se crea para resolver los problemas a que se enfrenta el individuo humano e inventar nuevos problemas y vender la solución a los problemas que ellos mismos crearon: los medicamentos, entre ellos las vacunas, sistemas de purificación de agua y aires, sistemas de vigilancia y protección, armamento de alta tecnología, super alimentos *detox* y complementos nutricionales para el déficit alimentario, programas y tecnología *software* para generar vínculos humanos y con ello todo tipo de servicios digitales, son ejemplos de muchos ámbitos, el campo es extenso.

Por ejemplo, existen nuevas enfermedades que, en su mayoría, son somatizaciones de la realidad en la que viven los individuos y que derivan de la angustia, la incertidumbre, la soledad. Para todas ellas, la ciencia ha creado medicina con tecnología de punta, donde la gente puede gastar todo su dinero para estar sano (comprar bienestar). Estos mismos síntomas son curados o sanados mediante rituales, brujería y *medicina alternativa*. Pero, ¿cómo pueden tener resultado una “limpia”, una curación indígena por medio de hierbas, huevos, humo, entre otras prácticas de sanación tradicional? Simple y sencillamente por la efectividad que tiene la simbolización actuando directamente en la vida y en el cuerpo de las personas. La brujería es la transformación de lo simbólico en magia y tiene efectividad en las representaciones que tenemos del mundo y las proyectamos en el cuerpo y en la realidad.

¿Cómo sucede esto? ¿A caso un brujo, sanador o chamán es capaz de descifrar, transignificar y vincular de la naturaleza la regularidad significativa actuante en nuestros cuerpos? Continuaremos con este ejemplo de la salud para esclarecer el problema en esta relación del cuerpo y lenguaje.

La visión del cuerpo-máquina es una construcción del cuerpo con una tendencia cartesiana, donde la salud es equivalente a una reparación mecánica del *cuerpo* en la *carne*. Mediante tabletas, activos que bloquean reacciones, inhiben sistemas o estimulan la secreción de hormonas, cirugías, intervenciones y profilaxis. En estos métodos se hace evidente la división entre *lo orgánico* y otros aspectos humanos como *lo emocional*. El cuerpo ha transformado su regularidad interior; un PH muy ácido, membranas extremadamente excitadas, enfermedades congénitas, crónicas y degenerativas como el cáncer que va en aumento. Entonces, o el bio-organismo humano no ha sido capaz de adaptarse al medio para su sobrevivencia, o en realidad algo está fallando en el sistema de salud; por ende, en la forma como tratamos al cuerpo, es una falla en la que se cree que la fianlidad primera es la de recobrar la salud, pero no es una falla en el sentido de que toda la sintomatología de la enfermedad contemporánea obedece a un mecanismo de significaciones que fueron introducidas en nuestra corporalidad como un dispositivo de poder de dominación.

La disposición al cambio en el cuerpo es natural y se ha transformado en aquello que lo social le demanda simbólicamente mediante procesos sociales y culturales que van desde ir a un colegio con determinada corriente pedagógica, pasando por ir al gimnasio, hasta el miedo que te provoca vivir en un país con problemas de narcotráfico. Donde efectivamente dicho cambio no procura la continuación de los ciclos de vida, ni la armonía con los ritmos de la naturaleza. El cuerpo natural deja de tener interlocución con lo que le es propio. Así que simple y sencillamente se enferma. Por ello, si logramos comprender esta relación comunicativa se podría tratar y curar al cuerpo humano conforme a su cosmogonía constituida por necesidades y carencias, de tal modo que éste se transforme y recupere un equilibrio para prolongar una vida, no digamos con calidad, pero sí digna y funcional. Norma Durán Nos recuerda que:

Los cuerpos se consumen, se transforman generacionalmente por la subalienación y la historia social de una geografía. López Ramos explica que si el sujeto no tuviera memoria corporal o histórico-cultural, no sería un ser humano. El cuerpo es fruto de una compleja relación que incluye a la familia, la nutrición, la memoria, la ética y las relaciones intersubjetivas, elementos que dan lugar a un nuevo proceso interior y exterior del cuerpo. Entonces la memoria corporal

se compone de lo que el individuo introyecta del espacio familiar y social, intercambiando maneras y formas de vivir, lo cual permite que sus representaciones y vinculaciones se materialicen en el cuerpo y se queden grabadas, literalmente en los músculos y en los órganos, no sólo en el cerebro. La mente se encuentra en todo el cuerpo y llamará al recuerdo tanto a las frustraciones, los resentimientos y los odios, como a las alegrías, las satisfacciones y los sentimientos de realización.³⁶

Si el cuerpo tiene memoria, entonces es participe de una comunicación activa. Esto es así efectivamente, dentro de las relaciones sociales, en una geografía y hasta con la forma de alimentarse. A todo esto es necesario sumarle los ciclos y procesos de la naturaleza (macrocosmos).

Todos los elementos anteriores actúan en el cuerpo humano (microcosmos) a la vez que los ciclos y procesos del cuerpo humano tienen un movimiento, un patrón igual al de la naturaleza, que se rige bajo un principio vital de conservación de la vida. El desarrollo del organismo es un proceso de aprendizaje que tiene que ver con la memoria corporal en un diálogo; esto es una interacción entre el medio y el organismo que altera la organización interna de este último; también es una dialéctica entre el macrocosmos y el microcosmos; pero también es una dialéctica entre la red interna del microcosmos que se regula bajo una ley de cooperación. Aunque si esto es así, por qué no prestar particular atención a la forma como el ser humano simboliza su subjetividad.³⁷

Otro ejemplo es la situación mediática que rodea al ser humano donde los medios masivos de información, la tecnología para comunicarse y hacer más cortas las distancias, en realidad han hecho lejanos los vínculos entre los seres humanos contemporáneos. Y si a esto le sumamos que los medios masivos de comunicación hacen interferencia en nuestra comunicación, determinando y acotando el lenguaje con la intención de construir los mecanismos y los dispositivos del poder mediático, entonces nos encontramos con un ser humano que ya no sabe cómo relacionarse o comunicarse con los otros seres humanos, con la naturaleza, consigo mismo y mucho menos con lo trascendente: *lo totalmente otro*. Esto genera crisis de distintos tipos: de identidad, ya sea como crisis sociales, políticas y éticas.

³⁶ Norma Duran, *Aprender a asombrarse, indignarse y enamorarse. La propuesta social del cuerpo de Sergio López Ramos*, p. 30.

³⁷ La subjetividad es la constitución de la formación de implícitos de actitud o pre-aprehensión de la realidad y de nosotros mismos. Cf. M. Beuchot y R. Blanco, *op. cit.*, p. 12.

Además, estos medios nos proporcionan la *confortable nulidad del cuerpo* para comunicarnos. El sujeto está enfermo en su propio proceso de relacionarse con todo: su cuerpo, su mente, sus emociones, otros sujetos, la naturaleza, con lo sagrado. El problema es inevitable, asistimos al fracaso de una intención profunda de la existencia del ser humano.

Proponemos una respuesta, la del cuerpo, pues éste es y simboliza la subjetividad en el ser humano y, si dejamos de usarlo con este fin, entonces estamos dañando seriamente la constitución orgánica y mental no sólo de un individuo, sino de un grupo o *células sociales*. Por lo tanto, puede afirmarse que el tema de la relación que tiene el hombre con el cuerpo simbólico es antropológica y filosóficamente hablando esencial para la apropiación del ser del hombre y su experiencia humana para incidir en su realidad.

Este capítulo tiene como objetivo el reconocimiento de una práctica discursiva que implica una forma de coporalidad significativa y llena de vida creativa, reivindicandola de una serie de discursividades que describen al cuerpo como un lastre donde está atrapada el alma, o como un mero sensorio separado de la mente. El cuerpo es *un sujeto natural de mi ser total*, donde se originan las representaciones que tenemos de nosotros mismos, del mundo y de *nosotros en él*. Vendría siendo una especie de vórtice, es decir, un punto desde donde la fuerza y toda su carga energética mueven a la voluntad del sujeto. Esta sinergia se da ahí, pues este punto es un receptáculo (*hipóstasis*) donde, de forma simbólica, lo trascendente se manifiesta obteniendo una *experiencia de la corporeidad*; además, es toda esta carga conceptual, emocional, efectiva y participativa la que permite la transformación del sujeto y en un segundo momento de la realidad.

En síntesis, en el cuerpo se conforman los elementos esenciales que le dan forma a nuestra subjetividad, transmitiéndose en un claroscuro de *subjetividades simbólicas*, cuya virtud es el poder de transformarse. Si con el *cuerpo simbólico* recibimos dicha información, entonces la comunicamos y proyectamos también en el *cuerpo simbólico*, donde se encuentra el poder de transformar nuestra vida y crear formas infinitas de realidad.

I.2 Nociones y conceptos

Para poder continuar, es pertinente trabajar con las nociones primarias que tenemos acerca del cuerpo, pero sobre todo trabajar con la clasificación y la posición que ha tomado la noción de cuerpo para la filosofía.

Cuando se analizan las ideas y conceptos, podemos definirlos a partir de términos lógicos de un lenguaje articulado. El problema es que cuando estas definiciones se aplican y se pretende que tengan una realidad efectiva en el mundo, se espera compararlos con lo real. Entonces todo encaja en todo y en nada a la vez. ¿El mundo (la naturaleza) está o no supeditado a las representaciones de nuestra realidad subjetiva? De entrada citaré la definición que ofrecen los diccionarios comunes: “Lo que tiene extensión limitada y produce impresión en nuestros sentidos por cualidades que le son propias”.³⁸ Curiosamente, el concepto no es amplio ni satisfactorio. Otros diccionarios técnicos de medicina hacen referencia al cuerpo como una masa de tejido especializado que se halla compuesto de tronco, cabeza y extremidades, y que en la zona interna está formado de órganos. Las características más detalladas de manera morfológica, así como el estudio delicado de la estructura macroscópica del cuerpo, pertenecen al campo especializado de la anatomía humana, el estudio de sus tejidos, a la histología y el de las células a la citología y biología celular. Aún así, el contenido temático no es, por mucho, lo que estamos buscando.

Algunas filosofías afirman que el cuerpo obedece a la mente, pero esto no es así. El cuerpo obedece a la parte inconsciente del ser humano, a esa parte que le podríamos nombrar pre-originaria. Todo lo que hay en ese pensamiento inconsciente se manifiesta en el cuerpo. El miedo, la angustia, los deseos, anhelos, rigidez, felicidad, que es la fase de la dimensión afectiva del planteamiento. Todo es fenómeno en el cuerpo. Las cosas le acontecen sin importar el tiempo ni el espacio.

En el cuerpo podemos encontrar la manifestación de aspectos del universo, como por ejemplo las zonas áureas, cuya división armónica es observable en figuras geométricas, así como también en toda la naturaleza: como el cuerpo humano, plantas, animales, corrientes oceánicas y hasta en la galaxia. El mundo tiene una comunicación directa con la naturaleza, por que ambos comparten una ontogénesis, es decir, “él mismo visible y tangible, utiliza su

³⁸ *Diccionario enciclopédico Espasa*, Tomo 8, p. 642.

ser como un medio para participar en el de ellos [el mundo fenoménico]”.³⁹ Pero, ¿qué es el cuerpo? ¿Cómo lo entendemos? ¿Cómo lo usamos?

I.2.1 Concepción filosófica del cuerpo

Revisemos algunos términos o definiciones importantes de *cuerpo* en el campo de la filosofía. Son las más importantes, históricamente hablando, con independencia de su fundamento, porque han permitido el desarrollo de un estatuto metafilosófico (teórico). Esta *revisión* nos permitirá *contrastar* una serie de ideas y señalar cuáles han sido hegemónicas logrando establecer su predominio sobre otras que han quedado soterradas. Ésta es la razón de este apartado, ya que buscamos recordar y reformular filosofías con fundamentos teóricos que reivindiquen la riqueza de las nociones de lo corporal.

Sabemos que la filosofía ofrece diferentes tópicos referentes al cuerpo; por tal motivo, para realizar una contrastación entre las que se dicen las más importantes utilizamos la lectura del texto: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, cuyos autores son dos historiadores de la filosofía, G. Reale y D. Antiseri, así como el *Diccionario de Filosofía* de N. Abbagnano, para, por un lado, acceder al horizonte de los diferentes fundamentos filosóficos sobre el cuerpo y, por otro, revisar la base pragmática del uso de dichos fundamentos. Todos estos autores que a continuación citaremos pudieron tener diferentes justificaciones, intenciones y conclusiones profundas e interesantes, pero sólo nos interesa revisar la base de lo que de ellos se dice, pues la mayoría de las fundamentaciones de los saberes basados en dichas filosofías, por mucho, dejan de utilizar una reflexión teórico-filosófica y se basan más en una revisión superficial y básica de las mismas.

Entre las primeras y más importantes definiciones encontramos las de la filosofía griega. De la cual se percibe que le interesa establecer el sentido y utilidad del cuerpo como vehículo portador del espíritu o pensamiento humano. Por principio de cuentas, encontramos la reflexión que Platón hace del cuerpo, del hombre como instrumento del

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 125.

alma. Lo especifica como una especie de animal, que con sus propios bríos y tendencias instintivas le hace la guerra a los ideales y valores del alma, dificultando su proceso dialéctico de liberación hacia la verdad y el bien. En el *Fedro*, se define metafóricamente como “la cárcel atrapante del alma”. Por su origen material, el cuerpo era considerado constitutivamente malo y adverso al origen sano y espiritual del alma que procedía del mundo de las ideas. Ésta es una concepción dualista.

Más adelante, Aristóteles reivindicará al cuerpo humano. Lo definirá ahora como constitutivo de la identidad humana. Adquiere una valoración. El cuerpo humano ya no es considerado malo, sino bueno. Es una realidad idéntica con el ser humano mismo, sin el cual el ser humano no puede ser entendido como ser humano. Aristóteles dice que el cuerpo es divisible en toda dirección (altura, ancho y profundidad). A este concepto de cuerpo los estoicos le agregaron la solidez. Para ellos el alma es lo que domina o utiliza de diferentes maneras el organismo corpóreo. Epicuro le agregó la impenetrabilidad, que además tiene la función de preparar al alma para ser causa de las sensaciones. Estoicos y epicúreos, sin embargo, definen al cuerpo como un puro instrumento.⁴⁰

Esta tendencia hecha raíz en la Edad Media. El cuerpo llega a valorarse a partir de las nociones platónico-aristotélicas, como un “microcosmos” donde culminan y se reflejan todas las perfecciones y armonías del mundo natural. El cuerpo llega a verse como mediación insoslayable y necesaria entre el alma racional y el mundo real circunstancial. El cuerpo se constituye en instrumento que, además de percibir sensorialmente, es manipulado y gobernado por las facultades del entendimiento y la voluntad. Así, por él y en él estas facultades de interna identidad humana gobiernan y dominan también, a su vez, todas las cosas del mundo circundante.⁴¹

La escolástica adopta las teorías de la cultura griega, dándole al concepto de cuerpo una carga teológica. Retoman a Platón y a Aristóteles. El cuerpo y el alma son vistos como constitutivos sustanciales e inseparables de la onticidad humana. Ambos, cuerpo y alma, tienen su origen, como toda la creación, en el Dios bueno y creador y, como tal, según la teología del *Génesis*, han de ser considerados buenos y no malos. Las fuerzas desorganizadoras y pasionales que hacen guerra y obstaculizan los ideales y las decisiones

⁴⁰ Cf. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I, pp. 211-250.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 351-374.

del alma, dejan de ser atribuibles al cuerpo para darles un origen plenamente humano. Es el ser humano entero y no sólo el cuerpo quien en pleno ejercicio de su libertad, y abusando de ella, desobedeció responsablemente a los designios de su creador, y es elevado al título de divino por participación. El cuerpo es considerado morada de dios, templo vivo del espíritu santo: redimido por el dios hecho hombre (Jesús). Quien honró al cuerpo haciéndose también cuerpo.⁴²

Descartes retoma de Aristóteles las cualidades y define al cuerpo como sustancia extensa: “La naturaleza de la materia o del cuerpo en general no consisten en ser dura, pesada, coloreada o en cualquier otra cosa que afecte nuestros sentidos, sino solamente en ser una sustancia extensa en la altura, anchura y profundidad”.⁴³ La separación entre cuerpo y alma, como entre dos sustancias diferentes, tuvo como consecuencia el establecer la independencia del cuerpo con respecto al alma: “[...] todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros pertenecen sólo al cuerpo ya que no dependen del pensamiento en absoluto”.⁴⁴ Este es el dualismo cartesiano. Para Descartes, el cuerpo es una máquina que camina por sí misma. Su definición es simple y se limita a reflexionar sobre el problema de cómo y por qué las dos sustancias independientes se combinan para formar al hombre, cabe aclarar que él no logra solucionar el problema de la comunicación entre *psique* y *soma*.

La dinámica dualista busca analizar y explicar los supuestos lingüísticos tácitos para lograr en ellos conceptos irreductibles. Lo que hay que pensar es que ambos son irrenunciables y que ambos se conjugan en una unidad armónica del ser humano.

Más adelante encontramos distintas posiciones sobre el cuerpo en la Modernidad. Dichas reflexiones son reconocidas, en su importancia, por toda la comunidad filosófica; sin embargo, en esencia, no lograron permear en la práctica de otros saberes:⁴⁵

ϕ Schopenhauer identifica al cuerpo con la Voluntad, cuya Representación⁴⁶ es el fenómeno;

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 403-518.

⁴³ René Descartes (*Princ. Fil.*, II, 4), *apud* Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, pp. 267.

⁴⁴ René Descartes (*Pasiones del alma*, I, 4), *apud* Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 269.

⁴⁵ Cf. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, pp. 267-271.

⁴⁶ En cuanto teoría Schopenhaueriana, la representación es el punto simbólico que une el psiquismo del individuo al mundo fenoménico que le rodea.

- ϕ para Hegel, el cuerpo es la manifestación externa o la realización externa del alma, expresa, por lo tanto, al alma en forma de una exterioridad que, como tal, no es real, sino solamente simbólica y permite ver en el cuerpo un conjunto de fenómenos expresivos;
- ϕ el paralelismo psicofísico niega la diversidad de las sustancias, pero no la diversidad entre alma y cuerpo y, por lo tanto, tiende a considerarlos como dos manifestaciones de una misma sustancia. Esta doctrina implica obviamente que el orden y la conexión de los fenómenos corpóreos corresponden perfectamente al orden y a la conexión de los fenómenos anímicos y que, por lo tanto, al reconstruir el orden y la conexión de los unos se puede captar el orden y la conexión de los otros. Así Spinoza considera al alma y al cuerpo como modos o manifestaciones de los dos atributos fundamentales de la única sustancia divina, el pensamiento y la extensión;
- ϕ la fenomenología de Husserl define al cuerpo como la experiencia aislada o individualizada tras sucesivos actos de reducción fenomenológica. Así el cuerpo es considerado como una experiencia viva relacionada con posibilidades humanas bien determinadas;
- ϕ Kurt diferencia espíritu, alma y cuerpo como procesos diferentes, pero relacionados que toman significación y relieve sólo por su conexión. Se puede describir como un fenómeno de expresión, como un conjunto de actitudes o como fenómenos que llegan a todos los órganos posibles. Afín a esta concepción es la doctrina de Sartre según la cual el cuerpo es la experiencia de lo sobrepasado y pasado.

Los citados filósofos abren brecha, establecen un precedente que intuye la importancia fundamental y constitutiva de un cuerpo actuante en la conformación estructural del ser humano, su psique y su espíritu. Por otra parte, para posturas de la filosofía contemporánea como el existencialismo o el instrumentalismo norteamericano, el cuerpo es sólo un utensilio, instrumento o medio del que se vale el ser humano en el mundo. La noción de cuerpo se identifica con la de cosa. Sus características son las posibilidades de acción y de reacción que ofrecen al ser humano.

Éste es un breve y sencillo resumen de ciertas nociones importantes que hacen referencia a *un cuerpo* desde el cual diferentes filósofos plantean un horizonte de pensamiento para establecer bases o fundamentos filosóficos. Hago mención de todas ellas para establecer que todas son importantes, pues han generado un precedente desde donde el hombre contemporáneo ha interiorizado lo que piensa, entiende y vive como su corporalidad. No obstante, es importante enfatizar que en esta tesis se quiere pensar al cuerpo, concediéndole un lugar digno, como uno de los factores más importantes en la constitución integral de lo que el ser humano es, significa y proyecta.

Como lo hemos podido observar, principalmente, las formas de pensamiento conciben al ser humano como una dualidad, ya sea cuerpo-mente o espíritu-cuerpo, y esta dualidad la llevan hasta las formas de comunicación, la estructura del lenguaje moderno, que generalmente seguimos utilizando en el discurso, influenciando todas las áreas de investigación de las humanidades y las ciencias. En este caso el dualismo ha establecido su dominio como una parcela teórica sobre la cual se han sembrado y cosechado múltiples saberes como la medicina, la psicología, la biología, etc.⁴⁷

A continuación a modo de estrategia de análisis, hemos decidido retomar nociones de cuerpo en Schopenhauer y en Merleau-Ponty. Establecemos abiertamente que la teoría de estos dos autores serán la base y plataforma para la construcción de un horizonte de significaciones de lo corporal para esta tesis:

1.2.2 Nociones schopenhauerianas sobre el cuerpo

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer sostuvo que mediante la introspección era posible acceder al conocimiento esencial del “yo”. Lo identifica con un

⁴⁷ “[...] de repente el hombre olvida que es “carne”, Palabra, Deseo e Imagen de manera diversa; se “conoce” como Alma separada, perdida, prisionera en un cuerpo; al mismo tiempo, “conoce” su cuerpo como Otro, Enemigo y malvado. Esa “gnosis” del Alma y del Cuerpo, esa “gnosis” del Duelo, se infiltra en el cristianismo, esteriliza su sentido de la creación, pervierte su confesión del mal, limita su esperanza estrecha y exangüe” (P. Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 3).

principio metafísico al que denominó Voluntad o "voluntad de vivir".⁴⁸ Este término no alude a la mera facultad psíquica de querer, sino que se refiere a un fundamento de carácter metafísico cuyo correlato sensible es el mundo fenoménico.

El mundo fenoménico está sujeto a las coordenadas espacio-temporales determinadas por el principio de individuación y a la ley de causalidad, que no es más que la Voluntad misma objetivada que, en cuanto tal, Schopenhauer la denomina "Representación", que es todo lo que conocemos en el mundo (en la naturaleza) y en el universo, como objeto de nuestra percepción. En este caso, todos los objetos existentes son Representaciones, incluyendo el cuerpo humano, que es el que percibe y que, además, se auto-percibe. Dichas Representaciones tienen dos consideraciones importantes, el objeto y el sujeto que las crea. Estas Representaciones pueden ser: a) intuitivas (en tanto que abarcan todo el mundo visible con las condiciones de su posibilidad, dependiendo de las propiedades "espacio" y "tiempo")⁴⁹ y b) abstractas (que vendrían a ser los conceptos).

Por consiguiente, la materia, también llamada por el filósofo de Danzing "causalidad", está sujeta esencialmente a una relación causa y efecto. Dicha materia o causalidad sólo existe para el sujeto, como su Representación y su correlato es el entendimiento. Para tales efectos el cuerpo es una de las claves fundamentales de la tesis que Schopenhauer quiere demostrar:

Pero nadie podría llegar a ella si no conociera inmediatamente algún efecto del que servirse como punto de partida. Tal punto de partida lo constituye la acción sobre los cuerpos animales. En esa medida, estos son los *objetos inmediatos* del sujeto: la intuición de todos los demás objetos está medida por ellos. Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como *objeto*.⁵⁰

Ahora bien, toda intuición es sensible e intelectual, es decir, "conocimiento de la causa por el efecto". Lo que no hay que olvidar, ya que es muy importante, es la

⁴⁸ Más sobre la Voluntad en: Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, libro segundo, "El mundo como voluntad, primera consideración: La objetivación de la voluntad", pp. 145-219.

⁴⁹ Para Schopenhauer el espacio y el tiempo, pueden ser consideradas como formas puras y vacías de contenido, como una clase especial de representaciones con existencia propia. Cf. *Ibid.*, pp. 54-56.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

consideración de Schopenhauer al afirmar que “en el cerebro, se nos representa el propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y orgánico”.⁵¹

En resumen, Schopenhauer no parte de los objetos ni de los sujetos, sino de la Representación que los contiene y los presupone a los dos como forma esencial. Por lo tanto, el cuerpo se da por afecciones externas y por la conciencia de su propia Representación corporal que integra todos sus estados, internos y externos; por lo tanto, el cuerpo no es un mero “sensorio”, ya que la forma de lo consciente es tanto sensorial como de carácter cenestésico.⁵² Esta Representación del sujeto tiene un sentido, en tanto individuo, para el cual la esencia de sus manifestaciones y sus acciones tienen una cualidad que se resuelve en la Voluntad.

La Voluntad se manifiesta en todos los estratos del mundo natural, desde la piedra hasta el ser humano. En éste alcanza su grado máximo al adquirir la forma del deseo constante, en cuyo único caso pasa a identificarse con la noción corriente de Voluntad. Dicha Voluntad tiene dos formas; una *nouménica* (ser-en-sí) y *fenoménica* (el individuo como objetivación de la voluntad). En otras palabras, Schopenhauer puso a la *Voluntad de vivir* como lo ulteriormente inexplicable o, más bien, como fundamento y base de toda explicación, ya que ésta es lo más real que conocemos; más aún, resulta ser el núcleo de la realidad misma. La Voluntad, que es la fuerza que impulsa al sujeto hacia el fin de satisfacer necesidades y deseos, también es un principio elemental de la intencionalidad humana, que se expresa en la vida anímica del ser humano bajo la forma de un continuo deseo siempre insatisfecho.

Schopenhauer concluye en su libro que “toda vida es esencialmente sufrimiento”. Y aun cuando el ser humano, tras múltiples esfuerzos, consigue mitigar o escapar momentáneamente del sufrimiento, termina por caer de manera inexorable en el insoportable vacío del aburrimiento. De ahí que la existencia humana sea un constante

⁵¹ *Ibid.*, p. 68.

⁵² Del gr. κοινς, común, y ασθησις, sensación. Sensación general de la existencia y del estado del propio cuerpo, independiente de los sentidos externos, y resultante de la síntesis de las sensaciones, simultáneas y sin localizar, de los diferentes órganos y singularmente los abdominales y torácicos. Cf. Karen T. Campos, “Sistema cenestésico”, en *In SlideShare* [en línea], secc. Educación. Bogotá, Universidad de la Sabana, 9 de marzo de 2014. <<https://es.slideshare.net/karencampos122/sistema-cenestesico-32096240>>. [Consulta: 14 de mayo, 2017.]

pendular entre el dolor y el tedio, que la inteligencia sólo puede anular a través de una serie de fases que conducen a una negación consciente de la *Voluntad de vivir*. De este modo, propone tres alternativas que jerarquiza según el grado de aniquilación de la Voluntad implicado en cada una de ellas: 1) la contemplación de la obra de arte como acto desinteresado, fundamento de su estética; 2) la práctica de la compasión, piedra angular de su ética; y 3) la autonegación del yo (asimilable a una suerte de nirvana) a la que se llega mediante una vida ascética.

La contemplación o la templanza, la compasión y la inmolación (como práctica ascética), así como el sacrificio son componentes elementales del relato mítico, del culto y del ritual de los cuatro mitos que vamos a trabajar y no sólo de éstos, sino de la mayoría de los cultos. La diferencia entre esta sublimación schopenhaueriana y la *experiencia de lo sagrado*, es que la primera es un intento por la negación de la vida y la segunda, por el contrario, es una afirmación de ella. En esta última, el ritual es práctica y conocimiento de la reactivación de la vida y la trascendencia. Además, esto ya lo sabía, sin teorizar, el *homo mythicus*.

Siendo objetivos, para efectos de esta tesis, es necesario retomar términos y conceptos que utiliza Schopenhauer con respecto al cuerpo, la Representación y la Voluntad, sin entrar en la discusión sobre el nihilismo y la concepción Schopenhaueriana del dolor, del tedio, sobre la repugnancia que da el vivir y, en general, sobre todos sus derivados existencialistas. Así como tampoco consideraré el ascetismo, como oposición a las necesidades del cuerpo que se consideran de orden inferior, pues se halla basado en un cierto dualismo.

No obstante, en esta tesis, efectivamente, se considera que la sublimación de ciertos impulsos y deseos corporales elevan al ser humano a un rango mayor de comprensión de sí mismo. Debido a que, para lograr dicho dominio, es necesario el auto-conocimiento, la reflexión y la voluntad, sin que para lograrlo haya que llegar al extremo: el de la negación, el desdén y el desprecio absoluto por el cuerpo. El cuerpo no es una determinación, todo lo contrario, abre expectativas a una infinidad de posibilidades. El cuerpo da sentido y forma a los caminos que el ser humano quiera explorar.

I.2.3 Nociones de lo corporal en Merleau-Ponty

Merleau-Ponty reelabora la postura cartesiana y afirma que Descartes distinguió entre el cuerpo tal como es concebido por el uso de la vida y el cuerpo tal como es concebido por el entendimiento. La reducción del cuerpo —característica de la filosofía contemporánea— refiere a un comportamiento o a un modo de ser vivido, pero sin llegar a ser idealista, ya que no implica la negación de la realidad objetiva del cuerpo mismo o su reducción a espíritu, a idea o a representación. Incluso Merleau-Ponty afirma que, por el contrario, esta interpretación de la noción de cuerpo acentúa la objetividad de la esfera de fenómenos en que consiste el cuerpo. Esta esfera de fenómenos que se ha intentado definir en términos de posibilidades de experiencia o de comprobación según una orientación fundamental de la filosofía contemporánea —heredada de la modernidad— en confrontación con la realidad en general.

En la *fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty establece que los fenómenos se revelan en la percepción de forma práctica e intelectual, donde se relaciona la conciencia y el mundo. Con lo cual nos muestra una “percepción” como la encargada de la relación entre la conciencia y el mundo. Por tanto, la percepción siempre es para Merleau-Ponty percepción de objetos, entre los cuales se encuentra el cuerpo; y señala a los sentidos corporales como las formas de estructuración de las que dispone el organismo para entablar dicha relación. Con el cuerpo interactuamos y enfrentamos el medio (el mundo) que traducimos en lenguaje, es decir, el cuerpo inserta la conciencia en el mundo y el lenguaje es su instrumento. Gabriela Hernández ha señalado, muy acertadamente, que la esencia de la experiencia en Merleau-Ponty es la experiencia de la percepción, donde “sujeto” y “objeto” forman una “relación dialéctica de coimplicación” que va más allá del materialismo y del idealismo.⁵³

Ahora bien, hay que preguntarse cómo se relaciona el hombre con su propio cuerpo como objeto, ya que, si no lo podemos observar en su totalidad, no podemos prescindir de él; de hecho, acerca de nosotros mismos, sólo tenemos una cierta “idea de”, sabemos qué somos y estamos aquí dentro porque tenemos una especie de “certeza de sí”. Estas dos:

⁵³ Curso de Problemas de Ética del 2004, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

“idea de” y “certeza de sí”, no son más que representaciones; por lo tanto, la intuición que tenemos de nuestro cuerpo es, por necesidad, simbólica. Retomemos, según nuestro propósito, algunos puntos que dichos filósofos han elaborado:

- ϕ El cuerpo es orden y conexión de los fenómenos corpóreos y de los fenómenos anímicos.
- ϕ El cuerpo es un conjunto de fenómenos expresivos. Todo lo que el individuo cree de sí mismo lo representa y expresa con su propio cuerpo, desde su estructura, hasta todo su conjunto.
- ϕ El cuerpo no sólo es el medio, instrumento para la adquisición de experiencias. Al contrario, en sí y de por sí es una experiencia viva, relacionada con posibilidades humanas determinadas.
- ϕ El orden y la conexión de los fenómenos corpóreos corresponden perfectamente al orden y a la conexión de los fenómenos anímicos.
- ϕ El cuerpo es la Voluntad, cuya Representación es el fenómeno.
- ϕ El cuerpo “[...] como medio de nuestra comunicación con él [mundo]; al mundo, no ya como una suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante”.⁵⁴

Por todo esto, es importante tomar en cuenta las consideraciones de Schopenhauer acerca del cuerpo. Éste distingue entre sujeto y cuerpo, hay que subrayar que ésta no es una división, y lo que esta distinción expresa es la doble configuración limítrofe entre lo externo y lo interno, lo pasivo y lo activo en la que se sitúa el sujeto como una totalidad. Por lo tanto, así como afirma Merleau-Ponty, es un elemento del ser que es fáctico de la comunicación simbólica, de la experiencia y la vivencia: “Así pues soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total”,⁵⁵ y el

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 108.

⁵⁵ *Idem.*

único medio que tengo para conocerlo es “vivirlo”,⁵⁶ retomando este término diremos que el cuerpo es *un sujeto natural de mi ser total*.

I.2.4 Noción del cuerpo simbólico

Hasta ahora hemos podido mostrar algunas diferencias acerca de cómo se ha comprendido al cuerpo, vislumbrando características y propiedades que les son adjetivadas; en síntesis: nos diferenciamos de la idea del cuerpo como objeto-materia del mundo, como pensamiento, como espíritu y como substancia. Y apostamos a que el cuerpo tiene las siguientes propiedades: es un haz de la realidad que vincula, implica, se vive y se transforma gracias a la cultura; por lo tanto, le impone al ser humano un punto de vista sobre el mundo percibido por él mismo: “El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, con la sola particularidad de que siempre estará ahí, mientras estemos vivos. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, los verdaderos objetos”;⁵⁷ es un medio de comunicación con el mundo y nos otorga posibilidades para la experiencia, ya que el único medio para conocer es vivir el cuerpo.⁵⁸

La noción y conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo es una representación que es necesariamente simbólica. *¿Cómo funciona el cuerpo relacionado con el símbolo?* Ya sabemos que el dualismo y el fisicalismo son partícipes de la visión de la independencia entre *psique* y *soma*, justo éste es el problema. En realidad *psique* y *soma*, ambas, forman un todo no dividido, pero para efectos de nuestro entendimiento, que funciona a partir de conceptos, se decidió hacer una escisión, siendo que la única diferencia entre *psique* y *soma* recae en sus funciones, éstas son co-dependientes combinándose en un sistema dinámico. Retomando lo que se revisó en el punto anterior, resumimos el estatus del cuerpo en los siguientes puntos:

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁸ *Cf. Ibid.*, p. 215.

- φ El cuerpo es el punto de partida para la intuición del mundo externo. De lo primero que tiene noción el sujeto es de sí mismo, el “yo-sujeto”, el “yo-cuerpo” o cenestesia.
- φ El cuerpo es objetivación de la voluntad, lo que significa que es una instancia fenoménica, espacio-temporal, de la cosa en sí que es la Voluntad misma. El cuerpo es a la vez: “cosa en sí”, en tanto voluntad, ya que “es el receptor de los influjos externos. El cuerpo es el objeto inmediato del conocimiento para el sujeto ya que es el único medio para la intuición del resto de los objetos en el mundo”,⁵⁹ y también es “instancia de la voluntad” y “objeto”, ya que, en tanto que actuante, “el cuerpo manifiesta en sus movimientos los influjos de la voluntad”.⁶⁰

En resumen: Toda acción ejercida sobre el cuerpo lo es sobre la voluntad y viceversa: todo influjo sobre la voluntad es traducible en acción corporal. Tenemos conciencia del cuerpo por las manifestaciones externas, pero además contamos con la representación del cuerpo que integra todos sus estados internos y externos, en términos psicoanalíticos, cenestésico. El cuerpo es una “interacción cualitativa de una misma sustancia en 2 planos diferidos”.⁶¹

El cuerpo le permite al sujeto hacer una representación de sí y dicha representación integra la superficie del cuerpo con una serie de conocimientos conscientes que el sujeto aprehende de las sensaciones cenestésicas. Ambas, sensibilidad y conciencia de sí mismo, son una representación integradora de la superficie tanto psíquica como somática; si, además, le añadimos el hecho de que tiene un poder interno de comunicación, es decir, contenidos simbólicos, nos encontramos con la noción de *cuerpo simbólico*. Si a dicha noción se le considera en las afirmaciones y transformaciones afectivo-participativas, ligadas con alguna experiencia, ya sea espiritual, mística u artística, relacionadas con una organización social determinada obtenemos una *experiencia de la corporeidad*.

Resumiendo, el cuerpo es una especie de *hipóstasis*, a modo de metáfora, y podemos explicarlo como un receptáculo, transmisor y receptor de elementos simbólicos de

⁵⁹ A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁰ A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 91.

⁶¹ Luis Miguel Ángel Cano Padilla, *Voluntad de vivir y pulsiones eróticas. Una interpretación analógica*, p. 32.

significación cultural, pues es el punto donde espacio y tiempo le abren paso al *acontecimiento*. Al estar sujeto a un ambiente empapado de símbolos, al cuerpo se le puede pensar como una *instancia de comunicación* de significación de la realidad. El cuerpo funciona como un receptor-transmisor de los símbolos, convirtiéndose en un *cuerpo simbólico* y la dinámica a través de la cual puede ser simbolizado y simbolizante al mismo tiempo se da gracias a las prácticas de vivencias, que nos dan una *experiencia de la corporeidad*. El interruptor que hace que todo el mecanismo funcione es la *necesidad*, la cual genera en el ser humano el movimiento inagotable hacia la búsqueda de sentido para establecer su identidad.

I.2.5 Perspectivas de la experiencia de la corporeidad

Tenemos una preocupación por el cuerpo por que existe una necesidad de entenderlo como *cuerpo significativo* para poder acceder a la idea de un *cuerpo simbólico*. Ese espacio simbólico que es el cuerpo no aparece por que sí, sino que lo vamos construyendo con todos los elementos mencionados: simbolismos, relaciones afectivas, relaciones participativas, representaciones, experiencias, cultura, lenguaje, conciencia, es decir, la vida cotidiana tiene efectividad gracias a la *experiencia de la corporeidad*, que es —como lo dijimos en el punto anterior— la Representación integradora de los contenidos simbólicos llevada a la vivencia. Por principio de cuentas, dicha experiencia tiene su base en la introspección: el conocimiento del yo, tan importante para Schopenhauer. Pues es ésta la primera representación que el *homo mythicus* tiene que crear para, a partir de ella, tener una representación del mundo. Motivo por el cual creemos que encontraremos, en el análisis de los rituales correspondientes a cada uno de los mitos que vamos estudiar, vestigios de la subjetividad del *homo mythicus* de cuatro culturas (egipcia, judía, hitita y griega) a partir de la representación integradora; esto así porque transignificaron un órgano con funciones fisiológicas (el glande), en un elemento simbólico. Este ejercicio puede ayudar, más adelante, a comprender la subjetividad contemporánea, analizando la relación y la noción que tiene el hombre contemporáneo y occidental con su cuerpo.

Lo que está en juego en esta tesis es el reconocimiento de una práctica discursiva que implica una forma de corporalidad y entenderlo de este modo nos permite cuestionarnos sobre la lógica interna bajo la cual hemos construido un cuerpo social y político. Con esta imagen social de la corporalidad podemos construir una certeza de un ser humano que busca emancipar la organización corporal de las relaciones.

I.2.6 Nociones sobre lo corporal desde la *microfísica del poder*

Todo inicia y concluye en el cuerpo. El cuerpo es una hipóstasis cargada de vivencias significativas que generan múltiples corporalidades. Al cuestionarnos sobre la lógica interna de significación corporal bajo la cual hemos construido al cuerpo social y político, es inevitable acudir a la reflexión de Michel Foucault. La búsqueda de sentido, de una *procedencia* —de la que hablamos en la introducción—, se enraíza en el cuerpo. Foucault es más específico al decir que se inscribe en el sistema nervioso y digestivo; en realidad se inscribe en todos los sistemas fisiológicos: los miedos congestionan los riñones, la prepotencia iracunda secuestra al hígado, la angustiante incertidumbre irrita el estómago, la desolación petrifica los pulmones y la falta de sentido paraliza al corazón. Cuando los médicos revisan estos síntomas, lo que los estudios arrojan son enfermedades como hígado graso, diabetes, asma, alergias, colitis, cáncer. Dice Foucault que “[...] es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error como lleva en sí también, a la inversa, el origen —la procedencia—”.⁶² Para él, todo lo que es afín al cuerpo, con lo que tiene interconexión, como la alimentación, el clima, el ambiente, las otras personas, es decir, todo lo que tiene forma, textura, color, sabor, olor, dimensión, vibración, ocupa un lugar —en el sentido de un *origen*— en el cuerpo; en él nacen los deseos, el instinto de conservación y de sobrevivencia, los conflictos y la lucha: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta presentar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento”.⁶³

⁶² M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *op. cit.*, p. 14.

⁶³ *Ibid.*, pp. 14-15.

Esto hace que Foucault determine un vínculo para el análisis de la procedencia en la *articulación del cuerpo y la historia*,⁶⁴ los cuerpos son como un texto genealógico no sólo del sujeto individual, los cuerpos revelan el origen de todas las culturas, lo cual es una ironía —para nuestro autor—, pues pese que se cree que nuestra civilización se apoya de valores éticos, intenciones profundas y estables, en realidad alguien que hace este rastreo de lo corporal puede reconocer que la clave de la búsqueda se encuentra en *coordenadas originarias* y en los *sucesos perdidos*:⁶⁵ “La historia efectiva, por el contrario, mira más cerca —sobre el cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos y la digestión, las energías—, revuelve en las decadencias; y si afronta las viejas épocas, es con la sospecha —no rencorosa sino divertida— de un ronroneo bárbaro e inconfesable”.⁶⁶ Es una historia azarosa de lucha de fuerzas y de sobrevivencia. Es por eso que surge la sospecha de que acallar y menospreciar al cuerpo nada tiene que ver con un suceso fortuito, pues mucho de lo que se establece como base de la historia para fundamentar la soberanía de los poderes ha tenido que ser inventado: “El demagogo está conducido a la negación del cuerpo con el fin de establecer la soberanía de la idea intemporal”.⁶⁷ Y esto es en sí un mecanismo de poder que en el fondo sabe perfectamente lo poderosamente instaurador que es insertar significaciones en los cuerpos de forma colectiva. Lo que trae a colación la idea de *cuerpo social*, pues es a éste al que se le quiere hacer un *cuerpo determinado*.

En general, las estrategias de control y dominación son variables y muy sofisticadas. Foucault sabía que los participantes de las culturas antiguas estaban sujetos a una idea de pertenencia que tenía que ver con un emperador, un rey o un monarca y que, por eso, como lo veremos más adelante, era mediante los rituales que se restauraba la integridad del cuerpo de los monarcas.⁶⁸ Sin embargo, para Foucault, el dominio de un *cuerpo social* en realidad ahora está relacionado con la impronta grabada en estos cuerpos a través de la medicina, con el control de las enfermedades y de los enfermos; o con el control sobre los cuerpos, como sucede en las cárceles; pero también en los gimnasios y todo tipo de lugares

⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁸ M. Foucault, “Poder-cuerpo”, en *Microfísica del poder*, p. 103.

públicos y recreativos. Y hace la aclaración de que el *cuerpo social* construido por la universalidad de las voluntades en realidad es un fantasma, diríamos una fantasía: “Ahora bien, no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos”.⁶⁹ Por supuesto que Foucault buscaba establecer diferentes tipos de análisis desde y respecto de los mecanismos y relaciones de poder, para lo cual efectivamente se utilizan por diversos sistemas de sumisión; sin embargo, termina por aceptar que *el poder* no está supeditado a la función de reprimir, censurar, excluir y coordinar estratégicamente los obstáculos que someten al sujeto a la represión; todo esto es verdad cuando se ejerce de forma negativa, pero también se manifiestan efectos positivos a nivel del deseo y del saber: “Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible”.⁷⁰ Por lo que denuncia categóricamente que para edificar una arqueología de las ciencias humanas habría que estudiar «los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos»⁷¹ de manera sutil y cotidiana a través de la comida, la música, el comportamiento, la convivencia, la recreación.

Por lo tanto, el *poder* se incardina en los cuerpos en la vida cotidiana mediante las relaciones, desde las más cercanas e íntimas: del hombre a la mujer y viceversa, del adulto al niño, de los maestros a los alumnos, hasta las más lejanas e institucionales: un empleador con sus subordinados, la policía con toda la población, el gobierno con el pueblo, los gobiernos con otros gobiernos. Sin embargo —esto lo agregamos aquí—, no debemos olvidar la relación del ser humano con la naturaleza y con Dios: “Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte”.⁷² Como vemos, las relaciones de poder que se instauran en los cuerpos conforman una política. Pero antes de llegar hasta este punto, habría que reflexionar los mecanismos que legalizan este juego de las dominaciones. Para Foucault, éste es un violento sistema de reglas que se trasladan de dominación a dominación haciéndolas cada vez más sofisticadas, donde el cuerpo se

⁶⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁷¹ *Ibid.*, p. 109.

⁷² M. Foucault, “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, en *Microfísica del poder*, pp. 158-159.

encuentra atravesado por un ritmo de vida: su sexualidad, su religión y sus celebraciones, alimentación, leyes y —algo muy importante— el consumo y el trabajo. Es menester educar el instinto:

El cuerpo —afirmaba Foucault— se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control, entre los adolescentes y las autoridades, entre los oprimidos y sus gobiernos. La sublevación del cuerpo sexual es el contra efecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno ...”⁷³

El poder se ejerce en el cuerpo disolviéndolo y sometiéndolo continuamente aunque no se le ponga nombre, éste es un saber que organiza nuestra sociedad, es una *política del cuerpo*. Nuevamente aclararemos, no queriendo satanizar al ámbito de la política, que para Foucault el *cuerpo social* se constituye en una personalidad ética y jurídica y eso es necesario. Sin embargo, la parte negativa engendra una ética de la ley política y de la justicia social sometiendo al cuerpo, la sexualidad y al erotismo. El régimen se encarga de disciplinar a través de las escuelas, hospitales, los trabajos, los centros recreativos y deportivos, las familias. Sin embargo, para Foucault estos controles de la sexualidad se pueden atenuar, se pueden adoptar nuevas formas.

I.3 La lectura del cuerpo. ¿Qué nos dice el cuerpo hoy?

Realizando un breve resumen de la idea del cuerpo y sus conceptos encontramos que en el pensamiento occidental existe un discurso hegemónico sobre el cuerpo que adopta el sujeto contemporáneo.⁷⁴ Esta concepción de lo corporal es directamente proporcional a la idea que

⁷³ M. Foucault, “Poder-cuerpo”, en *op. cit.*, p. 105.

⁷⁴ Es en el s. XVII cuando “[...] la filosofía científica empezó a considerar a las personas como independientes de los sistemas vivientes que los rodeaban y asumió que podíamos dominar y explotar la naturaleza sin ser afectados por ello. Escapamos de nuestra dependencia y de nuestro vínculo con el mundo natural, persiguiendo ser invulnerables, invencibles e inmortales” (Harriet Beinfiel y Efram Korngold, *Entre el cielo y la tierra. Los cinco elementos de la medicina china*, p. 20).

se tiene de uno mismo como sujeto histórico-social basado en una dualidad cartesiana principalmente.

Pese a que haya filósofos que apuestan por la unidad (cuerpo-mente) como Spinoza y Merleau-Ponty, el hecho es que este discurso cartesiano del cuerpo tiene poder en las instituciones y, por lo tanto, permea en distintas áreas de la vida social y cotidiana. El ejemplo que hemos venido utilizando es el de la medicina,⁷⁵ pues el concepto que se tiene de cuerpo está mediatizado por una base lógica de la realidad que para el pensamiento occidental es de tipo mecanicista. Esta idea de cuerpo determina lo que el sujeto entiende por salud y todos los parámetros sobre bienestar social que tiene. Este discurso también tiene su presencia en el sistema pedagógico-escolar, es decir, en las teorías sobre epistemología que están basadas en una idea de cuerpo como medio para conocer el mundo en su acepción de primera instancia intuitiva. Y así podemos continuar los ejemplos en la política, el arte, la ciencia, la economía, el lenguaje, el deporte, las recreaciones, la nutrición y en cualquier tema en general. A esta idea de un cuerpo-cosa separado de la mente⁷⁶ y dividido del ser total de la humanidad, sumamos la exposición acerca de que los sujetos en la actualidad están sometidos a un enajenamiento de significaciones de su realidad. Nuestra existencia, en parte, está determinada por el concepto de cuerpo que nos fue enseñado institucionalmente (a través de instituciones de diversa índole, como la pedagógica, la religiosa, la familiar, la política, entre otras). Como resultado tenemos un ser humano fragmentado con fuertes crisis sociales.

Este escenario nos permite mostrar que, de algún modo, nos vamos formando ideas hegemónicas. Tenerlo claro nos permite contrastar ideas distintas. Dicho contraste, a su vez, nos permite entender que este hecho tiene una dimensión político-social. Estamos enfrentando el cercenamiento del cuerpo simbólico frente a la totalidad del ser. Tenemos una determinación política que establece una significación de lo corporal y permite que dichas ideas sobre el cuerpo se vuelvan predominantes. Se trata de una hegemonización de las nociones del cuerpo, pero no hay que olvidar que, desde el entendimiento de ese cuerpo, nos pensamos a nosotros mismos. Como trasfondo podemos decir que éste es un escenario

⁷⁵ “Dividieron el cuerpo en sistemas análogos a procesos mecánicos que correspondían de forma precisa con descripciones estructurales de órganos y tejidos” (*Ibid.*, p. 34).

⁷⁶ “Cuerpo y Psique son los dos polos de la misma “expresividad”; me expreso expresando el mundo; exploro mi propia sacralidad descifrando la del mundo” (L. Duch. *Estaciones del laberinto*, p. 20).

donde un poder político necesita un tipo de corporalidad para poder producir un tipo de sociedad: una *sociedad castrante*. Recuperar la posibilidad de explorar diferentes nociones de lo corporal es un problema filosófico relacionado con las ideas, es posible, sin embargo, pensar que tenemos un cuerpo que es lenguaje y que estamos separados de él, con todo lo que esto implicaría, debido al surgimiento de una sociedad castrante.

Por lo que estamos apelando a la reconciliación del ser humano con la totalidad de su ser, integrada por elementos como su corporalidad, su individualidad y su carácter social. Es una búsqueda de sentido que le da orden y orientación al ser humano, partiendo del lenguaje y la comunicación activa que es manifestación en el cuerpo. De ahí la necesidad de una *rehabilitación de la significación*, pues la significación es inevitable en la existencia humana, de donde podemos afirmar que existe un problema en la relación entre el cuerpo y el lenguaje.

Por eso es importante insistir en hacer más clara la noción de *cuerpo simbólico* y observar cómo nos logramos construir una realidad que nos vincula con otros cuerpos. Esto implica pensar cómo habitamos nuestro propio cuerpo a través de contenidos de ideas y experiencias que vamos acumulando bajo esta dimensión, mediante la cual nuestro cuerpo cobra vida gracias al armado simbólico que le estamos dando a nuestro pensamiento sobre lo que nuestro cuerpo es, haciendo evidente la necesidad de entender al cuerpo como un horizonte de lenguaje que se hace simbólico y que, por lo tanto, es necesario descifrar. Hay que saber leer al cuerpo. La corporalidad del lenguaje es donde hay hechos lingüísticos, así que podemos defender que el lenguaje tiene una materialidad, es decir, un soporte material.

Una forma de pensar la relación entre lengua y cuerpo es el mito (una práctica narrativa),⁷⁷ el ritual y el culto, y todos son analizables, pues en ellos participa siempre el cuerpo, que le da forma social, económica y cultural, es decir, se instituyen las formas y la organización de nuestras relaciones. El mito te permite acceder a una plataforma desde donde se puede visualizar un horizonte de posibilidades para la construcción de un sujeto en sociedad. Es importante que sea desde el mito, pues esta narrativa siempre se realiza desde una simbolización, la cual —según afirma Duch— permite la unificación de lo que

⁷⁷ “En el fondo, la narración es un producto singular de la conciencia humana, que impone orden y coherencia a las experiencias que realizamos en nuestro espacio y nuestro tiempo —llamados por Maurice Merleau-Ponty espacio y tiempo antropológicos” (L. Duch, *Estaciones del laberinto*. p. 152).

actualmente hemos escindido, con o sin intención, pues la división del sujeto para su estudio ha fragmentado la totalidad de su ser. El símbolo hace posible que este mismo sujeto pueda mirarse a sí mismo reconociéndose en lo otro y reconocer a lo otro en sí mismo. De este modo, podemos pensar en una distinción más que en una escisión de la totalidad del ser.

Pensar el mito hoy nos permite tomar la fuerza del armazón simbólico que opera en los seres humanos como una referencia común entre nosotros, los reconocemos aunque no lo hagamos de forma consiente, pues nos son inherentes; el ser humano —asegura Duch— tiene una *aptitud simbólica* que compartimos y eso la hace una base firme para formar pedagogías culturales.

Como con todas las ideas, conceptos o fundamentos, el resultado de la utilización del símbolo depende del modo de su aplicación; y recalco que el resultado depende de su utilización, pues también se pueden utilizar por los intereses creados y por la cerrazón. En este caso, su aplicación está dirigida a la *praxis simbólica* como los mitos y los rituales. Éstos intervienen en el tiempo y el espacio, trascienden dichas categorías poniendo orden a los estados caóticos de la existencia.

El símbolo es capaz de establecer una conexión entre el *homo mythicus* y el sujeto contemporáneo a pesar de que pueda haber un abismo entre ellos, pues la simbolización los hace compatibles:

El símbolo no es un signo artificialmente construido; aflora espontáneamente en el alma para anunciar alguna cosa que no puede expresarse de otra manera; es la única expresión del simbolizado como realidad que, de esta manera, se hace transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión.⁷⁸

En este ámbito, el mito logra lo que la teorización filosófica no ha logrado alcanzar, que es su realización en el mundo cotidiano, en las prácticas diarias que van desde una charla hasta la practica de algún deporte; ahora bien, desde lo más común, pero homogéneo en todos los seres humanos, se detona la Epifanía para acceder a otro nivel de existencia mediante *la experiencia de lo corporal*. En este sentido, el *cuerpo simbólico* actúa como

⁷⁸ Henri Corbin (*Avicena y el relato visionario*) apud L. Duch, *Estaciones del laberinto*, p. 19.

una especie de cura que pretende, a modo de alegoría, sanar a un sujeto fragmentado unificándolo en sus relaciones:

[...] la función terapéutica del símbolo aparece como mucho más necesaria para conseguir, desde una óptica meramente laica (en el caso de que se pueda hablar así), una cierta reconciliación de uno consigo mismo, con la naturaleza y con los otros, y, desde una perspectiva religiosa, para adquirir eso que las tradiciones monásticas designan con la expresión «pureza de corazón», la cual consiste en una cierta transparencia para captar y discernir el bien, a pesar del mal, en uno mismo, en la naturaleza y en los otros como efecto inmediato de la atracción ejercida por la Fuente de la existencia (el simbolizado) sobre el ser humano concreto.⁷⁹

Más adelante existe un capítulo completo sobre el símbolo; sin embargo, es importante considerar este punto no sólo a forma de liga para exponer el siguiente capítulo que narra los cuatro mitos de castración que nos hemos propuesto trabajar, sino que plantea la necesidad de utilizar precisamente el mito en su carácter simbólico como puente para comprender temas que evidentemente tocan asuntos como el deseo, la necesidad y las posibilidades.

Este primer capítulo nos sirvió para poder clórnos en el horizonte de significaciones de lo corporal, bajo el cual nos moveremos a lo largo de toda la tesis. El cuerpo es: 1) una sustancia de la cual los fenómenos son su manifestación, recibiendo y transmitiendo elementos simbólicos de significación cultural; 2) un medio que nos permite conocernos a nosotros mismos; 3) manifestación que cobra vida en la acción; y 4) un medio a partir del cual podemos transformarnos a nosotros mismo y a nuestra realidad.

El cuerpo se produce simbólicamente; por lo tanto, el cuerpo siempre es lenguaje y por eso podemos leerlo. Todo lo que se hace manifiesto en el cuerpo es un documento que nos habla sobre las relaciones: es un *testimonio vivo*. El cuerpo, en este sentido, siempre es significativo más allá de ser simplemente un objeto-materia-cosa, nosotros lo entendemos como una producción simbólica. El *cuerpo simbólico* que se vuelve inteligible es un escenario donde se hacen manifiestas diferentes tipos de relaciones, y en este caso las que

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 26-27.

son preocupantes son las *relaciones de poder de dominación*. Los poderes fácticos aseguran la producción de una sociedad castrante, la cual permite que ciertas ideas sobre lo corporal se vuelvan dominantes mediante el cercenamiento del *cuerpo simbólico*, pues nos cancelan la imaginación, nuestras potencias y nuestras vitalidades. Sin embargo, es posible pensar un cuerpo para restituir la naturaleza simbólica del cuerpo y lograr empoderarlo para poder, en primer lugar, hacernos conscientes de nuestras castraciones y, en segundo lugar, colocarnos nuevamente en el escenario de la riqueza de las significaciones para, de este modo, poder apropiarnos de nuestro destino. Proponemos que el mito puede ser una vía para recuperar la libertad en la producción simbólica del cuerpo.

CAPÍTULO II

EL MITO

Hasta el momento se ha expuesto la necesidad de revisar la naturaleza de la relación con nuestros propios cuerpos y de cómo las ideas y conceptos que tengamos del mismo determinan diversos aspectos de nuestra existencia. El problema está dado por *la carencia* que experimenta el sujeto actualmente, pues una visión dualista mal exponenciada ha propiciado una visión fragmentada del ser humano, separando, en sus prácticas cotidianas, el cuerpo de la razón. Esta división tiene como consecuencia el desdén del cuerpo reduciéndolo a cosa, a máquina; por lo tanto, hay un problema con el uso que le damos al cuerpo, pues silenciamos cualquier tipo de comunicación que se pueda tener con éste. Las consecuencias son de una sociedad que vive sin una parte de *sí*, haciéndolo determinado y dejándolo expuesto e indefenso ante intereses político-económicos maniqueos.

Esta hipótesis se establece en un horizonte de pensamiento de lo cotidiano teniendo un diálogo permanente con el lenguaje. Decidimos buscar en la *razón ética preoriginaria*, es decir, nuestro horizonte de pensamiento se establece en el estudio de los mitos, ya que buscamos en el pasado los vestigios de unas narraciones y de sus prácticas que configuran una realidad simbólica. Es dable reflexionar sobre los problemas culturales de la sociedad actual, carente, doliente, atemorizada, reprimida y alienada, desde la mitología. Nuestros antepasados encontraron en la mitología un mecanismo de refundación de las sociedades, pues las narraciones no sólo hablan de creencias, de construcciones subjetivas de la realidad, sino también enuncian el cómo se viven esas creencias. Esta construcción se relata mediante un lenguaje el cual no es mera abstracción. Las narraciones míticas son un modo de vivir; el mito es un *cuerpo vivo* donde su simbología se hace *carne*.

La elección del mito está directamente relacionada con el mismo problema que nos trae a reflexión, es decir, el cercenamiento de una parte de nosotros, de vivir divididos y de cómo podemos reconstruirnos desde esta condición a partir de la re-apropiación del cuerpo. Por eso elegimos mitos relacionados con alguna forma de castración simbólica, los cuales nos narran características de esta relación del cuerpo con el lenguaje y de cómo a partir de ellos se fundan sociedades.

A continuación, efectivamente, se realizará el resumen de diferentes narraciones de cuatro mitos de castración, pero cabe resaltar que lo importante de estas narraciones no es la búsqueda exhaustiva de un rigor narrativo o de la búsqueda de la fuente original. Estamos buscando una genealogía, que pretende una comprensión simbólico-material del mito a partir del estudio de su contexto, de las prácticas, de las formas como se usa el lenguaje que dota de significado al cuerpo, para saber con qué *significación* del cuerpo le damos un uso a éste. Estos aspectos nos colocan en el estudio de la significación desde la *materialidad* abriendo una manera de problematizar la significación corporal y permitiendo que el cuerpo hable más allá de una estructura gramatical. Todas las formas de narrar al cuerpo constituyen un horizonte simbólico desde donde se construyen mitologías del cuerpo que le dan fundamento al cuerpo social. Por lo tanto, dentro de esta narrativa de las corporalidades, encontramos las historias de las relaciones de poder, sobre cómo vivimos con ellas, sobre cómo rompemos cadenas que nos determinan buscando una libertad que nuevamente se puede volver determinante. “En un mismo signo, se puede reconocer tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa”.⁸⁰

Son ciclos finalmente, pero lo que aquí nos interesa es utilizar la riqueza del mito como una fuente narrativa productora de significado, la cual nos permite pensar adecuadamente la relación del cuerpo con el lenguaje.

Comenzaré con una reflexión acerca de cómo pudo ser posible que el ser humano empezara a crear los mitos, la necesidad de hacer este previo análisis, surge del establecimiento de la justificación de la conciencia de *carencia* que lleva al hombre a la disposición de la búsqueda.

En la era primitiva, el homínido estaba sujeto a la vulnerabilidad a que la naturaleza lo sometía, al clima, al tipo de vegetación y de fauna de su región, etcétera. Este ser

⁸⁰ M. Foucault, “Nitzsche, la genealogía, la historia”, en *op. cit.*, p. 22.

humano tenía como principal objetivo la sobrevivencia, ya que él, a diferencia de los animales, necesitaba cubrir su cuerpo para protegerlo del clima, necesitaba cierto tipo de alimentación diaria, estaba expuesto a enfermedades y a morir. Esto lo colocaba en una posición de finitud, carencia y limitación. Para Blumenberg, estos hechos generan en el ser humano la *angustia*, experimentada por el hombre que lo hace consciente de la omnipotencia ilimitada de la realidad.

Este ser sabía de su condición finita, carente y limitada. Sabía que podía tomar de la naturaleza los elementos para sobrevivir y, mejor aún, descubrió que interactuando con la naturaleza podía obtener mejores resultados, por eso sembró y cosechó, también practicó la crianza de ganado. La siembra y la ganadería son las prácticas que transforman al *homo erectus* en *homo primordialis*. Las prácticas agrónomas hacen que el ser humano conciba la idea de una interacción de relación entre él y la naturaleza. Pero no sólo eso, el ser humano empieza a sentirse capaz de influir en ésta mediante ofrendas y libaciones; estos se convierten en los mencionados *gestos esagógicos*. Esto pudo provocar en el ser humano la doble sensación de vulnerabilidad y de poder al mismo tiempo. Es así que, y en función de su *experiencia*,⁸¹ fue desarrollando diferentes simbolismos que —como lenguaje— expresaban su concepción de la vida.

La mencionada *experiencia* del *homo primordialis* es relacional porque funciona en relación con su cuerpo, consigo mismo, con su entorno, con otros seres humanos y con su Dios. Y los referentes simbólicos que desarrolló tienen su matriz en la *experiencia de lo sagrado*.⁸² Además, todas estas sociedades antiguas justificaban su existencia con base y en función de lo numinoso, buscando lo absoluto y lo trascendente, y que de forma relacional —diría Croatto— era lo *totalmente otro de sí mismo*, pues si él tenía una condición de finitud, *lo otro* sería lo trascendente. Gracias a todo lo que el ser humano estableció a partir de esta relación con la trascendencia y su manifestación a través de *lo sagrado*,⁸³ se

⁸¹ Experiencia como una vivencia relacional de manera diversificada que oscila entre lo *subjetivo* y lo *intersubjetivo* o *relacional*. S. Croatto, *op. cit.*, p. 38.

⁸² Es la experiencia de lo Trascendente en el interior de la experiencia humana misma. Cf. S. Croatto, *op. cit.*, p. 44.

⁸³ “Lo sagrado son los objetos que pertenecen a la esfera de lo divino, el objeto sagrado es mundanal, pero la hierofanta lo sacraliza” (S. Croatto, *op. cit.*, p. 55).

formaron grandes civilizaciones como la romana, la griega, la fenicia, la etrusca, la hitita, la maya o la azteca.

El *homo primordialis* tiene una relación específica con la naturaleza cuando intenta influir en ella para sobrevivir mediante rituales. Esta relación podría ser caracterizada como una especie de colisión donde el ser humano tiene una actitud de contemplación con eso que no es sí mismo, que es eterno y omnipresente. A esta relación entre el sujeto y esta divinidad, y que se manifiesta en un ámbito u objeto, Croatto lo llama “lo sagrado”. Este encuentro tiene efectos en el ser humano como la admiración, la adoración o el temor. Después de que el *homo primordialis* caracterizara la divinidad de la naturaleza y estableciera los parámetros bajo los cuales se determinaría su adoración, para poder tener contacto y comunicación con ésta, se establece un culto que tiene que expresarse mediante el lenguaje hablado, escrito y, por último, uno que está de forma sucinta pero ausente de discurso y, por lo tanto, de tiempo: es el lenguaje simbólico-corporal. Por eso el ser humano recurre a los mitos y los símbolos para comunicar la esencia de esta experiencia. Y es dable suponer que todo lo que el *homo mythicus* narra en sus mitos era originalmente el establecimiento de su *experiencia de lo sagrado*.

Se trata, pues, de formas narrativas, no de un modo de escribir o de decir. Es un modo de relatar las cosas, tiene que ver más con las formas narrativas de una sociedad y habría que buscar mediante un análisis comparado cuáles son las formas, estructuralmente hablando, más comunes a todos los modos posibles y cuál es la singularidad para poder entender la estructura mítica de una sociedad determinada en un tiempo determinado o el modo como cada individuo en particular está reaccionando frente a la estructura narrativa de la cultura de su sociedad.

Finalmente, dicha forma de narración se convierte en una práctica con sus rituales. El ritual es un hecho de tipo social en el que los grupos se aglutinan y participan para desarrollar una cosmovisión comunitaria. Aunque los mitos sean una invención, este tipo de narración responde a una urgencia de resolver algo en la vida y nos ofrece un sentido, nos da herramientas para descifrar un mensaje sobre la vida humana. El mito, en este sentido, tiene una función pedagógica en donde lo cotidiano tiene diálogo permanente con el lenguaje y así vamos construyendo significado.

En las primeras etapas de todas las culturas de las que tengamos conocimiento, el *homo primordialis* ha explicado las maravillas de la naturaleza, sucesos históricos, comportamientos, emociones, por medio de mitos y leyendas. Así, pues, la cosmogonía sobre el origen de la tierra y del ser humano es una señal de una evolución intelectual del ser humano y su cultura causada por la curiosidad del sentido y el origen de la vida.⁸⁴ Estos cuestionamientos y las respuestas a ellos refieren un grado alto de reflexión y razonamiento, el ser humano pasa de ser un *homo primordialis* a ser un *homo mythicus* y, finalmente, pasa a ser un *homo religiosus* (el culto se vuelve una doctrina).

El *homo mythicus* y el *homo religiosus*, son capaces de traducir los elementos esenciales de la naturaleza y de lo trascendente en simbologías y, en ambos, los símbolos les son dados, ellos los aceptan, los asimilan y finalmente los proyectan, primero a partir de su cuerpo, en manifestaciones artísticas y a través del lenguaje escrito y hablado, que también son, a final de cuentas, formas de algún tipo de corporalidad. Por lo mismo, el mito consta de complejas historias y relaciones, en las cuales se insertan los rasgos de la construcción de la psique humana y de su comportamiento; a la base de todo esto se encuentra la idea del *arquetipo*. Y al mismo tiempo, analizándolos en términos hermenéuticos, encontramos que el *homo mythicus* no sólo explicaba fenómenos naturales mediante sus mitos, sino que además los circunscribía a su comportamiento dentro de un entorno social, es decir, mediante la participación del individuo en un entorno determinado. Ésta es una de las partes más ricas del mito y sus rituales, ya que la tradición que los genera necesariamente tiene que ser colectiva. Por otro lado, a lo largo de dicho ejercicio podremos encontrar elementos interpretativos que plantean un arquetipo, *el héroe*, que responde a un modo estructural de la condición humana que es transhistórica. Los resultados que determinan dichos mitos están narrados en términos de su

⁸⁴ Los hebreos explican en la Torah que Dios creó al mundo con la palabra, y fue a través de la palabra que separó al cielo de la tierra, y luego creó los mares, y “todo lo que habita sobre la faz de la tierra”. Los Griegos explican el comienzo de todo, cuando surgió Caos, luego siguió Gea “eterno e inquebrantable sustento de todas las cosas”, igualmente nació Eros “Príncipe del amor y de la creación, símbolo de la fuerza de atracción que lleva a los elementos a unirse para engendrar la vida”. De Caos descienden Erebo (la oscuridad sin luz de las profundidades), y Nyx, la noche que enamorada de Erebo, parió a Éter, la luz del cielo, y a Hemera, el día. Gea dio a luz antes que a ninguno y como igual suyo al cielo estrellado, Urano. Cf. Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, p. 26.

circunstancialidad. En ambos casos, sin embargo, hay que analizar la interpretación de la realidad de la que están hablando.

Se han seleccionado cuatro mitos que son el objeto de este estudio: 1) el mito egipcio de Osiris; 2) de la tradición hebrea, el pasaje bíblico del Éxodo; 3) el mito frigio de Attis y Cibele; y, finalmente, 4) el mito griego de la castración de Urano. Se tratará de una simple descripción del marco histórico en el que aparecieron dichos mitos y un resumen de su narración. Para después hacer un cuadro sinóptico de los elementos míticos más importantes, unificándolos en un *mitologema*.⁸⁵

II.1 El desmembramiento de Osiris

II.1.1 Contexto histórico

La religión en Egipto en los períodos pre-dinástico y dinástico⁸⁶ se caracterizaba por una serie de cultos a diferentes dioses, pero en cada región existían grupos que le rendían culto a un solo dios. El culto a cada uno de estos dioses era administrado por castas que se fortalecían reclutando adeptos o iniciados, a los que se les hacía pasar por una serie de ritos y rituales de iniciación para demostrar su lealtad a determinado dios.

El culto que tuvo mayor auge en la región noreste de África fue el del dios Osiris. Este culto se fue gestando desde el período pre-dinástico tardío, es decir 3000 a. C. Los antropólogos e historiadores tienen dudas sobre el lugar de origen, pero es casi seguro que Osiris, al igual que Isis, fueron divinidades indígenas venidas de Libia. Este culto se expandió más allá de las inmediaciones de Egipto, tuvo influencia en la cultura griega, directamente en Alejandría, de donde los romanos sintieron una atracción por la religión egipcia, llevando su culto hasta el Rin, el Danubio y Colonia.⁸⁷

⁸⁵ El mitologema es una base mítica que puede ser encontrada en diferentes mitos, Croatto dice que es el sentido nuclear del mito, que se mantiene sustancialmente en todas las variaciones contextuales literarias, es el núcleo temático y de motivos.

⁸⁶ El período predinástico abarca desde el año 3000 a. C. hasta el dinástico, éste comprende de la primera dinastía en 3000 a. C. a la XXVIII dinastía en 404 d. C.

⁸⁷ “En el culto a Osiris, se replicaban santuarios con corredores oscuros que simulaban la muerte, después de la cual conocerían la iluminación de una vida nueva. En estas iniciaciones, al principio, se importaban aguas del Nilo en grandes frascos” (Henri–Charles Puech, *Historia de las religiones antiguas*, p. 184.)

Al principio, al dios Osiris sólo se le relacionaba con la fertilidad,⁸⁸ ya que se le asociaba con la inundación del río Nilo; pues gracias a que este río se desborda y deja un limo fértil es posible la agricultura a sus orillas. Más tarde se le atribuirá la posibilidad de la agricultura y características, atributos o potencias de la naturaleza como el de los árboles, el toro, la luna y el trigo. Incluso se le asimila a otras divinidades como el dios Ra. Aunque, más que una asimilación, se trata de una simbiosis,⁸⁹ ya que el mito menciona que, para que Ra pueda renacer, tiene que transitar y viajar por el mundo subterráneo de noche, por la oscuridad, para alcanzar la orla del este por la mañana. El sol viaja en la noche bajo la tierra y la luna viaja por la bóveda del cielo. Hay muchas interpretaciones acerca de los diferentes epítetos y características que se le imputan a Osiris. Lo que es cierto es que sus características como divinidad se le agregaron y quitaron dependiendo de las necesidades de las regiones donde fue adoptado su culto. Para la quinta dinastía (2200 a. C), período más culto, se transforma en rey y juez de los muertos.

Recapitulando, primero fue dios de todo lo que en la naturaleza ofrecía el sustento de los hombres, representaba a la vida misma. Después fue el guía de los hombres, los civilizó. Finalmente reinó en el mundo de los muertos. Este dios completa el ciclo de vida y muerte.

Antes de hacer una síntesis del mito hay que mencionar que la diversidad en las interpretaciones del mito se debe a que casi no existen fuentes narrativas, sino que ha sido reorganizado a través de pequeños fragmentos encontrados en papiros y pirámides. El relato escrito más amplio y conocido es el que nos llega desde Plutarco en su *De Iside et Osiride*. Al narrar el mito, el autor lo asimila y compara con las divinidades griegas cuyas funciones eran de ordinario etiológicas.⁹⁰ Por tal motivo, existen muchas variaciones sobre el mito.

⁸⁸ En ciertos momentos Isis y Osiris se asimilan uno al otro. Recordemos que en muchas de las culturas primitivas las divinidades de la fertilidad se representan de forma hermafroditas como veremos más adelante en el mito de Attis y Cibele donde encontramos al monstruo Adgistis.

⁸⁹ En el sentido de interacción; dos seres que dependen uno del otro para sobrevivir, se benefician mutuamente. Del Gr. *Syn*, con, y *biosis*, vida. Es la vida común ó juntamente de seres pertenecientes a distintos grupos taxonómicos. Seres que a merced de una asociación obtienen beneficios, ya mutua ó recíprocamente, sin perjuicio del uno para el otro (Cf. Enciclopedia Universal Ilustrada, Tomo 56, p. 345).

⁹⁰ Es decir que busca la causa de las cosas.

II.1.2 Mito de Osiris

El siguiente es un resumen de la versión que Frazer, en *La rama dorada*, hace del Mito de Osiris basándose en Plutarco:

Osiris fue el vástago nacido de una intriga amorosa entre un dios terrenal llamado Seb y la diosa celeste Nut [...] Cuando Ra, el dios del Sol, se enteró de la infidelidad de su esposa Nut, decretó como maldición que no podría parir a las criaturas en ningún mes del año. Pero la diosa tenía otro amante, el dios Thot o Hermes, quien jugando una partida de damas con la Luna, consiguió de ésta una 72ª parte de cada día del año, con la que compuso cinco días completos que añadió al año egipcio de 360 [...] En estos cinco días, fuera del año de doce meses, la maldición del dios del Sol no tenía efecto. Osiris nació en el primero de ellos [...] en el segundo día nació Horus, en el tercero Set, en el cuarto Isis y en el quinto Neftys [...] Osiris desposó a su hermana Isis.

Rigiendo Osiris como un rey terrenal, redimió a los egipcios del salvajismo, les promulgó leyes y les enseñó el culto de los dioses. Antes de él, los egipcios eran caníbales, pero Isis, hermana y esposa de Osiris descubrió el trigo y la cebada [...] Osiris introdujo el cultivo de estos cereales entre las gentes, que pronto se aficionaron a comerlos, abandonando el canibalismo inmediatamente. Por otra parte, se cuenta que Osiris fue el primero en recolectar los frutos de los árboles, emparar las vides y pisar la uva. Deseando comunicar estos descubrimientos beneficiosos a toda la humanidad, entregó el gobierno de Egipto por entero a su mujer Isis y marchó por el mundo difundiendo los beneficios de la agricultura y de la civilización por dondequiera que pasaba [...] Colmado de riquezas regaladas por las naciones agradecidas, volvió a Egipto y en consideración a los beneficios que había otorgado a la humanidad fue exaltado y adorado como una deidad. Mas su hermano Set (Tifon), con otros setenta y dos, conspiró en su contra y tomando con astucia el mal hermano Tifón las medidas del cuerpo de su buen hermano, construyeron un cofre lujoso y de su tamaño exacto; en cierta ocasión en que se encontraban divirtiéndose y bebiendo, trajo el cofre y bromeando prometió dárselo al que encajase exactamente en él. Todos uno tras otro ensayaron, mas a ninguno cumplía. Por fin Osiris se tumbó en su interior y los conspiradores cerraron prestamente la tapa, la clavaron, la soldaron con plomo derretido y arrojaron el cofre al Nilo. Esto sucedió el día 7 del mes *Athyr*, cuando el sol está en el signo de Escorpión durante el vigésimo octavo año del reinado o de la vida de Osiris. Cuando Isis se enteró de lo sucedido, se cortó un mechón de pelo, y vistiéndose luto, erró afligida por todos lados buscando el cadáver.

Por aviso del dios de la sabiduría buscó refugio entre los papiros de las lagunas del Delta. Siete escorpiones la acompañaron en su fuga.

Tiempo después, Isis dio a luz un hijo en las lagunas, Horus niño. Le había concebido mientras anduvo revoloteando en forma de halcón sobre el cadáver de su marido. La diosa del norte, Buto, ocultó al niño de la rabia de su malvado tío, Set.

Entretanto el cofre que contenía el cuerpo de Osiris fue flotando río abajo hasta internarse en el mar, quedado al fin encallado en Biblos, costa de Siria, donde brotó súbitamente un árbol 'erica' que en su crecimiento incluyó la caja dentro del tronco. El rey del país, admirado de aquel gran árbol, lo mandó cortar para que sirviera de columna en su casa, ignorando que tuviera dentro el cofre que contenía a Osiris muerto. La noticia de ello alcanzó a Isis, que viajó hasta Biblos, donde se sentó junto a un pozo en humilde guisa y derramando lágrimas; a nadie habló hasta que llegaron las sirvientas del rey, que saludó amablemente, trenzó sus cabellos y exhaló sobre ellas el perfume maravilloso de su propio cuerpo divino. Cuando la reina contempló las trenzas de pelo de sus doncellas y olió el suave aroma que de ellas emanaba, envió a buscar a la extranjera y la recibió en su casa, haciéndola nodriza de su criatura. Pero Isis dio al niño el dedo a mamar en lugar de su pecho y por la noche incendió todo lo que en el niño era mortal, mientras ella misma, en figura de golondrina, revoloteaba alrededor del pilar que contenía a su hermano muerto, piando lastimeramente. La reina, que espiaba sus acciones, empezó a dar gritos al ver a su hijo entre las llamas, impidiendo así que éste llegase a alcanzar la inmortalidad. La diosa entonces se manifestó como quien era y pidió la columna que sostenía el techo.

Se la dieron y abriéndola sacó el cofre de su interior se arrojó abrazándose sobre él y lamentándose en forma tal que el menor de los hijos del rey murió del susto allí mismo. Envolvió el tronco del árbol en un lienzo fino y lo ungió, devolviendo el leño a los reyes, que lo colocaron en un templo de Isis, y fue adorado por el pueblo de Biblos hasta el día. Isis puso el cofre en una embarcación ya acompañándose del mayor de los hijos de los reyes, se alejó navegando. En cuanto estuvieron solos abrió el arcón, y tendiendo su cara sobre la de su hermano, le besó y lloró.

Cuando Isis dejó el cofre para ir a ver a su hijo Horus en la ciudad de Buto, Tifón lo encontró cuando cazaba un jabalí en noche de luna llena. Reconocido el cadáver, acto continuo lo descuartizó en catorce pedazos, que esparció por distintos sitios. Isis, después, embarcada en una chalupa hecha de papiros, buscó por todos lados los pedazos en la laguna. Isis recobró todas las partes del cuerpo excepto las genitales, y como ella deseaba que la tumba de su marido fuese desconocida y reverenciada por todos los moradores de la tierra egipcia recurrió al siguiente artificio: modeló con cera y especias aromáticas unas imágenes humanas de la hechura de Osiris y colocó dentro de cada una de ellas uno de los pedazos del cadáver de éste, después fue sepultando los trozos en los mismos sitios donde los encontraba, esto con el objeto de que pudiese ser adorado Osiris en muchos lugares y de que si Tifón buscaba la verdadera

tumba, no pudiese encontrarla. Sin embargo, como el miembro genital de Osiris había sido devorado por los peces, Isis modeló una imagen de madera de él en su lugar⁹¹ [Hay otra versión del mito que dice que Isis saló el miembro de Osiris y lo devoró]. Después fue llamando a los sacerdotes de los distintos grupos tomándoles juramento de que jamás revelarían a nadie la confianza que les dispensaba y de este modo a cada uno de ellos dijo que le confiaba el enterramiento del cadáver y que lo hiciera con su propio terreno exhortándole y recordándole los beneficios recibidos para que honrase a Osiris como un dios. También les conjuró para que dedicasen a uno cualquiera de los animales de su distrito y le venerasen en vida como lo hicieron primeramente con Osiris y que cuando muriera el animal sagrado le hiciesen exequias semejantes a las del dios.

Por esto, y hasta hoy cada sacerdote imagina que Osiris está enterrado en su país y veneran a los animales que consagraron al principio y cuando mueren, renuevan los sacerdotes en el entierro de ellos el duelo por Osiris.⁹²

II.1.3 Análisis del mito

Este mito tiene tres etapas fundamentales: 1) la primera etapa hace referencia a las características, funciones y circunstancias de vida del Dios; Osiris y sus cuatro hermanos nacen bajo la condición ilegítima de la infidelidad; es hijo de una deidad celeste y una terrestre; 2) la segunda etapa habla de que, en un principio, Osiris era un dios que representaba a la naturaleza en general, desarrolla su potencial y redime al ser humano del salvajismo primero con las leyes y brindándoles la posibilidad de acceder al ciclo de la vida, *provocando* a la naturaleza a través de los rituales y el culto; Osiris como maestro de los seres humanos los civilizó; bajo su dominio en la tierra aguarda un orden de la naturaleza y su fertilidad; y 3) en la tercera etapa, a Osiris le es *provocada* la muerte de forma violenta, su cuerpo es separado y dividido, todas sus partes se reúnen y son cernidas en todo Egipto, excepto el falo.

Ya no es dador de vida, sino que permite su paso a través de la muerte. El mismo Osiris se somete a esta ley, él muere, no es indestructible, y su poder y fuerza son limitadas. Ahora el cuerpo dividido de Osiris es el que propicia la crecida del Nilo que con el activo

⁹¹ Dice James Frazer, que existen pruebas dentro del culto a Osiris de que esto es cierto, ya que esta imagen es usada por los egipcios en sus funerales hasta el día de hoy (Cf. *La rama dorada*, p. 421).

⁹² J. Frazer, *op. cit.*, pp. 418-424.

nutriente de su sedimento de barro permite que las cosechas sean buenas. Su carne es *donada* y ahora él, Osiris, es el Nilo, pero también es el trigo. El dios que tiene que ser sacrificado, *donado* para que haya un ciclo que permita la renovación y el movimiento. Éste es el momento en que se da una increíble y muy interesante transformación de este dios que seguirá reinando, pero ahora en un *nuevo orden*, el inframundo, para así completar el ciclo de la naturaleza de vida y muerte.

El mito de Osiris nos habla de una tradición misteriosa del culto a la vida y la muerte, pero también en su narrativa nos habla de cómo el culto se diseminó por todo Egipto al narrar cómo los miembros del dios fueron desprendidos y se regaron por toda la región, pero, al mismo tiempo, al describir cómo la diosa Isis metió cada parte del cuerpo desmembrado de Osiris en diferentes figuras del mismo dios y las repartió, nos muestra la unificación simbólica de dicha doctrina.

Aquí el ser humano deviene mediador en el intercambio constante que se da entre el dios y la manifestación de las fuerzas de la naturaleza, e intenta influir en la naturaleza actuando sobre el dios mediante el rito y la plegaria.

Este *estructurante* de vida y muerte, en el pensamiento de los seres humanos de ese momento y ese espacio, es muy interesante y muy avanzado. El hecho de que Osiris pueda morir significa que el poder y la fuerza no son eternas, ni ilimitadas y esto permite que el ciclo pueda continuar.

Toda la historia de Osiris origina un *dogma teológico*: las circunstancias de su nacimiento, su vida como guía de los seres humanos, la rivalidad con su hermano, la muerte trágica y el desmembramiento, la resurrección y la entronización del nuevo mundo. El mito instaura una forma de vida religiosa, social, económica y monárquica, que arroja como resultado una cosmogonía antropológica basada en la *carencia*, la *espera*, y el *ejecutar*; es decir, en la intervención en la naturaleza para provocar la energía cíclica y renovar la vida, sacrificando el cuerpo.

El mito de Osiris nos dice que finalmente para lograr vida eterna tienes que ser capaz de cruzar los umbrales de la muerte. Estos pueden ser de muchas formas principalmente cuando ya no se trata sólo de la experiencia del dios, sino de la experiencia de un ser humano finito que por eso es más escabroso. Se tiene que dejar de temerle a la muerte (en

su superficie) porque la vida implica misterios de vida y muerte. Necesitamos transitar por ellas para lograr ciertas formas de vida.

II.2 Pasajes hebreos de circuncisión

Antes de continuar quiero detenerme en este punto para hacer una distinción entre mito y parábola. Tresmontant hace énfasis en esta distinción argumentando que la parábola, a diferencia del mito, “[...] implica un sentido de lo real y del trabajo, un amor al elemento concreto [...] tiene profundidad y riqueza del contenido místico de la realidad cotidiana”.⁹³ Éste no es el tema de mi tesis, no obstante es importante mostrar que la distinción existe y más porque, así como lo dice el citado autor, nuestro pensamiento occidental es “obstáculo” para percibir las diferencias estructurantes del contenido de lo sensible y lo particular. La diferenciación está determinada evidentemente por el lenguaje. Para los judíos, el mundo fue creado con la palabra, la realidad es porque se habla y seguirá siéndolo hasta que se deje de nombrar al mundo. Hay diferencias con el pensamiento griego como nos podemos dar cuenta. El mito proviene de la raíz del inconsciente, del sueño, de lo que la imaginación mezcla de la realidad, todo es fantasía. La parábola, al contrario, es manifestación de lo real.⁹⁴

Vamos a deshebrar ciertas características técnicas de la interpretación de los textos sagrados partiendo del hecho de que la hermenéutica originalmente fue creada para descifrar los mensajes bíblicos.

Efectivamente los que pensamos según los parámetros y métodos occidentales tenemos ciertas limitantes de significación del lenguaje y de sentido que aplicamos directamente a nuestra interpretación del mundo y a nuestra interpretación de interpretaciones de las escrituras. Pero si se cerrara la posibilidad de acceder al sentido, caeríamos en un absurdo. Es justo lo que pasa con la hermenéutica unívoca y la equívoca. Y siguiendo a Mauricio Beuchot, hay que evitar esos extremos optando por la analogía que

⁹³ Claude Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, p. 94.

⁹⁴ Con esto no quiero decir por ningún motivo que los judíos no tengan mitos, las versiones no oficiales siempre son completamente míticas, de ahí el personaje de Lilit o el monstruo Leviathan.

es el punto medio entre lo objetivo y lo subjetivo, logrando un *quiasmo*.⁹⁵ Efectivamente hay una diferencia entre mito y parábola, pero no es una diferencia de origen; por el contrario, ambas manifiestan el sentido “positivo del relato simbólico”.⁹⁶ Ambos hacen referencia al contacto con lo sagrado por medio del ritual, participan de lo simbólico y de la corporeidad, estos dos son elementos fundamentales de la ascesis de lo sagrado.

Por otra parte, para nuestro tema específico, no existe un mito judaico específico sobre la castración como sucede en los otros casos. Existen, en su lugar, pasajes o parábolas bíblicas sobre la circuncisión. En esta investigación revisaremos la práctica de la circuncisión como una práctica ritual-religiosa que implica la huella del pasaje, de la renovación del pacto con su dios y el misterio de la trascendencia. La comprensión de la heteronomía del mundo hebreo y de su “difícil libertad” es, según Rabinovich, la concatenación de cuatro elementos el *nombre*, la *lengua*, el *misterio* y la *circuncisión*.⁹⁷ La circuncisión es la simbolización de lo patente hendiendo la carne. Por este motivo, muchos antropólogos y psicoanalistas, como Lacan, traducen la circuncisión como una castración mitigada. Existe una relación simbólica entre la circuncisión y la castración. Se puede tomar a la circuncisión como un símbolo de castración por lo que tenemos que considerar que esto tiene relevancia frente a la trans-significación. Si revisamos la función, el uso del símbolo y su aplicación a los elementos míticos y de pasaje, encontraremos una importante similitud simbólica entre la madurez representada en la castración y la madurez de los hombres, miembros de las comunidades judías, representada en el ritual de circuncisión, ya que, en sus inicios, éste era un ritual previo al casamiento y a la consagración.

En los pasajes bíblicos la circuncisión es la señal del pacto que hacen los hebreos con Yahvé y que denota la voluntad del pueblo de seguir los preceptos y las leyes de su Dios. Hay tres pasajes bíblicos que hablan del pacto de Dios con el hombre. El primero de ellos lo hace Dios con Noé después del diluvio y, en este caso, el arcoiris es la señal del pacto.

⁹⁵ “Figura retórica que va de un sentido al otro, que sale y regresa, con lo cual reduce los extremos y los hace tocarse, lo cual es sumamente analógico” (M. Beuchot y R. Blanco, *op. cit.*, p. 2). Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 232: “Reversibilidad: el dedo del guante que se da vuelta —No es necesario un espectador que se sitúe *en ambos lados*. Basta con que, de un lado, yo vea el reverso del guante que se aplica sobre el anverso, con que toque uno *por* un lado (doble «representación» de un punto o plano del campo) el quiasmo es eso: la reversibilidad—”.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ S. Rabinovich, “La huella en el hombre”, en *op. cit.*, p. 52.

Una vez terminado el diluvio Yahvé dice: “Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho”.⁹⁸

Cuando en la Biblia se nombra al corazón se refiere a la personalidad, de donde nacen pensamientos y sentimientos, palabras, decisiones y acciones. Tales no tienen nobleza ni orientación desde la infancia, éstos los otorga la observancia y el culto. El simbolismo que utiliza la Biblia a este respecto es la de la circuncisión del corazón. Aquí la circuncisión se ve representada en el cuerpo, no sólo en los genitales, sino también en el corazón (espiritualmente hablando). Este tipo de circuncisión tiene únicamente un valor moral, haciendo que el ritual sea nada más un signo externo del pacto celebrado con Dios.

El segundo es cuando Dios bendice y otorga su protección a Abraham. De acuerdo con la Biblia, la circuncisión judía se origina con Abraham.⁹⁹ A cambio del derecho divino a Canaán, éste se compromete a aceptar a Yahvé como su única deidad, y es por medio de la circuncisión como se marca el pacto entre Yahvé y Abraham.

Dijo Dios a Abrahán: “Guarda, pues, mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en generación. Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros —también tu posteridad—: Todos vuestros varones serán circuncidados.

Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros. A los ocho días será circuncidado entre vosotros todo varón, de generación en generación, tanto el nacido en casa como el comprado con dinero a cualquier extraño que no sea tu raza. Deben ser circuncidados el nacido en tu casa y el comprado con tu dinero, de modo que mi alianza esté en vuestra carne como alianza eterna. El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, será borrado de entre los tuyos por haber violado mi alianza.¹⁰⁰

La tercera es la renovación del pacto que hace Yahvé con Moisés liberando al pueblo judío de su esclavitud. Los tres pasajes son importantes, sin embargo, voy a trabajar específicamente con el de Moisés.

⁹⁸ *Génesis* (Gn) 8:21.

⁹⁹ El origen de Abraham es Mesopotámico, y fue elegido y bendito por Dios para ser el guía de su pueblo, no porque fuera hombre santo y sin mancha. Él era un hombre que reaccionó ante un medio corrupto, y actuó sin pruebas de nada tan solo con la voluntad movida por la fe. Este hombre es reconocido por tres de las religiones más importantes la judía la musulmana y la cristiana.

¹⁰⁰ Gn 17: 9-10, 11-14.

II.2.1 Contexto histórico

Como en todos los estudios de arte y cultura antigua, no tenemos la fecha exacta de cuando inició la edad de los patriarcas,¹⁰¹ máxime que no es un momento que se pueda fechar exactamente en el tiempo por su carácter simbólico. Antes bien, se gesta hacia 1900 a. C. y dura hasta el 1300 a. C. Para esta fecha los hebreos ya habían llegado a Egipto donde fueron sometidos y esclavizados hasta 1225 a.C., cuando huyen guiados por Moisés y atraviesan el desierto. Este éxodo los lleva durante muchos años a andar errantes hasta su asentamiento en Canáan en 1200 a. C., cuando comienza la edad de los jueces.

II.2.2 Pasaje bíblico del *Éxodo*

José y varios hombres israelitas se establecen en Egipto, durante este tiempo tienen una vida de prosperidad donde los hebreos podían convivir tranquila y pacíficamente con los egipcios. Con el paso de los años vinieron nuevas generaciones de hebreos y con ellas un nuevo rey de Egipto que vio amenaza en el pueblo hebreo. Así que ordenó esclavizar a todos los israelitas. Pero éstos no minaban sus fuerzas y, contrariamente, seguían multiplicándose y haciéndose fuertes. Por tal motivo, el faraón ordenó matar a todos los varones recién nacidos de cuna hebrea, pidió fueran arrojados al río Nilo.

Un hombre de la casa de Leví y la hija de Leví se unieron y tuvieron a un varón justo en el momento en que las circunstancias eran tan adversas. Para salvarlo, su madre decidió ponerlo en una canasta hecha de papiros y dejar que la corriente del río Nilo se lo llevara. Una de las hijas del faraón encuentra al niño, lo recoge y adopta. Este niño era Moisés, quien creció en el seno de la familia real. Moisés fue criado con la misma educación que la que recibía un faraón. Sin embargo, él no gozaba maltratando al pueblo Israelita, sino que, al contrario, lo defendía. Un día vio que un egipcio golpeaba a un hebreo. Moisés lo defendió matando al egipcio. Por este motivo Moisés tuvo problemas con su familia

¹⁰¹ Son los denominados padres que fundaron e iniciaron el judaísmo Noe y Abraham.

adoptiva y tuvo que salir huyendo de Egipto. Exiliado, Moisés trabajó como pastor al lado de su suegro Jetró.

Un día, mientras cuidaba a sus ovejas, una se extravió, cuando la fue a buscar se encontró con una zarza que ardía. De ella emanaba una voz. Era Yahvé que le ordenaba regresar a Egipto para liberar a su pueblo. Al principio Moisés no se sentía con autoridad para ir a exigir la libertad de los israelitas, pero Yahvé le dio una señal para que éste pudiera entrar y tener autoridad. Luego preguntó a Yahvé: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; y ellos me preguntan: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿Qué les responderé?”, dijo dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros’.¹⁰²

Pese a esto, Moisés todavía dudó de su propia autoridad para poder convocar a su pueblo y exigir al faraón su libertad. Entonces Yahvé le mostró cómo hacer tres prodigios. El primero era tirar su cayado al piso y que éste se convirtiera en serpiente, y luego nuevamente regresar a su estado original. El segundo era que al meter su mano al pecho la sacara llena de lepra, después nuevamente al meter su mano al pecho la lepra se quitaría. El último prodigio era convertir en sangre el agua tomada del río y derramada en el suelo. De cualquier forma, Moisés no confiaba en su habilidad para hablar. Yahvé molesto le dijo que su hermano Aarón se le uniría y podría ser su intérprete: “Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca; yo estaré en tu boca y en la suya, y os enseñaré lo que habéis de hacer”.¹⁰³ Así, Moisés se dirigió a Egipto para rescatar a su pueblo, con él iba toda su familia; sin embargo, pese a que Moisés era el elegido para la liberación, éste no estaba circuncidado:

Durante el viaje, en un albergue, Yahvé le salió al encuentro e intentó darle muerte. Tomó entonces Seforá (esposa de Moisés) un pedernal, cortó el prepucio de su hijo y tocó las partes de Moisés, diciendo: “Eres mi esposo de sangre”. Entonces Yahvé lo soltó; ella había dicho: “esposo de sangre” por la circuncisión.¹⁰⁴

Al llegar a Egipto, Moisés le pide al faraón dejara salir a los israelitas tres días al desierto para ofrecer sacrificios a Yahvé. El faraón no aceptó y, por el contrario,

¹⁰² *Éxodo* (Ex) 3:13-15.

¹⁰³ Ex 4:15.

¹⁰⁴ Ex 4:24-26.

encomendó tareas más duras e intensas a los israelitas. Nuevamente Yahvé envió a Moisés a hablar con el faraón para sacar a su pueblo. Esta vez Moisés habló y actuó a través de Aarón. Éste hizo el primer prodigio que Yahvé le había enseñado a Moisés. Su cayado se convirtió en serpiente. El faraón mandó llamar a sus hechiceros e hicieron lo mismo. Pero la serpiente del cayado de Aarón devoró los otros dos cayados. Aún así el faraón se negó a liberar a los israelitas. De este modo, Yahvé envió diferentes plagas para que el faraón cediera:

1ª plaga: convirtió el agua en sangre;

2ª plaga: de las aguas de Egipto salieron ranas que cubrieron el país;

3ª plaga: aparecieron mosquitos sobre los hombres y los ganados;

4ª plaga: envió tábanos que invadieron todo Egipto, excepto la región de Gosen, donde habitaban los israelitas;

5ª plaga: cayó una peste sobre los animales de los egipcios;

6ª plaga: a toda la población de Egipto les salieron úlceras con secreción de pus;

7ª plaga: cayó granizo en todo el país de Egipto;

8ª plaga: cayeron langostas por todo el territorio;

9ª plaga: todo el país fue cubierto por unas densas tinieblas durante tres días.

10ª plaga: la muerte de todos los primogénitos hijos de egipcios, e incluso el del faraón.

Por fin, el Faraón dejó libre al pueblo israelí, no obstante, cegado por la ira, persiguió a los israelitas por el desierto. Finalmente, éstos lograron escapar gracias a que las aguas del mar rojo se abrieron a su paso, mientras se iba cerrando ante los egipcios. Para que los israelitas entraran a Canaán, fueron circuncidados por Josué. Este pasaje cuenta como éstos no se habían circuncidado después de su salida de Egipto. Así que Josué practicó el rito en el monte de los prepucios, en Gilgal, con pedernales: “En aquel tiempo dijo Yahvé a Josué: ‘Hazte cuchillos y vuelve a circuncidar (por segunda vez) a los israelitas’. Josué se hizo

cuchillos de pedernal y circuncidó a los israelitas en el collado de los Prepucios”.¹⁰⁵ Josué realizó una segunda circuncisión al pueblo, ya que toda la población masculina salida de Egipto que estaba circuncidada había muerto en el desierto, pero el pueblo nacido en el camino no. Habían desobedecido a Yahvé. Éste les juró que no les dejaría ver la tierra que había prometido a sus padres. En su lugar puso a sus hijos y éstos son los que Josué circuncidó. Yahvé dijo a Josué: “Hoy os he quitado de encima el oprobio de Egipto”.¹⁰⁶

Después de la salida de Egipto rumbo a la tierra prometida, el pueblo israelita empezó a tener costumbres que no le gustaban a Yahvé. Así que le pide a Moisés subir al monte donde le da unas tablas de piedra, con la ley y los mandamientos. Cómo había transcurrido mucho tiempo de que Moisés había subido al monte, el pueblo israelita, impaciente, se reunió con Aarón pidiéndole hacer un dios, éste pidió le llevaran las joyas de oro que tuvieran, las fundió en un molde e hizo un becerro de oro. Los israelitas exclamaron: “Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país de Egipto”.¹⁰⁷ Yahvé molesto le menciona a Moisés lo que hace el pueblo descarriado, entonces le dice a Moisés que descargaría su ira contra ellos, Moisés abogó por su pueblo, le rezó a su Dios para que, pese a la indocilidad, maldad y pecados del pueblo, no los destruyera. Al bajar de la montaña, Moisés, ve que su pueblo estaba transgrediendo la ley y molesto rompe las tablas. El pueblo de Israel se niega a escuchar a Yahvé, porque tiene los oídos incircuncisos. Después de un tiempo, nuevamente Yahvé llamó a Moisés y le pidió que labrara dos tablas de piedra como las anteriores;¹⁰⁸ también le pidió hacer un arca de madera. De este modo, Yahvé volvió a escribir las leyes y le pidió a Moisés las colocara dentro del arca de madera (El arca de la alianza). Moisés se quedó en el monte cuarenta días y cuarenta noches, hasta que Yahvé le dijo que se levantara y llevara al pueblo a la tierra prometida. Lo que pide Yahvé al pueblo israelita para que se cumpla la alianza es que lo amen, le sirvan con el corazón y con el alma, guardando sus mandamientos: “Mira: De Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella; pero sólo de tus padres se prendó Yahvé, amándolo, y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros, de entre todos los

¹⁰⁵ Josué (Jos) 5: 2-3.

¹⁰⁶ Jos 5: 2-9.

¹⁰⁷ Ex 32:4.

¹⁰⁸ Las tablas que le da Yahvé a Moisés en el monte Sinaí con la ley escrita con su dedo.

pueblos, como sucede hoy. Circuncidad vuestro corazón y no endurezcáis más vuestra cerviz, porque Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores”.¹⁰⁹

Así, la verdadera alianza con dios, no sólo era la señal, sino que también la fidelidad en el interior.

II.2.3 Análisis de los pasajes

En los pasajes bíblicos encontramos que siempre que Yahvé hace un pacto y se reconcilia con su pueblo, lo deja patente a través de un símbolo que se manifiesta en la realidad como una marca o huella, para que ni él ni el hombre olviden dicho pacto. Su significado es el compromiso de ambas partes, ya sea con un arcoiris o pidiéndole al hombre que se circuncide.

Los elementos que giran en torno a la circuncisión son sumamente importantes y representativos del pensamiento judío. En los pasajes encontramos elementos de ello: por principio de cuentas el pacto se da por primera vez en un momento de crisis social, donde no existe el orden y por el contrario el hombre se pierde en los excesos, todo esto motiva la ira de Yahvé, quien intenta acabar con la humanidad y con todo lo que habitaba la tierra provocando un fuerte diluvio. Evidentemente esto nos muestra como el ser humano participa del mantenimiento o de la destrucción de la naturaleza. Pero pese a que Yahvé desea destruir a la raza humana, salva a una familia, la de Noé¹¹⁰ y a algunas parejas de animales. Les da el privilegio de vivir para que repueblen la tierra, y hace un pacto con la humanidad: el de no volver a destruir la tierra. La señal de tal pacto es el arcoiris.

Los siguientes pactos ahora se harán única y exclusivamente con el pueblo de Yahvé, con los judíos. El primero de ellos lo hace con Abraham y el segundo con Moisés a la salida de Egipto. Aquí tenemos dos elementos: primero, el desasosiego de los judíos y, segundo, cuando Yahvé se presenta ante un líder judío en un momento crítico para todo el conjunto de su comunidad. Los ayuda y les orienta al camino de la libertad, ya sea de sus

¹⁰⁹ *Deuteronomio* (Dt) 10:16.

¹¹⁰ Noé, el héroe del diluvio es una figura arquetípica.

opresores o de los propios vicios, indicándoles el valor de su existencia en contacto con lo sagrado.¹¹¹ Por ello, Yahvé pide a su pueblo circuncidar sus oídos para que pueda escuchar, circuncidar su corazón para que lo ame y pueda serle fiel y circuncidar su prepucio para dejar patencia en su carne. “Circuncidaos para Yahvé extirpad los prepucios de vuestros corazones, hombres de Judá y habitantes de Jerusalén; no sea que brote como fuego mi saña, y arda, y no haya quien la apague en vista de vuestras obras perversas”.¹¹²

La circuncisión era la señal de la alianza. Además significaba la fidelidad interior (la circuncisión del corazón): “Yahvé tu Dios circuncidará tu corazón y el corazón de tu descendencia, a fin de que ames a Yahvé tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, para que vivas”.¹¹³ Este exilio y la búsqueda de la tierra prometida, se convierten en un eterno deambular por la búsqueda de la “difícil libertad”.¹¹⁴ Está escrito en el *Sefer Haagadá* que por cuatro cosas fueron redimidos de Egipto: 1) porque no cambiaron su nombre; 2) porque no cambiaron su lengua; 3) porque no descubrieron el misterio; y 4) porque no anularon la circuncisión.¹¹⁵

El lenguaje, el nombre, el misterio y la circuncisión son una concatenación que funda la “religión ética de la huella”.¹¹⁶ La huella¹¹⁷ significa la caída y la elevación en su relación directa con dios, y todo el comportamiento que circunscribe al pueblo judío tiene relación con la experiencia de lo sagrado. En el pasaje de la liberación de Egipto, tenemos los siguientes elementos:

- ϕ un pueblo que está oprimido y carente de libertad;
- ϕ un líder (el héroe) que rompe las reglas de Egipto defendiendo a los hebreos;
- ϕ el héroe tiene que huir;

¹¹¹ Los 10 mandamientos deben ser leídos “en clave de liberación; son palabras para la libertad, para la emancipación; no son palabras para la esclavitud” (M. Beuchot y R. Blanco, *op. cit.*, p. 22).

¹¹² Jeremías (Jr) 4:4.

¹¹³ Dt 30:6. Más pasajes de circuncisión del corazón: Jr 6:10, 9:24-25; Lv 26:41; Ez 44:7; Ex 4:24, Lv 19:23, 26:41, Dt 30:6, 1S 18:25, Jr 4:4, 6:10, 9:24-25, Jn 7:23, Hch 2:11, 7:51 10:2.15.48, 11:17, 16:3, Rm 2: 25-29, Rm 2, 10:6, Ga 2:9, 5:6, 6:15; Flp 3:2.3, 3:3; Col. 2:11, 3:11; 1Co 7:19.

¹¹⁴ S. Rabinovich, “La huella en el nombre”, en *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁵ Bialik y Ravnitzky (—*Saber Haagadá*— Parte I, cap. 4, *Agadá* 73), *apud* S. Rabinovich, “La huella en el nombre”, *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁶ S. Rabinovich, “La huella en el nombre”, en *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁷ “La huella en el pensamiento judío debe entenderse a partir de la imposibilidad de poseer la tierra que se expresa en Levítico XXV 23: la condición de extranjero-avitante” (S. Rabinovich, “La huella en el nombre”, en *op. cit.*, p. 50).

- φ el llamado a liberar al pueblo judío;
- φ las circunstancias adversas que se tienen que superar: tiene que pasar por pruebas como vencerse a si mismo;
- φ el enfrentamiento con el faraón (padre);
- φ la liberación o la guía para ello y la búsqueda de la tierra prometida;
- φ el retiro a la montaña;
- φ el pacto (la circuncisión); y
- φ la ley.

En resumen, para vivir el pacto con su dios, el pueblo Judío se circundó la carne que, aunque parece exclusivamente un acto masculino, está situando una lógica de transmisión de la herencia de dicho pacto a partir de la madre a través de los significantes decodificados; esto es complejo, sin embargo, no se queda sólo en el relato pues de inmediato se convierte en rito. El pasaje del éxodo es la prueba que muestra el éxodo del pueblo judío como un movimiento heterónimo, sin espacio. Intrínseco a su culto y religión, determinados por un pacto que transforma la presencia; dice Rabinovich que es “meter el espacio en el tiempo”.¹¹⁸ La huella de la circuncisión insinúa un pasado que reúne todos los tiempos, y el pasado de sus generaciones anteriores y futuras. La huella expresa en el pensamiento judío la revelación, la redención y la trascendencia.

II.3 La castración de Attis

II.3.1 Contexto histórico

En 1750, en el segundo milenio a.C., después de la época de Abraham,¹¹⁹ en la meseta de Anatolia, entre las montañas, se fundó el antiguo reino Hitita —hijos de Het (Ht). Conocidos por los egipcios como Hatti. Éstos fueron un grupo conquistador de la región.

¹¹⁸ S. Rabinovich, “La huella en el nombre”, en *op. cit.*, p. 50.

¹¹⁹ La época en que vivió Abraham es, aproximadamente, el siglo XV a. C.

Ya anteriormente en esta región se encontraban los Muel anatólicos y la civilización Frigia, que eran civilizaciones contemporáneas a la Mesopotámica. En Anatolia se fundó un conjunto de ciudades-estado, al norte de Siria, que conformaron un gran imperio, gobernado por un rey y custodiado por todo un ejército. Trabajaban bien el hierro. Se dedicaban a diversas actividades como la agricultura y el comercio, e importaban y exportaban productos a las principales ciudades de otros imperios desarrollados como los asirios, los egipcios, los hebreos, los fenicios y cananeos.

El poder del imperio Hitita se extendió hasta Asia Menor y entró en una larga guerra con Egipto que lo hizo llegar a su fin hacia 1200 a. C. Al desaparecer dicho imperio, los frigios, llegados de Tracia y Macedonia, se quedaron en posesión de Anatolia e introdujeron deidades de Tracia y las identificaron con las de Frigia. Tal identificación es un acto común en el paganismo.¹²⁰ En ese proceso de asimilación Attis se identificó con Dionisio.

El mito de Attis se halla por primera vez en un momento *primordialis* de la región de Anatolia. Está asociado directamente a la diosa Cibele, siendo Attis una especie de amante o paredro.¹²¹ La diosa Frigia Cibele, adorada en Pesinunte y sobre la montaña de Ida, era una diosa muy importante. Semejante a Rea,¹²² era la diosa madre por cuya voluntad suceden los fenómenos naturales. El acceso a los detalles sobre el mito y el culto es posible gracias a que en 204 a.C., y durante seis siglos, se profesó su fe en Roma. Este culto fue introducido a causa de que en ese momento el imperio romano atravesaba por diversos sucesos adversos. Además de haber enfrentado batallas en contra del terrible Aníbal y los cartagineses, se vieron expuestos a catástrofes naturales como una sucesiva lluvia de piedras. Esto asustó al pueblo romano. Los sacerdotes consultaron los libros sibilinos, que les dictaron que para expulsar al enemigo y para que cesara la catástrofe natural, era necesario llevar a Roma, a la gran madre de Ida; es decir, a Adgistis (Cibele). Un aerolito negro que era la forma de la diosa fue transportado y entregado a los embajadores del senado, quienes lo colocaron en el templo de “la Victoria”, adorada bajo el nombre “Bona

¹²⁰ Refiero el paganismo como una religión antigua practicada por hombres del campo cuya característica esta determinada por rituales para procurar la protección de sus dioses y la fertilidad en sus cosechas. Regularmente sus prácticas eran sincréticas.

¹²¹ Divinidad inferior cuyo destino es morir; su culto estaba asociado al de una divinidad femenina (madre-amante) de mayor rango.

¹²² Es una diosa griega titánide del séptimo día, hermana y esposa de Cronos. Su nombre es una variante de *Era* (tierra).

Dea”. Se creía que esta piedra contenía “[...] los gérmenes que le permiten hacer crecer las cosechas y los árboles colgados de frutos, y proveer igualmente a las especies salvajes errantes por las montañas, cursos de agua, fronda y el generoso pasto”.¹²³

Junto a ella se introdujeron mitos, leyendas y por supuesto los ritos. En un principio, el pueblo romano no aceptaba toda la carga teológica que traía consigo los mitos y rituales en honor a Cibeles, pero con el paso del tiempo llegó a convertirse en el culto principal, gracias al trabajo de los poetas que iban por el pueblo cantando versos con su laúd en honor a la diosa y a Attis.

II.3.2 Mito de Attis y Cibeles

Nos encontramos frente al inconveniente de tener otro mito con múltiples versiones. Las variaciones se ocasionan por la adaptación que tanto los pueblos como los poetas le imponen al mito de acuerdo a sus necesidades y circunstancias. Mencionaré las vertientes más importantes, ya que son cortas en su narración:

Agdistis o Acedstis es en ambas versiones un hermafrodita. En la versión psinuntia reproducida por Pausanias se origina al caer a tierra el semen de Zeus dormido (es, así un autóctono de origen parecido al de Erictonio, v. §7); los dioses le cortan los órganos masculinos, que arrojan a la tierra, de donde brota un almendro. Una almendra de este árbol es cogida por la hija del río Sangario (de Frigia); se le mete en el regazo, queda grávida, y da a luz a un niño, Atis, al que abandona y que es criado (o cuidado al menos) por un macho cabrío. Crecido Atis, su belleza es extraordinaria y de él se enamora Agdistis. Enviado por sus parientes (no precisa Pausanias cuáles) a Pesinunte para que se case con la hija del rey, se presenta Agdistis en la ceremonia, y Atis se vuelve loco y se castra; lo propio hace también su suegro. Agdistis, arrepentida, pide y obtiene de Zeus que el cuerpo de Atis sea incorruptible. En este relato no se menciona siquiera a Cibeles, que sólo está en él implícita por las relaciones que con ella tiene Atis en todos los demás (y con la particularidad, por otra parte, de que en Pausanias el nombre Atis tiene forma Ἀττις). En Anobio, Zeus, enamorado de Cibeles y no consiguiendo sus favores, deja caer su semen sobre una roca, de donde brota el bisexual Acedstis. Baco lo embriaga y lo castra, y su

¹²³ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 278.

sangre fecunda la tierra, de la que brota un granado. Una granada de este árbol es cogida por Nana, hija del río Sangario; se la pone en el regazo y queda igualmente grávida, dando a luz a Atis (Attis), que es abandonado por orden de su abuelo Sangario. Recogido no se sabe por quién, es criado con leche de macho cabrío (Arnobio insiste mucho en este detalle, «lacte hirquino», al ridiculizar este mito como acostumbra a hacer con todo lo que cuenta; en Pausanias el prodigio está atenuado, o disimulado al menos). A Atis se lo disputan Acdestis y Cibeles; destinado por el rey de Pesinunte, Midas, a casarse con su hija, llamada Ia, Acdestis hace que se vuelva loco Atis, que se castra junto a un pino y muere. Cibeles entierra los órganos cortados; la hija de Midas se suicida, y, enterrada también por Cibeles, de su tumba brota un almendro. Zeus, a ruegos de Acdestis, hace incorruptible el cuerpo de Atis, con el dedo meñique movable. Por último Acdestis lleva el cuerpo de Atis a Pesinunte, lo consagra allí y funda en su honor un rito anual.¹²⁴

Ovidio narra el mito de Atis del siguiente modo:

Atis, el muchacho frigio, de aspecto digno de ver, sedujo con casto amor en las selvas a la diosa que lleva las torres. Fue su voluntad reservárselo para sí, que cuidase su templo, y le dijo: “Haz por querer ser siempre muchacho”. Él prometió lealtad a lo que se le había ordenado, y dijo: “Si miento, que ese amor por el que rompa mi palabra sea el último”. Rompió la palabra, y por la ninfa Sagarítide dejó de ser lo que había sido. Desde ese instante la cólera de la diosa reclamó el castigo. Cortó a la náyade haciendo heridas en el árbol, y aquella murió: el destino de la náyade era el árbol. Atis enloqueció, y creyendo que se venía abajo la techumbre de su cuarto, salió a escape y se encaminó corriendo hacia la cima del Dándimo. Unas veces gritaba: «Retira las natorchas», y otras: «Aparta los látigos». Una y otra vez juraba que estaban junto a él las diosas palestinas. Además se mutiló el cuerpo con una piedra aguzada, y su largo pelo se arrastró por el polvo sucio, y fueron sus palabras: ¡Me lo he merecido! Con mi sangre sufro el castigo merecido. ¡Ay! ¡Mueran las partes que me han hecho daño! ¡Ay, mueran!, estaba diciendo todavía; eliminó la carga de su entrepierna, y al instante no quedaron señales ninguna de virilidad.¹²⁵

El hecho de enfrentarnos a características variables de este mito no debe complicar la comprensión que perseguimos al estudiar estos mitos, pues los significantes simbólicos que buscamos se hallan evidentes aún en la diversidad de las diferentes versiones.

¹²⁴ Antonio Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, pp. 103–104.

¹²⁵ Ovidio, *Fastos* (vv. 225–245) pp. 140–141.

II.3.3 Análisis del mito

Como pudimos observar la dificultad del estudio del mito de Attis y Cibeles se encuentra en el hecho de la diversidad de versiones, no obstante nos encontramos con narraciones que se derivan de un conjunto de ideas que se encuentran en las demás.

Básicamente todo se origina de una diosa madre que es hermafrodita, de donde nace este hombre hermoso que es Attis sólo con el hecho de que la diosa colocara una almendra en su regazo,¹²⁶ más tarde ese joven se convierte en el amante o padero de la diosa, quien por celos lo enloquece a tal grado que éste se castra a sí mismo bajo un almendro. Los elementos son: 1) la presencia de una divinidad que representa la fertilidad; 2) encontramos a un joven que se convierte en el amante de la figura materna; 3) este joven pasa por un proceso de ruptura con su ascendiente; y 4) el joven inmola su cuerpo y logra la inmortalidad. Todos estos elementos se encuentran de forma oculta y velada en los mitos de las otras culturas en cambio en este mito son completamente evidentes.

II.4 La castración de Urano

II.4.1 Contexto histórico

El mito de la castración de Urano es narrado en el último cuarto del siglo VIII a.C., en la Grecia arcaica (700–500 a.C.),¹²⁷ en la *Teogonía* de Hesíodo. La narración del mito de Urano es compleja, ya que existen variaciones de esta genealogía divina. Existen otras versiones con pequeñas variantes de autores como Apolodoro, Virgilio, Lucrecio, etcétera,

¹²⁶ Dice Frazer que los mitos donde las diosas conciben siendo virgen se derivan de un pensamiento *primordialis* de tipo infantil donde no se admitía que la concepción fuera consecuencia de la cópula.

¹²⁷ Este es un periodo de gran importancia. Es en este momento cuando se vislumbran las primicias del arte griego como la escultura, el teatro, la música, etc. Factor que muestra transformaciones en la vida rural y patriarcal hacia un estado de una economía diversificada con la que aparece un régimen aristocrático.

quienes hacen modificaciones de acuerdo a sus perspectivas. Además, no se tradujeron las leyendas precisas, sino interpretaciones narrativas de la cosmogonía.

Este mito tiene un origen Hitita, modificándose y adaptándose a la cultura helénica.¹²⁸ A continuación se resumirán los mitos de la castración de Urano de manera apegada al texto original ya mencionado, seguido del análisis que comienza a afianzar el cuerpo de la investigación.

II.4.2 El mito de la castración de Urano y el destronamiento de Cronos

Por las noches Urano se extendía sobre la tierra, ansioso de amor, se unía a ella en un ritual de apareamiento. De estas uniones, Gea alumbró a Océano, Ceo, Crío, Hierón, Jápeto, Tea, Rea, Temis, Mnemosine, Febe, Tetis, Cronos (el más pequeño) y a los cíclopes (hijos rebeldes). Pero tan pronto como cada uno de ellos nacían, Urano los iba ocultando en el seno de Gea es decir en el *Tártaro*, “que está a la misma distancia de la tierra que la que hay del cielo a la tierra”.¹²⁹ El cargar con todos sus hijos dentro, hacía que Gea se sintiera oprimida, y se quejaba afligida; al mismo tiempo se llenaba de odio hacia Urano. Así que urdió una artimaña para liberarse de este sometimiento, produjo un tipo de acero brillante, forjó una enorme hoz de pedernal, y les explicó el plan a sus hijos, pero ninguno tenía las agallas para enfrentar a su padre, sólo Cronos, de mente retorcida, decidió vengar el cruel ultraje de su padre. Por la noche vino Urano a Gea, repitiendo el mismo ritual sobre ella. Pero entonces Cronos que estaba escondido, sacó su mano izquierda, “mano del mal agujero”,¹³⁰ del escondite y agarró a su padre, y con la derecha empuñó la hoz enorme de afilados dientes y cercenó los genitales de su padre, los arrojó por detrás; a su padre lo levantó por los aires, separándolo de Gea.¹³¹ Urano sangró y de las gotas derramadas en la tierra nacieron las Erinas, furias que vengan los crímenes de parricidio y

¹²⁸ “Los Hititas hacen que Kumarbi (Cronos) arranque de un mordisco los órganos genitales del dios del cielo Anu (Urano), trague parte del semen y escupa el resto sobre el monte Kansura, donde se convierte en una diosa; el Dios del Amor así concebido por él es cortado de su costado por Ea el hermano de Anu. Estos dos nacimientos fueron combinados por los griegos en la fábula de cómo Afrodita surgió de un mar impregnado por los órganos genitales cortados de Urano. Kamarbi da nacimiento luego a un hijo extraído del muslo del mismo modo en que Dionisio volvió a nacer de Zeus, que viaja en un carro de tempestad tirado por un toro y va en ayuda de Anu. El «cuchillo que separó la tierra del cielo» se encuentra en la misma fábula como el arma con que el hijo de Kumarbi, el gigante Ullilsunmi nacido de la tierra, es destruido” (Robert Graves, *Los mitos griegos I*, p. 44).

¹²⁹ R. Graves, *Los mitos griegos I*, p. 42. Cf. Hesiodo, *Obras y fragmentos* (131-150), p. 77.

¹³⁰ R. Graves, *op. cit.*, p. 42.

¹³¹ Cf. Hesiodo, *op. cit.* (155-180), p. 78.

perjurio, los gigantes y las ninfas del fresno.¹³² Los genitales de Urano cayeron al mar derramando espuma, dando vida a Afrodita. A partir de este momento el cielo no se acercó más a la tierra buscando aparearse. A todos los hijos de Urano se les dio el nombre de Titanes,¹³³ como insulto, y les profetizó que tendrían un justo castigo por el acto terrible que habían cometido.¹³⁴ Los Titanes junto con los cíclopes fueron liberados y concedieron la soberanía de la tierra a Cronos y gobernó la Élide.

Pero este no es un final feliz ya que el destino de Cronos estaba determinado, él sabía que había de sucumbir a manos de su hijo, por lo que él le había hecho a su padre. Así que Cronos también se impuso como un Dios y padre cruel e impositivo.¹³⁵ Pero éste no pudo escapar a su destino, el dios titán también fue derrocado a manos de su hijo. En cuanto a su destino final hay diferentes versiones, como se había mencionado. Existen narraciones que aumentan, enriquecen, validan e incluso oponen su versión a la de Hesíodo. Son los casos de Lucrecio, Higino, Filemón en el *Fragmento Ptergio*, Calímaco en el *Himno a Zeus*,

¹³² “Son las tres furias en estado de ánimo más benigno: el rey sagrado estaba dedicado al fresno, empleado originalmente en las ceremonia para provocar lluvia [...] Las mujeres deben haber sido las primera hacedoras de lluvia en Grecia al igual que en Libia” (*Ibid.*, p. 44).

¹³³ Los titanes son divinidades solares, celestes, salvajes y no sujetas a ley alguna, no eran dignos de veneración exceptuando a Cronos. Cf. K. Kerényi, *Los dioses de los griegos*, p. 27.

¹³⁴ Cf. Hesíodo, *op. cit.* (185-205), p. 79.

¹³⁵ A continuación se presenta el mito del destronamiento de Cronos: “Siendo regente entre los hijos de Urano, Cronos toma por esposa a su hermana Rea, de esta unión tuvieron hijos famosos; Hestia, Demeter, Hera, Hades, Ennosiego y Zeus [por cuyo trueno tiembla la anchurosa tierra]. Pero a todos los hijos que iban naciendo, Cronos se los tragaba según venían a sus rodillas, desde el sangrado vientre de su madre, y lo hacía para que ningún otro de los ilustres descendientes de Urano tuviera dignidad real entre los mortales. Pues sabía que su destino estaba marcado, y que sucumbiría a manos de su propio hijo. Todo esto afligía a Rea, así que cuando Zeus estaba por nacer, acudió a sus padres Gea y Urano, pidiendo consejo, éstos le revelaron cómo habría de ser el futuro del Rey Cronos. Enviaron a Rea a Licto, en la isla de Creta y le propusieron tener ocultamente el parto de su hijo. Dio a luz a Zeus, en la noche, en el monte Liqueo de Arcadia, “donde ninguna criatura proyecta su sombra”, lo bañó en el río Neda, y lo entregó a Gea, quien lo llevó a Licto, en la obscuridad de la noche, lo ocultó en una caverna de Dicte en la montaña de Egeón. A Zeus lo criaron Adrastea, ninfa de Fresno, su hermana Io y la ninfa cabra Amaleta. Zeus se alimentaba de miel y bebía leche de Amaltea. Mientras tanto, Rea envolvió en pañales una enorme piedra, la puso en manos del gran soberano, y éste la introdujo en su estómago. Zeus llegó a la virilidad entre los pastores del Ida [...], visitó a su madre Rea y le pidió que le nombrara copero de Cronos. Rea le ayudó en su venganza; le proporcionó la pócima emética que Metis le había encargado mezclar con la bebida dulce de Cronos. Cuando Cronos hubo bebido en abundancia vomitó primeramente la piedra y luego a los hermanos y hermanas mayores de Zeus. Salieron ilesos y en agradecimiento, le pidieron que los encabezara en una guerra contra los titanes [...], la guerra duró diez años. Zeus se acercó secretamente a Campe, la vieja carcelera del Tártano, la mató, le quitó las llaves y después de poner en libertad a los cíclopes y a los gigantes de las cien manos, los fortaleció con comida y bebida divinas. [...] Hades se presentó invisible ante Cronos para robarle sus armas; y mientras Poseidón le amenazaba con el tridente, desviando de este modo su atención, Zeus lo derribó con el rayo. Todos los titanes vencidos fueron desterrados a una isla del lejano oeste, bajo la guardia de los gigantes de las cien manos. Zeus despojó a Cronos de su autoridad y gobernó en su lugar” (Cf. Hesíodo, *op. cit.* (455-505), pp. 91-93).

Virgilio en *La Eneida*. Así pues, en cuanto al destino de Cronos, se dice que fue encadenado en el borde más remoto de la tierra, en las Islas de los Bienaventurados, donde él todavía existe: “Allí bañan la torre de Cronos las brisas enviadas por Océano. Allí él es Rey”.¹³⁶ Las Erinias aconsejaron a Zeus para que no castrara a su padre con la misma hoz que con la que Cronos castró al suyo. Pero existe la visión mitológica de que Cronos es un Rey–Dios castrado.

Los dioses que protagonizan este mito son dioses que representan elementos fundamentales de la naturaleza, como el cielo o bóveda celeste y la tierra en toda su extensión. Estamos hablando de la identificación más primitiva que hace el ser humano que es la de relacionar a sus dioses con los componentes de la naturaleza más elementales.¹³⁷

Lo primero que se da (en el mundo, en el cosmos, en la realidad en el pensamiento griego) es el Caos,¹³⁸ después la tierra, el amor, la oscuridad, la noche, la luz, el día, el cielo. Pero, ¿y el mundo, en qué momento es revelado? Justo es cuando Cronos logra separar al padre de la madre, hace que lo que estaba atrapado entre el cielo y la tierra surja, salga a la luz. La castración de su padre abre la posibilidad al mundo sensible y, por lo tanto, a la multiplicidad.

II.4.3 Análisis del mito

Para analizar este mito lo dividiré en los elementos más importantes, haciendo énfasis en aquellos que correspondan al tema de esta tesis. Ante nosotros tenemos, evidentemente, un mito cosmogónico sobre el origen del mundo, así como lo conoce el ser humano: “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía”.¹³⁹ Con la separación del cielo y la tierra se da paso a todo aquello que habita y se desarrolla entre ambos planos. Y es que la castración de Urano no sólo posibilitó el resurgimiento y liberación de los dioses ocultos en

¹³⁶ K. Kerényi, *op. cit.*, p. 30.

¹³⁷ Pero también tienen dioses que representan pasiones, sentimientos, actitudes mentales, cualidades intelectuales y extravíos de la razón, tales como Mnemosina, Eros, Aidos, Fobos, Pistis, Metis, Ate o Lyssa.

¹³⁸ Evidentemente estoy hablando de una forma de una creencia mítica antigua. Ya que como lo sabemos, posteriormente, Aristóteles le niega la posibilidad al Caos. Pues para su pensamiento el primer principio que genera todo por inmanencia es acto puro, y no pudo existir un Caos anterior que haya sido potencia.

¹³⁹ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *op. cit.*, p. 10.

el Tártano, sino también el ejercicio de todo lo que sobre la tierra acontece. Se tiene que sacrificar a un dios para que esto suceda: “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate”.¹⁴⁰ Los mitos cosmogónicos tienen elementos que le constituyen y demuestran comportamientos sociales de la época, representaciones evidentemente antropológicas constitutivas de la mente del ser humano. En fin, todas las partes que integran el mito deben ser analizadas.

a) La castración de Urano

Este mito relata la creación del mundo y la explicación del orden natural de las cosas, ambos elementos necesarios para que los griegos de esa época pudieran identificar el origen de todas las cosas incluyéndose a sí mismos. Así pues tenemos los siguientes elementos:

- ϕ un principio con un orden de naturaleza caótica, sujeta a la unidad determinada por una jerarquía;
- ϕ tenemos la voluntad del hijo-héroe para decidir otro orden, uno nuevo y múltiple;
- ϕ el sacrificio del rey, del sacerdote, del dios; y
- ϕ la unidad de los dos elementos que impedía el ciclo del desarrollo es dividida con la hoz, provocando el desprendimiento y la división de la cual se genera más vida, un nuevo desarrollo y otro ordenamiento del cosmos.

Traducida en términos antropológicos encontramos aquí la representación de una jerarquía de orden patriarcal que produce vida, pues el padre es quien la engendra, pero limita todo tipo de movimiento, expansión y creación.

Las “historias” que conformaron la mitología de Grecia antigua han sido fuente inagotable dentro del pensamiento occidental de argumentos para la literatura y otras

¹⁴⁰ *Idem.*

formas del arte, la cultura y el psicoanálisis. Reafirmando con ello el hecho indiscutible de que en la Grecia antigua parece haberse logrado el extraordinario desarrollo intelectual que los llevó a identificar las cuestiones esenciales del ser y la conducta del ser humano occidental, y a establecer en ellas pautas de valor que han resultado casi inamovibles a lo largo de los siglos.

Más que un castigo, la castración denota el sacrificio del Rey, del Dios-Padre para que la vida pueda continuar su rumbo. Y esto nos lleva a dos lugares. Por una parte, para que sucediera la castración, tuvo que haber alguien que se atreviera a transgredir la ley y retar al destino. Éste tiene que superar la insoportable condición que la fuerza le ha impuesto. Tener la inteligencia no es suficiente, se necesita valor para provocar las reacciones que derrumban estructuras y, una vez en la catástrofe, soportar la contingencia hasta el final. Sólo el héroe es capaz de hacerlo; éste erige un nuevo sistema, el cual, al término de su ciclo, nuevamente será decadente. Por otra, el rey sacrificado, no muere ni sucumbe, no se hace una nada; por el contrario, trasciende a lo máximo de sus posibilidades. Ahora es más sabio y de este modo administra mejor sus recursos. El mito no lo es de crimen y castigo, se trata de la más interesante capacidad que tiene el ser humano, la de sublimar sus impulsos y deseos.

El derrocamiento de Urano determina la transición en el pensamiento pre-heleno, comprendiendo no sólo la cultura, el arte o la forma de gobierno, sino que además refleja la maduración de esta cultura en su relación ser humano/dios.

II.5 El mitologema

En este apartado utilizamos la capacidad narrativa del mito como un paradigma alternativo acerca de nuestra manera de pensar el cuerpo hoy, mediante el símbolo para poder pensarlo como lenguaje. La simbología que ofrecen los mitos (relacionados con alguna forma de castración simbólica) son un tema tabú paradigmático que nos permiten pensar los tabúes contemporáneos de nuestra cultura. Este tema de la sacralidad está vinculada a la sexualidad, la cual, evidentemente, es cosmo-vital y busca darle un sentido a la humanidad en cada una de estas culturas.

El estudio de los mitos (relacionados con alguna forma de castración simbólica) nos cuenta historias del cuerpo que se hace símbolo. Una hermenéutica de lo cotidiano nos ayudaría, de este modo, a poder estudiar dichas historias más allá de una interpretación psicoanalítica, más bien como parte de un análisis del lenguaje.

Dicha hermenéutica tiene la capacidad de precipitarnos de lleno en el pensamiento de la condición humana, ya que, si las interpretaciones se vuelven doctrinas, entonces se convierten en herramientas para que la hermenéutica se vuelva una *hermenéutica del sujeto*.

Dichas doctrinas constituyen la estructura de las culturas, a partir de ciertas interpretaciones que un conjunto llamado sociedad aceptó como válidas. Todos ineludiblemente construimos interpretaciones, las montamos y desplegamos, y éstas, por lo mismo, son analizables en su proceso de construcción, en su montaje, en su despliegue.

Los mitos analizados en esencia tienen la misma historia, pero se presenta de forma variable en la crónica mítica, estas son las variaciones sintagmáticas y paradigmáticas. Tienen repercusiones simbólicas para los miembros de la comunidad que profesan el culto a sus dioses. El significado que esta castración haya podido representar en sus vidas tiene sentido e identidad gracias a la experiencia de lo sagrado. Los mitos tienen personajes, lugares y aspectos distintos unos de otros, a todos estos elementos Ricoeur lo llama *red de correspondencias*, la cual relaciona a la sexualidad representada en los órganos vitales de reproducción —en este caso el falo— con la vida y la muerte, con el alimento, las estaciones, las plantas los animales y los dioses. Siempre hay un vértice donde convergen, justo ese es el punto donde todos tienen los mismos elementos de significación. La diagonal puede tener grado y longitud variable, el vértice es el *mitologema*.

Para Croatto, el *mitologema* está en los mitos de forma constante dejando abiertas las posibilidades de lo trascendente. Éstas se presentan de forma velada y tangencial, proyectadas en los significantes de cada símbolo que aparecen en el mito: el roble, el almendro, la noche, la muerte, el desmembramiento, etc. Todos ellos son representables o hacen referencia al cuerpo y son sugerentes para la mente del ser humano, es decir, los rituales y sus símbolos tienen una especie de universalidad, pues pese a la diversidad existen similitudes simbólicas. Éstas se llaman *núcleo de sentido* o *estructurante mítico*.

En síntesis, la comprensión, asimilación, interacción y adaptación al mundo y el vínculo del hombre con la naturaleza se asimilan de forma casi intuitiva y son expresadas mediante el mito y las manifestaciones culturales del ser humano —como los rituales. Dichas expresiones simbólicas son análogas entre culturas de diferentes regiones; es decir, pese a que entre un pueblo y otro existen diferencias como la geográfica, la económica, la política o el pensamiento teológico, es posible encontrar una constante, y esto se debe a que los mitos tienen un *estructurante*. Fruto de las actividades mentales, evidentemente, el ser humano las piensa y luego las proyecta. El estructurante es pensado gracias a la suma de los siguientes elementos; el mundo sensorial y las sensaciones y procesos corporales. Lo fenoménico se percibe y se proyecta con el cuerpo por que “el cuerpo es y simboliza la subjetividad en el ser humano”. Lo que en realidad tienen en común los cuatro núcleos mitológicos es la función sacrificial, por que se trata de un *sacrificio de carne*.

II.5.1 Cuadros sinópticos de mitologemas

Estos cuatro mitos son suficientes para plantear cómo la carne se vuelve *objeto de sacrificio*, pues este cuerpo es sujeto de una *conversión simbólica* en el momento en que se hace *símbolo*; además, no lo hace para un momento determinado, sino para el no-tiempo que es infinito y atemporal. Es ahí cuando se convierte en una categoría de análisis de la condición humana, ya que finalmente los héroes vuelven sublime el *sacrificio de la carne*.

Podemos observar diferentes grados de maduración del pensamiento en los diferentes mitos: 1) el mito de Osiris tiene mucha riqueza simbólica y su secuencia es muy elaborada, es el culto a un dios que genera sociedad y en el cual encontramos la preparación y establecimiento de leyes; 2) los pasajes hebreos abandonan el modelo de narración mítica e intentan aferrarse a la escritura de los hechos reales, sin embargo, no pueden prescindir del elemento mágico y simbólico; 3) el mito de Attis y Cibele no es el más antiguo, pero las características de su narración y desarrollo nos muestran el aspecto más básico de la mente del ser humano *primordialis* y hace evidentes elementos como la fecundación de las mujeres vírgenes sin haber tenido una relación sexual, la relación amorosa de la madre con el hijo, la castración posterior al deseo de abandonar a la madre y la relación con otra

mujer, la correspondencia de un dios viril con la fecundidad, etc.; y finalmente 4) el mito de Cronos también nos muestra una relación de pensamiento *primordialis* donde es evidente la triangulación amorosa padre-madre-hijo, pero su narración ya tiene un modelo de literatura épica, trabajan con elementos retóricos donde la cultura cuenta con herramientas poético-teóricas.

A continuación expondremos las partes claves de cada mito en un cuadro sinóptico:

OSIRIS	
Narración mítica	Mitologema
Intriga amorosa entre un dios terrenal (Seb) y una diosa celeste (Nut)	El origen viene del cielo y la tierra El misterio
Una maldición donde Osiris y toda la estirpe de dioses no podía nacer en ningún mes del año	No poder nacer (crecer, desarrollarse, madurar) La carencia
Mediante un artilugio otro amante de la diosa compuso cinco días que agregó al año donde pudieron nacer los hijos de Nut	Mediante el ingenio romper la maldición, el castigo, la ley
El vínculo amoroso entre dioses que son hermanos y en ocasiones se representan asimilados	- Relaciones incestuosas - Una divinidad andrógina
Osiris redimió a los egipcios del salvajismo, promulgó leyes	La figura del héroe que es guía y maestro de la civilización
Muerte de Osiris a manos de su hermano	Lucha con el hermano y muerte La espera
El desmembramiento en 14 pedazos y su esparcimiento por todo Egipto	El desmembramiento
Isis busca y reúne todas las partes del cuerpo de Osiris y devora el falo de su esposo	El umbral (“El paso”), padecer. Ritual La sublimación
Osiris trasciende y pasa a ser juez de los muertos	Trascendencia La trascendencia

MOISÉS

Narración mítica	Mitologema
La esclavitud del pueblo judío, sometidos por los Egipcios	Opresión El misterio
Dificultades en la sobrevivencia de Moisés después de su nacimiento	Sobrevivir para crecer
La adopción de Moisés por una princesa del reino de Egipto.	Estado de latencia La carencia y la necesidad
Moisés crece y en su etapa de madurez enfrenta al faraón por tener sometido y esclavizado al pueblo judío	Madurez Rebeldía
Moisés tiene que salir de su tierra y sobrevivir sólo en el desierto	Exilio, Prueba La espera
Moisés recibe una señal, una petición de su dios de liberar al pueblo judío. Ahora Moisés es un héroe	El llamado La espera
Moisés duda de sus capacidades oratorias y Yahvé le asigna un intérprete para que hable por él.	La negación de la confianza en sí mismo y la ayuda de su Dios
Moisés enfrenta al faraón para liberar a su pueblo	Enfrentamiento
El enfrentamiento y el reto de las 10 plagas	Sortilegios
La huida de los hebreos de Egipto por el desierto	La huida
La ayuda de Yahvé para que su pueblo pueda huir. A través de suertes en la naturaleza	La ayuda de lo divino
Dios pide al pueblo judío hacer patente la alianza entre ellos y llevar la señal en el cuerpo	Alianza Señal Lo patente (redención)
Circuncisión	La carne hendida La castración
El pueblo judío se libera de su opresor el imperio Egipcio y de los lastres que le impiden seguir la ley de su dios	Libertad La sublimación
Las dos tablas de la ley, el arca de la alianza	Establecimiento la ley La Trascendencia

ATTIS

Narración mítica	Mitologema
Adgistis es un ser hermafrodita engendrado únicamente de la pérdida seminal de Zeus	Origen de un ser hermafrodita El misterio
Este ser hermafrodita es castrado, ahora es femenino, el miembro cortado da nacimiento a un almendro	Mutilación Fertilidad
Una princesa virgen coloca el fruto del almendro y queda preñada	La fecundación de una mujer virgen
Attis es un joven hermoso y Adgistis se enamora de él	Se presenta una fijación amorosa que es de tipo incestuosa. La carencia y la necesidad
Attis se vuelve amante de la diosa-madre	
Attis se enamora de una doncella por lo que tiene un conflicto con la diosa	Attis fija su atención en otra figura femenina que no es la diosa
Attis sufre un conjuro mediante el cual enloquece y se castra a sí mismo	La diosa castiga a Attis y éste enloquece castrándose a sí mismo La castración
Attis muere y de su cuerpo en la tierra crece un pino	De su miembro nace un pino La trasendencia

CRONOS

Narración mítica	Mitologema
Un principio con un orden de naturaleza caótica, sujeta a la unidad determinada por una jerarquía. Urano Dios celeste y Gea diosa terrenal padres de los Titanes.	El origen viene de la tierra y el cielo El misterio
Padre cruel e impositivo, no permite el movimiento, ni la fertilidad	Estancamiento La carencia y la necesidad
Los Titanes no podían nacer estaban atrapados en el tártano, de donde su padre Urano no los	No nacimiento, no – desarrollo La espera

deja salir	
La voluntad del hijo para decidir otro orden, uno nuevo y múltiple. El héroe vence al padre mediante la sublevación y la castración	El hijo-héroe, se revela y vence al padre. Desmembramiento La castración
El sacrificio del rey, del sacerdote, del dios, del padre	Sacrificio La sublimación
La unicidad de los dos elementos que impedía el ciclo del desarrollo es dividida con la hoz	División, Cambio La trascendencia

Entonces el estudio de los mitos nos muestra cómo el ser humano, desde el inicio de su existencia del que se tenga registro, a construido *significado* y lo mantiene en un diálogo permanente entre la materialidad y el lenguaje. Además, de manera sofisticada se monta sus propias interpretaciones estableciéndolas como creencias y esto tiene una dimensión política donde ciertas creencias son colocadas como las dominantes para mantenernos sujetos políticamente; sin embargo, también nos podemos construir creencias que nos pueden ayudar para desujetarnos. Son creencias legítimas que nos auto-imponemos para poder *decirnos*, para poder *decirle al cuerpo* y para que éste hable aunque las suyas sean unas historias de horror.

Hasta aquí hemos afirmado que el mito devela la forma como construimos significado, así que son un modo de interpretar al cuerpo. Muestran una construcción significativa del origen de la violencia de castración, de la restricción de la sexualidad, es decir, de la constitución libidinal de lo humano. Todos pertenecemos a una cultura castrada, separada, dividida, carente, la vivimos como si nos faltara una parte de nosotros mismos y lo peor es que no sabemos leer eso acerca de nosotros mismos. Buscamos en estos mitos una materialidad lingüística que es la narración mítica sobre el propio cuerpo. Sin embargo, hay que problematizar sobre los usos que le damos al cuerpo, es decir, con qué significación del cuerpo nos atrevemos a darle uso al cuerpo. Usamos el cuerpo a partir de cosas que otros dicen y cuentan. El mito está vivo porque es cuerpo y el cuerpo, justo en su vitalidad y por su vitalidad, es lenguaje; por otro lado, construimos nuestras creencias a través de dicho lenguaje y con esa certeza tomamos decisiones. Esto es común a todos en una sociedad y nos es útil política, económica y socialmente. Siendo así, el lenguaje debe ser comprendido como un *cuerpo vivo*, pues en el fondo no se trata sino de un modo de

vivir. Debido a esto es que los seres humanos podemos entendernos como comunidades lingüísticas cuyo discurso, no necesariamente abstracto, nos permite y nos lleva a transformar la realidad.

II.5.2 Síntesis

Estos cuadros reducen el campo de análisis de los mitos de castración, tienen elementos unificadores de sentido aunque tengan variaciones en el orden de sus elementos.

Variación *sintagmática* o de orden: el mito de la castración de Cronos, es el único mito donde el hijo es el que castra al padre, en todos los demás casos los héroes ocuparían la posición de hijos. Aún así hay variaciones, Osiris es desmembrado por su hermano, Attis se castra a sí mismo, y en el caso de Moisés, se circuncida ya siendo un adulto mayor, y remarca —como aparece en el pasaje del *Éxodo* 4:24-26— de forma simbólica y se le otorga el beneficio, a través de la circuncisión de su hijo.

Variación *paradigmática* o de elementos: en los diferentes mitos y pasajes, este tipo de variaciones se dan en relación con la naturaleza, el clima o la agricultura de su región. Son las diferencias entre un roble, un árbol ericáceo o un pino, por ejemplo. Lo importante es que esto hace evidente que se trata de formas materiales de construir el lenguaje y es por ello que, en cada uno de ellos, debemos atender el armado simbólico que resulta en cada contexto cultural. El *armado simbólico* que se muestra en todos estos relatos es la fuerza que logró establecerlas como genealogías de cada una de las culturas respectivamente, pues con el paso del tiempo se volvieron pedagogías completas sobre cómo se originaron los significados al interior de dichas culturas, poniendo al descubierto sus reglas de uso.

Para tener una visión clara y ordenada de lo que un *mito de castración* puede revelarnos, es momento de hacer el ejercicio de establecer la morfología y la tipología de este tipo de mitos. Es un ejercicio parecido al que hace Joseph Campbell en *El héroe de las*

mil caras de rastreo del estructurante, bajo el cual se justifica la línea de un Héroe en todos los relatos míticos, épicos, legendarios, cuentos, fábulas, etcétera.¹⁴¹

Estos elementos descubiertos por Campbell, los encontramos en los mitos que trabajamos. Si revisamos la aventura de cada uno de los héroes —utilizaremos, siguiendo a Campbell, el nombre “héroe” para referirnos a los personajes de los mitos en cuestión, Osiris, Moisés, Attis y Cronos—,¹⁴² encontramos que efectivamente existe un *núcleo de sentido o estructurante*. Y puesto que los personajes lo tienen, estos cuatro mitos también lo tienen. Haciendo un ejercicio parecido al de Campbell, encontramos siete elementos importantes que, a su vez, a través de la interpretación, muestran *estructurantes*. En los elementos trabajados a continuación se utilizará el adjetivo de “héroe” para referirnos a los personajes de los relatos en cuestión —aprovechando así la noción que Campbell utiliza—:

1. Los seres supremos tenían dos formas que se contraponían entre sí: una uránea (el cielo) en las culturas pastoriles y patriarcales, y otra telúrica (la tierra) en las agrícolas y matriarcales. De ellos se origina la vida pero no su desarrollo. Así, la vida se tiene que dar paso, pelear para poder “ser”, mediante la astucia, el valor e incluso lo siniestro y lo avieso.
2. Tenemos un hombre-dios-héroe:¹⁴³

¹⁴¹ En *El héroe de las mil caras*, Campbell establece, a partir de las etapas de las aventuras de diferentes personajes fantásticos, los núcleos unificadores de sentido del héroe de la siguiente manera:

I) El llamado a la aventura

II) El umbral: Cruce del umbral / Lucha contra el hermano / Abducción // Desmembramiento / Lucha contra el dragón / Crucifixión // Jornada del asombro / Vientre de la ballena / Jornada del mar y la noche

III) Pruebas

IV) Auxiliares: Matrimonio sagrado / Concordia con el padre / Apoteosis / Robo del elixir

V) Huída: Regreso / Resurrección / Rescate / Lucha en el umbral

VI) Elixir: Restauración del mundo

¹⁴² Así pues en los mitos de castración los personajes principales atraviesan por las siguientes etapas: 1) Osiris: el llamado a la aventura, el cruce del umbral, la lucha contra el hermano, el desmembramiento, el matrimonio sagrado, la apoteosis, la resurrección y restaurar el mundo (el elixir); 2) Moisés: el llamado, la lucha con el hermano, pruebas, concordia con el padre, el robo del elixir, la huida, el regreso, el desmembramiento y restaurar el mundo (el elixir); 3) Attis: el llamado, el desmembramiento, concordia con el padre, apoteosis, resurrección y restaurar el mundo (el elixir); 4) Cronos: el llamado, el cruce del umbral, el vientre de la ballena, pruebas, matrimonio sagrado, concordia con el padre, regreso y restaurar el mundo (el elixir).

¹⁴³ En estos mitos los héroes son masculinos pero esto no quiere decir que no existan heroínas y sobre todo que no pasen por procesos como estos.

ϕ dicho héroe sostiene relaciones afectivo-amorosas de tipo incestuosas con su madre o hermana. Hay mitos en los que no es evidente la relación amorosa directamente, sino mediante el intento de dividir a la madre del padre;

ϕ las circunstancias del nacimiento de un héroe por lo regular suelen ser adversas, son ellas las que le dan al líder cierta condición, un estado de apertura de lo que en lo sagrado está oculto;

ϕ al héroe no lo caracteriza un hábito de inmaculada perfección, por el contrario, en un principio incluso tiene características de ingenuidad, ignorancia, egoísmo e incluso cobardía. El héroe participa de las emociones más “bajas” del ser humano; y

ϕ hay una fuerza que siempre le brinda ayuda y apoyo, al héroe. En el mito se presenta como: la madre “cósmica”, la hermana, una fuerza protectora.

3. La manifestación de lo sagrado: el héroe experimenta lo sagrado como una fuerza de otro orden que implica perennidad, infinitud, renovación, continuidad, etc. En el seno de esta manifestación, al héroe le es asignada una misión o tarea. La anunciación se puede presentar a través de cierto suceso extraño de la naturaleza. Este llamado es parecido al llamado vocacional.¹⁴⁴
4. Una vez que el héroe ha tenido contacto con lo trascendente, nada será fácil, ese contacto, es el principio de la búsqueda y el descubrimiento del misterio. Se presenta la adversidad, el héroe tiene que pasar por pruebas dolorosas y piadosas para poder desarrollarse, madurar y trascender. Lo que el héroe tiene que enfrentar, en realidad es el miedo a lo desconocido, a las regiones de lo desconocido (desiertos, selvas, ríos, mares profundos, tierras extrañas, etc.). Los personajes míticos incapaces ni siquiera se atreven a acercarse a los límites de lo permitido donde empieza lo desconocido.
5. La lucha, la expiación, el desmembramiento, la división, el ser devorado, etcétera, son una forma de auto-aniquilación, ahí se hace el trabajo del recuerdo

¹⁴⁴ Dice J. Campbell que si hay una negativa al llamado es por “[...] la impotencia de presidir del ego infantil con su esfera de relaciones y de ideales emotivos. El individuo se encierra en las paredes de la infancia, el padre y la madre son los guardianes del umbral y el alma débil, temerosa de algún castigo” (*op. cit.*, p. 64).

y de autoconocimiento para después renacer: “El héroe [...], descubre y asimila su opuesto (su propio ser insospechado) ya sea tragándose o siendo tragado por él. Una por una van rompiéndose las resistencias. El héroe debe hacer a un lado el orgullo, la virtud, la belleza y la vida e inclinarse o someterse a lo absolutamente intolerable. Entonces descubre que él y su opuesto no son diferentes especies, sino una sola carne”.¹⁴⁵

6. A este vínculo con lo divino se le puede ver como una renovación de la vida, porque “[...] ninguna criatura puede alcanzar un más alto grado de naturaleza sin dejar de existir”.¹⁴⁶ El haber sobrevivido le da al héroe la posibilidad de llevar un mensaje de salvación y renovación a su pueblo, “[...] porque el haber pasado y haber retornado demuestra que, a través de todos los antagonismos fenoménicos, lo Increado-Imperecedero permanece”.¹⁴⁷
7. El héroe traduce y otorga a su pueblo el significado y sentido de la existencia. Ahora es guía-ejemplo para su pueblo o comunidad y establece un orden y una ley.

El estudio de dichos mitos junto a su contexto histórico nos muestra que, en el caso de los tres mitos donde el dios-héroe es sacrificado, los dioses son estandarte una cultura y/o una población sometida a determinadas leyes, imposiciones, gobiernos e incluso condicionalidades culturales, pero también son el síntoma que nos anuncia que las narrativas de una sociedad que se volvieron hegemónicas. Igualmente, en el pasaje bíblico, a la comunidad judía se le tiene sometida a la esclavitud bajo el dominio del imperio egipcio; por lo cual, el pasaje bíblico del *Éxodo* nos da respuesta libertaria. Esta hegemonía se impone como una imposición que determina la identidad de una colectividad que se hace insitución “la noción de hegemonía se constituye en paradigma teórico para analizar históricamente las formas culturales de la dominación en general”.¹⁴⁸ En caso como éste, Grüner señala esta pugna como la lucha por las hegemonías hermenéuticas, haciendo

¹⁴⁵ S. N. Kramer (*Sumerian Mythology*, pp. 86-93), *apud* J. Campbell, *op. cit.*, p. 103.

¹⁴⁶ Coomaraswamy Ananda K. (“Akimcanna: Self-Naughting”, en *New Indian Antiquary*, vol. III, Bombay, 1940, p. 6), *apud* J. Campbell, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ E. Grüner, “Foucault: Una política de la interpretación”, en M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 14.

alusión a que es importante el cómo se interpreta, pues la historia es la narrativa de un discurso impuesto para producir una subjetividad, que termina siendo una producción del conjunto de representaciones con las cuales los sujetos interpretan sus prácticas sociales, culturales, políticas, ideológicas. Y lo afianza de manera muy eficaz al mencionar el paradigma lacaniano del espejo, declarándolo como un *soporte imaginario* que es condición de posibilidad “para la emergencia de lo «simbólico», o dicho muy grosermanete, de una eficacia operativa de la interpretación productora de sentido, «eficacia»”.¹⁴⁹ Este sentido, que da identidad, debe afianzarse en el campo de las acciones. Lo que se genera en la narrativa mítica del acto de la castración es una *emergencia* que se da por la dominación de una cultura o imperio, es decir, por un determinado *estado de fuerzas* que produce un *intersticio* que surge del azar.

El problema, efectivamente, es una disputa entre las interpretaciones. Michel Foucault presentó una ponencia titulada «Nietzsche, Freud, Marx» en un coloquio filosófico internacional dedicado a Nietzsche y en el enumera cinco nociones dentro de las técnicas convencionales de la interpretación en el siglo XVI y que funda el sistema de interpretación al cual pertenecemos desde el siglo XIX:¹⁵⁰

1. La noción de convivencia
2. La noción de *sympatheia*, la simpatía
3. La noción de *emulatio*, paralelismo de atributos en sustancias o seres distintos.
4. La noción de *signatura*, la imagen de una propiedad invisible y oculta.
5. La noción de *analogía*, identidad de relación entre dos o varias sustancias.

Dichas nociones sometidas a la teoría del signo y las técnicas de interpretación, están basadas en la semejanza y la semejanza profunda. Lo que Foucault quiere hacer notar es que este tipo de interpretación, que es nuestro sistema de interpretar y de darle realidad a nuestra identidad cultural y a nuestra política, se queda eclipsada frente a un intento por revelar una verdad oculta de la cual participan. Mediante dicha técnica interpretativa

¹⁴⁹ E. Grüner, “Foucault: Una política de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁰ Cf. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, pp. 35-36.

podemos deducir que los así nombrados *mitos de castración* continen un ciclo de vida-sacrificio-muerte-vida. A estos siete *mitologemas* corresponde, uno a uno, los siguientes *núcleos de sentido*:

- φ El misterio (la díada)
- φ La carencia y la necesidad
- φ La espera
- φ La castración (desmembramiento)
- φ La sublimación
- φ Lo patente (redención)
- φ La trascendencia

El cercenamiento, la mutilación y la castración tiene una función simbólica respecto a la *mutilación de las vitalidades* denostando el miedo original¹⁵¹ que confronta al ser humano entre la vida y la muerte. Sin embargo, todo tiene sentido frente a la sublimación que implica encarar el dolor que es la cura que te reinstala en la civilización. Nos enfrentamos, si bien queremos llegar con mayor profundidad, al paradigma de la batalla de las interpretaciones, así que continuamos reflexionado desde la denuncia que Foucault hizo, pues ésta apunta que existen técnicas interpretativas que son provocativas, heredadas de Freud, Nietzsche y Marx. Y las resume en cuatro:

1. Son técnicas de interpretación que nos conciernen a nosotros mismos, para nosotros como espejos. En las profundidades de la conciencia.
2. La interpretación es una tarea infinita. Nunca se termina.
3. De la anterior, Foucault, deduce que no hay nada que interpretar, pues todo es ya interpretación.¹⁵²
4. La interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito.¹⁵³

¹⁵¹ El miedo primitivo al cercenamiento de la carne pero también es un miedo al cercenamiento simbólico, es decir la castración como cercenamiento del cuerpo simbólico.

¹⁵² “No hay nunca, si queréis, un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*, hasta el punto de que la relación que se establece en la interpretación lo es tanto de violencia como de elucidación”. (M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 43).

El mito está vivo a través del ritual de circuncisión pasando a convertirse en una nación nómada con identidad. Podemos suponer que estas 4 culturas estuvieron sometidas a una ley que los sometía y oprimía, esto, en términos de nuestro estudio, quiere decir que existía un discurso hegemónico y que dichas culturas quedaban desarticuladas de su cuerpo para lo cual respondieron con un discurso mítico que los liberara. Estos mitos de castración surgen como una respuesta. Siendo así, podemos comenzar a decir que que el *mito vivo* tiene potencialidades críticas y libertarias, y que su poder emergente se encuentra en la propia *práctica narrativa*.

Estas narraciones míticas son una muestra de una *realidad significativa* que le permitió, a los miembros de esas sociedades, no vivir desintegrados. Lo importante en estos mitos es la *donación del cuerpo simbólico*, dicho cercenamiento, en la experiencia de lo humano, es el modo como se enfrenta una ritualización que los obligó a donar la carne para recuperar el *cuerpo significativo*, el *cuerpo simbólico*, que es una carne sagrada y con ello apropiarse de la *experiencia de la corporeidad*.

Esto quiere decir que el mito no sólo se narra, sino que se experimenta, y que está vivo para que el cuerpo y el lenguaje recobren sus *vitalidades*. En este mismo tono podemos comprender que no sólo se recupera el cuerpo individual, sino también se reinstalan las vitalidades del cuerpo político-social.¹⁵⁴

Esta sublimación la entendemos en términos de la *donación de la carne* donde queda constituida la violencia fundante y, justo por eso, se debe tomar y estudiar como una *experiencia de lo sagrado*. Más que un estadio pre-filosófico, estos *mitologemas* son pruebas de una razón ética pre-originaria, imprescindible en el discurso olvidado por la lógica y su recuperación y su estudio nos permite la comprensión ontológica en la que mediante los símbolos, el *yo se objetiva*.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 47. “La primera es que la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el «quién»; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta fondo: «quien» ha planteado la interpretación. [...] La segunda consecuencia es la de que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma” (*Idem.*).

¹⁵⁴ “[...] su estética es indispensable de su ética y de su política, en el sentido preciso de un Ethos cultural que se inscribe (concientemente o no) en la obra, y del cual forma parte las interpretaciones de la obra, y de la politicidad por la cual la interpretación afecta a la concepción de sí misma que tiene una sociedad” (E. Grüner, “Foucault: Un política de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 10).

II.5.3 Conclusión

El origen de la violencia de castración está dada por la amenaza, el castigo, la restricción de la sexualidad, de la constitución libidinal del ser humano, pero lo que nos muestra esta sexualidad narrada en los mitos es una fuerza generadora, una fuente creativa que a fin de cuentas es la voluntad actuando en los cuerpos. En este sentido, la castración va más allá de la genitalidad masculina o femenina; es una *huella*, ya que puede ser *determinada* o *determinante*, ya sea para la contención o para la elevación, es decir, para la sublimación. En este último tono, el de sublimar, lo que se intenta es abrir sentido, refundar, darle impulso a los ciclos de la vida. Más allá de la castración como castigo, la sublimación de la misma es una *donación de la carne*.

Todo ese estudio y análisis mitológico nos sirve para poder establecer que han existido sociedades que establecen políticamente la *construcción simbólica de un cuerpo*. Cuando ciertos dispositivos de poder se imponen sometiendo al ser humano para controlar ciertos sectores de la población, mediante toda la fuerza de un discurso ortodoxo y hegemónico, entonces el ser humano sometido, se ve en la necesidad de legitimar un nuevo orden a través del mito, del *relato vivo* que se inscribe en la carne de todos los miembros de la comunidad, de un relato que le permita restaurar todas las libertades y potencialidades del cuerpo como lenguaje.

Esta opresión que vivieron dichas culturas provocó el equivalente al *malestar en la cultura* Freudiano. Los héroes de estas narraciones sanan este *malestar*. El retorno a los mitos es una vía para activar todo este trabajo, que es una manera de vivir el cuerpo.

[...] la interpretación debe servir como guía para la acción transformadora, y dice al mismo tiempo que la acción transformadora es la *condición misma* de la interpretación. Toda la riqueza de la noción de *praxis* está contenida en esta idea de que la interpretación puede ser una herramienta de *crítica*, de «puesta en crisis» de las estructuras materiales y simbólicas de una sociedad, en polémica con otras interpretaciones que buscan consolidarlas en su inercia.¹⁵⁵

¹⁵⁵ E. Grüner parafrasea a Susan Sontag en su crítica sobre la interpretación donde recomienda sustituir a la hermenéutica por una erótica. (E. Grüner, “Foucault: Un política de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 11).

Actualmente la castración simbólica, el cuerpo cercenado, sigue siendo una amenaza y el miedo originario al castigo está vigente; sin embargo, el sujeto se encuentra completamente indefenso porque no tiene un diálogo con su cuerpo y pareciera que no tiene salida. Ese miedo originario nos ha llevado a ser muy cautos para no perder el cuerpo, pero lo terminamos perdiendo de otro modo, andamos divididos, fragmentados, castrados, vivimos en pedazos, sin nuestro cuerpo y sólo evadimos nuestras castraciones simbólicas. Primero que nada es importante entender que vivimos con la amenaza, con un miedo constante y esto es un *malestar en la cultura*, al cual tenemos que sobreponernos. Todos pertenecemos a una cultura de la castración que produce separación, división, carencias y vivimos buscando, fetichistamente, nuestra media naranja en el otro para completarnos, incluso buscamos en los objetos materiales, pero lo que tenemos es una ausencia de la integridad de nuestro ser. Así que, ¿cómo comprender que yo, en mi cercenamiento, puedo encontrar mi completud? Preguntárnoslo de esta manera significa que el propio cuerpo nos puede dar una respuesta, que el cuerpo cuenta sus propias historias y que es muy probable que éstas sean de horror. Las historias de castración actualmente están narradas a través de un sistema mediático en el que encontramos narraciones con fuertes cargas de terror, miedo e incertidumbre. Son cuentos sobre las guerras, la delincuencia, los problemas económicos y financieros, las narco-noticias. Todas son historias de amenaza, de la pérdida. Por eso se cree que es mejor vivir escindido, vivir incongruentemente con el cuerpo caminando hacia el oriente y el pensamiento viendo al poniente. De tal modo que no llegamos a ningún lugar.

Por lo tanto, tendríamos que entender que esta castración es una construcción social y nos arrastra desde que nacemos a una determinación y vivimos esa determinación en donde la voluntad individual queda sujeta y doblegada. Esto nos arroja a una complejidad dialéctica en donde existe un discurso social determinante y uno individual que puja por liberarse. Sin embargo, nos es muy necesario pertenecer a esa sociedad por eso participamos de sus rituales, por eso andamos *donando la carne*. Y aunque tenemos la sospecha de que esa cultura, a la que demandamos pertenecer, ya no pugna por la generación de los ciclos, no terminamos de comprender que es un sistema que ya no funciona. Por eso es necesario escuchar el resumen que el cuerpo tendría que darnos de lo

que varias generaciones culturales han construido y destruido, así como las historias que puede contarnos acerca de cómo se hizo necesario desalienarnos para empezar a luchar por otra cultura.

La superación de éstos miedos implica enfrentarlos, entender nuestro miedo a la castración como una estructura simbólica. Dejar de tenerle terror a la castración mediante la *donación de la carne* es la condición de posibilidad de dejar de estar paralizados frente al horror de la castración, pues ésta es la superación dialéctica¹⁵⁶ del *malestar en la cultura*. Por eso decía Michel Foucault que: “[...] nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana”.¹⁵⁷

El problema, ni siquiera son los discursos; el problema es que el diálogo está roto. Cuerpo y lenguaje fueron divididos, castrados en su relación. El sujeto contemporáneo no tiene diálogo con su cuerpo ni cuerpo para el diálogo.

Dejar de tenerle terror a la castración, enfrentar el miedo originario, es la condición de posibilidad para ver que en la *donación de la carne* hay una superación dialéctica de nuestros problemas culturales (malestar en la cultura). Este enfrentamiento es simbólico e implica comprender la estructura simbólica del miedo a la castración y su superación mediante el lenguaje simbólico de la *donación de la carne*.

Este cuerpo castrado nos habla, además, de la función de la libido arquetípica actuando, no sólo de forma individual, sino como la *energía vital* —en términos jungueanos— de una colectividad. Entendiendo que la castración es una construcción social. Es necesario entender que no sólo está nuestra voluntad y su poder de transformación, nos movemos en un medio que es un sistema de fuerzas más potente que la voluntad individual, y que ésta va a quedar negada la mayoría de las veces, nos formamos en una cultura con la voluntad negada. El sujeto queda abismado. Vivir en cualquier cultura implica estar sujeto a fuerzas que van estructurando en términos de relaciones de poder, las relaciones de la voluntad. Y la voluntad individual aunque no esta derrotada queda vencida, aunque no se haya doblegado queda negada. Aunque se afirme, se niega. Todas éstas son las complejidades dialécticas entre el cuerpo y el lenguaje.

¹⁵⁶ Esta dialéctica es lo que enunciamos como una doble configuración entre cuerpo y lenguaje. Este diálogo tiene una ida y una vuelta, esta orientada de alguna manera respecto al discurso que lo enuncia.

¹⁵⁷ M. Foucault, “Poder-cuerpo”, en *op. cit.*, p. 108.

Los procesamientos que hace el ser humano en lo cotidiano, del trabajo vivo, que son las *energías vitales* del cuerpo, las hacemos para poder pertenecer, para poder ser iniciados en la cultura. Esto resulta problemático porque el diseño económico no establece estructura en función del bienestar común, pero sí determina nuestra existencia en términos de consumo y así el individuo se desgasta a sí mismo sin posibilidades, en una época donde se le cercenó la posibilidad de comunicarse con su cuerpo. Entonces el sujeto queda extraviado, escindido y no nos damos cuenta de que su efectividad toca aspectos plenamente materiales de la vida cotidiana. Hay un diseño económico de la cultura es una manera de poder administrar las fuerzas económicas de una sociedad de poderlas hacer productivas.

Así, pues, desde este estudio de las prácticas de la vida cotidiana y del uso de las *energías vitales*, podemos hacer una historia de esa cultura. Dicho con otras palabras: esta perspectiva social, presente en dichas narraciones míticas, construye la psique con un elemento libidinal arquetípico, la cual se vuelve trans-histórica y por eso es vigente en nuestra época. La formación cultural de la subjetividad es erótica. El conglomerado cultural estructura cuerpo.

Las *materialidades*, el conjunto de las actividades de los cuerpos vivos en el día a día, implicarían una comprensión del cuerpo, una conciencia corporal: lo que los cuerpos quieren decir, lo que muestran, lo que viven y lo que hacen. Si logramos establecer una metodología para apropiarnos de los significantes, entonces se puede lograr un enriquecimiento de las *vitalidades*. Sería algo así como una lectura directa de los excesos o carencias que un cuerpo refleja en sus formas de vivir. Esto abre la posibilidad a la búsqueda de cierta libertad de pensamiento y de lucha cotidiana por otra cultura.

Los relatos de estos cuerpos son fundacionales, a partir de ciertos actos se abren posibilidades y se establecen nuevas leyes. Proponen, además, un cambio radical de estructura cultural, con el cual se puede operar una sustitución del orden y las jerarquías, aunque, al mismo tiempo, sean conservadores de las relaciones de poder, reafirmando constantemente mediante sus rituales. Los mitos (relacionados con alguna forma de castración simbólica) son un horizonte de significación donde el cuerpo se convierte en lenguaje y este *cuerpo hablante* resulta creador de cultura y se juega permanentemente la

libertad de pensamiento. Ahora bien, al cuerpo lo podemos pensar como fuente de narrativas de la corporalidad, la cual funda cuerpos sociales, culturales y políticos, y, a partir de aquí, se puede figurar una *filosofía del cuerpo*.

Presentar este trabajo en su dimensión filosófica implica un trabajo ético-político al asimilar la dimensión que tiene la *palabra viva* como cuerpo, mito, rito y culto vivo. Esto se logra si podemos encontrar en ello las potencialidades críticas y libertarias en torno a los *mitos de castración*. Más adelante trabajaremos ampliamente el tema de las interpretaciones, pero podemos adelantar que todas ellas tienen una intención política. Sabemos que estamos sometidos a una sociedad castrante en la que nacimos mudos, inmóviles y donde ninguna de nuestras experiencias tiene validez. Para poder descubrirlo, entenderlo y comunicarlo, necesitamos desarrollar una *praxis filosófica* que empieza por reconocer que los mitos son valiosos y que pueden ser un horizonte de significación para poder enfrentar la crisis que nos coloca en este *malestar en la cultura*. La vía es la praxis que busca este trabajo filosófico para superar el cercenamiento simbólico al que estamos sometidos, ya que no tenemos por qué vivir la representación del cuerpo que los dispositivos de control contemporáneos quieren que experimentemos. Podemos construirnos una corporalidad, según nuestro propio querer y necesidad, apropiándonos de nuestros procesos de significación, pero para eso hay que *donarnos*.

CAPÍTULO III

SÍMBOLO E INTERPRETACIÓN

La escritura es como “cenizas [o brazas] ardientes” cuya interpretación responsable reviva la llama del significado.¹⁵⁸

En el caso de los mitos, han sido estudiados e interpretados de acuerdo a diferentes parámetros filológicos y hermenéuticos. Estas exigencias interpretativas, ya sea conciente o inconcientemente, instalan al mito en un proceso normalizador y atropelladamente se cae en la trampa de convertirlos en un *dispositivo de poder*. Cambiar esta visión implica pensar al mito como una *potencia viva*, teniendo conciencia de que la interpretación es un modo de *intervención*, E. Gürner lo explica como una versión intercalada que modifica la relación del sujeto con su propio relato.¹⁵⁹ Esta nueva visión tiene que observar como se comporta el discurso frente a la *intepretación*, pero sobre todo frente a la *experiencia*.

Es por eso que realizamos un estudio de los mitos como *discurso vivo*, lo que nos permite restaruar las libertades en la reflexión y abrirle paso a las potencias del cuerpo como lenguaje. En esta tesis pretendemos acceder a un ejercicio de la interpretación parecido al método freudiano, donde el análisis interpretativo es el instrumento “[...] para intervenir críticamente en la imagen que la cultura occidental tiene de sí misma”.¹⁶⁰ Pero, al igual que Freud, reconocer los elementos simbólicos que cobran significación para el inconciente, es decir, del propio relato de un sujeto. De este trabajo nosotros podemos retomar los rastros de un principio del *deseo siempre insatisfecho* que nos permita

¹⁵⁸ S. Rabinovich, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵⁹ Cf. E. Gürner, “Foucault: Un política de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 12.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

diagnosticar el cuerpo social en la época contemporánea. El *relato vivo* es el texto de la palabra primitiva manifestandose, no sólo en los cuerpos de las sociedades de las culturas que hemos estado trabajando, sino en la presente también.

Cuando Freud trabaja *La interpretación de los sueños* establece una “semántica del deseo”,¹⁶¹ que es de la misma naturaleza de la que están echos los mitos. En *Freud: una interpretación de la cultura*, Ricoeur anuncia que *el deseo* enmascara las verdaderas intenciones de un individuo. Por lo tanto, el ser humano avanza en todas direcciones ocultando su verdadero rostro, siendo este el motivo de que Freud no interprete los sueños en sí, como tal, sino más bien el relato de los mismos. Éste es el sentido *equivoco* que hemos venido enunciando; además, es a esa doble región de sentido a la que Ricoeur llama *símbolo*.¹⁶²

III.1 El símbolo

Para poder demostrar la afirmación de que en el cuerpo podemos encontrar —al realizar una lectura e interpretación del lenguaje simbólico— las huellas de nuestra subjetividad; primero tenemos que plantearnos: ¿cómo funcionan las interpretaciones simbólicas?; y, sobre todo, ¿cómo es que el símbolo se relaciona con el cuerpo para poder afirmar que el cuerpo es lenguaje?

Primero, es importante revisar qué es el símbolo, de dónde emerge, es decir, cómo se conforma un objeto determinado como símbolo, para qué lo utilizamos y, finalmente, cómo actúa en nosotros. Pues hay veces que se puede caer en el error de darle al símbolo las características o propiedades de otros ámbitos de *trans-significación* del lenguaje-analogía como son: la metáfora, la parábola, la alegoría o el signo.¹⁶³

Los *mitos de castración* que hemos trabajado tienen una estructura retórica y, como lo vimos en la sección anterior, son narraciones que muestran la tendencia del *homo religiosus* a la búsqueda de un *estado de trascendencia*. Esta búsqueda se establece como

¹⁶¹ P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 10.

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ Ricoeur afirma que, al contrario del signo, el símbolo tiene un poder revelador: “Es lo que lo opone al signo técnico, que no significa más que lo que expone y por ello puede ser vaciado, formalizado y reducido a un simple cálculo” (*Ibid.*, p. 31).

un ideal en la comunidad. Partiendo de este hecho, podemos confirmar lo que Croatto sostiene que en lenguaje de dichas narraciones se muestra el resultado de la *experiencia con lo divino*. Las estructuras religiosas que estas sociedades edificaron se pudieron sostener gracias a que toda la comunidad les daba vida mediante los rituales. Al paso de los años una y otra vez el culto se fortaleció y revivió. El elemento que fortalece al mito y al ritual¹⁶⁴ es el símbolo.

La palabra símbolo viene del griego *sym-ballo*, y significa “poner junto”. Es la unión de dos cosas en lo que una remite a la otra.¹⁶⁵ Hay una “intención explícita”, dice Croatto. Si esto es así, entonces tenemos que hay ciertos atributos que se le imputan a un objeto que se le llamará simbólico. Por ejemplo, el sol es un elemento de la naturaleza al que se le pueden atribuir elementos de trascendencia. El sol tiene elementos de la realidad, tiene su propio sentido primario o natural, pero el *homo religiosus* le otorga otro sentido al *hierologizarlo*. El símbolo ha sido *trans-significado*; es decir, el símbolo tiene un doble sentido, tiene elementos de este mundo profano (fenoménico) y del que está más allá de su propia naturaleza. Cuando el *homo religiosus* tiene una experiencia con lo trascendente, ésta tiende a la comunicación. Todo lo que es captado por el ser humano como trascendente, misterioso, *tremendum*, etc., es inobjetable pero también es indefinible, por lo que para poderse transmitir es necesario el símbolo. Éste tiene un papel de mediador que relaciona dicha experiencia con el objeto simbólico: “[...] el símbolo es el *remisor* a algo *desconocido* en sí, que se presencializa, sin embargo es algo visible, donde es captado en un claroscuro que aleja toda pretensión de arrebatar el misterio”.¹⁶⁶ Croatto menciona las siguientes características del símbolo: es polisémico; es relacional: comunica y relaciona generando vínculos entre los seres humanos; es permanente; es universal; y en este trabajo le agregaremos la característica de *eficaz*, planteada por Levi-Strauss.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Los ámbitos en los que el símbolo revela su significado son: 1) en el lenguaje: el mito, 2) en el arte, 3) en el ritual y 4) en la religión. Es dable señalar que también se manifiestan en la vida cotidiana.

¹⁶⁵ Es ya conocida la historia, en la tradición griega, que cuando una persona tenía una deuda con alguien, partían un *symbollo*, que era algo parecido a una moneda, dividida en dos. Acreedor y deudor se quedaban con una mitad respectivamente. Cuando el acreedor deseaba cobrar el préstamo, para reconocerse, cada una de las partes tenía que mostrar su mitad. Sobre el *symbolon*, Cf. L. Duch, *Estaciones del laberinto*, pp. 20-24.

¹⁶⁶ S. Croatto, *op. cit.*, p. 94.

¹⁶⁷ Esta *eficacia simbólica* es planteada como no real, sino social y natural. “Algo que introduce una modificación por una cierta coalescencia entre lo que es simbolizado y lo que simboliza” (J. Laplanche, *op. cit.*, p. 179).

Los símbolos no son elegidos, simplemente son. Nos referimos a que a las cosas se le atribuyen significados bajo su misma dimensión; por ejemplo, en muchas culturas el águila es símbolo de pureza y vinculación con los dioses pues es el animal que vuela más alto, su significado simbólico no podría ser atribuido a un topo. Son lenguajes que expresan la experiencia de lo sagrado, que “revela dimensiones del alma que corresponden a las dimensiones de la realidad”.¹⁶⁸ En esto reside lo *pleno* del lenguaje, así nombrado por Paul Ricoeur, en donde a fin de cuentas el primer y el segundo sentido son inherentes, pues se comunican y pertenecen: “Mircea Eliade —nos dice Ricoeur— demuestra en su *Tratado de historia general de las religiones*, que la fuerza del simbolismo cósmico reside en el vínculo no arbitrario entre el Cielo visible y el orden que manifiesta: él (el Cielo) *habla* del sabio y el justo, de lo inmenso y ordenado, gracias al poder analógico que liga sentido con el sentido. El símbolo está *ligado* y ligado en doble sentido: ligado *a ...* y ligado *por*”.¹⁶⁹

III.1.1 Lo simbólico y la simbólica

Los elementos de significación contenidos en los mitos se presentan, revelan y sintetizan en los símbolos. Éstos están sujetos a análisis individual y colectivo. Por eso revisaremos las implicaciones simbólicas que el psicoanálisis descubre en las narraciones de castración. Es importante considerar la versión interpretativa de dicha disciplina con respecto a los procesos universales bajo los que opera la psique de los seres humanos en los casos de castración y circuncisión.¹⁷⁰

Es con el surgimiento del psicoanálisis que se hace extensiva la aplicación de la noción de símbolo a casos específicos de la clínica. Primero con Freud, más tarde sus colegas y alumnos continúan por la misma línea de trabajo interpretativo, tales son los casos de, Stekel, Jung, Rank, Sachs, Groddeck. El psicoanálisis presta atención a las características del símbolo que se relacionan con el individuo. No por ello están peleadas con la teoría del símbolo en filosofía, por el contrario, aportan y enriquecen el contenido

¹⁶⁸ S. Croatto, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶⁹ P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 31.

¹⁷⁰ Aquí trabajaré con dos posturas que son retomadas por J. Campbell en *El héroe de las mil caras*: la Freudiana y la Jungniana. Para los casos de castración y circuncisión revisaré el estudio hecho por J. Laplanche, *Castración y simbolización*.

temático de referentes de significación. Pero hay que dejar bien claro que en términos psicoanalíticos el símbolo se sostiene gracias a las creencias de las diferentes poblaciones.

Sucintamente, el símbolo evoca, en virtud de una relación natural, algo ausente o que no es posible percibir. El psicoanálisis considera dos dimensiones del símbolo: la relación término a término y el orden del sistema simbólico —que serían los sistemas establecidos como las matemáticas, el sistema de escritura, etcétera. El símbolo connota una relación natural entre él y lo que simboliza, una relación de causalidad entre los elementos del discurso, y una analogía natural que representa un poder interno de representación. Ambas relaciones se hallan esencialmente sostenidas por la semejanza. Además, tiene dos aspectos elementales: el de *contenido* y el de *sujeto del símbolo*. Lo que pretende Freud, al trabajar con el símbolo, en *La interpretación de los sueños*, es buscar el signo concreto que evoca, en virtud de una relación natural, algo ausente o que es imposible percibir. Esta noción de símbolo implica algo ausente, algo reprimido, algo originariamente reprimido, y que es, además, una realidad última, fundamental, de la existencia humana: el parentesco, la muerte, la sexualidad.¹⁷¹

Pensando en lo planteado por Laplanche, en psicoanálisis hay dos vertientes de lo que es más importante en la simbolización.¹⁷² De esta diferencia se desprenden los dos términos de la simbólica y lo simbólico, cuya diferencia obedece a una diferente lógica de la *simbolización*, es decir, cómo es que el individuo y su núcleo social interpretan y asimilan los símbolos a su realidad:

- φ La simbólica es la relación que une el símbolo con lo simbolizado, una analogía perceptiva perteneciente a lo imaginario. Es lo más importante para Freud. En el campo de la interpretación de los sueños, reaparece la posibilidad de cierto lenguaje universal que permitiría, en ciertos casos o en ciertos puntos, un desciframiento *a priori*, un desciframiento que sería trasindividual; en síntesis, la simbólica, es un sistema de símbolos fijos, trasindividuales, incluso transculturales, una especie de léxico universal. Todo símbolo es ambivalente.

¹⁷¹ Cf. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras Completas*, Tomos IV y V, *passim*.

¹⁷² Cf. J. Laplanche, *Castración y simbolización*, pp. 159, 182, 245-254.

- φ Lo simbólico es la lógica del sistema. Remite, finalmente, para ser fundada, a una Ley que pone las grandes oposiciones del orden simbólico (en Lacan, estructuralismo). En este caso la interpretación de los sueños es esencialmente individual, no puede descuidar el contexto y las cadenas asociativas que parten de cada uno de los elementos del sueño. Se define como un orden, un acontecimiento, una ordenación de significantes.

Lo que podemos retomar de la interpretación simbólica del psicoanálisis, es que el símbolo legisla al introducir un orden nuevo, sin que por ello se le pueda reducir a una lógica que sea la de lo racional, de la elección y de la exclusión. Existe la posibilidad de introducir un conjunto simbólico, pero sin pretender eliminar radicalmente la ambigüedad. Para ello hay que tomar en consideración dos aspectos: el espacio (las cadenas de significaciones que se desarrollan dentro de un espacio, sobre un esquema, incluso en un tópico) y el tiempo (la simbolización es diferente según el tiempo en que se produce). Finalmente, Laplanche afirma que simbolizar es “[...] la aptitud del sujeto para diferenciar, en el seno de un conjunto percibido, realidades irreductibles a semejanzas inmediatas y que permiten un manejo generalizado de estos objetos”.¹⁷³

Finalmente no podemos pelearnos con ninguna de las dos ideas, por el contrario, ambas nos son útiles. En ellas encontramos rasgos de la presencia del símbolo en la forma de significar de los individuos y en relación con la visión de una sociedad.

III.1.2 La simbolización del *Homo mythicus*

Cuando Campbell dice que los símbolos no se pueden inventar, sino que son una herencia antropológica,¹⁷⁴ acepta toda la influencia de la vertiente jungniana. Para ésta, el *inconsciente colectivo* es un concepto con connotaciones positivistas que refieren a una memoria ancestral; es decir, que todas las vivencias del ser humano primordial se establecen como huellas en el aparato psíquico. Dichas huellas se formalizan en el

¹⁷³ J. Laplanche, *op. cit.*, p. 246.

¹⁷⁴ Cf. J. Campbell, *op. cit.*, p. 100.

arquetipo,¹⁷⁵ su contraparte y su correlato. Para Jung el arquetipo tiene un papel positivo, ya que de ahí surgen los mitos religiosos y los sueños del ser humano contemporáneo. Es la fuente en donde se constituye la personalidad: el *selbst*, o “Sí mismo”, diferente del “Yo”. Este último es la entidad constitutiva de la psique y de la teofanía expresada a su vez en los símbolos.

Para ser más claros, en Jung existe un lenguaje común a los seres humanos, de todos los tiempos y todos los lugares del mundo, formado por símbolos *primordialis* con los que se expresa el contenido de la psique. El *inconsciente colectivo*¹⁷⁶ está vinculado con los instintos, que son necesidades fisiológicas, y, al mismo tiempo, también se manifiestan en fantasías y revelan su presencia sólo por medio de imágenes simbólicas. Para Jung, existe una tendencia a las representaciones arquetípicas evidente en los humanos,¹⁷⁷ ya que éstas no se adquieren con la educación ni en contacto con la cultura, sino que son “innatas y hereditarias”.¹⁷⁸ Este punto es indemostrable, aunque él sostiene que están ligados a los

¹⁷⁵ En el libro *Realidad del alma*, Jung propone que en el mundo *primordialis* todos los hombres poseían una especie de alma colectiva, pero con el pasar de los años y la evolución, surgió un pensamiento y una conciencia individual que ayudó en gran parte con la formación de culturas propias de cada tipo de pensar y de cada tipo de actuar. Una persona está integrada por conductas regidas por arquetipos, junto con sus diferentes caminos y sus estadios (Cf. C. Jung, *Realidad del alma*, pp. 7-33).

¹⁷⁶ En el texto *La realidad del alma*, Jung comienza a elaborar la noción de *arquetipo* comenzando por exponer la noción de inconsciente colectivo: “Lo inconsciente es muy distinto, no es concentrado ni intenso, sino nebuloso y aun oscuro es en extremo extenso, y capaz de coordinar del modo más paradójico los elementos más heterogéneos [...] Si se pudiera personificar lo inconsciente tendríamos un ente colectivo colocado más allá de las particularidades genéricas, más allá de la juventud y de la vejez, del nacimiento y de la muerte y que dispondría de la experiencia prácticamente inmortal de uno o dos millones de años” (C. Jung, *Realidad del alma*, p. 21).

¹⁷⁷ “Pero de hecho se observaron mitologemas típicos precisamente en individuos que en modo alguno podrían tener conocimiento de esa índole y que ni siquiera podían haberlos adquirido de modo indirecto, a través de ideas religiosas que tal vez conocieran, ni de figuras del lenguaje coloquial. Tales resultados obligaron a suponer que se trataba de resurgimientos «autóctonos» más allá de cualquier tradición, y por consiguiente, de la existencia de elementos estructurales, «formadores de mitos», de la psique inconsciente.

Por lo que toca a esos productos, no se trata nunca (o sólo muy raras veces) de mitos elaborados, sino más bien de elementos integrantes de los mitos, que por su naturaleza característica pueden ser denominados «motivos», «imágenes primigenias», «tipos» ó «arquetipos» (como lo he denominado yo)” (C. Jung y K. Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, pp. 97-98)

¹⁷⁸ “La actitud espiritual primitiva no inventa mitos sino que los vive. Originariamente, los mitos son manifestaciones del alma preconsciente, declaraciones involuntarias sobre hechos anímicos inconscientes y en modo alguno alegorías de fenómenos físicos. Tales alegorías serían un juego ocioso de un intelecto acientífico. Los mitos, por el contrario, tienen una importancia vital. No sólo representan sino que también son la vida anímica de la tribu primitiva, que al punto se desintegra y desaparece si pierde el patrimonio mítico de los ancestros, como un hombre que ha perdido su alma. [...] Muchos de esos procesos anímicos provienen de la conciencia por vía indirecta, pero jamás surgen por voluntad consciente. Otros parecen nacer espontáneamente, esto es, sin causas cognoscibles y comprobables de la conciencia” (C. Jung y K. Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, pp. 97-98)

instintos, de cuya existencia no se duda, y que se transmiten de una generación a otra en forma de fantasías,¹⁷⁹ que necesariamente esos instintos generan.

Lo más importante para retomar sobre el símbolo en Jung es:

- φ los modelos de pensamiento colectivo son innatos y hereditarios;
- φ funcionan, cuando surge la ocasión, con la misma forma aproximada en todos nosotros;
- φ ejemplos del simbolismo constante son: la muerte, los demonios, dragones y serpientes, círculos y triángulos, el ave como símbolo de liberación y de trascendencia, la peregrinación, el mito del héroe;
- φ no se llega a conocer todos los arquetipos, nunca agotan su significado; y
- φ su sentido de armonía se consigue mediante la unión de la consciencia con los contenidos inconscientes de la mente. Esa es la "función trascendente de la psique", con la que se supera el ego para conquistar la plenitud del individuo.

El conflicto principal que Freud trabaja es el de “el complejo parental”. Que en teoría se denomina como la sublimación del padre originario asesinado. Cuando Freud expone y elabora una teoría psicoanalítica de esta sublimación, así como la del triángulo amoroso parental, utiliza el recurso del argumento mítico originario, que por supuesto no es comprobable científicamente, es, más bien, su interpretación de los fenómenos de la subconsciencia. Para Freud, esta relación infantil es la misma que tiene el ser humano en su relación con lo sagrado y, por lo tanto, con la religión. Es el mismo psicoanálisis quien manifiesta que esta necesidad del ser humano por tener una religión es un impulso inicial,

¹⁷⁹ “La psicología moderna trata los productos de la actividad inconsciente como auto-representación de procesos que tienen lugar en el inconsciente o como afirmaciones de la psique inconsciente acerca de sí misma. Se distinguen dos categorías de tales productos. Primera: fantasías (sueños incluidos) de carácter personal, que se basan inequívocamente en lo personalmente vivido, olvidado o reprimido, y que por tanto pueden explicarse en su totalidad mediante la anamnesis individual. Segunda: fantasías (sueños incluidos) de carácter impersonal, que no se basan en vivencias de la prehistoria individual y que no pueden explicarse entonces por adquisiciones individuales. Esas imágenes fantásticas tienen, inequívocamente, sus analogías más próximas en los tipos mitológicos. Por eso hay que suponer que corresponden a ciertos elementos estructurales *colectivos* (y no personales) del alma humana y que se transmiten por *herencia*, como los elementos morfológicos del cuerpo humano. Aunque la tradición y la migración son explicaciones válidas, hay sin embargo, como ya se ha dicho, muchísimos casos que no se pueden explicar por tal procedencia sino que exigen la hipótesis de un surgimiento «autóctono». Esos casos son tan frecuentes que por fuerza hay que suponer la existencia de un estrato básico anímico colectivo. Yo he dado a ese inconsciente el nombre de *inconsciente colectivo*” (C. Jung y K. Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, p. 100).

fundamental, ligado al deseo. En términos psicoanalíticos es “una elaboración del *eros* básico del ser humano”.

En la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos [...] donde también hubo procesos de contenido sexual-agresivo [...] dichos procesos cayeron bajo la defensa, fueron olvidados y tras un largo periodo de latencia, volvieron a adquirir eficacia y crearon fenómenos parecidos a los síntomas por su arquitectura y su tendencia. Esas secuelas tuyas parecidas a síntomas, son los fenómenos religiosos.¹⁸⁰

En resumen, tanto en Freud como en Jung encontramos al símbolo como el elemento instaurador de los fenómenos religiosos. Estos simbolismos expresan y comunican un mensaje que sólo el aparato psíquico puede leer. Estos símbolos míticos refieren en Jung a una memoria ancestral y en Freud a los conflictos ancestrales con cargas religiosas. La diferencia entre ambos es que mientras que Jung infiere una carga positiva a este pasado, pues afirma que es parte constitutiva de la personalidad de los individuos, para Freud connota una carga negativa, ya que manifiesta la necesidad religiosa del ser humano como un impulso inicial ligado al deseo.

Ambas perspectivas son necesarias para la interpretación simbólica de los *mitos de castración*. Por ahora, el problema a resolver es que, pese a todo, la explicación de la herencia de las representaciones arquetípicas, no es suficiente. Tampoco Freud la comprueba. Aquí cabe preguntarse si estas herencias se transmiten de forma verbal, efectivamente, o también lo hacen corporalmente.

III.2 Elementos simbólicos de los cuatro mitos y su interpretación

En función de estas características se buscarán los elementos simbólicos más importantes de los cuatro mitos de castración. Igual que en el caso del mitologema se buscarán mito por mito símbolos unificadores de sentido. Específicamente, símbolos que tengan una *trans-significación* corporal.

¹⁸⁰ S. Freud, “Moises y la religión monoteísta”, en *op. cit.*, p. 77.

III.2.1 Elementos simbólicos en el mito de Osiris

En este mito observamos cómo todo lo que le da vida a la naturaleza y que es útil para el hombre está íntimamente relacionado con Osiris. Así, la crecida del Nilo, después de los meses de estío, resulta del “flujo de los humores del cadáver del dios”. Osiris es el grano que renace después de haber sido enterrado y el trigo que después será segado y cosechado, es la fertilidad. Por eso hay momentos en que aparece unido a Isis como si fueran uno solo, hermafrodita. Todo lo que la naturaleza permite es vida y muerte en su infinito movimiento cíclico.

La renovación de los ciclos es esperada y deseada por el pueblo. E incluso, cuando es necesario, es provocada por los ritos: la cosecha, la crecida del río, el ciclo solar o lunar, la vida humana. Por ejemplo: Osiris es la luna que resplandece de nuevo en el cielo después de un período de invisibilidad, también es el viviente o mejor dicho “la vida” y la “duración”. Representa el poder-masculino. Hay muchos elementos simbólicos que nos muestran este poder como el río, el árbol (erica), el toro, etc. Todos los cuales son fuente de la fertilidad. Cuando Osiris es desmembrado, y posteriormente su cuerpo es reunificado, la única parte del cuerpo que no se integra a las demás es el falo. Muere el cuerpo de Osiris, muere el trigo al ser cortado: es el sacrificio para permitir la vida. Ahora Osiris es el dios de los muertos.

III.2.2 Elementos simbólicos en el pasaje bíblico del Éxodo

En los pasajes judaicos, la circuncisión, como elemento simbólico, está relacionada con la realidad y con las costumbres cotidianas. También gozan de cierto sentido simbólico que además es conceptual.

Así, en la *Biblia* encontramos muestras de influencias simbólicas de otras culturas como la egipcia.¹⁸¹ La presencia del padre malvado es representada en la figura del faraón o

¹⁸¹ Como, por ejemplo, la canasta hecha de papiros en la que se salva Moisés tiene importancia simbólica si lo comparamos con la simbólica egipcia, pues, como el mito de Osiris lo dice, los cocodrilos no atacan a una barca hecha de papiros, pues creen que es la diosa Isis buscando a su marido (Cf. J. Frazer, *op. cit.* p. 421).

más bien, el imperio egipcio. El hijo que intenta derrocar al padre estableciendo un orden. La figura del héroe es Moisés que desea liberar a su pueblo y poner un nuevo orden bajo los designios de Yahvé. Moisés tiene dos etapas: en la primera, se nos describe como un héroe voluntarioso, colérico, soberbio, vengativo, violento, despótico; en la segunda, se le describe como apacible, pacífico y amable. La Biblia lo describe como “el más manso de los hombres”.

Esto demuestra que en el transcurso del Éxodo,¹⁸² muere Moisés y su personalidad se fusiona con la de su suegro Jethro, el cual tenía las segundas características. Así que Moisés el héroe no es una *persona*, sino un *arquetipo* de quien redime, el que guía espiritualmente al pueblo para llevarlo a la Tierra Prometida. La alianza es una promesa de vida y de libertad. El *homo religiosus* necesita guía y protección por ello tiene que estar vinculado con su dios para que la vida continúe. La divinidad le muestra al *homo religiosus* el camino mediante el culto. Por ello, el ser humano tiene que cumplir con determinados ritos que hacen que él y su mundo siga existiendo. De este modo, Yahvé exige al ser humano seguir su ley que es la forma como el judío se determina y se accede a la “difícil libertad”. Para Yahvé la esclavitud física y espiritual es el oprobio que no le permite al *homo religiosus* vivir, pero sobre todo que su vida tenga sentido y razón. Seguir la ley no es fácil, implica un compromiso, un pacto, que sólo pueden realizar los hombres que tengan los oídos abiertos a la escucha, el corazón limpio y que su voluntad no esté dominada por la necesidad y la pasión. Por eso se tienen que circuncidar los oídos, para escuchar la palabra obligativa y liberadora en su lengua, circuncidar el corazón para descubrir el secreto del misterio y dejar la huella en la carne quitándose el prepucio, la circuncisión, en el momento en que son nombrados para fijar su pertenencia.

Como podemos observar la circuncisión en la carne es muy importante; es una donación de carne que se realiza en un órgano del cuerpo humano: el falo, que tiene muchas implicaciones de representación simbólica en la religión judaica, y se encuentran presentes en su cosmogonía teológica. En el diccionario de símbolos de Chevalier y Gheerbrant se afirma que el falo se asocia a la idea del padre, a la noción de mente, espíritu

¹⁸² Freud hace una reflexión, no sólo si Moisés existió, que incluso pasó por la duda de si Moisés era egipcio, a resumidas cuentas concluye que Moisés no era una sola persona. Cf. S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *op. cit.*, pp. 7-50.

y alma, es decir, a lo puro; su antagónico es la idea de madre que se asocia con la noción de cuerpo o de materia. Concluye diciendo que hay una represión en los sentimientos relacionados con la madre, un desprecio hacia el cuerpo humano, la tierra y todo el universo material. Este análisis simbólico de relación por analogía y oposición muestra efectivamente rasgos de desprecio a lo femenino y es probable que esta sea una decisión más política que religiosa, pues, para que la religión judeo-cristiana conformara las bases del monoteísmo, tuvo que negar toda divinidad femenina que hubieran tenido con anterioridad. Sin embargo, los rasgos de desprecio hacia lo femenino no son necesariamente un desprecio al cuerpo. Todo lo contrario. El cuerpo es el medio, pero también es “lo mediatizado”, el cuerpo participa de lo sagrado. Así, pues, el falo es parte del cuerpo y simboliza en el judaísmo la primera potencia de la generación, el fundamento de todo lo que está vivo, pues a modo de columna es la base y equilibrio entre el cielo y la tierra.¹⁸³ Sobre él reposa la vida, la presencia o la ausencia de energía. Es el “séptimo miembro del hombre”, así lo llaman los judíos, pues es el centro del cuerpo y de él se ramifican la piernas, los brazos, la columna vertebral y la cabeza. Por lo que está relacionado con el séptimo día de la creación, que es el día del reposo cuyo papel es sostener y equilibrar al mundo. Así, pues, tiene la función de generar y equilibrar en el plano de las estructuras del hombre y en el orden del mundo.

De entre todos los pueblos, Yahvé escoge a los judíos para ser “el pueblo elegido”. Pero, *¿para qué elige dios a un pueblo? ¿Cuáles son las características que determinan la elección de un pueblo sobre otro?* Efectivamente, bajo los términos culturales, ideológicos y semánticos, en que se suscriben las características del pueblo hebreo, y bajo sus propias determinaciones, Yahvé sólo podía elegir a los judíos y a ningún otro pueblo. Aunque en realidad podría decirse que es al revés: el pueblo es el que elige y determina las características de su Dios. Es de acuerdo a esta experiencia mediada, a través de la experiencia con el mundo, su entorno y su lenguaje, que se da la *experiencia de lo sagrado*.

Los dioses están determinados al pueblo que les da forma. Este carácter sagrado se va construyendo, va tomando carácter y se identifica por tener determinaciones muy serias. Las mismas características que tiene el dios son sustantivas del pueblo que le profesa. Para los judíos, el mundo sensible es lenguaje porque fue creado por la palabra creadora. Cuando

¹⁸³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 494.

se pronuncia la palabra y se enuncia el sentido es por que se dirige a alguien que escucha, se dirige a “[...] un espíritu para discernir su sentido bajo las especies de lo sensible”.¹⁸⁴

El pensamiento hebreo está marcado por la relación del mundo y del ser humano con el lenguaje. Todo el universo es significado, todo está sujeto a interpretación. Evidentemente son el pueblo elegido de su dios para seguir entablando el diálogo, pues mientras el mundo sea palabra seguirá ahí presente. Cuando dejen de dialogar Dios y Ser humano, el universo llegará a su fin. La clave para entender la heteronomía del mundo hebreo está, según Silvana Rabinovich, “en el nombre, la lengua, el misterio y la circuncisión”.¹⁸⁵ Estos cuatro elementos se sustraen a la huella, que explica el significado de la “difícil libertad” para los judíos.

III.2.3 Elementos simbólicos del mito de Attis y Cibeles

Cibeles (*kyble*) es una de las más antiguas diosas. Se le conoce desde tiempos inmemoriales. Es madre de los dioses y tiene poder sobre la naturaleza. Por lo cual, se la imaginaba morando en lugares apartados, en montañas y en bosques, entre animales salvajes, en compañía de los coribantes.¹⁸⁶ Es origen de todo, tanto de los dioses como de la naturaleza, señora de la tierra, de los cielos y del mar. Divinidad ctónica y protectora de los mineros. Determinaba el destino de los humanos, los protegía contra la tentación y el mal. Su cabeza está coronada por torres y acompañada de leones que significan la potencia vital. Cibeles es diosa de la tierra, hija del cielo, esposa de Saturno.¹⁸⁷ Simboliza: la energía encerrada en la tierra; que es creadora de la humanidad; que engendra a los dioses de los cuatro elementos; que es fuente ctónica primordial de toda fecundidad; y que domina,

¹⁸⁴ C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, p. 81.

¹⁸⁵ S. Rabinovich, “La huella en el hombre”, en *op. cit.*, p. 52.

¹⁸⁶ Genios misteriosos, demonios, hijos de Apolo o de Helios, Sacerdotes frigios de la Gran Madre, ejecutaban danzas guerreras al son de flautas, címbalos y tamboriles, acompañadas de gritos estridentes. *Vid. Diccionario enciclopédico Espasa*. Tomo 7, p. 419. *Cf.* Ovidio, *op. cit.*, p. 140: “Curétes y coribantes se encargaron de hacer sonar sus instrumentos en torno al infante Jupiter, para que su padre, Saturno, no oyese sus vagidos”

¹⁸⁷ Cuando el culto a la diosa se lleva a Roma se le asimila a con las divinidades romanas que a su vez son tomadas de las griegas. Cibeles es esposa de Saturno, el nombre latino de Cronos es Saturno, así pues Cibeles es el equivalente a Rea, ambas son madre de los dioses y representan la fertilidad en la naturaleza.

ordena y dirige la potencia vital. Representa a la madre protectora, pero también a la madre deseada, es decir, la que está prohibida. Tiene una presencia que es una incitación a los deseos peligrosos. En Asia menor y, posteriormente, en Roma era la figura principal de las regiones agrícolas. Con el desarrollo de su mitología comenzó a tomar fuerza el culto a Attis que en un principio apareció junto a ella como una divinidad inferior, sometido y subordinado a la diosa. Como recordamos Attis era un ser mortal del que se enamora la diosa. Al morir, Cibele lo resucita y, así, se convierte en una divinidad.

A Attis se le describe como fuente activa de la naturaleza salvaje y su presencia era reconocida en los ruidos de la naturaleza como cascadas, el viento o hasta en el mugido del toro. Attis aparece en los morriones de los cascos frigios. Se puede encontrar su figura arrodillada en las piedras sepulcrales como símbolo de esperanza y de un nuevo nacimiento.

En términos generales, la castración, el desmembramiento, es un modo de hacer visible el misterio de la vida. Ya que se lleva a cabo el gran acto simbólico, en el propio cuerpo diseminando la carne. En el caso particular de Attis su castración representa: prueba de pureza y castidad; el ciclo de la vida; la sublimación de los instintos; y el orden cósmico.

La posesión sagrada, simbolizada en estas voluntarias mutilaciones y sufrimientos, busca “[...] manifestar una ardiente inspiración por librarse de la sujeción de los instintos carnales y [...] librar al alma de los lazos de la materia”.¹⁸⁸

Este mito representa el culto al carácter sagrado de la naturaleza y más tarde se transforma en un culto agrícola donde Adgistis es una Diosa-Madre virgen (virgen por ser lo que podríamos llamar hermafrodita, ya que no necesita varón para reproducirse). Attis es hijo indirecto de la diosa por quien ésta, al mismo tiempo, tiene una obsesiva fijación de amor.

La madre deseada es “[...] una imagen persistente en la tierra escondida del recuerdo de la infancia del adulto y se convierten en fuerzas muy poderosas”,¹⁸⁹ proyectándose en la mitología. En estos mitos, las divinidades masculinas realizan el incesto con la madre y por ello son castigados por el padre con la castración y la muerte. Attis tiene que morir y ser enterrado para volver a germinar, es una resurrección, el ritual lo convierte en un ciclo sin

¹⁸⁸ Franz Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo*, p. 52.

¹⁸⁹ J. Campbell, *op. cit.*, p. 107.

fin. Cuando Attis muere, conserva una especie de vida latente que finalmente renace. Muerte y resurrección lo convierten en una divinidad solar, representa el ciclo vital, simboliza los ritmos de la muerte a la fecundidad y de la fecundidad a la muerte. Confiere la inmortalidad a sus iniciados y desaparece por completo su *primordialis* carácter de dios de la fertilidad.

Nuevamente, un mito de sacrificio y renacimiento como éste está relacionado con la fertilidad en la agricultura y el control de catástrofes naturales; pero también nos muestra la elevación de un dios por medio de la inmolación. Y el hecho de que el ser humano represente al mito de inmolación en el ritual le permite entablar un diálogo con lo eterno, con lo sagrado.

III.2.4 Elementos simbólicos en el mito de la castración de Urano y el destronamiento de Cronos

Este mito presenta varios elementos simbólicos en su narración. El dios celeste Urano y la diosa ctónica Gea, Cronos, la castración, etc., todos giran en torno a un eje de acción: una tiranía abolida por un héroe. En consecuencia, el establecimiento de un orden que pasa de lo uno a lo múltiple y que más tarde se vuelve a desordenar.

Urano (El cielo) es un elemento fecundo, dador de vida, que, al mismo tiempo, la frustra, ya que impide su desarrollo. Se nos presenta como el padre imponente, que establece su poder caótico: “[...] es símbolo de una proliferación creadora sin medida y sin diferenciación, que destruye por su propia abundancia todo cuanto engendra. Caracteriza la fase inicial de toda acción, con su alternancia de exaltación y de depresión, de impulso y de caída de vida y de muerte. Simboliza el ciclo de los desarrollos”.¹⁹⁰ Por su parte, Gea (La Tierra), deidad femenina fecunda, se le cataloga como dadora de vida. Determina y exige los cambios necesarios para que la vida evolucione, se fortalezca o muera. La parte femenina de la naturaleza es sabia y permite los cambios, se revela y vence en su movimiento.

¹⁹⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 1040.

Padre y madre representan los ciclos de vida y muerte en la naturaleza, pero es el padre quien da sentido y posibilidad a la fertilidad. Es por eso que este tipo de dioses en principio eran asociados o representados simbólicamente con un árbol. En ello consiste que las esposas de estos dioses sean consagradas a determinado tipo de árbol. En este caso Gea está relacionada con el culto al roble. A su vez, el roble simboliza a Urano.

Los dioses son simbolizados mediante determinados elementos de la naturaleza como árboles, semillas, animales, etcétera, y el tipo o especie de cada elemento depende de la importancia que tenga cierto elemento de la naturaleza (semilla, árbol, etc.) en el lugar o región al que corresponda.

Todos los hijos de Urano estaban hartos de las condiciones bajo las cuales se encontraban, pero sólo uno de ellos, Cronos, era consciente de su situación. Él se atreve a violentar y a transgredir la ley y se apropia del poder de su padre para gobernar. Casi todo está bajo el dominio de Cronos, excepto lo más importante: es incapaz de dominar su propio destino, que en su caso sería sucumbir a manos de su propio hijo. El temor por la pérdida de poder lo convierte en un tirano. El tiempo, así como engendra, “[...] destruye su propia creación; agota las fuentes de vida, al mutilar a Urano, y se hace fuente él mismo fecundando a Rea”.¹⁹¹ Simboliza a la vida, que insaciablemente devora todo. Por lo que con Cronos comienza el sentimiento de la duración, “el sentimiento de una duración que transcurre entre la excitación y su satisfacción.”¹⁹² La descripción de Cronos encadenado simboliza la suspensión del tiempo, referencia que se da en la idea celta de eternidad y de otro mundo.

Como lo mencionamos, Urano se identifica con un tipo de creación estacionaria de la vida, sin avances, semejante a sí misma, donde el tiempo es simétrico. Es la misma vida en movimiento la que reclama el cambio, la que exige más vida. Y para lograrlo tiene que vencer aquello que le impide su florecimiento; cambiar leyes es derrocar al dios. Es necesario el sacrificio del rey para lograrlo: “[...] la mutilación de Urano pone fin a una estéril fecundidad, es el orden, la fijeza de las especies y vuelve así imposible toda procreación desordenada y nociva”.¹⁹³ Así que cuando Cronos mutila a su padre impone un

¹⁹¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 360.

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 1040.

orden e impulsa un cambio, “[...] abre la era de la tercera generación de los dioses”.¹⁹⁴ Se revela a la maldad de su padre y lo vence; establece un nuevo orden de vida. Después él mismo se convierte en el padre impositivo; se vuelve un tirano.

La castración en este mito no circunscribe los hechos a una simple sublevación del hijo para obtener el control que el padre poseía. La trama implica la separación de los padres, de los dos elementos originarios, dadores de vida. El hijo separa al padre de la madre, gana la jerarquía y ordena el mundo de modo diferente. Esta separación del padre y la madre “[...] es la precipitación de lo uno en lo múltiple en dos planos del ser, aparentemente contradictorios”.¹⁹⁵ Lo que Campbell quiere decir aquí es que la separación del cielo y la tierra es una narración importante, con polaridades y *desavenencias paradigmáticas*; es la división de la unicidad a la multiplicidad. *El Destino* sucede, pero también es provocado. Dicho cambio enmarca una agonía que revela “la paz esencial”,¹⁹⁶ el cambio de una perspectiva de reposo que provoca, aparentemente, una turbulencia. Existen más mitos sobre la separación del padre y la madre divinos a manos del hijo, en culturas separadas por la geografía y por el tiempo.¹⁹⁷

En la edad de oro, cuando el rey Cronos era soberano, el régimen que obedecía a su culto era incapaz de adaptarse a la evolución de la vida y de la sociedad. Por tal motivo se le dio a Cronos una imagen conservadora, ciega y obstinada: “[...] el mundo debe revolucionarse y Cronos, o es castrado por su hijo, o regresa al cielo”.¹⁹⁸ Es decir, perder el poder (castración) o ser expulsado. Finalmente, hay un cambio social, representado en la *simbólica* de Cronos que, al igual que Urano, es vencido por su hijo. El nuevo héroe, Zeus, llega con nuevas posibilidades de libertad.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 360.

¹⁹⁵ J. Campbell, *op.cit.* p. 257.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 261.

¹⁹⁷ Este mito griego no es el único en el que se divide al cielo de la tierra por obra del hijo o héroe. En la iconografía egipcia la tierra y el cielo son separados por su hijo. En los textos cuneiformes de los Sumerios An (el padre cielo) y Ki (la madre tierra) crearon a Enlil (el dios del aire) quien posteriormente los separó y luego se unió con su madre para crear la especie humana. Los maoríes cuentan en su mitología que Rangí (el cielo) yacía cerca del vientre de Papa (la madre tierra), por lo que los hijos de ésta no podían surgir de su vientre, flotaban en el mundo de la oscuridad. Finalmente, todos los que habían sido engendrados por Rangí y Papa decidieron separarlos, muchos lo intentaron, pero fue Tane-mahuta quien plantando su cabeza firmemente en su madre la tierra, levantó los pies y los apoyó contra su padre los cielos y estiró su espalda, empujando muy lejos al cielo de la tierra (*Ibid.*, p. 257).

¹⁹⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 361.

III.3 Núcleo unificador simbólico

El ser humano representa simbólicamente conceptos e ideas de constitución social, por medio de un proceso de simbolización de los elementos de la naturaleza. Esto permite que en diferentes culturas las simbolizaciones suelen ser lo mismas o por lo menos muy similares. El *homo religiosus* utiliza objetos del mundo como una “[...] mediación significativa y expresiva de su relación con lo divino”.¹⁹⁹

III.3.1 Cuadro sinóptico de símbolos

A continuación presento un cuadro con los símbolos más importantes encontrados en los cuatro mitos.

OSIRIS	MOISÉS	ATTIS	CRONOS
Seb, diosa ctónica		Cibeles, dios ctónica	Gea la tierra
Nut, dios celeste			Urano el cielo
Río / limo fértil	Río Nilo		
Asimilación de Isis y Osiris	Elohim	Ser hermafrodita	Gea y Urano juntos, antes de la división
Árbol erica/ Ungir el árbol	Zarza ardiente	Almendro / Pino	Roble
	Plagas		
	Montaña		Tártano
	El corazón		Hoz
	Los oídos		
Toro	Becerro	Macho cabrio	
Cebada / Trigo			Tiempo
Luna			Cuervo
Golondrina	Arca de la alianza		
Falo Desmembramiento	Falo Circuncisión del prepucio	Falo Mutilación	Falo Mutilación

¹⁹⁹ S. Croatto, *op. cit.*, p. 54.

Estos mitos tienen fuerza porque sus formas simbólicas lograron su mayor desarrollo hasta volverse institución cultural: la circuncisión en los judíos, los ritos iniciáticos entre los griegos e hititas, y las prácticas místicas egipcias.

III.3.2 Símbolos e interpretación

Los elementos que se constituyen como rasgos simbólicos dentro de los mitos que estamos trabajando, cumplen con un doble sentido: acceder a la región de lo sagrado, pues lo *totalmente otro* es el desciframiento, pero también está el *principio de realidad* que busca denunciar la *conciencia falsa*. “Para nosotros —dice Ricoeur— el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. La discusión crítica se referirá al derecho de buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación”.²⁰⁰

A continuación los símbolos más importantes de los cuatro mitos y su significación:

- φ El cielo (dioses uráneos): es símbolo de lo sagrado, bajo la modalidad de trascendencia, fuerza, infinitud, inmutabilidad, poder y eternidad.
- φ La tierra (dioses ctónicos): como globalidad, es *hierofánica*²⁰¹ por excelencia. La experiencia de la vida, de los ciclos estacionales, de la fecundidad agraria, de las aguas que surgen de su seno, la muestran como depósito de la vida y la asocian a todo lo femenino. Es la gran Madre, procreadora y regeneradora y el receptáculo de las fuerzas sagradas de la vida, fuente inagotable de existencia. Se asocia al seno materno.
- φ La dualidad: la díada cielo-tierra, diferencia también la configuración de lo divino y su manifestación sacra. La dualidad complementaria a nivel de la

²⁰⁰ P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 12.

²⁰¹ Refiriéndonos al término *hierofanía* utilizado por Mircea Eliade para referirse a una toma de conciencia de la existencia de lo sagrado manifestándose en los objetos mundanos. Cf. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 14–15.

experiencia, suscita la vivencia de lo sagrado como hierogamia fecunda y, a veces, antes de eso, como unidad andrógina separada por algún principio activo que corta ambas regiones, y que, al levantar el cielo, se interpone entre ellas. Para Groddeck, el dios de la religión judía era designado al comienzo con un nombre plural (*Elohim*) justamente porque era bisexual. Así, se hallaría en los textos más antiguos una teoría de la creación del ser humano a partir de un ser primero bisexual y después separado en dos. Relato parecido al mito de Aristófanes en *El banquete*, de Platón.²⁰²

- φ El fuego: destruye, consume, transforma, ilumina, calienta, invade o se extiende, eleva, infunde temor, consuma. La zarza es la potencia de lo divino que se traslada al fuego en el que se hierofaniza como presencia simple.²⁰³
- φ La subida al monte Sinaí, al encuentro de Yahvé, es el ascenso místico a la unión contemplativa.
- φ El agua: es regeneradora, fecunda porque hace crecer, impulsa la vida en la forma de crecimiento, incremento y progresión. En ella se ve y se apunta a un futuro, pues es purificadora pero también es destructiva (anuncia castigo).²⁰⁴
- φ El río: simboliza la existencia. Fluye apacible y tranquilo, fertilizando las tierras que atraviesa. Es un símbolo de bienestar, pero si desborda su cauce y arrasa todo cuanto se cruza en su camino, hay muerte. El fluir de las aguas del río puede representar deseo de perpetuarnos en el tiempo, de prolongar nuestra vida. Representa también movimiento, dirección hacia una meta, conducción. Si baja, corre encajonado, es lento o rápido, puede tener remansos, cascadas o turbulencias.
- φ El árbol: (Erica, Almendro, Pino ó Roble) es símbolo de fecundidad, de madurez espiritual, es la columna que sostiene. Representa simbólicamente al falo.
- φ Los animales: el toro o el macho cabrío son símbolo de las fuerzas primitivas, de los instintos más primarios. Simbolizan la fertilidad, el ímpetu y la fuerza. Pueden *hierofanizar* la vida trascendente según sus varias modalidades o

²⁰² Cf. J. Laplanche, *op. cit.* p. 236.

²⁰³ J. Campbell, *op. cit.* p. 106.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 119.

manifestaciones en la experiencia cultural: renovación, crecimiento, longevidad (inmortalidad), nostalgia de la unión con el mundo superior.

- φ Las aves: Golondrina y el cuervo que simboliza la libertad.
- φ El falo: simboliza el poder masculino, potencia soberana, la virilidad trascendente, mágica o sobrenatural —y no la variedad puramente priápica del poder masculino—, la esperanza de la resurrección y la fuerza que puede producirla, el principio luminoso que no tolera sombras ni multiplicidad y mantiene la unidad que eternamente mana del ser. El falo no es un término para designar al órgano masculino en su realidad corporal, sino en su relación simbólica. Este término es correlativo a la castración (presencia y ausencia). El falo se encuentra como significación, como lo que está simbolizado en las más diversas representaciones. Freud lo trabaja como símbolo universal y lo que representa es un objeto separable, transformable y en ese sentido un objeto parcial.²⁰⁵

En este momento se vislumbra que este tipo de lenguaje de significación, el símbolo, es trans-significado a una causalidad, que en este caso es el cuerpo. El cuerpo puede comunicar, es lenguaje y significación en el momento en que se le otorga la fuerza de la representación. A partir de aquí estamos dándole un ordenamiento y fundamento al reconocerlo como *cuerpo simbólico*.

Cada uno de los mitos tiene múltiples elementos simbólicos que se manifiestan de forma particular a cada cultura. Los elementos simbólicos que me interesa destacar son los que dan eje a la significación de la castración:

²⁰⁵ J. Laplanche y B. Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*, p. 137: “«Falo» implica entonces, por su presencia o ausencia, un criterio clasificatorio rector. ¿Por qué, en esta función, el uso del término grecolatino? En la Antigüedad el falo era precisamente la representación figurada y simbólica del órgano viril, con características que prueban precisamente que era considerado sin duda como un símbolo, como una insignia: el órgano viril en erección, separado del cuerpo objeto de veneración que desempeñaba un papel central, por ejemplo, en los misterios y en los ritos de iniciación. En suma, el falo es un símbolo: «En esa época lejana el falo en erección simbolizaba la potencia soberana, la virilidad trascendente, mágica o sobrenatural, y no la variedad puramente priápica de la potencia masculina; la esperanza de la resurrección y la fuerza que puede producirla, el principio luminoso que no tolera sombras ni multiplicidad y mantiene la unidad eternamente surgente del ser. Los dioses itifálicos, Hermes y Osiris, encarnan esta inspiración esencial»” (J. Laplanche, *Castración. Simbolizaciones*, p. 65). “Y lo esencial del falo, ya en la Antigüedad, es el poder de ser separado” (J. Laplanche, *Castración. Simbolizaciones*, p. 65).

- φ la dualidad: Osiris e Isis asimilados, Elohim, Adgistis monstruo hermafrodita y Gea y Urano;
- φ los animales, el macho cabrío, el toro, el becerro: la fortaleza, virilidad y potencia vital;
- φ los árboles: pino, roble, almendro, árbol erica, la zarza ardiendo;
- φ la potencia, equilibrio y sustento; y
- φ el falo: desmembramiento, circuncisión, castración: Inmolación.

En los tres mitos y el pasaje, encontramos el origen vital a partir de la dualidad de los elementos y después el establecimiento de un orden social. También podemos ver la fecundidad, la fuerza, lo imponente, representados simbólicamente en elementos de la naturaleza. Todos estos elementos son fenómenos de la naturaleza sujetos al equilibrio mediante el vínculo entre el *homo mythicus* y *lo totalmente otro*. El interlocutor simbólico entre ellos es una parte del cuerpo humano. El pene masculino ya no es materia, es un símbolo que ejerce un poder de equilibrio y vinculación. Ahora se le nombra falo. Esto es a lo que hemos estado llamando *cuerpo simbólico*.

En realidad, siguiendo las líneas trazadas por Paul Ricoeur, no hay una interpretación correcta; por esto se toma tantas molestias en rastrear los procesos herméuticos, fenomenológicos y psicoanalíticos. La interpretación, como se ha venido mencionando, tiene una doble significación que se contienen una a la otra y se comunican en una interesante sinergia entre lo sagrado ligado a las significaciones y las significaciones ligadas al sentido simbólico, y estas ligas tienen un contundente poder develador del símbolo.²⁰⁶ El sentido de esta búsqueda no es una hermenéutica exhaustiva, sino más bien utilizar éste símbolo para revelar el poder de significación que tiene el cuerpo que, además de lenguaje, también es acción. Los símbolos que estamos trabajando son procesos de significación del cuerpo.

²⁰⁶ Cf. P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 131.

III.4 El símbolo de castración y su significado

En los tres mitos y en el pasaje bíblico que hemos trabajado no encontramos, de ningún modo, una castración entendida en términos médicos; es decir, una cirugía destinada a retirar los testículos de un macho o los ovarios de la hembra. Esto causa la esterilización y sirve para impedir la reproducción. Más bien, lo que encontramos es una ausencia o laceración del falo. Siendo éste, como ya sabemos, la representación simbólica de la potencia y equilibrio, es una donación de la carne para que los ciclos vitales del universo continúen. El falo, anatómicamente hablando, es el miembro propio de la excitación y el placer del cuerpo del hombre; en este caso, se vincula la fuerza de las potencias de la sexualidad en la que se expresa la libido jungiana como fuerza vital: es una voluntad generadora. En tanto tal, la ausencia del falo refiere a la sublimación del impulso sexual, del placer. Bajo estos términos *sublimar* una necesidad fisiológica podría significar, para diferentes culturas y sus religiones, una forma de ascesis, es decir, un esfuerzo metódico para alcanzar una cierta meta de orden espiritual.

Freud plantea la castración como un complejo.²⁰⁷ Llega a dicha conclusión a partir de observaciones clínicas, y lo determina como un referente simbólico, e infiere que dicho complejo aparece en la infancia de los individuos. Desde este diagnóstico, Freud supone que dicho complejo proviene de un pasado primordial. Para tales efectos, la psique primitiva y la infantil tienen en común la relación análoga presencia-ausencia del falo. No obstante, ambas son diferentes y de ningún modo se asimilan entre sí. Lo realmente importante es que Freud así logró renovar al psicoanálisis y esto le permitió operar el diagnóstico crítico de una cultura para poder hacer una filosofía crítica de la misma, partiendo, en muchas ocasiones, de un muy particular marco teórico, que son los relatos míticos y los pasajes bíblicos. Nuestras intenciones son completamente transparentes, pues utilizamos la misma metodología, ya que pensar los mitos nos hace posible centrarnos en lo más esencial de una filosofía crítica de la cultura.

²⁰⁷ S. Freud, "Moisés y la religión monoteísta", en *op. cit.*, pp. 76 y 95.

III.4.1 El complejo de castración

En los términos más ortodoxos de la teoría freudiana, el complejo de castración está relacionado directamente con el complejo de Edipo. El deseo libidinal por la madre en los primeros años de la infancia es frustrada por *la ley de castración*, que genera una angustia de la pérdida de amor de la madre. Según Laplanche, esta ley se traduce como portadora de un doble tipo de *imperativo kantiano*: “[...] en el sentido más simple y que parece evidente es hacer de esta ley de castración el correlato de un *imperativo hipotético*. [...] Si no te sometes a la línea de conducta serás castrado”.²⁰⁸

Este supuesto se fundamenta en la teoría de la *organización genital infantil*, bajo la cual, para ambos sexos, hay un primado del genital masculino. Lo que es determinante aquí es la presencia o la ausencia del falo. Derivándose positivamente en una diferenciación de diversidad *vs.* diferencia.²⁰⁹

Todo comienza en la infancia en una edad de 1-3 años, cuando el niño está experimentando. La masturbación es un ejemplo. Ésta es prohibida por la madre, restringiendo al niño a no tocar su miembro, amenazándolo con decirle al padre “que como castigo le quitaría el miembro pecador”.²¹⁰ Ésta es una amenaza de castración que causa un efecto traumático intenso, provocando que “[...] en vez de identificarse con el padre le tenga miedo adoptando frente a él una actitud pasiva o provocándole con actitudes díscolas”.²¹¹ El aspecto de ogro del padre es un reflejo del propio ego de la víctima, derivado de la sensación infantil que se dejará atrás, pero que será proyectada hacia el futuro. Este es un momento traumático para el niño, por lo que dentro de la memoria hay momentos que son borrados: 1) por principio, Freud llama “neurosis traumática” a toda vivencia fuerte que se haya tenido; y 2) el tiempo que transcurre entre el accidente y la primera aparición de los síntomas se llama *periodo de incubación*. Las máscaras, es decir,

²⁰⁸ J. Laplanche, *op. cit.*, p. 23.

²⁰⁹ Para el psicoanálisis lo que cuenta es la noción de un cuerpo imaginario en el cual “todo lo que está en el interior es *fantasmático* de manera absolutamente extravagante”; es decir, que el individuo, su yo, como lo describe Laplanche, es una agencia de síntesis que organiza la forma genital y su función, por lo que éstos pueden ser sustituidos por equivalentes simbólicos. Cf. J. Laplanche, *op. cit.*, p. 55.

²¹⁰ S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *op. cit.*, p. 76.

²¹¹ *Idem.*

las desfiguraciones conservan las impresiones del pasado, en unas “[...] huellas mnémicas inconscientes, lo olvidado no fue borrado, sino reprimido”.²¹²

Estas fuertes vivencias se llaman traumas,²¹³ y corresponden a la temprana infancia. Posteriormente caen en un completo olvido penetrados por restos mnémicos singulares que Freud llama *recuerdos encubridores*, que se refieren a impresiones de naturaleza sexual y agresiva. Freud menciona que la vida sexual de los seres humanos se despierta a una muy temprana edad —cinco años—, después viene un *periodo de latencia* hasta la pubertad, en la que los órganos sexuales internos crecen. Es una demora. Como si la vida sexual de los seres humanos se diera en dos tiempos. El periodo de amnesia infantil coincide con este período temprano de la sexualidad. Finalmente, la nombrada neurosis es una supervivencia del tiempo primordial.²¹⁴

Es en la madre donde el niño se ve protegido de la amenaza de castración, “[...] la oleada de virilidad reforzada que la pubertad conlleva se volvió un furioso odio al padre y una oposición a él”.²¹⁵ Desarrollando, así, una personalidad copia fiel del padre tal como el retrato de éste se había plasmado en su recuerdo. *Se identifica con el padre abismándose*. Cuando el hijo es adolescente se presenta un nuevo elemento, el hijo contra el padre por el dominio del mundo.

Por su parte, la teoría del héroe en Joseph Campbell tiene sus raíces en el psicoanálisis, en la relación amoroso narcisista del hijo con la madre como “[...] una prolongación del periodo intrauterino por lo que madre e hijo generan una unidad dual física y psicológica. El primer objeto de hostilidad del niño es idéntico al primer objeto de

²¹² *Ibid.*, p. 91.

²¹³ Los traumas son vivencias en el cuerpo propio o bien percepciones sensoriales, la mayoría de las veces de lo visto y oído. Sus efectos son dos: el primero es de índole positivo como *fijación* al trauma y como *compulsión de repetición* y el segundo es de índole negativo como *reacciones de defensa*, *evitaciones*, *inhibiciones* y *fobias*. Estos fenómenos síntomas y limitaciones del yo y las alteraciones estables del carácter poseen naturaleza *compulsiva*. Y muestran independencia respecto de la organización de los otros procesos anímicos, adaptados estos últimos a los reclamos del mundo exterior real y obedientes a las leyes del pensar lógico, hasta que puede llegar el momento en que ambas se contradigan, si llega a ser más dominante la realidad psíquica interior que la realidad del mundo exterior se posibilita la *psicosis*. Cf. S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *op. cit.*, p. 72.

²¹⁴ Freud justificó esta hipótesis mediante la figura de la culpa del héroe en la tragedia griega. En ella encontró, por la vía de una desfiguración, las huellas de un “drama primordial”, es decir, el complejo de Edipo.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

su amor”.²¹⁶ Esta relación que genera una unidad física entre el hijo y la madre en el periodo de gestación, se irrumpe cuando al nacer entra un tercero en discordia, es decir, el padre, quien, con palabras de Campbell, ejerce “[...] la primera intrusión radical de otro orden de realidad [...] es el enemigo, a él se transfiere la carga de agresión que estaba originalmente ligada a la madre”.²¹⁷ Básicamente con lo que Campbell trabaja es con la teoría de Freud acerca de la distribución infantil de los *impulsos de muerte* (*thánatos-destrucción*) y los *impulsos de amor* (*eros-libido*). En resumen este triángulo erótico narcisista es el complejo de Edipo.

El complejo de castración tiene variaciones desarrolladas a partir de la línea freudiana de la destrucción parricida del *drama primordial*. Es una teoría que nos permite un cierto ordenamiento de los hechos, y es la base más elemental sobre la cual se fundamentan muchas teorías sobre lo colectivo en el psicoanálisis.

Efectivamente, encontramos que la neurosis está sujeta al trauma de la vivencia de la amenaza de castración, huella del *drama primordial*. Existe una relación entre el proceso colectivo religioso del culto y el miedo originario de forma individual. Todos los fenómenos religiosos son estudiados por Freud como psicología de las masas derivada de una particular situación psicológica. Parte del supuesto de que “en la vida del género humano ocurre algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos”. Una especie de analogía anímica del individuo. Particularmente, sobre este complejo en Freud, podemos afirmar —siguiendo a Laplanche— que la neurosis traumática y el monoteísmo coinciden en el punto de la *latencia*. Según esto, el monoteísmo, específicamente se refiere al judaísmo, se desarrolla porque hay huecos de información en la memoria histórica de este pueblo que son llenados por poetas y religiosos; es decir, que este pueblo fue omitiendo todas las partes traumáticas de su historia colectiva, modificando partes en sus escrituras sagradas, pero estas vivencias colectivas quedaron guardadas y conservadas en la tradición, un tópico parecido al trauma. Para mostrar su hipótesis, Freud narra la historia del *homo primordialis* en su relación temor-odio al padre, en *Moisés y la religión monoteísta*. A continuación una síntesis de esa narración:

²¹⁶ J. Campbell, *op. cit.*, p. 13.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

El hombre primordial (homínido sin desarrollo del lenguaje) vivía en hordas, bajo el imperio de un macho fuerte. Este macho era amo y padre de la horda entera, usaba su poder con violencia y todas las hembras de la horda eran propiedad suya. El destino de los hijos varones, era terrible si exaltaba los celos del padre ya que eran muertos, castigados o expulsados. Ellos sólo se podían procurar mujeres por robo. Los que corrían con mayor suerte eran los hijos menores, protegidos por la madre, ya que si el padre moría, alguno podría tener la fortuna de sustituirlo. Los hermanos expulsados, que vivían en comunidad, odiaban y temían al padre, pero al mismo tiempo lo veneraban como arquetipo y “[...] en realidad cada uno de ellos quería ocupar su lugar”.²¹⁸ El parricidio entre los hermanos varones era la herencia paterna que cada uno quería ganar para sí solo. Finalmente, se conjuraban para avasallar al padre. Y si es que lo derrotaban, se lo comían crudo. Este canibalismo es un intento de asegurarse la *identificación* con el padre por incorporación de una parte suya.²¹⁹

La época de expulsión provocó que los hermanos se unieran y pactaran una especie de “renuncia de lo pulsional”. Comenzando así, afirma Freud, la moral y el derecho. Por ejemplo, se estableció el tabú del incesto. Como sustituto del padre hallaron un animal fuerte, que igualmente fuera temido (la zoofobia es la angustia frente al padre), y le rindieron culto en forma de tótem. El vínculo con el animal totémico conserva la relación de sentimientos con el padre. Así es para Freud como se manifestó la religión dentro de la historia humana. Más tarde los animales son remplazados por dioses humanos “[...] en la saga el dios mata a ese mismo animal, pese a que éste era su estado anterior”.²²⁰ Estos padres nuevos nunca alcanzan al padre primordial y es posible que en estos tiempos iniciales, aparecieran deidades maternas: “[...] las divinidades masculinas aparecen como hijos varones junto a la madre (paredros)”.²²¹ Aquí el héroe es el hermano que tenía el deseo de perpetuar la hazaña por sí solo y procurarse una posición excepcional y un sustituto para identificación con el padre. Éste es el héroe que se subleva contra el padre y lo mata en alguna figura suya. Este *homo primordialis* se afirma abismándose.

El punto principal que Freud toca en esta explicación es que el hombre desea expiar la culpa del crimen de parricidio y lo hace creando leyes de incesto y exogamia, es decir, sublima la imagen del padre en la figura del *tótem*. Entonces, el temor a la ley de castración

²¹⁸ S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *op. cit.*, p. 70.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 78-79.

²²⁰ S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *op. cit.* p. 79.

²²¹ *Ibid.*, p. 81.

en el hombre *primordialis*, al igual que en el hombre contemporáneo, en su primera infancia. Y necesariamente tiene su origen en el complejo de Edipo. Freud, tiene que justificar su hipótesis bajo el supuesto de la estructura. Este punto es importante, pues el de Freiberg afirmó que el complejo de castración es una estructura fija en todos los seres humanos, pero esta hipótesis no está bien fundamentada para efectos de esta tesis.

Esta es la razón por la cual los mitos nos ayudan a elaborar un diagnóstico de la cultura. En este diagnóstico nos encontramos con un cuerpo donde las narrativas cobran vida. Por eso el cuerpo se vuelve *cuerpo simbólico* validando y reactivando las significaciones. Por eso pensamos en una hermenéutica que no es textual sino analógica y nos planteamos como formas simbólicas manifestándose en las creencias, ritos y las prácticas discursivas.²²²

III.4.2 Elementos teóricos de la castración en psicoanálisis

La castración es la “renuncia al goce sexual que abre una perspectiva de realización sexual”.²²³

Las variaciones teóricas del *complejo de castración* —como experiencia pulsional— tienen diferentes anclajes y complicaciones. Además, el trabajo interpretativo es muy complicado, pues pese a que en todas las áreas de estudio académico, y hasta en la vida cotidiana, el ser humano todo el tiempo interpreta, existe una variedad de métodos y en realidad todos y ninguno son los adecuados, incluso algunos caen en el abuso de los referentes particulares en la interpretación, los cuales pueden inducir al ser humano a comportamientos extremistas de carácter político, religioso, etcétera, y así sucede con el caso del *complejo de*

²²² “Ese universo desquiciado no es accesible a la ingenuidad, sino a la *exégesis* sabia de los viejos mito; sólo revive gracias a una *hermenéutica*, es decir, a un arte de «interpretar» unos escritos hoy mudos; y un nuevo hiato separa a esos restos de sentido que nos restituye esa hermenéutica del lenguaje de los otros restos de sentido que la sexualidad descubre sin lenguaje, orgánicamente” (P. Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 242).

²²³ J. Laplanche, *op. cit.*, p. 24.

castración.²²⁴ El complejo es un tópico del psicoanálisis, que refiere a una necesidad universal, noción que se fundamenta en la “estructura”. Bajo este tópico se establece una ley de castración aplicada como castigo, amenaza, preventivo o instaurador; lo cual produce un estado de angustia,²²⁵ que al mismo tiempo es deseo.

Freud distingue en dos pares el origen de la castración, una es el “fantasma” de la parte individual, que podría ser más o menos contingente, a la otra la llama “originaria”. Son los fantasmas originarios, a esta última le da el carácter de “estructura”. La teoría de esta supuesta “estructura” tiene problemas para demostrar cómo es transmitida. Freud afirma que es de generación en generación. El psicoanálisis se ha tenido que preguntar: ¿la castración forma parte verdaderamente del contenido primario? ¿Es parte del ello, o es, por el contrario, mucho más superficial y solidaria de las capas superiores, aquella del superyó y del yo? ¿Está ligada a lo más íntimo de nuestras pulsiones, de nuestros deseos?

La castración es, de este modo, indicada como una de las tres modalidades mayores, fundamentales, de lo que se puede llamar *la falta* o *lo negativo*. A cada uno de los registros de *lo imaginario*, de *lo simbólico* y de *lo real* corresponde cierto tipo de falta: 1) a lo real, la *privación* como ausencia pura y simple;²²⁶ b) a lo imaginario, la *frustración*, que lleva al individuo a la búsqueda de una completud imaginaria; y c) la *castración simbólica*, que nos remite directamente a esa *lógica fálica* (lógica de una fase de la libido infantil) que tiene una función hegemónica, y a la distribución de los sexos y de las generaciones.

III.4.3 La simbolización por la circuncisión

Más adelante, en el capítulo cuarto, daremos las referencias de análisis del ritual de circuncisión, pero en este momento es necesario trabajar con la cuestión de si la circuncisión es un símbolo de castración o no.

²²⁴ Por ejemplo, ciertas interpretaciones bíblicas dieron origen a las guerras cristeras. En la actualidad determinada forma de interpretar el Corán y el Antiguo Testamento ha tenido consecuencias fatales en el Medio Oriente.

²²⁵ Para el psicoanálisis la angustia tiene un origen arcaico, por lo que la castración aparece, originariamente, como un acontecimiento mítico.

²²⁶ No nos detendremos a discutir si esta ausencia en lo real es pensable, y si es posible hablar de privación real sin simbolizar. Cf. J. Laplanche, *op. cit.*, pp. 71–72 y 163–176.

La circuncisión es una herida simbólica, pero, a fin de cuentas, real e irreversible. Laplanche la describe como “[...] la inscripción en el cuerpo, de algo que al mismo tiempo pretende tener un valor simbólico”,²²⁷ y que sirve para transformar la realidad.²²⁸ Aquí no apostaremos por la afirmación freudiana que dice que la circuncisión es una castración mitigada.

Para el estudio de la circuncisión y la castración consideraremos dos aspectos: los mitos que muestran el origen de aquella práctica y su respectivo ritual. De hecho hay muchas diferencias y oposiciones entre la circuncisión y la castración. Hay que remarcar que, con palabras de Laplanche, la circuncisión no hace del símbolo la reproducción en miniatura de lo que es simbolizado, ni tampoco el derivado histórico de la castración prehistórica. Sin embargo, para Freud, en *Tótem y tabú*, la herencia (el fantasma) prevalece sobre el vivenciar accidental. En la prehistoria de la humanidad, era el padre quien ejecutaba la castración como castigo, atemperándola más tarde en circuncisión. El dilema de esta trama se resuelve prestando atención a las uniones que se van formando entre símbolo y simbolizado. Laplanche propone construir un puente asociativo constituido por un *punte verbal*, “[...] es por una ligazón en una expresión o en una palabra de la lengua como se crea el lazo simbólico”.²²⁹

Diferencias entre circuncisión y castración:

1. En psicoanálisis, todo acto simbólico humano es un *cumplimiento de deseo*:
 - φ La ley de castración es infligida de acuerdo al deseo de hacer obedecer la ley y suscitar el temor en aquel sobre quien es aplicada la ley. Padeciendo con esta aplicación un proceso de angustia.
 - φ Lo que se plantea es que a simple vista la circuncisión no ofrece estas mismas emociones a los que participan del ritual.

²²⁷ J. Laplanche, *op. cit.*, p. 178.

²²⁸ “Medio de comunicación, procuran modificar la realidad para que esta devenga verdaderamente lo que debe simbolizar” (J. Laplanche, *op. cit.*, p. 178).

²²⁹ J. Laplanche, *op. cit.*, p. 184. La directriz con la que Laplanche trabaja la teoría de la circuncisión como símbolo de castración; es estudiada y contrapuesta a las ideas de Freud con las de Bettelheim.

2. Como *cumplimiento de deseo*, el iniciado se inflige a sí mismo la ley o al menos la autoriza:

- φ Los rituales orgiásticos de castración son practicados por los iniciados de algún culto. No hay datos de la edad en que se aplicaba al iniciado, lo que es seguro es que era posterior a la pubertad;
- φ El problema con la circuncisión es que se le practica a los niños a muy temprana edad, es un ritual pasivo. En ese momento ellos aún no son capaces de simbolizar.

3. La efectividad de los mitos y los rituales está en la *simbolización*:

- φ En la circuncisión el niño depende totalmente de las imágenes parentales: “El niño es introducido en un contexto de símbolos y de fantasmas, simbolizaciones, que son en primer lugar las de los padres, y en las cuales él mismo es tomado como objeto”.²³⁰
- φ La castración, por su parte, “tiene un aspecto positivo, ya que por sobrevenirle a un sujeto capaz de comprenderla o, al menos de asumirla, ella clausura un período de incertidumbre, de polimorfismo y de ambivalencia, al que aporta una especie de punto de mutación”.²³¹

La circuncisión no se encuentra en una relación directa con la castración, pero existen múltiples relaciones entre ellas, que eventualmente pueden ser contradictorias. Partamos del hecho de que para el psicoanálisis la circuncisión es un metáfora de la castración. Esto se justifica porque, efectivamente, en los dos casos tenemos el acto de cercenamiento. Pero, al mismo tiempo, según Laplanche, entre circuncisión y castración existe una relación de *metonimia*. Además, en las teorías posfreudianas, se declara una relación de oposición, ya que la circuncisión sacrifica el forro del glande, es decir, su contraparte, su opuesto. Así, los lazos que entretienen a la castración con la circuncisión son de *metáfora*, *metonimia* y de

²³⁰ *Ibid.*, p. 232.

²³¹ *Ibid.*, p. 242.

oposición. Y en efecto las diferencias están dadas, la circuncisión es una marcación: una manera de marcar a alguien. La castración es, entonces, una manera de hacer entrar a una persona en cierto orden simbólico. Pero es una marcación diferente. La castración es, afirma Laplanche, del dominio de lo imaginario, de los cuentos infantiles, de las amenazas y no de *lo simbólico*. La marca de la circuncisión es una marcación, una huella, se supera, es la lógica característica de la fase fálica. Más que llamarle castración simbólica es una *simbolización por la circuncisión*.²³²

La hipótesis que trabajamos no tiene su fundamento en el psicoanálisis. Sin embargo, los operantes de interpretación de esta disciplina son interesantes e importantes. El ámbito hermenéutico y el psicoanalítico convergen en los puntos de observación aunque difieran en sus conclusiones.

La pregunta es si es o no la circuncisión una metonimia de castración, llamada *simbolización por la circuncisión*. Para Freud, el ritual de castración es una “[...] herencia que prevaleció sobre el vivenciar accidental; en la prehistoria de la humanidad, era sin duda el padre quien ejecutaba la castración como castigo, atemperándola más tarde en circuncisión”.²³³ Esto no significa para Freud que la circuncisión sea una castración en miniatura, es decir, que la circuncisión sea un símbolo de castración. Esta hipótesis es rebatida por Laplanche que argumenta que la circuncisión no es símbolo de castración, ya que la circuncisión se aplica a los hombres a una temprana edad, cuando el iniciado aún no puede desear lo que la representación simbólica le otorga. Por lo tanto, el operado, no lo asume como deseo. A este respecto se trabajará la siguiente reflexión:

III.4.4 Circuncisión vs. Castración

Recordemos que la circuncisión judía fue un ritual tomado de otras culturas, para las cuales la circuncisión era una práctica de iniciación al sacerdocio o un ritual de pubertad. Se practicaba en la adolescencia, como ritual de paso, para asegurar la madurez de los hombres. Actualmente, dicha práctica judía de circuncisión, es realizada el octavo día del

²³² J. Laplanche, *op. cit.*, p. 250.

²³³ *Ibid.*, p. 74.

nacimiento del niño, como una ley, transmitida por la *mishná* o ley que se transmite oralmente y, como tal, es susceptible de modificación. Es importante resaltar que este orden obedece a una época post-exilio. Si recordamos en la cita de Ex 4:24-26, Moisés no estaba circuncidado aún al momento de su regreso a Egipto, a la liberación de su pueblo. Y los levitas, que eran el séquito de Moisés, tenían que estar forzosamente circuncidados. Esta aclaración nos hace pensar que no todos los miembros de la comunidad estaban circuncisos y que tenían que realizarla ya siendo mayores, como un acto de limpieza y purificación. Además, en varios pasajes, citados en el capítulo dos, es evidente que muchos hebreos ya en edad adulta aún no estaban circuncidados. Es muy probable que la circuncisión fuera para los judíos, como para los egipcios, un ritual de pubertad y de purificación para los iniciados al culto. La cirugía a tan temprana edad pudo ser una acción que mitigara el suplicio, para que éste no fuese tan tortuoso o simplemente por razones médicas-profilácticas. Pues es probable que si se practicaba la circuncisión en la adolescencia, en el momento del exilio, provocara complicaciones, como procesos infecciosos, etc. No me atrevo a afirmar o justificar la razón del cambio. Pero es un hecho, documentado en la Biblia, que la circuncisión, en la edad de los patriarcas, se practicó en la adolescencia e incluso entrada la edad adulta.

La circuncisión en la adolescencia o en la edad adulta es una inmolación de paso o pasaje. Por eso, en un principio, este ritual de pubertad o de iniciación se hace para la consagración al matrimonio. Motivo por el cual Freud y Campbell interpretan el corte del prepucio como quitar la protección materna. “Lo que se corta es la madre”.²³⁴ Esta ceremonia también se realiza como un signo de pureza para los iniciados al culto, como muestra de fidelidad.

Se puede suponer que lo que transformó el ritual de circuncisión es algo parecido a lo que pasó con los ritos sacrificiales griegos. Si recordamos, en los rituales griegos, en un principio era el rey o sacerdote quien se sacrificaba una vez terminado el periodo de su gobierno. Para evitar dicho sacrificio, el rey ofrece en holocausto a sus hijos: la sangre del niño es la propia sangre.

²³⁴ Dr. Roheim, *apud* J. Campbell, *op. cit.*, p. 130.

En el judaísmo pasa algo similar, la víctima compartida es la propia descendencia y el prepucio ocupa el lugar del diezmo. El corte, la división y luego la *donación*, ayudan a unificar lo que los divide, como hombres, de su dios. Por lo tanto, para efectos de esta tesis, podemos hacer la interpretación de la circuncisión (*simbolización por la circuncisión*) y de la castración en una relación que, si bien no es equivalente, revela en primera instancia las formas de pensamiento de un estadio pre-filosófico, de sus prácticas que en este caso son severas, para la edificación de una cosmogonía y, en un segundo momento, nos evidencia un lenguaje con significación mística que se lleva en el cuerpo y se irradia a toda una comunidad.

Sólo queda un cabo suelto en este apartado: el supuesto freudiano de que el complejo de castración obedece a una *estructura* en el ser humano. En términos hermenéuticos, el mito consta de una morfología y una tipología, que operan gracias a que en él existe un núcleo de sentido o estructurante. En el mito de castración opera un estructurante. Sin embargo, con ello no se afirma que sea una estructura mental fija y determinante para todos los seres humanos. Dicho mito opera a la base de la condición humana, de necesidad y carencia, al igual que en el complejo de privación y frustración. Se podría decir, entonces, que el complejo de castración y la *simbolización por la circuncisión* es un modo de organización secundaria cuyo fin es poner orden en un universo pulsional en los comienzos.

Esta multiplicidad de sentidos interpretativos de entrada llevan a los hermeneutas a una reflexión sobre el conflicto de las interpretaciones y la lucha por el sentido. Sin embargo, en esta tesis no es la intención hacer u operar una exégesis del sentido último. Simplemente buscamos un acercamiento desde el ámbito hermenéutico, histórico y psicoanalítico que nos permita construir puentes sobre nuestro objetivo principal, en relación a la relación del lenguaje con el cuerpo, para ver como se configuran la representaciones afirmativas a partir de construir diversas formas de sentido y pensar así nuevas formas de conciencia corporal. Por eso, asumimos que existen unas mitologías clásicas sobre la castración y que estas contienen elementos simbólicos que descifran la condición humana de afirmación a través de sobreponerse a la *voluntad*, es decir, que estas estructuras mitológicas tienen formas simbólicas universales. Así que finalmente este estudio nos permitiría aprender a pensar las formas simbólicas que nos descifran un síntoma, el del *malestar en la cultura*.

Todas estas formas simbólicas son un universo definido de cosas, son procesos, son acontecimientos, son la manifestación de diferentes trastornos que generan el *malestar*, síntoma de una cultura castrante. Donde la cura consiste en transformar la castración en una donación y este hecho nos permite reescribir el mito, que nos permite, por un lado, revitalizar elementos simbólicos significativamente valiosos en su manifestación de creación y construcción para el desarrollo de las comunidades, mientras que, por otro lado, también nos permite crear nuevos referentes de significación intercalables con los anteriores, los cuales, en su conjunto, son fundamentales para construirnos otra realidad, pero no una determinante, sino una realidad creada desde nuestra libre elección.

A la hora de seguir el nuevo orden de interpretación que nos ofrece Foucault, a través del estudio de estos cuatro mitos de castración, hemos buscado interpretar el malestar en los cuerpos simbólicos que nos hablan de una cultura que se somete a sí misma a la anulación de las vitalidades y que por lo tanto es castrante en sí misma. Dicha interpretación nos permite reconocer la *imagen del sujeto mismo que interpreta*.

Esto es lo más fuerte de la reflexión sobre la interpretación de Foucault que estamos trabajando con relatos que someten críticamente la relación de nosotros como sujetos y como sociedad a la del relato de los *mitos de castración*. Esta tesis no interpreta a los cuerpos, sino al *relato que la sociedad castrante hace del cuerpo*. Por eso mismo es importante *desnaturalizar el sentido común* que nos indica que la relación del discurso político vigente de la Modernidad²³⁵ nos tiene instalados en una inercia mecánica de consumo de mercancías que sustituye las relaciones humanas y nos muestra cómo, lo que llamamos cultura ahora, nada tiene que ver con hacer comunidad.

Esta terrible realidad nos tiene secuestrados en una banalidad que es altamente peligrosa, pues atenta contra los ciclos de la vida. Efectivamente el discurso le da valor económico a los objetos materiales, le da legalidad a las acciones y le da sentido eidético al ser humano. Esta tesis denuncia este peligro y propone una producción de nuevas simbolicidades que se contruyan, a través de las prácticas, lo que poéticamente hemos

²³⁵ “Quizá la Modernidad (o, para decirlo sin eufemismos, el modo de producción capitalista y los intentos de afianzar o quebrantar su ley) pueda ser definida, en un cierto registro, como un estado de catástrofe permanente que instaura el conflicto de las interpretaciones y la lucha por el sentido como su régimen de existencia mismo, en el cual cobatan las estrategias productoras de nuevos acontecimientos del Logos...” (E. Grüner, “Foucault: Un política de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 17).

decidido nombrar *la donación de la carne*. Por eso es tan maravillosamente peligroso y esa es la razón por la cual debe ser efectivo en la realidad misma, en la realidad material del cuerpo.

III.5 El cuerpo simbólico

Las interpretaciones de los mitos arrojan luz sobre la explicación de la relación del ser humano con lo trascendente. El elemento simbólico más importante para ello es el falo: un elemento corpóreo. En el cuerpo podemos encontrar elementos fenoménicos susceptibles de trascendencia, porque es símbolo y representación. Esto se puede afirmar, pues es *causa* primaria de la realidad, al cual se le otorgan un sentido que transignifica. Los significados del falo como potencia, equilibrio, etcétera, le son otorgados por su misma dimensión. Tiene un poder interno de representación. El cuerpo siempre tiene funciones simbólicas en el mito.

El cuerpo ocupa el papel de mediador entre el ser humano y lo desconocido, lo misterioso, lo trascendente. Gracias a él puede ser difundido en un claroscuro a los demás miembros de la comunidad, teniendo como resultado efectos subjetivos. Tiene eficacia simbólica. Consta de todas sus características: polisémica, relacional, permanente, universal y eficaz, por lo tanto, el cuerpo es simbólico.

Entonces por qué no darle el lugar que merece, al menos como objeto de estudio. Como lo vimos en la introducción, para algunas corrientes de pensamiento el cuerpo es un lastre, la cárcel del alma —como afirma Platón— o se afirma la dualidad escindida mente-cuerpo. Los símbolos no pueden estar separados, pertenecen a la esfera de ambos planos —suponiendo que existen dos.

El cuerpo simbólico ya es planteado en la hermenéutica por autores contemporáneos como: Ernest Cassirer,²³⁶ Michel Foucault,²³⁷ David Le Breton²³⁸ y Marcel Mauss²³⁹. Dichos pensadores trabajan la noción de cuerpo como un punto de referencia para la

²³⁶ Vid. Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*.

²³⁷ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 139.

²³⁸ David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, p. 193.

²³⁹ Vid. Marcel Mauss, *Sociología y antropología*.

ordenación y la interpretación de la sociedad, pues ven en él la posibilidad de que se desarrolle la dimensión simbólica tal y como lo hace el lenguaje. Cassierer profundiza esta perspectiva y afirma que el cuerpo forma parte del sistema simbólico tal y como lo hacen el lenguaje, los mitos, el arte, la religión, etcétera.

En los textos mencionados, encontramos que es un hecho que no aprendemos solamente a través del intelecto, sino que lo hacemos también a través de todo el cuerpo. Por lo tanto, más allá de la fisiología, el estudio del cuerpo es materia de interés para la filosofía, la psicología, la pedagogía y la antropología, Breton plantea la posibilidad de que, a través de la corporalidad, el hombre ajuste su percepción del mundo en la medida de su experiencia, siendo el cuerpo un productor de sentido pues actúa como medio para interactuar en un espacio social y cultural. También estudian los usos del cuerpo, en términos sociales, como lo plantea Foucault, quien ve en el cuerpo la posibilidad de un ejercicio hermenéutico en donde el cuerpo puede ser utilizado como un medio de sometimiento y castigo.

En fin, es posible pensar una noción como la de *cuerpo simbólico*, pero, bajo este supuesto, también podemos afirmar que el símbolo es una herencia antropológica de un ordenamiento de los hechos que nos ofrece una base o *estructurante* mental, ya que también funciona como un elemento transformador de la realidad. Por lo tanto, cuando planteamos el estudio de los mitos de castración, encontramos un desplazamiento del cuerpo imaginario dimensionado a la base de un drama primordial de la necesidad y la carencia que son el reactor que lleva a los hombres a la búsqueda de la trascendencia y de su comunicación. Las prácticas simbólicas como los rituales hacen que los iniciados entren en cierto orden simbólico que opera a la base de la condición humana de dicha necesidad y carencia, utilizando al cuerpo como elemento fenoménico que es susceptible de vínculo con la trascendencia. El cuerpo revive el mencionado *drama (experiencia de la corporeidad)* y lo traslada a la propia existencia y a la vida cotidiana.

En la actualidad seguimos constuyendo mitos día con día, esto sucede cuando narramos los hechos de nuestra vida cotidiana. Y no sólo siguiendo lo que dicen las noticias mediáticas, sino también a partir de lo que sucede a nuestro alrededor. Las personas platican estos hechos porque les afectan y porque son una proyección de lo que sienten, y porque de cierto modo también hablamos así de nuestros deseos de manera oculta y subyacente. Esta

es la segunda significación, de la que habla Ricoeur. Hablar le da realidad a nuestras vidas, pues construimos procesos de significación todos los días mientras hablamos. De este modo, además, podemos controlar el mundo, el que *representamos*, y también podemos vencer al miedo y controlarlo.

Cuando estas narrativas se dicen colectivamente, son muchas intenciones deseantes, son muchas necesidades por resolverse, y se vuelven un coro, se vuelven una sóla voz, se vuelven *mito* y entonces se manifiesta la ley suprema del universo, la *voluntad* según Shopenhauer, la *voluntad de poder* en Nietzsche, y también se abre el espacio sagrado que hace patentes las necesidades culturales. Si podemos comprender esto, entonces podemos comprender en su plenitud el contenido material del desarrollo contemporáneo de los mitos. Todo acontecer del mito sucede como una práctica del cuerpo. En resumen, todo el tiempo estamos construyendo mitos que no necesitan ser o conformar una literatura. Y los cuerpos que participan de esta liga simbólica se descifran en él. La reflexión sobre el cuerpo nos permite entender en el mal la cura. En estos mitos encontramos una narrativa que da respuesta ante la amenaza de castración y nos permite enfrentar el miedo a perder las vitalidades del cuerpo. Es una respuesta frente a las relaciones de poder de dominación.

Estas narrativas nos hablan de nuestra dinámica en cuanto a las relaciones, pues encarándolas desde el mito nos permite transformar nuestra realidad. Por eso es necesario que el mito resucite, ya que es necesario inventar o re-elaborar los mitos contemporáneos sobre la castración y no es necesario esperar a que se vuelvan literaturas para servirnos de ellos. Es suficiente con que logren convertirse en *mitos vivos*.

CAPÍTULO IV

EL RITUAL

Las cuatro sociedades expuestas se constituyen desde una mitología que nosotros hemos denominado *de castración* por sus características de retaliación y desmembramiento de los órganos de reproducción que representan las vitalidades simbólicas. Mitos que surgen como una respuesta a diferentes problemas, necesidades, interrogantes, que les permitió, a esas sociedades, no vivir desintegradas. Es una respuesta de la ordenación simbólica de las libertades vitales susceptibles, como cualquier otra forma narrativa, de la interpretación y uso hegemónico aprovechado fácilmente por las relaciones de poder utilitario y violento, cayendo en la trampa de su radicalidad hegemónica.

La eficacia del símbolo radica en su interpretación y representación colectiva. Su efectividad sólo puede presenciarse en la repetición y en la vivencia. El dispositivo en el que esta eficacia se ejerce es el ritual. El sacrificio del dios, del rey, del héroe o del sacerdote son ofrendas de vida, donaciones de carne, de sublimación, que se hacen para generar más vida y para que los ciclos sean infinitos. Como vimos anteriormente, la mitología cobra vida gracias a los rituales cuyo mecanismo son los símbolos.

IV.1 El ritual y su función

Los rituales han sido practicados en todos los continentes, por todas las culturas, desde su estado más primitivo, hasta una vez fundadas las grandes civilizaciones. Los ritos son ceremonias que establecen un vínculo entre el ser humano y su dios. Hay diferentes clasificaciones de ritos según se apliquen a diferentes circunstancias: el de iniciación, los orgiásticos, de fertilidad. En lo individual, hay ceremonias de nacimiento, para nombrar a

las personas, de paso —que es la transformación de niños a adolescentes—, de matrimonio, de entierro. En lo colectivo, en su mayoría tienen que ver con las cosechas o con la fertilidad del ganado o con los estados climáticos para que comience o pare de llover, etcétera. En ambos tipos participa toda la comunidad.

Los rituales de expiación y de inmólación son ejercicios de separación, muy serios y severos, “[...] donde la mente corta en forma radical con las actitudes, ligas y normas de vida del estado que se ha dejado atrás”.²⁴⁰ El iniciado ya se ha preparado tiempo atrás para recibir este privilegio. Una vez superada la primera fase, sigue un periodo de recogimiento para introducirlo a la nueva forma de vida que va a llevar, de acuerdo a su nuevo estado. Una vez listo, el que era iniciado se encuentra “[...] en un estado similar al de recién nacido”.²⁴¹ Este tipo de rituales tienen una gran importancia para la comunidad, pues la transformación del iniciado favorece o perjudica a todo el conjunto de la población. La representación del mito a través del ritual es el medio que posibilita el cambio en la estructura de toda la organización social en determinada población. Pues “[...] resulta claro que su finalidad y su efecto real era conducir a los pueblos a través de los difíciles umbrales de las transformaciones que demandan un cambio de normas no sólo de la vida consciente sino de la inconsciente”.²⁴² Las circunstancias que determinaron la producción de estas narrativas míticas se convierten en un rital; poco a poco se van transformando en una obligación así como en un derecho. Y con el tiempo se van generando meticulosos y muy elaborados procedimientos para su realización, de tal modo que el mensaje *emergente* se convierte en ley y ésta se ocupa de grabarla en todos los pasos y elementos del ritual, siendo así que también queda grabado en el cuerpo, convirtiéndose en una relación de dominación. Y de este modo se comienza un ciclo donde los dominadores se encuentran dominados por las propias reglas que impusieron.

Es evidente que las afirmaciones, así como transformaciones, son una necesidad en la subjetividad de los individuos y de la colectividad para romper las ataduras y afianzar una forma de vivir su *libertad*. El cambio, el movimiento, la transmutación, etc., para la sobrevivencia de las especies, no sólo se presenta en los extremos fenómenos climáticos y geográficos, en la genética humana y animal, sino también en las experiencias, creencias

²⁴⁰ J. Campbell, *op. cit.*, p. 16.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² *Idem.*

y comportamientos humanos. La psique humana necesita cambiar y renovarse. Esta difícil posibilidad se la brindaban los rituales al *homo mythicus*.

La experiencia del misterio es afectiva, por lo tanto, participativa. Su comunicación tiene “[...] un valor *sacramental* significa y realiza nuevamente la experiencia de lo sagrado”.²⁴³ La experiencia de dicho misterio es una faceta de la *experiencia de la corporeidad*.

IV.1.2 El ritual del culto a Osiris

El culto al dios de los muertos se extendió y permaneció mucho tiempo en el trono de Egipto, creció el número de sus seguidores, incluyendo a los hombres más poderosos del reino.

En un principio, los rituales en honor a Osiris tenían que ver con las cosechas y eran los agricultores los que hacían los ritos, de acuerdo al año agrícola. Hay variaciones en los detalles de las ceremonias en los diferentes lugares, pero a grandes rasgos se ejecutaban de la siguiente forma: en un lago cercano en Sais, en el Bajo Egipto, se ponía en representación el sufrimiento del dios. La celebración se hacía una vez al año, donde los fieles lloraban y se golpeaban el pecho para atestiguar el suplicio y la muerte de Osiris. Se tallaba en madera una vaca y se pintaba de dorado, entre los cuernos le ponían un sol de oro. Según Herodoto, también se celebraban rituales y ceremoniales de adoración en la fecha de la muerte de Osiris: el 17 del mes Athir, días que corresponden al 13, 14, 15 y 16 de noviembre.²⁴⁴

El ritual se hacía a la orilla del mar, la gente y los sacerdotes llevaban una capillita que contenía un féretro dorado. En una manta humedecida se mezclaban granos de especias e incienso y moldeaban una pasta dándole forma de luna. Se escenificaba la dramatización de la búsqueda del cadáver del dios y el momento en que se encontró su féretro. Los rituales explicaban la naturaleza de Osiris, en su triple aspecto, como muerto (*Khenti-*

²⁴³ S. Croatto, *op. cit.* p. 81.

²⁴⁴ J. Frazer, *La rama dorada*, p. 430.

Amenti), descuartizado (*Osiris-Sep*) y reconstruido (*Seker*). Las imágenes que representaban al dios, hechas de incienso y semillas, eran pintadas y metidas en un molde de oro. Como parte del ritual se araba y sembraba ceremonialmente: “[...] un muchacho voleaba la semilla; un lado del campo lo sembraban de cebada, el otro con espelta y entre los dos sembraban lino”,²⁴⁵ mientras se recitaba el capítulo del ritual *La siembra de los campos*.²⁴⁶ Osiris personifica el grano que brota en los campos después de ser fertilizados por la inundación: “Él da su propio cuerpo como alimento a los hombres, él muere para que ellos vivan”.²⁴⁷

Finalmente, se convirtieron en rituales de iniciación hechos por sacerdotes, en ellos participaban las personas más cercanas al faraón. En este caso en particular, eran dos los fines que se perseguían al llevarlos a cabo. El primero era lograr la inmortalidad. Los difuntos eran sometidos a una preparación de embalsamamiento parecido al tratamiento que se le dio a Osiris. Éste adquirió la inmortalidad gracias al arte de embalsamamiento llevado a cabo por Anubis, al aliento de vida que le dio Isis por medio de sus alas y a que Horus abrazó a su padre y le dio a comer “el ojo de Horus”. El segundo estaba vinculado al culto sacerdotal y al ritual por el que tenían que pasar los iniciados, quienes al estar en el momento de la iniciación eran atemorizados. Las exigencias del ritual hacían que los invadiera una sobrecogedora sensación de miedo al tener contacto con los miembros del culto que actuaban de forma violenta a causa de un poderoso narcótico.

En el siglo XIX, los arqueólogos descubrieron más cosas sobre el culto a Osiris durante la excavación de un antiguo templo en la ciudad de Abydos. Las inscripciones jeroglíficas encontradas en el principal trono de Osiris describen el uso de un inquietante ritual de iniciación utilizado para asegurar la lealtad de los novicios. Lo más impresionante es que estos rituales intentaban representar la muerte y el renacimiento de Osiris²⁴⁸. Un esclavo era tasajeado en catorce piezas por un iniciado, posteriormente, obligaban a la esposa del esclavo muerto a comer el pene. Un segundo esclavo también era castrado y su pene devorado. Sólo que este segundo era liberado para que su presencia en el pueblo fuera

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 432.

²⁴⁶ *Idem.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 433.

²⁴⁸ Sobre los rituales de culto a Osiris. Cf. J. Frazer, *op. cit.*, pp. 505–506.

un ejemplo viviente. El ritual se utilizó, por la realeza y su grupo de adeptos, como una herramienta para preservar su dominación sobre la región durante cientos de años.

El ritual es necesario para crear identidad, sentido y vínculos, pero tiene tanto poder que lamentablemente también esclaviza, oprime, subyuga a un pueblo si se vician sus contenidos. Ninguna cultura es ajena a la ambición. Dentro del orden social al cual pertenecen los mitos, los rituales y, en general, en las religiones, encontramos el problema del poder, donde los bienes de la salvación, de la inmortalidad, etc., pueden ser manipulados por determinados sacerdotes, magos, brujos, chamanes o guías espirituales, con fines monopólicos de las jerarquías. Así, muchos de estos “guías” utilizan el temor para que los fieles obedezcan y actúen conforme a la voluntad de los regímenes políticos. Éstos lo hacen para mantener firme un imperio. Para ello se necesita un estado, una infraestructura, pero lo más importante, necesitan un pueblo que pague los tributos (impuestos) y trabaje para seguir sosteniendo el imperio. Hecho común en muchas religiones, incluida la egipcia, donde se practicaban rituales de castración y desmembramiento para amedrentar y dejar patente el poderío del imperio.

IV.1.2.1 Circuncisión en Egipto

Para los estudiosos no es muy claro el origen de la práctica de circuncidar a los hijos. Muchos creerían que su origen es étnico, más puntualmente de origen hebreo. No obstante, hay otras regiones donde se daba esta práctica, específicamente en el sureste de África. Era tan común que los egipcios tuvieran los genitales circuncidados que cuando *Merneptah* y *Ramses III* reinaban, ordenaban que emascularan a los enemigos muertos en las batallas, que en su mayoría eran libios y que les faltaba la circuncisión en sus miembros. Por otra parte, los iniciados al sacerdocio eran circuncidados como parte del ritual de la limpieza de inicio, la cual incluía el acto de rasurar todo el cuerpo.

La práctica de la circuncisión llegó a ser universal durante el período tardío. Los sirios que vivieron en Palestina aprendieron de los egipcios, los sirios del lado del río

Thermodon y los *Macronianos*, aprendieron de los *Colchianos*. Pero los que tienen los vestigios más antiguos de estas prácticas son los etíopes y los egipcios.²⁴⁹

El mito del desmembramiento de Osiris nos explica como se diseminó la tradición y el culto misterioso de este dios por todo Egipto; sin embargo, como lo hemos venido enunciando, terminó siendo utilizado como una amenaza para la dominación de los esclavos.

IV.1.3 El ritual judío Brit Mylá

Es este el tema que, hasta ahora, puede causar conflicto en cuanto a la relación castración-circuncisión. Para entrar de lleno en el problema primero es necesario mostrar lo que la circuncisión significa para los judíos.

En la Biblia se menciona la circuncisión como una práctica que aparece desde los tiempos de los padres primordiales; sin embargo, es Moisés quien introduce el ritual de circuncisión. Se cree que el pasaje bíblico, que hace referencia al pacto de circuncisión de Dios con Abraham, se introduce posteriormente para evitar cualquier confusión acerca de si la circuncisión tiene influencia egipcia: “La circuncisión de Abraham puede representar un recuerdo de la adopción de ciertas fases de la cultura egipcia y cananea por los nómadas que vagaban hacia el oeste”.²⁵⁰

Moisés quería hacer de los judíos un pueblo santo y como signo de esa santificación les impuso aquella costumbre. Los levitas, que eran el séquito de Moisés, tenían como ley hacerse la circuncisión como signo de pureza.

La circuncisión es la operación para remover el prepucio que cubre el glande del pene. Esta costumbre data de tiempos prehistóricos y es, junto a la trepanación, de las operaciones más antiguas hechas por el ser humano. No es Abraham el primero en hacerla como se cree. Otras culturas milenarias también lo hacían, como la egipcia, la cananea, la árabe, la etíope, la polinesia, los arunta y otros pueblos de América.

²⁴⁹ Cf. H.-Ch. Puech, *Las Religiones antiguas*, Vol. 1, pp. 142–154.

²⁵⁰ I. Asimov, *op. cit.*, p. 72.

En la actualidad, la circuncisión es una práctica común de la medicina y se hace como una medida higiénica, profiláctica. Probablemente, estos beneficios también eran aprovechados por los antiguos judíos. Pero en el judaísmo el rito debe considerarse como puramente religioso y tan importante como la observancia del sábado (*shabat* ó *sabbat*).²⁵¹ El ritual es más profundo e interesante de lo que los científicos afirman. Originalmente se debe de hacer el día octavo del nacimiento del niño, en el templo (*sinagoga*), en presencia de la comunidad. Ésta profiere con oraciones el evento. En ese momento se proclama el nombre del niño, los padres lo presentan y lo ofrecen para el sacrificio. Posteriormente se realiza el acto expiatorio y se hace una fiesta.

²⁵¹ Antecedentes: La circuncisión debe realizarse el día octavo después del nacimiento, aunque ese día caiga en sábado, día festivo y *Yom Kipur*, a menos que la salud del niño exija el aplazamiento de la ceremonia. La fijación del rito a los ocho días del nacimiento del niño data de la época postexílica. No se indica hora fija, pero los piadosos la realizan lo más temprano posible, “siguiendo el ejemplo de Abraham”. Un niño enfermo no debe circuncidarse hasta que esté sano. Como por ejemplo si el niño sufrió fiebre hay que esperar treinta días, en el leproso, o cuando el niño aparece muy rojizo, o sea cuando no está bien de la circulación; también si dos niños de una misma madre murieron a consecuencia de la circuncisión. En la época gaónica se estableció la costumbre de realizarlo en la sinagoga, en presencia de toda la congregación. Ya que se considera una fiesta. Se recitan oraciones y bendiciones apropiadas, y la ceremonia termina con un banquete. También se acostumbra proclamar el nombre del niño en relación con las bendiciones que fueron pronunciadas. El padre del niño es a quien incumbe la realización del ritual, pero la madre debe dar su autorización. El rabino especial que realiza la circuncisión es el *mohel*. La palabra *Mohel* viene de la raíz hebrea *MHL*, es un verbo que a la vez que significa “circuncidar” tiene el sentido de mezclar líquidos, es decir, merar. “Acerca de la mezcla de líquidos, podría recurrirse a la antigua tradición en la que la circuncisión era realizada con los dientes por el *mohel*, en este sentido los líquidos que se unen son la sangre que brota del corte del prepucio y el nombre del niño empapado en la saliva de quien lo pronuncia en medio de la bendición surcada por los nombres de generaciones pasadas” (S. Rabinovich, “La huella en el hombre”, en *op. cit.*, p. 52). El *mohel* es el que debe sostener al niño de sus piernas, mientras se lleva a cabo la circuncisión, es el *baal berit*. El *mohel* examina los órganos del niño, para cerciorarse si la pequeña operación puede llevarse a cabo sin peligro alguno. Después de eso, coloca al niño en el cojín, que el *sanddek* (padrino) tiene sobre las piernas, y la congregación reunida recita la bendición: “Bendito sea el que viene en nombre de Dios”, mientras que el *mohel* recita otros pasajes bíblicos como el Génesis 49:18 y el Salmo 119, 156. Al lado del *sanddek* se coloca una silla vacía, que representa el sillón del profeta Elías (*kisé shel Eliyahu*), a quien se considera patrono de los niños, y que se le llama *malsj haberit* (enviado de la alianza). La operación se realiza con un cuchillo afilado de dos filos. La *Mishná* indica cuatro fases en la operación: 1) *Milá*, circuncisión, que consiste en cortar el prepucio; 2) *Peirá*, el descubrimiento del glande y corte de la membrana interior del prepucio (esta fase impide que se oculte la circuncisión por medio de una extensión de la parte remanente de su prepucio); 3) *Metzitzá*, la succión, que tiene por objeto abrir vasos más profundos (al succionar la herida, los vasos sanguíneos se contraen y producen un efecto hemostático); y 4) *Vendaje*, después de lavar la herida, se le da un baño al niño. Al terminar la ceremonia y las bendiciones respectivas, el *mohel* toma una copa de vino, pronuncia la bendición del vino, anuncia el nombre del niño y ruega para que los padres tengan alegrías con el niño y procuren que sea buen judío. Después se hace una celebración. El día después del acto celebrado es el día de la expiación (reparación), día en que la gente se perdona. En la actualidad, si no hay un *mohel* que realice la circuncisión, *Rabí Meir* autoriza la operación por un médico calificado, pese a que no sea judío. Para comprender ampliamente el ritual, es necesario separar cada uno de los conceptos que el acto representa (Cf. *Enciclopedia judaica castellana*, vol. IV, 1974, p. 29).

Tenemos los siguientes elementos: ceremonia, participación comunitaria, oraciones que convierten el instante en un momento sagrado. Se ofrece un sacrificio que en este caso es la propia sangre representada en el hijo. Hay una inmolación y una celebración. La circuncisión es la *iniciación*, la entrada a la madurez. Un hombre incircunciso es impuro - de manera análoga los frutos inmaduros son incircuncisos.²⁵² Después de la iniciación viene la ascensión a una nueva etapa de la vida, a un nuevo grado de independencia. El quitar la protección del prepucio de un niño, lo que en realidad representa, es la separación de la madre al hijo: “lo que se corta al muchacho es en realidad la madre”.²⁵³

Principalmente, la circuncisión judía es un *pacto* donde cada parte cumple con lo que le corresponde. *Berith* es el compromiso-pacto efectuado por una persona o por la colectividad. La alianza se simboliza por una víctima compartida. Abraham sacrifica becerros, cabras, tórtolas, palomas. Éstas se cortan en dos, se pasan a un hachón de fuego, que significa la alianza y así se unifica lo que está partido. Las alianzas se suceden unas a otras no destruyéndose sino asimilándose. En la circuncisión la alianza está en la carne al retirar el prepucio.

Retomando todo lo anterior, cuando el ser humano desea acceder al contacto con lo divino, tiene que padecer, luchar, entrar en catarsis, transformarse. Algo de él, lo que lo hace idéntico a todos, es lo que no le permite ascender-trascender, algo en él es un *exceso*, diría S. Rabinovich en “Levinas: un pensador de la excedencia”:²⁵⁴ “la huella no es signo, es diferencia pura, pasaje absoluto que difiere toda presencia”.²⁵⁵ Es la ausencia de exceso a partir de lo que el ser humano puede acceder a lo otro que no es sí mismo; es decir, a partir de lo que puede tener contacto con lo sagrado. *No ser-hacerse sagrado*, sólo poder contemplarlo y admirarlo. Necesariamente después de esto queda una huella, la huella se lleva en el cuerpo.

²⁵² “Cuando entréis en la tierra y plantéis toda clase de árboles frutales, consideraréis impuro su fruto, como incircunciso; durante tres años los consideraréis incircuncisos y no se podrán comer. El cuarto año todos sus frutos serán consagrados festivamente a Yahé. El quinto año podréis ya comer de su fruto y almacenar su producto. Yo, Yahvé, vuestro Dios” (Lv 19:23-25).

²⁵³ Dr. Roheim, *apud* J. Campbell, *op. cit.*, p. 130.

²⁵⁴ S. Rabinovich “Prólogo”, en E. Levinas, *La huella del otro, passim* (pp. 11– 44).

²⁵⁵ S. Rabinovich, “La huella en el hombre”, en *op. cit.*, p. 57.

IV.1.3.1 Bertih Milá y sus elementos de significación

Existen tres diferentes elementos que se manifiestan en la circuncisión: el pacto, la iniciación y la pertenencia.

El pacto.— Cuando en la tradición judía se le da un nombre hebreo al niño varón se inscribe en el cuerpo pues al mismo tiempo es circuncidado. La palabra circuncisión es traducida del hebreo *Brit Mylá* que es el pacto de la circuncisión. En el hebreo bíblico *Brít* se traduce como convenio o pacto, y *Mylá* (*Myláh*) cuya raíz trádica es *MWL* (intercambiable por *MYL*, por que las semivocales Y y W son equivalentes) es “circuncisión”.²⁵⁶ Este ritual es una tradición transmitida de generación en generación de forma oral, al igual que el pacto que hizo Moisés con Yahvé. Es un convenio que se da mediante la palabra pronunciada. Como afirma Silvana Rabinovich, la voz que se hace eterna a través de las generaciones resonará hasta el fin de los tiempos: “La incisión en la carne que se da simultáneamente a la pronunciación del nombre hebreo, significa a la vez la entrada del nombre del otro: he aquí el pacto”.²⁵⁷ El prepucio, en este caso, ocupa el lugar del diezmo que se debe sacrificar, de toda fruta de la tierra. Esto es porque es ley para los hebreos dar la décima parte de lo que hayan generado sus tierras o ellos mismos. Lo tienen que ofrecer no como quien regala una parte de su propiedad, pues esta décima parte no les pertenece y no darla es un pecado: el de “no robarás”.²⁵⁸ Este mandato es muy importante para los rabinos ya que sin la sangre de este convenio la heteronomía del mundo hebreo no existiría. En los rituales como la pascua —en la que se celebra la salida y la liberación de Egipto— se sacrifica a un cordero.²⁵⁹ Pero la huella del pacto, de la “*difícil libertad*”, la llevan en el cuerpo, por que justo en el ritual se impregna la presencia del *otro*, de todas las generaciones y del *ser*. Por lo tanto todos sus miembros deben iniciarse para pertenecer a dicho clan.

²⁵⁶ Traducción e interpretación de S. Rabinovich (“La huella en el hombre”, en *op. cit.*, p. 52, nota 13).

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁸ Sobre dejar los frutos caídos para los pobres, Levítico 19:9. Prosperidad: familia, tierra y ganado.

²⁵⁹ Sacrificio de carneros que deben comerse máximo al tercer día, Levítico 19:5-8, 20-22.

La iniciación.— El ritual, tal y como se practica, se estableció por la *Mishná*,²⁶⁰ desde el reinado de los Hasmoneos, como un rito de pubertad, ceremonia de iniciación y consagración al matrimonio. El padre es el sacerdote iniciador a través del cual el adolescente entra en un mundo más amplio. Es un sacrificio que debe ser ofrecido de modo que sea aceptado.

La pertenencia.— Es una práctica religiosa y nacional que integra y representa. Todos en la comunidad comparten y aceptan su significado. A los judíos los hace ser lo que son. Básicamente estamos hablando de un ritual de pertenencia muy importante; por eso el “Padre” sólo admite en su casa (religión) a aquellos que han sido completamente probados, ya que si los “[...] papeles de la vida son asumidos por los impropriadamente iniciados, sobreviene el caos”.²⁶¹

Como ya lo mencioné anteriormente, la circuncisión en sus inicios introducía a cada uno de sus miembros a la vida del clan, tomando mayor fuerza a la salida de Egipto. Cuando el pueblo judío se dirigió rumbo a Canaán, al sur de Palestina, este ritual se estableció firmemente entre los hebreos con Jacov²⁶² y con Moisés.²⁶³ Se volvió muy importante porque hacía evidente la diferencia con los Filisteos (*Philistines*), pues los que estaban incircuncisos eran los extranjeros (los enemigos). En ese tiempo el término incircuncidado se aplicaba a los “rebeldes de corazón”, a los necios y obstinados.²⁶⁴ La palabra en hebreo para incircunciso es *arel*, se entiende como obstrucción, obstáculo. Los incircuncisos son “aquellos”, los filisteos, los rebeldes que se habían apropiado de la tierra prometida.

Resultaba consolador interpretar esa señal de separación como el testimonio legal de que la Tierra Prometida, de la que los conquistadores babilonios habían arrancado a los judíos, era judía por pacto divino y que, en consecuencia, algún día sería suya: “El libro del Génesis, que en esa época recibió su forma definitiva fue lógicamente modificado para

²⁶⁰ *Mishná* significa repetir, enseñar, instruir y designa la doctrina transmitida oralmente para distinguirla de la *miqra*, de lo leído de la sagrada Escritura. Así pues la *mishná* comprende principalmente todo el conjunto de enseñanzas transmitidas oralmente, tal como fueron puestas por escrito en el s. II d. C. y coleccionadas en el Talmud. Vid. *Diccionario de la Biblia*, edición castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. CAP., Barcelona, Herder, 1987.

²⁶¹ J. Campbell. *op. cit.*, p. 127.

²⁶² *Génesis* 34:14.

²⁶³ *Éxodo* 4:25.

²⁶⁴ Cf. *Ezequiel* 44:1-9 y *Jeremías* 6:10.

subrayar este punto”.²⁶⁵ Por lo que al volver a ocupar su territorio quedaba confirmada la importancia de la circuncisión.

La circuncisión era un orgullo que los hacía sentir elevados, ennoblecidos. Y siendo todos los incircuncisos impuros: “[...] les ayudaba a segregarse de todos los extranjeros”.²⁶⁶ Los rabinos la mencionan como prueba de una distinción, que muestra al judaísmo como una religión determinada. De igual forma, la circuncisión no sólo los distinguiría de los forasteros en la tierra, sino también en la otra vida. Además, se decía que era una protección mágica. Hay pasajes *midráshicos* que dicen que “[...] el patriarca Abraham sentado en las puertas del infierno protege a todos los que llevan la señal del pacto, de caer en él”.²⁶⁷

Esta práctica implica un sentido de libertad muy particular, uno muy difícil de simbolizar de otro modo que no sea *circuncidando* el oído, para poder escuchar e interpretar y el corazón, para tener fortaleza de espíritu. No es que el grupo se determine categóricamente como superior a los demás, simplemente interpretan y representan de forma diferente la misma cosa.

Haciendo un recuento: la circuncisión establece la pertenencia a cierta institución religiosa, al mismo tiempo que marca la diferencia con otros pueblos, representa la fidelidad con su Dios. Además, establece un orden en las relaciones entre los humanos para interactuar unos con otros.

Rabinovich resume la práctica de la circuncisión judía como el ritual que encierra un misterio que insinúa el fundamento de la religión judía y la visión del mundo hebreo. La circuncisión se practica para:

- ϕ dar nombre (destino) y apellido (determinación) al niño;
- ϕ recibir al “otro”;
- ϕ dar orden a la presencia del “ser”;
- ϕ dar fe de la condición de extranjero-habitante;
- ϕ revelar;

²⁶⁵ I. Asimov, *op. cit.*, p. 72.

²⁶⁶ S. Freud, *op. cit.*, p. 29.

²⁶⁷ Gen. R. 48; Eruv. 19^a, *apud Enciclopedia Judaica Castellana*, vol. IV, p. 27.

- φ insinuar la temporalidad pura, mesiánica y diacrónica, donde se resumen todos los tiempos; y
- φ dar línea a la eternidad.

La circuncisión es la huella que revela, redime y trasciende. En el momento de hender la carne se hace la concatenación de todos los elementos de la ética de la *difícil libertad*, en el nombre, el lenguaje, el secreto y la circuncisión. En ese instante los tiempos se hacen uno, sólo que es la eterna presencia. Es el tiempo diacrónico levinasiano, que en su trascendencia sustrae al espacio. Quiero concluir con una frase de Jorge Luís Borges, citado en el artículo de Silvana Rabinovich, “La huella en el nombre”, que resume de forma poética lo que se ha querido decir: “No soy yo quien te engendra. Son los muertos. / Son mi padre, mi madre y sus mayores...”.²⁶⁸

IV.1.4 El ritual en honor al salvador Attis

Este mito es rico en simbolismo, todo está cargado de suertes representativas de la fecundidad y de su control, además su ritual de iniciación implica una ascensión en el carácter espiritual del iniciado a fin de lograr la inmortalidad. El ritual ofrecido a Cibele se asocia al culto de Attis, dominado por los amores de la diosa, por los ritos de castración y por los sacrificios sangrientos del taurobolio. Es toda una teología, le llaman “Doctrina metroaca”. Se trata de una mezcla de barbarie, sensualidad y misticismo.

Este tipo de ritual era, en un principio, exclusivo de mujeres, siguiendo la idea de que el principio femenino regía la fertilidad.²⁶⁹ Posteriormente el ritual fue realizado por eunucos, que eran sacerdotes castrados al servicio de la diosa. De este modo se personificaba en la tierra al paredro castrado, alcanzando el divino delirio que llevaba su dios.

El ritual en honor a Attis, en su forma original, fue practicado en la región de Anatolia y no se tienen muchos datos o referencias de cómo se llevaban a cabo sus

²⁶⁸ J. L. Borges, *apud* S. Rabinovich, “La huella en el hombre”, en *op. cit.*, p. 52.

²⁶⁹ Cf. J. Frazer, *op. cit.*, pp. 404-407.

prácticas. El conocimiento del ritual se tiene gracias a su adopción en el imperio romano. Allí se practicaba, entre los siglos I y III d. C., como una especie de espectáculo familiar, para todos los romanos. En el 204 a.C. el emperador Claudio introdujo el culto del pino sagrado (doctrina religiosa *metróaca*) que se convirtió en la religión oficial junto con sus ritos orgiásticos. Estas fiestas tenían lugar en primavera y tenían dos fines, uno era practicar el rito expiatorio para recordar la muerte y resurrección de Attis, el otro era realizar el ritual de iniciación, donde participaban jóvenes que aspiraban a ser sacerdotes del culto a Attis.

Las fiestas eran celebradas por los galos,²⁷⁰ en diferentes fechas donde se realizaban diversos actos y rituales, los más importantes son los siguientes:²⁷¹

- φ toda la sociedad tenía parte en el ritual, los sacerdotes oficiales (*archigallos*), el emperador, el clero y el pueblo;
- φ se iniciaba la celebración con la entrada de la caña a la ciudad y se sacrificaba a un toro;
- φ después se cortaba un pino que representaba al dios Attis y se adornaba con flores y listones;

²⁷⁰ *Galli*: sacerdotes eunucos que se engalanaban como mujeres.

²⁷¹ En las grandes ciudades se designaron *archigallos* oficiales; el emperador encabezaba la jerarquía, por los *quindecemurios*. El clero estaba integrado por colegios de *dendróforos* (portadores de árboles), de *canéforos* (portadores de cañas) y de coribantes. Otros sacerdotes, los *metragirtas*, vivían ambulantes, de charlatanismo y de la limosna. Eran las grandes fiestas anuales, que duraban del 15 al 27 de marzo, en primavera. El día 15 entraba la caña (*canna intra*), se celebraba el sacrificio de un toro y había procesión de canéforas; el 22 de marzo, era la entrada del árbol (*arbor intra*), se cortaba un pino el cual se preparaba en el santuario de la diosa madre (Cibeles), envolviéndolo en tiras de lana como si fuera un cuerpo, se le adornaba con coronas de violetas y la figura de un joven era amarrada en el tronco, a fin de representar el cuerpo de Attis. El 23 de marzo se celebraba un lamento ceremonial por la muerte del joven y se tocaban las trompetas. El 24, se conocía como “El día de la sangre” (*deis sanguinis*), estaba dedicado al duelo. En este día se tocaba música emitida por tambores, cuernos, flautas, címbalos etc. El “gran sacerdote” cortaba sus brazos para ofrecer su sangre como ofrenda, mientras que el sacerdote inferior, danzaba alrededor de la ofrenda y del árbol, después de una constante y frenética danza sagrada, los seguidores de Attis entraban una especie de éxtasis y ellos también cortaban sus cuerpos para bañar al altar con sangre. No hay información de si tomaban algún brebaje, pero en este tipo de rituales es seguro que tomaran una bebida que los llevaba a una excitación tal, que los novicios, en imitación de su dios, se castraban a sí mismo, terminando por desmayarse. Los iniciados eran bautizados con sangre del toro degollado “taurobolio” (*tauroholium*), con esto se pretendía que los iniciados se apoderaran de la vida y fuerza del toro; el 25 era el día de la alegría (*hilaria*), se conmemoraba la resurrección de Attis y el 27 se bañaba la imagen de la diosa en un arroyo sagrado y se celebraban diversos festejos. A partir de estas grandes ceremonias públicas, existió un culto esotérico, con ritos secretos cuyas ceremonias de iniciación eran el *taurobolio*, el *criobolio* (sacrificio del cordero), el festín de la inmortalidad y, tal vez, la impresión de marcas con hierros candentes. Este culto decayó en el s. IV d. C. (Cf. J. Campbell, *op. cit.*, p. 92).

- φ al día siguiente se hacía una ceremonia de lamentación por su muerte;
- φ el día de la sangre se tocaba música y se danzaba, el sacerdote cortaba sus brazos y ofrecía su sangre al altar, los iniciados se autocastraban y eran bautizados con la sangre del toro.

IV.1.5 El ritual de culto a Cronos

Dice Graves que el ritual dedicado a Cronos se hacía el séptimo mes del año sagrado que consta de trece meses, tiempo en el cual se castraba al roble podándole el muérdago. Se utilizaba una hoz sagrada de pedernal para segar la primera espiga de trigo. Se hacían rituales sacrificiales para garantizar la agricultura y, en general, para garantizar el tránsito de los ciclos en los elementos naturales necesarios para sobrevivir. Los sacrificios tenían por objetivo principal lograr que las cosechas no se perdiesen. En la mayoría de los ritos dedicados a este fin se observa la muerte o la caída del dios; es decir, terminado el ciclo de su reinado el rey era sacrificado. Más tarde se permitió a “[...] los reyes prolongar sus reinados hasta un Año Grande de cien lunaciones y ofrecer víctimas anuales de niños en su lugar; de aquí que se describa a Cronos, devorando a sus propios hijos, para evitar el destronamiento. Porfirio (*Sobre la abstinencia*, II, 56) cuenta que los Curetes (cretenses) solían ofrecer sacrificios de niños a Cronos en la antigüedad”.²⁷²

En Creta se sustituyó la víctima humana por un cabrito. En Tracia, por un ternero. En los distritos más atrasados de Arcadia todavía se comía sacrificialmente a niños. No se sabe si el ritual era antropófago o si, como Cronos era un dios Cuervo-Titán, se ofrecía la víctima a los cuervos sagrados.

IV.2 Cuadro de rituales

A partir de lo expuesto se puede afirmar que el ser humano instituye, de forma instintiva, símbolos que podríamos llamar liberadores. La subjetividad del humano de las culturas

²⁷² R. Graves, *op. cit.* p. 48.

antiguas no necesita pelearse con su parte racional pues tiene una estructura mágica. Por ende, su entorno y su vida reaccionan ante determinados símbolos, amuletos, oraciones, intenciones mágicas. Todos estos símbolos son de una forma u otra de liberación. Estos rituales constan de una serie de elementos constantes:

OSIRIS	MOISÉS	ATTIS	CRONOS
Celebrados en los periodos importantes de las regiones agrícolas. Y como ritual de iniciación.	Es un ritual de limpieza, o de pasaje para los iniciados al culto.	Fiestas paganas que celebran el año nuevo o los cambios de estación Y como ritual de iniciación.	Celebrados en los periodos importantes de las regiones agrícolas. Y como ritual de iniciación.
Garantizar la fertilidad de las cosechas.	Es la huella que afirma el pacto hecho con Yahvé.	Garantizar la fertilidad de las cosechas.	Garantizar la fertilidad de las cosechas.
Es un ritual de limpieza o de pasaje para los iniciados al culto.	Esta ceremonia también se realiza como un signo de pureza para los iniciados al culto, como muestra de fidelidad.	Es un ritual de limpieza o de pasaje para los iniciados al culto.	Es un ritual de limpieza o de pasaje para los iniciados al culto.
El ritual era presidido por sacerdotes rasurados y circuncidados. Actuando de forma violenta.	Hay un sacerdote iniciador, muchas veces representado por el padre.	Sacerdotes eunucos (<i>galli</i>) actuaban de forma violenta.	
Escenificación del mito Inmolación Suplicios, castración y circuncisión	Ceremonia Circuncisión	Escenificación del mito Inmolación Suplicios y castración	Escenificación del mito Inmolación Sacrificio del rey o sacerdote
Sustitución: En vez del sacerdote se castraba a los esclavos.		Sacrificios sangrientos del taurobolio	Sustitución: En vez del sacerdote se sacrificaba niños anualmente. Posteriormente a cabras o terneras
Celebración y éxtasis	Festividad	Barbarie, sensualidad, misiticismo (metroaca)	Celebración

Los cuatro mitos trabajados tienen diferentes formas de aplicación o variaciones morfológicas. No en todos los rituales hay una mutilación genital implícita, que, dependiendo el objetivo del ritual, era su práctica. Como hemos visto son de dos tipos: de fertilidad y de iniciación. Así, pues, los rituales de fertilidad para Osiris, Attis y Cronos,

eran representaciones agrícolas y estaban aplicados a la naturaleza, representado y precedido de libaciones, cantos, danzas y ofrendas.

Estos rituales, en un principio, eran sacrificiales, pues obligaban a los sacerdotes a morir al final de su reinado, mediante la representación del sacrificio del dios, padre o héroe, se aseguraba que el curso de las cosas no se detuvieran, que el ganado y la tierra fueran fértiles, y que su experiencia de lo sagrado les permitiera seguir afirmándose. Más tarde se atemperó lo duro de los ritos y se representaba la castración o muerte del dios con algún árbol o animal. Esto muestra como en el ritual se detiene el tiempo, se entra a tiempos y acontecimientos sagrados, como un estado de *realidad no ordinaria*. Y también, mediante el ritual, se inserta, a la vez, la revivificación de lo que un mito significa.

Por otro lado, en los rituales de iniciación en Osiris, Moisés, Attis y Cronos encontramos la inmolación que no fue atemperada. Este tipo de rituales son prácticas severas para iniciar a una persona a la comunidad, por eso son ceremonias de nombre y pubertad. Se realizan en presencia de la comunidad. Hay un sacerdote o iniciador y un iniciado que será ofrecido en carne y en acto expiatorio. En el momento en que se realiza el ritual el tiempo y el lugar no son del mundo normal, se abre un umbral donde todo acontece, en un instante y un no-lugar que son sagrados. Después de la ceremonia los presentes (testigos) se entregan a la exaltación.

El proceso que provoca en la mente, tanto del iniciado como de la comunidad, es el de la separación, “[...] donde la mente corta en forma radical con las actitudes, ligas y normas de vida del estado que se ha dejado atrás”.²⁷³ Cuando todo termina el iniciado vuelve a nacer. La imagen del mundo es enriquecida por el ritual: los sacrificios, las danzas, la música, la escenificación del mito, en secreto o en santuarios, con la participación de todo el pueblo. Según nuestra manera de pensar, estos *gestos esagógicos* o culturales le pueden parecer acciones prosaicas que “[...] adquieren sentido litúrgico gracias al mito o al hecho de celebrarse en terrenos sagrado”.²⁷⁴

Todo lo anterior, en su conjunto —lo divino, los ciclos, la naturaleza y el mundo— son vinculantes entre sí gracias a que se encuentran en un horizonte lingüístico de significación el cual permite la relación del ser humano con lo sagrado y funciona gracias a

²⁷³ J. Campbell, *op. cit.* p. 16.

²⁷⁴ Henri-Charles Puech, dir., *Historia de las religiones. Las religiones del mundo mediterráneo y el oriente próximo*, tomo V, p. 142.

que significan en y a través del cuerpo. La continuidad del universo se da gracias al contacto que el ser humano tiene con su dios, mediante rituales (*experiencia de la corporeidad*) que permiten la permanencia. El ritual se volvió algo obligatorio ya que es el esfuerzo para conservar la representación de la naturaleza en el dios.

Así pues encontramos seis núcleos de sentido de los rituales de inmolación: 1) fertilidad (agricultura y ganadería), base para el establecimiento de una civilización; 2) purificación e inmortalidad, es el equivalente a la trascendencia, en el caso de los miembros del culto; 3) transformación; 4) una realidad no ordinaria; 5) sentido y justificación de la existencia; y 6) vínculo y pertenencia.

El símbolo de castración y el ritual tienen una relación íntima. Son el uno para el otro. Se pertenecen. Juntos hacen que el pensamiento sagrado cobre vida y tenga implicaciones en el esquema de las células sociales e individuales. El símbolo actúa en una dicotomía: el conceptual y el físico, y el ritual tiene relevancia en la significación y la representación.

IV.3 Perspectivas psicoanalíticas del ritual

Laplanche analiza las características y funciones del ritual y bajo una perspectiva con implicaciones psicoanalíticas afirma, a grandes rasgos, que el ritual introduce a los iniciados para participar de la atmósfera del misterio y ser irradiado por él. Por lo que lejos de ser sufrido, es buscado en razón de promesas que le están ligadas. Esto actúa bajo el supuesto de que los protagonistas del ritual, lo aceptan porque lo asumen como deseo.

Según estas acepciones, el ritual espontáneo sólo se soporta bajo la disposición de ser un deseo, y no es una experiencia educativa. Laplanche distingue al ritual de castración por cuatro aspectos: 1) el secreto del rito (exclusividad); 2) la incisión y la repetición periódica; 3) el derramamiento de sangre; y 4) el rito asegurará éxito en el mundo de los adultos.

En el caso específico del ritual de castración, además, el ritual se sujeta a la representación corporal, dejando en el cuerpo huellas de un mensaje para dar lugar a lo que

existió en el ahora de todas las épocas. Los rituales de castración²⁷⁵ han sido practicados por el ser humano en distintas épocas, culturas y geografías; ha sido una práctica común en la ordenación simbólica del ser humano y hay varios ejemplos de ello:

- ϕ En Egipto fue una práctica común de culto, había un grupo de eunucos que cuidaban a la esposa del faraón.
- ϕ En China los pocos hombres elegidos para cuidar al emperador tenían que estar castrados.
- ϕ En el mundo islámico y en África se practican la excisión²⁷⁶ en las niñas.²⁷⁷
- ϕ En la dinastía de los reyes mayas en Palenque la reina roja le cedió el trono a su hijo Pakal II, pero ella quería que él, no sólo fuera rey, sino que elevara su estatus al de un dios. Pakal tuvo que cortar sus genitales al momento de su coronación. Hay un nuevo descubrimiento de vestigios de la cultura maya en donde se encontró el mito de que el dios del maíz fue desmembrado y castrado, elevando así más su poder.²⁷⁸

El *homo mythicus* practica el ritual de castración como un referente de simbolización para el iniciado (operado) y para el que aplica la ley (operador); en ambos, tiene un efecto instaurador de diferente especie que se entrelaza entre sí. Primero implica la *simbolización del Iniciado*; la cual supone la distinción de los géneros. Esta diferencia de sexos se especifica por la presencia-ausencia de pene, justificada por una acción de cercenamiento, una castración operada por un tercero (aquí se perfila la cuestión de la ley).

²⁷⁵ Existen otras variantes de ritual religioso que esta relacionado con el corte ó mutilaciones de los órganos genitales de reproducción tanto masculina como femenina: circuncisión, subincisión, enclavijamiento para los varones, excisión, infibulación para las niñas.

²⁷⁶ Del latín *exisus*, p.p. de *excidere*, sacar cortando. *Vid. Diccionario enciclopédico Espasa*. Tomo 11, p. 216.

²⁷⁷ La mutilación/excisión genital de la mujer es un procedimiento quirúrgico que implica la eliminación parcial o total de los órganos genitales externos de las mujeres, u otras lesiones al aparato genital, por razones culturales o de otra índole que no se relacionan con necesidades médicas. *Vid. FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA (UNICEF), La mutilación/excisión genital de la mujer* [en línea]. Nueva York, (UNICEF), versión en español mayo 2016. <www.unicef.org/spanish/protection/files/FGM_sp.pdf ->. [Consulta: 30 de abril, 2017.]

²⁷⁸ Los antropólogos no mencionan si hay rastros de prácticas rituales, pero es casi seguro, pues no hay mito que tenga influencia en la cultura a la que pertenece sin que sea revivida en un ritual.

La *afirmación de la sexualidad*.— Lo que puede significar la presencia-ausencia del falo es la afirmación de la sexualidad. Lo que hay que aclarar es si se afirma la sexualidad, masculina, femenina o andrógina. Y es que en los rituales el objetivo en sí no es el cercenamiento del pene, también cuenta la incisión y la circuncisión. Recordemos que la organización genital es un imaginario; es decir, el individuo, su yo, como lo describe Laplanche, es una síntesis que organiza la forma genital y su función, que pueden ser sustituidas por equivalentes simbólicos. Para Bettelheim la mutilación tiene por fin afirmar la bisexualidad y satisfacer mágicamente la necesidad de fecundidad, cuyo modelo está dado por la fecundidad femenina. Para Groddeck, la circuncisión judía es unívoca y unisexual y el ritual del los *primordialiss* es multívoco, polisémico y afirma la bisexualidad. El glande se puede considerar una funda de una parte femenina. Quitarlo es la confirmación del sujeto en su sexo biológico; suprime la parte complementaria de un sexo para afirmar su cualidad y, al mismo tiempo, la del individuo como adulto macho o hembra; también suprime la ambivalencia bisexual, fundamental de todo ser, de un fenómeno originario. Ambos tienen razón. La simbolización es la ley destinada a introducir un nuevo orden y una nueva lógica. Al simbolizar, no se le debe poner punto final a la interpretación porque con ello se cierra la posibilidad a todo lo que la ambigüedad o la ambivalencia muestra. Para Laplanche, lo puesto en evidencia es una *doble concepción de la simbolización y de la interpretación*.²⁷⁹

En los casos favorables, este cercenamiento, esta posibilidad, abre la vía a un proceso de restitución o incluso a una promesa de intercambio; la muerte simbólica del novicio; e implica un renacimiento, donde el interior mismo del individuo ha sido modificado.

En segundo lugar, implica la simbolización para el Operador de la Ley; esta supone que las maniobras de los adultos que realizan la ceremonia, que pueden o no ser, en realidad, satisfactorias a sus pulsiones, a la agresión y al odio de los adultos hacia los novicios; además del comportamiento violento, mortífero, interviene el recurso sobrenatural, en las tribus primitivas, en forma de espíritus malignos o monstruos devoradores; también comprende a un tercero excluido, en el que la aparición femenina resulta un elemento equilibrante que intermedia entre dos planos: femenino-masculino, presencia-ausencia, ser-nada, y permite rastrear las trazas del elemento sincrético revelando sentido.

²⁷⁹ G. Groddeck, *apud* J. Laplanche, *op. cit.*, pp. 233-238.

La *participación femenina* en dichos rituales.— Los antropólogos plantean la posibilidad de que la inmolación genital masculina sea una exigencia impuesta por las mujeres de la comunidad. De forma análoga, los analistas desarrollan estudios sobre prácticas rituales privadas, entre niños y niñas de diversas edades, donde la niña insinúa cierto acto doloroso genital al niño del círculo de convivencia, a fin de reproducir en el niño la representación de la menstruación de las niñas: “[...] a cambio del sacrificio el varón recibe el aseguramiento de la buena voluntad de las mujeres”.²⁸⁰ ¿Existe o no una participación de exigencia de tipo femenina? Si revisamos nuestros mitos, encontramos que es Isis quien devora el falo de Osiris; que es Cibele quien enloquece a Attis, que a su vez termina mutilándose;²⁸¹ que es Gea quien sugiere la castración de Urano; y finalmente, si recordamos el pasaje bíblico del éxodo 4:24-26, cuando Yahvé iba a cobrar la vida de Moisés por no cumplir con el precepto, es su esposa Seforá, quien circuncida a su hijo y, por medio de su sangre, salva al padre.

Y, finalmente, para entender esta distinción es necesario, sin embargo, tomar en cuenta las siguientes consideraciones para el establecimiento de la ley.

La *Ley*: Estas representaciones de inmolación, circuncisión y castración, son prácticas para las que el iniciador caracteriza y toma el papel de ogro, lo que es temido y desconocido. Que en muchos de los casos es un papel adoptado por el padre. Este papel es representado por la víctima para sí mismo, según los analistas, como el propio ego de la víctima. Dicha caracterización provoca, en el iniciado, la sensación de temor y exaltación. La angustia que es de origen arcaica. El mito y el ritual de castración son en sí amenaza, castigo preventivo e instaurador. Es posible gracias a la mezcla de miedo y deseo.

Por lo que tenemos tres tópicos: *inhibición, síntoma y angustia*.

Los rituales de inmolación corresponden a la representación simbólica de la manifestación del dios y sus atributos; son —como los llama Croatto— *gestos esagógicos*,²⁸² que introducen a la comunidad para participar en la atmósfera y en la irradiación del misterio.

Este análisis nos sirve para poder saber que la castración es una organización secundaria, un modo de organización pulsional en los comienzos y tiene una parte

²⁸⁰ Experimento hecho por Bettelheim y planteado en el libro de J. Laplanche (*Ibid.*, p. 193).

²⁸¹ Sólo este mito tiene representación en el rito, de la manifestación y participación femenina. Pues como se señaló en la descripción del mito, en un principio eran las mujeres, las que ejecutaban los rituales orgiásticos. Más tarde cuando el ritual era precedido por hombres (*los galli*) éstos eran eunucos, vestidos y maquillados como mujeres.

²⁸² S. Croatto, *op. cit.*, p. 61.

individual y otra estructurante u *originaria* que se transmiten de manera genética a partir del período prehistórico. Se transmite gracias al *cuerpo simbólico* en este caso y sucede gracias una *experiencia de la corporeidad* que revive los *gestos esagógicos* en un referente de la realidad del que lo experimenta. Lo que transmite es la modalidad fundamental de la falta real y simbólica, que hace la concatenación de la privación, la frustración y la distribución de los sexos. Aquí es donde Schopenhauer recobra su voz, lo que descifran estos cuerpos en los rituales son una serie de respuestas a una voluntad queriéndose afirmar, no sólo de forma individual, sino colectiva. Con los ritos de castración, lo que siempre ha estado en juego es una cultura queriéndose afirmar sobre los cuerpos.

IV.4 La experiencia de la corporeidad

Los iniciados de un ritual tienen que hacer un viaje al interior de sí mismo y reinventar la interpretación de su propio cuerpo, primero lo tienen que hacer de forma simbólica, de esta forma su cuerpo deja de ser fenoménico, un *cuerpo simbólico* ya no está sujeto a las formas puras espacio-temporales. Esto les permite transformar significativamente, una parte de su *cuerpo simbólico*, lo cortan, lo mutilan y después transforman, una vez hecho esto, el *cuerpo simbolizado* ha sido *trans-significado*, logrando *restaurar la integridad de la carne*. Esto crea otro estado de realidad.

Las transformaciones corporales sometidas a la voluntad del cambio en un estatus de trascendencia tienen resonancias en tres niveles: primero son físicas, pues se transforma la materia y esto modifica, en segundo lugar, la *representación* que el iniciado tiene de sí mismo, irradiando, finalmente, en tercer lugar, a una colectividad mediante elementos simbólicos polisémicos, relacionales, permanentes, universales y eficaces.

En la actualidad no practicamos rituales sacrificiales y, si lo hiciéramos, se nos harían brutales, como lo son los ritos satánicos. El hecho es que, si ya no practicamos el ritual sacrificial como recurso de vínculo con lo divino, las personas recurren ahora, asegura Campbell, a los sueños especialidad del psicoanálisis. Aún así, el ser humano utiliza diversos recursos en las prácticas cotidianas, en el arte con el canto y la danza, el

misticismo y la adivinación, que más tarde terminan convirtiéndose en rituales, es decir, en una *experiencia de la corporeidad*. De hecho, se sigue haciendo diferentes rituales en formas aún más simbólicas, menos brutales a los ojos del pensamiento contemporáneo. Muestra de ello es la comunión cristiana que simboliza el comer y beber la carne y la sangre de Cristo, y estas formas dependen del lugar y la región en que se practican. Por ejemplo, en México, en Semana Santa, se hace la representación del *Via Crucis*; en noviembre se ofrenda a los muertos; en diferentes fechas se hacen peregrinaciones religiosas a diferentes sitios sagrados; también se practican rituales sincréticos como el culto a la Santa Muerte.

Quiero abrir un paréntesis en este punto para decir que en realidad el problema no es que ya no se realicen rituales, sino el sincretismo o fusiones y mezclas de diferentes culturas, religiones de todo el mundo, pero —esto es importante— determinadas en función del capitalismo que ha hecho del misticismo un “fenómeno de circo”.²⁸³

Sentir, percibir, etcétera, son términos en los que nos perdemos. Los conceptualizamos como si nos pertenecieran, como si le pertenecieran a la razón. Y no es así. Esto sólo le compete al cuerpo. Revivificarlo es tener empatía en esta doble configuración que hemos hecho unívoca, hay que darle voz al cuerpo, saberlo escuchar, experimentar con una *experiencia de la corporeidad* y, finalmente, transformarlo.

El estudio de los mitos y su desciframiento no tiene un fondo ontológico. El enfoque esta dado a partir de lo que Ricoeur declara como *ciencia mediata de sentido*,²⁸⁴ nuestro autor hace alusión a tres procesos convergentes de desmitificación que observa en Marx, en Freud y en Nietzsche, los cuales apuntan *la sospecha* directamente a la conciencia, en todos los casos buscan una extensión de la misma. Cada uno de estos filósofos de la exégesis quiere recuperar algo en la conciencia: “[...] “principio de realidad” en Freud y a sus

²⁸³ Para un diagnóstico crítico de esta utilización de los mitos y lo religioso por el capitalismo, véase: Walter Benjamin, “El capitalismo como religión” [en línea]. Traducción, notas y comentarios Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) UNLP-CONICET. Disponible en: <http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf>. [Consulta: 30 de abril, 2017.]

²⁸⁴ En el libro *Freud: una interpretación de la cultura*, Ricoeur hace una importante reflexión sobre las interpretaciones la cual genera fuertes cuestionamientos hermenéuticos para conseguir una exégesis del sentido. Sí considera la restauración del sentido pero señala a la interpretación como un ejercicio de la sospecha la cual tiene tres grandes exponentes: Marx, Nietzsche y Freud. “Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir su métodos “conscientes” de desciframiento con el trabajo “inconsciente” de cifrado, que la tribuían a la voluntad de poder, ser social, al psiquismo inconsciente” (P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 34).

equivalentes según Nietzsche y Marx (necesidad comprendida en éste, eterno retorno en aquél) hace aparecer el beneficio positivo de la ascesis exigida por una interpretación reductora y destructora: el enfrentamiento con la realidad desnuda, la disciplina de *Ananké*, de la Necesidad”.²⁸⁵ Hasta este momento hemos logrado echar claridad sobre la improtancia de las interpretaciones; por lo tanto, estamos de acuerdo que hay que prestar fija atención no sólo en las discursividades sino sobre el lenguaje. E. Gruner alega que en *El orden del discurso*, Foucault alude a dos sopechas sobre el lenguaje en Occidente, la lengua no dice exactamente lo que dice y la de que hay muchas otras cosas que hablan sin tener estrictamente lenguaje.²⁸⁶ Es aquí donde cabe remarcar que el cuerpo obedece a un orden de lengua altamente significativo es un “cuerpo parlante”²⁸⁷ que está incerto en la realidad manifiesta en su actuar. El enfoque filosófico corresponde aquí a una *hermenéutica de los mitos*, pero donde lo que está en juego es la posibilidad de poner en movimiento distintas *filosofías del cuerpo*. Todo lo que se mueve en el orden del lenguaje merece un desciframiento. El cuerpo todo el tiempo es lenguaje y cobra vida para una persona y para su comunidad cuando nos permitimos seguir creando nuevas narrativas.

En este punto es pertinente retomar la vida de un *cuerpo sexuado*, extremadamente importnate para Ricoeur, porque le da a la sexualidad un valor como lenguaje sin palabra y como órgano de reconocimiento mutuo y de personalización mutua. Cuando apostamos por una *integridad* e *integralidad* de la carne, esto incluye al erotismo y la sexualidad. Ricoeur arriesga toda la apuesta a la literatura escandalosa que de manera pujante quebranta a la imposición, la cual, en un principio, determinaba al erotismo a replegarse a las leyes del matrimonio civil o religioso; sin embargo, es en nuestra era que la cultura utilitaria se convirtió en una cultura del placer, haciendo de la sexualidad y el erotismo algo insignificante, la caída del sentido y el valor. Esta determinación es la nueva imposición. Ricoeur hace un resumen de tres elementos que definen los entredichos sexuales con efectos que, para él, escapan del análisis freudiano, estos son: la *facilidad*, la *insignificancia* y generar mecanismos para hacerlo *fabuloso*.²⁸⁸ Lo que en resumidas cuentas Ricoeur está

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 35.

²⁸⁶ E. Gruner, “Foucault: Un política de la interpretación”, en *op. cit.*, pp. 17-18.

²⁸⁷ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 44.

²⁸⁸ Cf. P. Ricoeur, *Historia y verdad*, pp. 238.

diciendo es que la sexualidad fluctua en un pendular entre la *promiscuidad* y la *soledad desolada*, pues ha sido reducida a una simple función biológica para una sociedad que sólo trabaja para consumir y que sólo la utiliza como una compensación, a nivel del ocio, que se reproduce cotidianamente en aras de un placer instantáneo y artificial.

Michel Foucault, por su parte, buscaba lo siguiente:

Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.²⁸⁹

Estamos en la presencia misma del triunfo de las relaciones de poder de dominación, que nos dan una aparente libertad sobre el cuerpo en la sexualidad, en las elecciones y en el actuar que es aniquiladora del sentido o de los diversos sentidos humanos de la vida, de la existencia. Y quizá por eso Foucault también nos indicaba que: “En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontrareis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación”.²⁹⁰ Es aquí donde la propuesta de rescatar una narrativa mítica se inserta con todo el valor enriquecido de su significación original, sí primitiva e instintiva, pero también auténtica en sus fines, que no esté contenida, como decía Ricoeur, “[...] ni en la ética de la ternura, ni en la no ética del erotismo, y que tampoco pueda ser reabsorbida ni en una ética, ni en una técnica, sino tan solo *representada simbólicamente* gracias a lo que queda de mítico en nosotros”.²⁹¹ Esto nos permitiría atravesar el umbral impuesto por una ética rigorista como un dispositivo de poder de dominación, para responderle a la vida, a la vida de cada quien. Ahora bien, para poder invertir el análisis de la concepción jurídica del poder en el aspecto totalmente negativo y equilibrar su idea de poder dirigiéndolo a un aspecto positivo, Foucault tuvo que suponer que “[...] la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe conservarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía

²⁸⁹ M. Foucault, “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, en *op. cit.*, p. 156.

²⁹⁰ M. Foucault, “Poder-cuerpo”, en *op. cit.*, p. 105.

²⁹¹ P. Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 242.

positiva del cuerpo y del placer”.²⁹² Así que esto debe referirse —a final de cuentas— a que la sexualidad no esté normativizada. Y si se quiere generar un cambio en la realidad histórica se puede inducir lo que Foucault elucubra como *efectos de verdad en un discurso de ficción*, para, de este modo, fabricar algo que todavía no existe: “Se «ficciona» historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica”.²⁹³ Esta fue la función del mito y esta sería, pues, la función que ejercerán las nuevas narrativas que harán revivir al mito a través de nuevos rituales.

El mito, el ritual y el culto son evidencia de una *morfología y tipología* que hicieron viable el desarrollo individual y colectivo de la identidad cultural, además del proceso y fortalecimiento de células sociales que desembocaron en grandes civilizaciones y fueron la columna sobre la que se edificaron sus ámbitos culturales. El mito, el ritual y el culto permiten cuatro diferentes tipos de relación del ser humano: el ser humano con los demás seres humanos, consigo mismo,²⁹⁴ con la naturaleza y, finalmente, con *lo totalmente otro* (Dios). Esta *morfología y tipología* son elementos para obtener un *núcleo de sentido o estructurante*, como lo llama Croatto en *Experiencia de lo sagrado*.

La figura mítica del ser humano tiene una cierta tendencia a la búsqueda de significados y representaciones a causa de la *carencia* que lo condiciona. En este punto, además, cabe mencionar que uno de los aspectos importantes que determinan al ser humano es su existencia sexuada, si lo pensamos en relación a la idea de la *voluntad objetivada* Schopenhaueriana es este influjo sobre todos los seres en la naturaleza; que en el ser humano se localiza en el cuerpo y la sexualidad sería correspondiente a esta fuerza natural. Por que en ella se juega la reproducción de la vida: “Tenemos la conciencia viva y oscura de que el sexo participa del una red de potencias cuyos armónicos cósmicos están olvidados aunque no abolidos: que la vida es mucho más que la vida; quiero decir que la vida es mucho más que la lucha contra la muerte, que una postergación del plazo fatal; que la vida es única, universal, toda en todos y la alegría sexual hace participar de este misterio; que el

²⁹² M. Foucault, “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, en *op. cit.*, p. 160.

²⁹³ *Ibid.*, p. 162.

²⁹⁴ Cuando me refiero a la relación del hombre consigo mismo, estoy haciendo implícito el todo no escindido mente, cuerpo, emoción y energía.

hombre no se personalice, éticamente, jurídicamente más que si se vuelve a sumergir en el río de la Vida”.²⁹⁵ Esta vitalidad era cuidada y valorada por el *homo mythicus* y estaba vinculado a todo lo sagrado de su pensamiento y de su actuar —como lo ha señalado Ricoeur— «en aquellos tiempos» en que los mitos y los ritos eran una manifestación de la incorporación sexual a todo lo sagrado y por eso sus narrativas estaban cargadas de símbolos sexuales. Este es el *Eros* que busca por que tiene una carencia.²⁹⁶

Los ritos, como prácticas comunitarias, reviven algo ancestral y milenario, y de este modo el mito cobra vida. Pensar las prácticas que terminan siendo rituales es equivalente a reflexionar sobre lo que institucionalizamos o no, porque estas prácticas siempre terminan convirtiéndose en una institución cultural, pues son hábito en la práctica. El ser humano construye, a partir de sus prácticas habituales, procesos de significación que son procesos de valoración. Las prácticas del cuerpo son las que logran este movimiento. Su efectividad depende del proceso de significación, pues solamente funcionan como tal cuando cumple con una serie de significados simbólicos ligados a lo sagrado por el sentido simbólico. El mito es fundador de sentido, de identidad, de civilización, por eso no debe ser relegado, por eso no debe morir sino transformarse: “[...] en un nuevo mito de la mutualidad, de la reciprocidad carnal. Esta restauración, en otro nivel de cultura y de la espiritualidad, de lo sagrado primitivo supone que el *Ágape* no es solo iconoclasta, sino que puede salvar a todos los mitos, incluidos el de *Eros*”.²⁹⁷

En este caso, el *mito vivo* es lo que nos permitiría *conjuarar el mal* y lograr así una *cura de sí* y para una cura social de mayor alcance, pues es en ese nivel en el que los discursos continuamente libran una batalla en el campo de lo corporal. Nuestra forma de vestir, lo que comemos, nuestra recreación en el arte como la música, el cine, el teatro, la pintura, en los deportes, los espacios comunes de convivencia, las enfermedades, todo es discurso en nuestro cuerpo y todas ellas, que aparentemente son prácticas alejadas de un tinte político, en realidad son parte de un discurso hegemónico. Pues todo ello se encuentra institucionalizado por una cultura haciéndolos totalitarios, pues insertan, no sólo un discurso hegemónico, sino una interpretación totalitaria y ésta “[...] afecta la imagen entera de la *polis*, entendida como el espacio simbólico en el que se juega el conflicto entre los

²⁹⁵ P. Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 242.

²⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 232.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 235.

diferentes sistemas de representación que una sociedad construye de sí misma”.²⁹⁸ No podemos olvidar —siguiendo a Grüner— que toda sociedad, en este caso la castrante, logra, mediante el consenso, legitimar discursos hegemónicos de cualquier tipo.

Cuanto más avanzo —decía Foucault—, más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de dominios que podrían constituir una especie de geopolítica, punto en el que mis preocupaciones entrelazarían con vuestros métodos.²⁹⁹

Y esto debe importarnos mucho porque, en este caso, el cuerpo es un lugar, el cuerpo es una geografía donde se ejerce dicho poder y, aunque a lo largo de la historia podemos revisar las múltiples batallas que se han librado entre los hombres para conquistar continentes, islas, penínsulas, casi ninguna de estas narrativas han hablado de las batallas que se libraron en la geografía del cuerpo. Pensar al cuerpo como un territorio geográfico, no sólo es una idea romántica o una forma poética de nombrarlo. Nuestro actual paradigma nos ha hecho ver al cuerpo como una *masa de carne* o también como un *cuerpo máquina*, pero otras culturas, como la china, lo describen como una geografía, donde el cuerpo tiene sus montañas, ríos, valles, mares, pozos y lagos, y ha sido a partir de esta hipóstasis de significaciones geográficas que han logrado influir en la salud y el cuidado de un *cuerpo vivo*. Por eso Schipper, en su libro *El cuerpo taoísta*, ha señalado que:

La visión interior se obtiene invirtiendo la mirada, volviendo las pupilas hacia el interior mientras se mantienen los ojos semi abiertos para permitir se mantienen los ojos semi abiertos para permitir la entrada de la luz exterior. Los ojos, al reflejar el brillo de los astros y añadir su propia energía luminosa, se convierten ellos mismos en el sol y la luna del universo interior. Estas fuentes de luz deben dirigirse a continuación hacia el centro, situado en medio de la frente, entre las dos cejas, donde una tercera fuente de luz, identificda como la estrella plar, refleja como un espejo la luz de los ojos y la dirige al interior. ¿Qué se ve? El paisaje de la

²⁹⁸ E. Grüner, “Foucault: Un política de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 13.

²⁹⁹ M. Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, pp. 123-124.

cabeza es primero el de una montaña elevada, más bien una cadena de picos que rodea un lago central, colocado a media altura ente el occipucio y el punto situado entre las cejas (el espejo). El lago que lo rodea se abre a un valle (la nariz) cuya entrada está custodiada por dos torres (las orejas). De una de ellas cuelga una campana y de la otra una piedra sonora. Cuando los seres pasan del interior al exterior o viceversa se las hace repicar (el zumbido de oídos). Por el fondo del valle corre un arroyo que lleva agua del gran lago o uno más pequeño situado al otro extremo, en el que mana como una fuente (la boca y la saliva). Al lago menor lo cruzan una puente (la lengua) que da acceso a una ribera inferior doble la que se alza una alta torre de doce pisos (la tráquea) que marca la frontera entre el mundo superior y las comarcas medias ...³⁰⁰

Ahora bien, si reflexionar sobre nuestras sociedades de consumo, enajenadas y dominadas, nos enfrenta filosóficamente a una “*lucha por el sentido* que busca violentar los imaginarios colectivos para redefinir el proceso de producción simbólica mediante el cual una sociedad y una época se explican a sí mismas en el funcionamiento del Poder”,³⁰¹ éste es nuestro instrumento de análisis. Esta es la propuesta: reconocer en el cuerpo un campo de significaciones desde donde librar la batalla de lo siniestro que se encuentra en los discursos, para que los mismos cuerpos se pongan en movimiento con un lenguaje libre que sea capaz de transgredir la política de las sociedades castrantes y sus prácticas normalizadoras.³⁰² La cual exige de la filosofía, no sólo la reflexión, sino también un compromiso con la conciencia histórica en la interpretación y práctica del sentido y su transmisión efectiva.

Este capítulo sobre los rituales se ha concentrado en el estudio de la relación simbólica que cura y que enferma. La *cura simbólica* es justo la idea de la *donación de la carne*, para dejar de tener miedo de los diversos modos de castración planteados por nuestra sociedad estando dispuestos a donarnos sacrificialmente para recuperar todas las potencias vitales del cuerpo, de nuestro cuerpo. Invertimos simbólicamente el concepto de castración, para que ya no sea más el castigo temido y se convierta en una donación del *cuerpo simbólico*, y para que lograr instaurar o activar un tiempo y espacio sagrados, haciendo de este acontecimiento simbólico una sublimación de la *voluntad* con la que seremos capaces

³⁰⁰ Schipper, (*El cuerpo taoísta*, pp. 154-155), *apud* S. López y S. Andrade, *La geografía corporal del Valle de México*, pp. 9-10.

³⁰¹ E. Grüner, “Foucault: Un política de la interpretación”, *en op. cit.*, p. 3.

³⁰² “Con las políticas de la interpetación sucede, sencillamente, lo mismo que con la política a secas: o la hacemos nosotros, o nos resignamos asoportar la que otros hacen” (*Ibid.*, p. 12).

de oponer una resistencia frente a las relaciones de poder que se juegan todos los días sobre nosotros. Esto es lo que Grüner nombra “estrategias productoras de nuevos acontecimientos del Logos”.³⁰³ El uso de una nueva práctica de *donación de la carne* puede ser usado como una terapia del cuerpo social. Para ello es necesario conformar mito en la actualidad. Pues como hemos venido enunciando, mito y rito son los dos elementos que lograrían reinsertarnos a procesos de significación valiosos en sí mismos. La donación del cuerpo simbólico como práctica curativa, con todo lo que esto implica, es la condición de posibilidad para que el mito-rito-mito se vuelva curativo de una sociedad que está enferma en sus relaciones de poder utilitarias.

³⁰³ *Ibid.*, p. 17.

CONCLUSIÓN

La naturaleza del trabajo etnográfico sobre el cuerpo implica verlo como un campo estético, semiótico, discursivo y pragmático en un contexto histórico y enfrenta al antropólogo a la dura tarea de buscar los encuentros insospechados para trabajar con todos sus sentidos, tanto en la observación participante, en el diálogo con colaboradores y en el proceso mismo de escritura especialmente de la voz del otro.³⁰⁴

1

Vivimos en una civilización castrante. Esto quiere decir que nuestra civilización contemporánea corta de tajo cualquier posibilidad creativa más allá de lo que ella establezca y que como consecuencia social, económica, política y cultural, desencadena un escenario de mucha violencia física, mental y emocional. Es una *violencia castrante* que se dirige sobre el cuerpo de modos específicos donde se cercenan y mutilan cuerpos, por lo que podemos decir que es castrante en muchos sentidos, nos cercena pedazos del cuerpo, pero, además, este es el problema principal de la tesis, también cercena nuestras vitalidades.

La castración de las vitalidades nos deja incompletos a la hora de ser creativos, nos deja sin herramientas para construirnos la realidad. En resumen, es una castración que se inflige sobre la materialidad, sobre el cuerpo, pero que su fin son las vitalidades y las formas de vida. Las civilizaciones castrantes implican realidades atroces y terribles, las cuales nos provocan una angustia, una ansiedad, una impotencia frente a este mundo.

³⁰⁴ Adriana Hernández Yasnó, “Etnografía desde los cuerpos: encuentros insospechados”, en *Antoposmoderno* [en línea], secc. Textos. Brasil-Argentina, 22 de julio, 2008, <http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1170>. [Consulta: 20 de marzo, 2017.]

Nuestra cultura enarbola la bandera de una civilización científica y racional, pero que en lo cotidiano, empapado de incongruencia, se nubla frente al terror que tiene efectividad en nuestras vidas, estando presente en nuestras actividades cotidianas y en nuestra forma de relacionarnos; por eso las leyes están escritas en función de salvaguardar una idea de seguridad frente al miedo que te provoca perder el cuerpo, ya sea por un accidente, un asalto, una violación, un secuestro, la amenaza es permanente. La vorágine constante de la civilización nos produce mal: el de la amenaza de castración.

En todas las épocas, los seres humanos tenemos nuestras historias de horror, de cómo se pierden partes del cuerpo he incluso de cómo se pierde la vida. Dichas historias nos dicen narraciones sobre cómo los seres humanos han entablado guerras, confrontaciones, resistencias, opresiones contra otros seres humanos por territorio, dominio o riquezas. Sin embargo, en la actualidad, las historias de este horror están mediatizadas, son sólo un espectáculo de la violencia, no nos dice nada, su único mensaje sería la maldad sin sentido, sólo por que sí. Revisar el periódico (físico o digital), escuchar noticias y en las pantallas ver imágenes de cuerpos abiertos, mutilados, ensangrentados, con temáticas de narcotráfico, violaciones y rencillas, ni siquiera provocan indignación, sólo miedo. Lo mismo que ver las noticias internacionales con sus imágenes de la guerra y los desplazamientos en Medio Oriente. La imagen, la noticia escrita u hablada nos deja pasmados frente a un escenario, ingenuos, impotentes, paralizados y desnudos frente a la realidad. Sin opción de atender a lo que en realidad no nos dice, pero sí nos impone el *poder mediático*.

El *poder mediático* ejerce un dominio sobre nuestras emociones, constantemente envía mensajes de amenaza y nos mantiene con una sensación de constante vulnerabilidad. En general, los medios explotan todas nuestras pasiones, pero tienen particular interés en mantenernos instaurados en el miedo, haciendo de la violencia un espectáculo. Esta violencia mediática que se convierte en una amenaza constante nos hace sentirnos en riesgo, pero no podemos liberarnos de ella porque la impone este poder mediático. Instalan dispositivos de manipulación que afectan nuestras mentes, nuestra experiencia del cuerpo, para mantenernos sometidos. Se convierte en una *tecnología del terror*. No lo podemos curar, permanecemos en el papel de víctimas porque te mantiene desvinculado, puesto que, al estar instalados en el temor, las personas no se permiten la convivencia, pues implica un

aislamiento, una individuación en soledad. Si no hay espacio común, aparece la soledad, el solipsismo, y esa es la peor violencia de la sociedad capitalista porque así es como te mantienen incomunicado. Por eso hemos tratado de defender que es importante reinstalar al cuerpo en su relación con el lenguaje.

A esta civilización castrante la podemos entender como una especie de movimiento; lo importante es ver el registro que deja sobre la corporalidad, sobre la materialidad, es la descripción de un movimiento civilizatorio violento y como acción, sin cargas morales, excepto la de su condición de castrante porque el cercenamiento que implica la pura idea, como símbolo, es el cercenamiento de un tipo de organización de la materialidad, de la corporalidad, sobre todo, de la vitalidad. El poder mediático instituye un dominio sobre nuestras emociones, principalmente la del miedo, bajo el cual nos sentimos en una constante amenaza.

Las guerras siempre son entre humanos, pero a veces están involucrados aspectos espirituales; así, pues, las cruzadas eran acciones de confrontación hacia el mal. Las *historias de horror*, para nuestros antepasados, eran narradas con otro formato, un formato de significación que se vinculaba con lo simbólico y lo imaginario ya que se trataba de narraciones míticas. Entonces, el miedo, la angustia, la euforia, la tristeza, la ira y la desesperación tienen nombre y figura, tienen *escenarios de representación*.

En nuestra civilización, la violencia es una amenaza que nos hace sentir en constante riesgo, donde el horror de la castración ya no tiene ritual que conjure su mal, no tiene mito, no tiene marco simbólico, es simplemente un asesinato, un crimen. En México, vemos escenarios diariamente de cuerpos despedazados, mutilados, quemados o simplemente desaparecidos. La castración a la que nos enfrentamos, y que en otros momentos ha sido el horror de la guerra, ahora la vivimos cotidianamente: la *amenaza* nos desmiembra todos los días. Ésta era la violencia que la construcción simbólica de las narraciones míticas de castración trataban de contener; esto quiere decir que, al sufrir las castraciones a las que las civilizaciones nos someten, también podemos encontrar los contenidos simbólicos a través de los cuales curamos todo lo que nos puede asustar de la vida. Esta tesis ha tratado, por eso, sobre cómo moverse entre una cosa y la otra.

Este horror civilizatorio nos genera terror, miedo y es el cuerpo el que está sintiendo ese miedo todo el tiempo. Lo siente desde distintos lugares porque lo está comprendiendo

de distintos modos, aunque no lo hagamos consciente, la enfermedad y los fenómenos sociales nos muestran que el miedo tiene una génesis con distintas naturalezas, como por ejemplo la *amenaza*. Es importante, por un lado, comprender por qué nos sentimos amenazados de perder partes del cuerpo; no lo sabemos, pero el mensaje de horror es permanente, así como también saber qué es lo que nos *amenaza*: el sistema mediático. En este caso, el poder utiliza al sistema mediático para instalarnos la idea de indefensión, nos la impone y no podemos librarnos de ella. El cuerpo que tenemos ahora tiene distintos modos de ser que no deberían estar cercenados; lo que hace un dispositivo civilizatorio es decirnos cómo se debe vivir un cuerpo, ya sea si eres mujer, hombre, anciano, niño, discapacitado, homosexual, etcétera, aunque sólo termine colocándonos en la múltiple experiencia de unos cuerpos vulnerables. No sólo es que los limite en sus modos de ser, sino que los determina, los recorta en sus modos de ser porque en realidad tenemos muchas maneras de vivir el cuerpo, pero todas ellas sujetas al propio cuerpo. Por eso existe esta necesidad de pensar en los símbolos para reflexionar sobre la realidad y la materialidad del cuerpo.

Con todo lo anteriormente expuesto uno se pregunta: ¿Cómo es que una sociedad puede tolerar esta amenaza constante? Quizá esto es fácil: la civilización te castra, pero te ofrece todos los placeres del consumo, los cuales te vacían hasta que te quedas fuera de la *experiencia de la corporalidad*.

Junto con Schopenhauer, pudimos apreciar que el valor que tiene la base de la necesidad y de la carencia en la Modernidad ha sido velado y ocultado por el monstruo de la oferta y la demanda. El ser humano no desea más, lo puede tener todo, un exceso de cosas, productos, servicios y hasta personas, y, en contrapartida, está el ser humano que no tiene nada, pero que se compara y se mueve poniendo su eje en esa abundancia que ofrece el mercado. Es la inserción de una mecánica permanente de consumo la que hace posible el capitalismo. Esta determinación saca al ser humano de su naturaleza; el mercado es tan abundante y exagerado que precisamente deja al ser humano fuera de la experiencia humana generándole un vacío y este vacío es el que se encuentra una vez rota la liga que unía al ser humano con su experiencia con lo sagrado, con lo trascendente.

2

Estos temas comprenden el malestar en la cultura y nos hacía falta conocerlos para poder comprender los procesos simbólicos en los que nos constituimos como individuos y como colectividad.

Todo lo anterior, en algún momento, hace síntoma en la manifestación de algunos problemas individuales y colectivos. La civilización contemporánea es la que resulta castrante, pues exige una idea de hombre que se autoconsume y que, inserto en un mar de mercancías, abusa de estos procesos de acumulación y consumismo. Este mecanismo lo deja indefenso y en estado permanente de vulnerabilidad ante la amenaza mediática. Aquí es donde la crítica es necesaria, pues la cultura se ha convertido en una serie de dispositivos políticos, jurídicos, económicos y sociales que procuran esta amenaza, utilizando a la Ley como un dispositivo normalizador que impide que esta sociedad cambie y logre ser algo *más de sí* o logre una *cura*. Este es el nuevo mal: la fragmentación, el cercenamiento del cuerpo, de la experiencia de lo social y de la capacidad de comunicarnos. Esto quiere decir que tenemos que rescatar la materialidad en toda su plenitud, porque lo que esta civilización cercena son las vitalidades del cuerpo y su experiencia, la de un cuerpo individual que necesita de *espacios comunes*, los cuales también están en peligro por este *mal*. La fragmentación del cuerpo social y la del cuerpo político significa una pérdida de comunidad, aunque la comunidad que no debemos perder, pase lo que pase, es la que está en potencia en la capacidad de comunicación de cada cuerpo.

Mantener todas nuestras potencias activas y abiertas son la condición de posibilidad de que, como cuerpos individuales, podamos establecer nuestros procesos de comunicación, cuya finalidad es construir y habitar los *espacios comunes*, pues de este modo es como hacemos comunidad, ya sea con la naturaleza o con otros seres humanos. Por eso es necesaria una *cura* para el *cuerpo individual*, el *cuerpo social* y el *cuerpo político*. La reflexión nos llevó a concluir que la misma enfermedad puede llegar a ser ella misma la *cura*, pero esto implica formar una *conciencia*. El dolor es la expresión de algún miedo, de odios guardados. Odiar puede significar que se tiene un duelo, es una pérdida que deja un vacío. Sin embargo, bajo nuestro entendimiento, el dolor es el resultado de la

excitación de terminales nerviosas sensitivas especializadas. La opción se reduce a una pastilla que adormece los sentidos y que nos instala en la enajenación permanente.

Como hemos podido señalar, buscar nuevos códigos de significación es una opción ineludible. Ese cuerpo que odia, expresa y narra la historia de su duelo que lo llevo al odio y a la enfermedad, puede implicar una estigmatización que está respondiendo a una lógica de relaciones de poder y de dominación. Sin embargo, un cuerpo que vive un mito, es un cuerpo que está vivo. La filosofía es la opción que escucha este tipo de narrativas y con ayuda de diversos instrumentos conceptuales, en este caso de contenidos psicoanalíticos, nos fue posible hacer una topología de nuestras mentes, para construir un diagnóstico crítico. Por eso nos ha sido posible ubicar dónde está el problema y entonces ofrecer una cura. Se trata de una medicina filosófica que se puede volver forma de vida, para crear o inventar —como diría Foucault— una *cura de sí*. He planteado la necesidad de un análisis genealógico en función de que necesitamos mirar, por un lado, esa reversibilidad simbólica y, por otro lado, que en la enfermedad hay un remedio que podemos llevarlo a la práctica muy fácilmente.

El *mal* que la civilización enfrenta es distinto al que enfrentó el *homo mythicus*. El *mal* nos sigue atemorizando; sin embargo, ya no se trata del dios atemorizante o de un monstruo de terrible figura. Si hacemos una intervención simbólica y hacemos operar una reversibilidad de los dispositivos de poder, el mismo procedimiento nos introduce de lleno en los procesos sacrificiales de nuestra cultura y esto último hace necesario *conjurar el mal*, que es un recurso de simbolización para el cual se requiere recuperar al cuerpo en su integridad significativa y con todas sus vitalidades. Este *conjuro* nos puede ayudar, no a desaparecer el mal, sino a colocarlo de algún modo en nuestra existencia de tal forma que nos permita vivir, codificándolo simbólicamente para hacer posible la vida. La intervención simbólica nos introduce en el proceso sacrificial para construir nuestra *cura simbólica*.

Es posible implementar una lógica sacrificial simbólico-ritual para interrumpir *el mal*. Una *donación simbólica* que nos libere del terrorismo y ayude a curarnos del horror. Frente al miedo de ser castrados, terminamos simbolizando una castración simbólica, es decir, hemos asumido que la *cura* está en el mismo cuerpo. Hay maneras de re-integrarse a la vida, pero todas ellas implican un sacrificio y estar dispuestos a *donar la carne*.

La intervención simbólica es el sacrificio, consciente y voluntario, que profiere una comprensión para poder librarnos del mal. La castración simbólica tiene una estructuración simbólica con contenidos significativos como son *la sublimación y la trascendencia*, las cuales nos ofrecen una idea más allá de un castigo o autocastigo inflingido, más bien como una *donación de la carne*. Dichos contenidos los podemos utilizar para hacer operar, no sólo una terapia, una *cura de sí*, sino el desarrollo de una antropología cultural que nos deje al descubierto que la patología no es sólo la de unos individuos, sino la de unas sociedades. Aquí fueron importantes las problematizaciones teóricas que nos ofrecía Ricoeur, pues también tiene una profundidad histórico-cultural, ya que no sólo abarca la dimensión de la construcción social de nuestros miedos y de nuestras principales patologías colectivas, sino que, como son colectivas, se vuelven parte de un proceso de producción de significado que termina generando formas culturales.

Recuperar esta capacidad de convertir desde el trabajo mítico todas las potencias creativas del cuerpo como fuente de significaciones, es para poder lograr la comprensión de que necesitamos, mediante el ritual, reponer todas las potencias simbólicas de los elementos que son significativos de esa realidad que nos horroriza y que necesitamos curar.

El *malestar* que está ahí presente necesita ser curado mediante una purificación muy específica de símbolos. Lo importante de nuestra realidad castrante, en su forma simbólica y mítica, nos habla ya de que existe como medicina de una realidad horrible y por eso es necesaria esta *donación de la carne*. Por eso, esta tesis ha buscado cómo construir esas armaduras simbólicas para la vida, para salvar las diversas dimensiones de lo humano, ya que lograr una comprensión de la *castración simbólica* como *donación de la carne* es un proceso en donde nosotros mismos ponemos el *cuerpo simbólico* para no tener que perder el *cuerpo vivo* ni todas sus materialidades, ni mucho menos sus vitalidades.

El simbolismo de la castración sólo es un *horizonte simbólico* que en este punto nos ha permitido elaborar un diagnóstico, enunciarlo y también nos ha permitido empezar a construir prescripciones para su remedio. Detrás del *simbolismo de la castración*, lo que podemos identificar son los modos concretos en que se estructura y articula el entrecruzamiento entre el miedo a la castración y el miedo a la pérdida del cuerpo; desde este punto, ahora hay que movernos y desplazarnos hacia una cierta capacidad ética de *donar el cuerpo* y precisamente sosteniendo que la importancia del análisis de los ritos está

ahí, sólo cuando lo podemos analizar en términos de prácticas, para que nuestros miedos e inquietudes se convierten en *acciones-rito* que terminen de configurar nuestro posicionamiento ético-político frente al síntoma, que justo entonces se convierte en una herramienta contra los dispositivos de dominación o de control, y que bien puede conformarse en el simbolismo de una posible liberación o, por lo menos, de algunas formas de resistencia. Por eso cabe la crítica a una *sociedad contemporánea castrante*, no tanto hacia sus nuevas representaciones del mundo, sino al sistema mediático impuesto por el monstruo del capitalismo que nos ha vendido la confortable nulidad del cuerpo. Ahora nuestras representaciones del mundo, los conceptos y las bases o principios de la realidad y, por ende, de nuestra subjetividad, no son la que elegimos, sino las que nos venden y nosotros consumimos, empaquetada con conservadores y vendida por una realidad invasiva del comercio en nuestras vidas. Desde esta anulación del cuerpo, no podemos acceder a la significación de ese tipo de realidades crudas y de horror como las que estuvimos describiendo, necesitamos entenderlas en el marco de una estructura simbólica y cultural. El que exista en su forma simbólica y mítica nos habla de que existe una posibilidad de que algún tipo de práctica simbólica sea la medicina de esta *realidad horrible*. Lo paradójico es que ya no sabemos cómo construir esas armaduras simbólicas para la vida civil, para las diversas dimensiones de lo humano. Por eso, simbolizamos la castración de un *cuerpo vivo* que es lenguaje, y lo proponemos en términos de una *donación de la carne*, el cual es un proceso donde nosotros mismos sacrificamos cosas más allá del puro cuerpo material, enfrentando su complejidad simbólica y asumiendo simbólicamente el horror, para poder estar en capacidad de liberarnos de esta *civilización castrante*. La propia enfermedad y sus síntomas pueden ser el remedio, pero es un tránsito que comprende diversas etapas en sus prácticas culturales como lo es la revaloración del ritual. *Donar la carne* significa un sacrificio de comprensión y participación, que incluye contar la historia de un cuerpo contemporáneo el cual nos habla de cada individuo en su colectividad y de cómo se asume de entrada en su significación, para finalmente saber utilizar esos significantes que produce y llevarlos e instalarlos a las prácticas en donde se consolida y transforma la cultura. Ahora bien, replantearnos el modo como pensamos y vivimos el cuerpo a partir de esta perspectiva, hizo posible hablar de la estructura simbólica de la realidad y de la cultura. Del

mismo modo, pensar el cuerpo simbólico, nos permitió volver hablar del cuerpo y apropiárnoslo estando inserto ya en medio de las relaciones de poder de esta civilización.

En resumen, la *donación de la carne* como *cura* nos permite entender que vivir implica un consumo del cuerpo, su transformación, pero también una pérdida; lo que hay que procurar, entonces, es conservar sus funciones vitales. No podemos evitar perder cuerpo en esas circunstancias, pero, si estamos dispuestos a perderlo, entonces tenemos un modo de sobrevivir cualquier cercenamiento que la misma vida civilizada nos produzca.

La configuración simbólica contra una civilización castrante nos lleva a asumir la castración de ese dispositivo cultural para llevarlo a su radicalidad cultural. Esta es la razón de buscar en la narración de los mitos y sus prácticas las trazas para transformar las relaciones de poder. Sin embargo, como lo encontramos en Foucault, esas formas de poder del mito no están resueltas moralmente, no son ni buenas ni malas, su problema por eso, a final de cuentas, es la compleja reflexión sobre qué tipo de seres humanos somos y sobre qué tipo de seres humanos queremos ser. La mirada genealógica nos permitió observar todo esto desde diferentes ángulos, pues sólo hasta que decidimos mirar desde las relaciones de poder el problema, pudimos vislumbrar la posibilidad de una reversión simbólica y analizar cómo se puede pasar de un mecanismo de dominación a un mecanismo de resistencia o a un franco ejercicio de libertad. Posteriormente llevamos estas reflexiones hasta el análisis genealógico de los rituales, lo cual nos dio acceso a toda la complejidad del sistema de la cultura contemporánea y a cómo operan sus dispositivos de poder.

3

La finalidad del ser humano, sin embargo, no está determinada; el verdadero problema radica en la autenticidad de los fines. La Modernidad ha definido dicha finalidad en términos de lo racional y la época contemporánea ha rematado estableciendo los fines sociales condenando al ser humano al autoconsumo del mercado que sólo exige una esclavitud mitigada. Esta vida moderna es castrante en sí misma, vivimos con esa *huella* que tiene forma de miedo. Desde que nacemos es infligida en nuestros cuerpos. La lógica de producción en la que estamos inmersos nos usa y nosotros abusamos del consumo, lo

que nos lleva a romper el límite de nosotros mismos, es decir, estamos fuera de nuestra naturaleza. Cuando nos perdemos en la inmensidad del mercado, que es inabarcable, nos deja fuera de la experiencia humana, nos quedamos fuera, sin el otro, fuera de sí, fuera de todo. Por eso la idea de donarse implica un *ejercicio de sublimación* a través de cultivar en uno mismo algo que no estaba ahí, para que algo florezca, en un acto de absoluta generosidad. La *donación de la carne* nos inserta de nuevo en la experiencia de lo humano.

Reconstruir otras realidades desde semejante determinación implicó, además, recuperar la citada *objetivación* (actos, objetos y obras), mediante el ejercicio de una hermenéutica que nos ha permitido interpretar los símbolos del lenguaje que, como tal, nos muestran las formas de significación cultural e ideológica. Por lo que ha sido necesario la restauración de una visión integral del lenguaje y la rehabilitación de sus diversos modos de significación; lo que se ha querido poner en juego con esto es que hacer evidente que es necesario tomar en cuenta al cuerpo como una *instancia de comunicación*, ya que puede permitirnos descifrar lo que es *en sí, por sí, para sí*, y cómo se ve a sí mismo el hombre a partir de todo esto.

En el miedo, que es como la huella de la castración, está presente, por un lado, la necesidad de establecer un dispositivo de normalización para establecer una moral del castigo. Foucault nos ha permitido mostrar cómo es que la función de ciertas narrativas y de ciertas discursividades, a partir del miedo a perder la libertad, permite la instalación de peligrosísimos dispositivos de seguridad. Además de hacer evidente que todo esto es utilizado retóricamente para instalar políticas donde los individuos y los pueblos enteros terminan perdiendo su libertad mediante el despliegue de un *poder disciplinario* o un *poder normalizador*.

La *amenaza de castración*, como forma abstracta, es uno de estos problemas, ya que produce un dispositivo de poder que también tiene un revés, uno de libertad. Efectivamente el mito de castración tiene, simultáneamente, una perspectiva disciplinario-normalizadora y una de resistencia y liberación. El problema está en el uso que se le da a los mitos de castración, pues no tienen una orientación moral determinada; lo que ha logrado dejar al descubierto el mito sobre la huella, llevándonos al análisis de la castración como dispositivo de control, mediante el análisis de sus mecanismos disciplinarios y normalizadores, pero también como parte de posibles estrategias de resistencia o ejercicios

de liberación. El reconocimiento de *lo sagrado (la huella)* puede llevarnos de igual manera hacia el establecimiento de mecanismos y dispositivos de dominación que van hacia el ejercicio o práctica de un cuidado de sí que puede funcionar como resistencia o ejercicio de libertad. Para esto necesitamos asumir que el cuerpo es significativo desde una cierta comprensión cultural.

La relación del ser humano con lo trascendente es una vivencia relacional de manera diversificada que oscila entre lo *subjetivo* y lo *intersubjetivo* o *relacional*. La relación entre el ser humano y lo totalmente otro se manifiesta en un ámbito u objeto que se le denomina *sagrado*. Lo sagrado se vivencia, transmite, hereda, interpreta, proyecta, en un lenguaje simbólico, patente en el mito y revivificado en el ritual: la *experiencia de lo sagrado*.

El símbolo de castración —el sacrificio, la sublimación y la patencia de la carencia— es lo que al *homo mythicus* le otorga conciencia de su condición humana y de su lugar en el mundo, ya que actúa en su núcleo social y en su relación con la naturaleza. Lo que es constante en el ser humano es la trans-significación que éste toma de su entorno y la traducción que hace en paradigmas simbólicos de su realidad, vivenciándolas y transformándolas, pues la psique humana necesita renovarse.

Cada símbolo nos da una herencia antropológica de un ordenamiento de hechos que ofrece una base mental. En esta tesis estudiamos sólo uno —la castración— de sólo cuatro culturas: la egipcia, la judía, la hitita-romana y la griega. Dicha herencia es un drama primordial cuyo operador es la necesidad y la carencia como condición inherente al *homo mythicus*. Tienen contenidos filogenéticos que se trasladan a la propia existencia. Partiendo de esta orientación teórica, decidimos dirigir una reflexión filosófica a partir de leer los mitos desde otro horizonte, cargado de significaciones y poder simbólico. Dicha comprensión se puso de manifiesto a partir de un experimento hermenéutico basado en el estudio de cuatro *mitos de castración* y el análisis de su contenido simbólico y de sus rituales. Cabe recordar, en esta conclusión, que el estudio de estos mitos no depende de la evolución histórica de los textos mitológicos, decidimos conservar una idea más primitiva del mito, donde el mito está conformado en una tradición que fundamentalmente se concentra en la transmisión y en sus prácticas (en lo que se dice de estas prácticas). Los cuatro mitos expuestos establecen así el primer referente sobre el origen del mundo y sobre todo lo que hay en éste a partir de lo que su cuerpo puede conocer de sí mismo y del

exterior, creando una representación del mundo y del *misterio* de las fuerzas que lo originaron (*la díada*), así como una representación de sí mismo (*la carencia y la necesidad*) y finalmente también hace una representación de lo *totalmente otro de sí mismo*, a lo que el *homo mythicus* llama Dios (*la espera*).

Dichas representaciones son el primer acto de conciencia del sujeto, que necesitan manifestarse en la acción (el ejecutar). Es un movimiento como una fuerza o una carga energética que tiene el fin de satisfacer necesidades y deseos. Este comportamiento impulsado por dicho deseo como principio vital, que fluctúa entre el placer y el dolor, es la *voluntad nouménica y fenoménica*. Este proceso arrojó luz sobre el análisis de los mitos trabajados, pues es esta fuerza la que hace que el *héroe* se mueva, que busque y emprenda su viaje sin retorno. La figura del héroe es importante, más allá de su individualidad, porque en realidad es la estructura simbólica de una colectividad en la búsqueda. Estos mitos nos cuentan, a través de las hazañas de un héroe, la evolución histórica de las diferentes formas culturales que están en juego, así como los diversos momentos de su desarrollo, pues respondían a las necesidades específicas de una Cultura. Por ejemplo: mediante el estudio y reflexión sobre el personaje de Moises, Freud aludió a la figura del héroe para rastrear el desarrollo de las leyes mesiánicas, de donde se puede rastrear una larga evolución de su estructura simbólica. De un modo semejante, usamos a Campbell para señalar que lo importante es el poder simbólico que tiene dicha figura, la cual es una imagen que puede, en determinadas circunstancias históricas, desempeñar la función del héroe. Constituye un tipo de estructura arquetípica que tiene distintos elementos que se van haciendo presentes reiterativamente, en distintas épocas y en distintas geografías, para cumplir diferentes funciones, como la de producir los *procesos de desciframiento* de las complejidades de una realidad haciéndose mito. El concepto “héroe” es una función que permite cierto heroísmo cultural desde el cual se pueden construir principios para articular una vida religiosa, una vida de espiritualidad, pero también una ética.

El mito, el culto y el ritual nos deleitan intercalando imágenes fantásticas que son un recurso imaginario que produce fortalezas simbólicas. De hecho, la imaginación es un recurso de esta capacidad de representación simbólica. Ambas forman nuestra subjetividad y, en su conjunto, es una capacidad de transformación simbólica; de ella se desprende la noción que hemos manejado de *sublimación*.

Los mitos de castración narran el sacrificio de los dioses-héroes que hacen de la *donación de la carne* el acto más sublime de sus capacidades, vencen y crean otra realidad que es el mensaje que llevan a su comunidad: lo patente. Finalmente, podemos decir que lo que motiva el impulso de esta búsqueda es la ascesis: la trascendencia.

Dichos mitos nos narran dos historias y, al mismo tiempo, son narraciones de liberación y dispositivos de poder. Por un lado, la circuncisión mantiene a los judíos en el pacto y la obediencia, pero, al mismo tiempo, es un pacto que los libera de la opresión del pueblo egipcio; en el mito de Cronos encontramos a este héroe que libera a sus hermanos y que, al mismo tiempo, después, se vuelve en un padre opresor. Estos mitos siempre tienen esta doble configuración.

Ahora bien, más allá de los sonidos, los sabores, las imágenes, los olores, los objetos, y del cuerpo actuando como un neurotransmisor, existe una herencia filogenética que actúa en nosotros. Llega muy profundo y determina de un modo u otro nuestra actuación para con todo nuestro entorno; es decir, hacia nosotros mismos, hacia los demás, hacia la naturaleza y hacia “lo totalmente otro”. Esto lo sabe, lo utiliza y proyecta el *homo mythicus* al simbolizar la trascendencia actuante en el cuerpo. No hay palabras teóricas para ello, es como el *tao* que nombra a lo que no tiene nombre y que en lenguaje es indecible. El *homo religiosus* no tenía que pensarlo para que existiera, simplemente “es”. También lo podemos nombrar *gestos esagógicos*, ya que introducen a una comunidad en el ámbito del misterio y lo hacen participar en un nuevo estado.

La psique de un ser humano tiene contenidos vivenciados por él mismo y por otros que, como “fragmentos de origen filogenético”,³⁰⁵ le fueron aportados con el nacimiento; es decir, son predisposiciones propias de todo ser vivo. En la inclinación para emprender determinada acción frente a cierta excitación, impresión o estímulo, cada individuo tiene una respuesta diferente, marcada por una “herencia arcaica”, que decreta los factores constitutivos en el individuo, por ejemplo, el símbolo de autodeterminación, que hace que el ser humano de las hordas se coma a su padre crudo, es el mismo que hace que en el mito se castre al padre, del mismo modo que, para el individuo contemporáneo, cada ser humano se identifica con su padre abismándose, rebelándose ante la autoridad mediante disturbios y

³⁰⁵ De herencia arcaica.

motines. Volverlo una racionalidad mitológica es lo que nos ha permitido inscribirlo en nuestras reflexiones sobre una racionalidad mitológica permitiendo entender, entonces, la dimensión ético-política de ciertas aplicaciones del mito sobre la castración simbólica.

Todo lo anterior no tendría importancia si no queda clara la intención que se tenga al emprender toda esta exhaustiva odisea; la intención es equivalente al ángulo hacia donde se dirigen nuestros fines. Para el *homo religiosus* la necesidad y la carencia lo llevan a la búsqueda, a la sublimación que tiene un ángulo determinado por el deseo de la reactivación de la vida. El sentido del ser humano —si es que tiene uno—, de su ser y su existencia es hacer visible el misterio de la vida; lo cual implica una larga travesía: la *díada*, la *carencia*, la *necesidad*, la *espera*, el *ejecutar*, la *sublimación* y la *patencia*, hasta lograr la *trascendencia*. Este ser humano que está en búsqueda es el hijo castrado o el padre asesinado, cuyo acto fenoménico se percibe y se proyecta sobre el cuerpo, con el cuerpo, desde el cuerpo. Dicha experiencia se siente en el cuerpo y como respuesta a ello se manifiesta la patencia con la *huella*, traza que se expresa y se entiende.

Las condiciones determinadas por las cuatro culturas estudiadas a partir de un culto y en general de los llamados *gestos esagógicos*, que se circunscriben a la sublimación, son sólo una posibilidad. El *complejo de castración* es un tópico en psicoanálisis, pero no era categoría para la filosofía; de cualquier forma, se trata de una manera de poner orden en un universo pulsional en los comienzos, es una modalidad de la falta o lo negativo. Además, hemos querido utilizar el análisis de los mitos de castración para hacer un diagnóstico cultural sobre nuestra sociedad contemporánea. Este tema no es sólo cuestión del psicoanálisis, sino que es trabajo de todo pensamiento crítico, el carácter especialmente filosófico estaría en poder reconocer en la *emergencia* de los síntomas algunas pistas sobre su *procedencia*.

No se ha tratado de revivir viejos mitos, sino de entender en esos viejos mitos cómo debería de funcionar nuestra racionalidad mítica, éste es el momento, a la hora de agregar al *homo symbolico*, de verlo esquemáticamente y explicar qué; estos movimientos que hay entre uno y otro le han dado espacio a la discusión de todo esto. Esta tesis encontró en el mito el modo no sólo de exponer un problema, sino un instrumento que le permite al pensamiento representar del ser humano aquello que no se puede afirmar mediante argumentos lógicos. El mito nos proporciona la posibilidad de estudiar otras formas de ser.

Junto con Campbell, hemos visto que el mito nos revela mensajes peligrosos, mensajes que amenazan la estructura concreta y segura construida por el ser humano racional, auspiciada por las instituciones familiares, políticas, religiosas y académicas. La descripción de lo que el mito propone derrumba esa estructura racional, el mundo que generó y de nosotros en ese mundo.

Las ciencias y su protocolo funcionan reflexionando sobre los fenómenos experimentados, después los clasifican y hacen un inventario de categorías. Todo funciona bien mientras se establezca un sistema coherente de creencias por medio de un método pragmático y experimental, con cohesión interna y ordenada. El problema se presenta cuando en teoría se trabaja con temas incómodos, ya que éstos actúan como un conjunto de características extranjeras. Es inútil tratar de clasificar lo que acontece a partir de éstas. Hubo necesidad de cambiar la clasificación por la *objetivación* propuesta por Ricoeur, a fin de recuperar y rehabilitar los símbolos, ya que si nos olvidamos de los mitos, perdemos acervos de sabiduría práctica muy complejos que nos pueden ser muy útiles para acceder a la comprensión o a la genealogía de nuestras *patologías culturales*, ya que sin las noticias del pasado no podríamos entender nada de nosotros mismos.

4

Los seres humanos nos representamos objetos, al mundo y a nosotros mismos a partir de un parámetro que comienza en nuestro propio cuerpo y el símbolo es el medio que utiliza para poder sintetizar, comprender, afirmar, toda esta información. Toda la estructura cultural, ideológica, política y religiosa de un pueblo tiene su base en la representación que una sociedad identifica con lo que es el “ser humano”, siempre partiendo exclusivamente de sí mismos. Esto explica la multiplicidad de sociedades, culturas y religiones, que son formas diversas de ver y vivir la vida. Y todo esto a partir de un *cuerpo simbólico*. Sin embargo, estamos acostumbrados a llamar “cuerpo” al tejido conectivo y conjuntivo que contiene un sistema orgánico funcional que tenemos los seres humanos como el medio para desarrollar todas nuestras funciones. Pero en el momento en que tenemos que utilizarlo como el medio con el cual nos relacionamos con el mundo, incluyendo todos los seres o fenómenos de la

realidad, no sabemos cómo opera. El cuerpo no es un mero sensorio, sujeto a la dualidad, considerado de orden inferior e independiente de la psique, ya que es objetivación (*cosa en sí*) de la voluntad schopenhaueriana. La intuición que tenemos sobre el mundo, es decir, de la interacción y adaptación con el mundo se percibe y proyecta con el cuerpo, el cual, como instancia fenoménica, tiene un poder de comunicación y representación integradora de contenidos simbólicos. Dichas representaciones tienen manifestación y acción, cuya cualidad es el fundamento metafísico de la voluntad. La voluntad se manifiesta en el ser en sí y en el individuo como objeto de dicha voluntad. La voluntad —deseo siempre insatisfecho— es fundamento, es la fuerza que impulsa. Tiene un correlato de información con el mundo fenoménico, la voluntad es el principio elemental de intencionalidad humana.

Partiendo del hecho de que el conocimiento del mundo se infiere por nuestra subjetividad, hemos mostrado que los fenómenos que nos representamos a partir de ello son una mezcla de dos determinaciones:

- 1) Las representaciones de los significados simbólicos que le atribuimos a las cosas, ya que el estatus ontológico del mundo no está supeditado a las representaciones de nuestra subjetividad, aunque sí existen con independencia de nosotros. En el estatus epistemológico, las cosas “existen” con dependencia de nosotros; por el contrario, las cosas siempre “existen” en función de nuestras representaciones, con distintos grados de dependencia.
- 2) La representación que tenemos de nosotros mismos, tiene la facultad de desligarse del presente, ya que la representación escapa del espacio y el tiempo. La búsqueda del ser del yo sí obedece a un estatus ontológico que, además, depende de las representaciones de la subjetividad que tengamos de nosotros mismos.

El cuerpo, entonces, se da por afecciones externas y por la conciencia de su propia representación corporal que integra todos los estados, internos y externos, transferencia que nosotros usamos como medio para relacionarnos, conocer, comunicarnos, adaptarnos y cambiar. Dichas representaciones son susceptibles de transmisión cultural simbólica, manifiesta en una experiencia corporal. El cuerpo, efectivamente, es percibido como objeto

determinado por las leyes de causalidad (espacio-temporales). Sin embargo, como objeto de conocimiento, es estudiado mediante nuestras intuiciones (sensibles e intelectuales), así pues el conocimiento que de él decimos tener se da por afecciones externas y por la conciencia de la representación que tenemos de él. Para Merleau-Ponty, como pudimos analizarlo, los sujetos tienen una creencia del cuerpo que sólo es concepto y no *una relación*; por lo tanto, la idea que tenemos de nosotros mismos siempre es simbólica de algún modo. El cuerpo es *un sujeto natural de mi ser total*, transmisor y receptor de elementos simbólicos con una amplia significación cultural, que nos permiten conocer nuestra subjetividad, y que, además, tienen el poder de la *trans-significación* y *resignificación*. El cuerpo mismo es lenguaje, produce significación, expresa y comunica.

Es dable pensar en una recuperación y apropiación del cuerpo como *instancia de transmisión de significación*. En el cuerpo hay acción, representación y manifestación, concatenación de la experiencia; por lo tanto, también produce significado. Como *instancia de transmisión y significación*, es una experiencia viva y a través de su comprensión y observación podemos entender el establecimiento de la subjetividad contemporánea, y así encontrar la clave para transformar la realidad. Efectivamente contamos con una materialidad que produce significación y puede transmitirla porque es un *cuerpo vivo*.

Al cuerpo hay que reapropiarlo, empoderarlo, regresarle su riqueza vital. Esta materialidad es el lugar desde donde nosotros nos podemos construir y defender los diversos modos de ser. Para esto, hay que comprender que el cuerpo no es un signo, no es algo significado y mucho menos una cosa; hay que pensar al cuerpo como una fuente de significaciones. Su estructura simbólica lo constituye en un espacio común con otros cuerpos; por lo tanto, también es un hacedor de comunidad. Y es gracias a esta estructura simbólica del cuerpo que podemos codificar simbólicamente el mal. Cualquiera que sea el padecimiento de nuestra corporalidad, es una manifestación y una respuesta ante la vida civilizada, frente al mundo, y por eso hay que escucharlo, pues a través del cuerpo podemos descifrarlo y resolverlo. El cuerpo nos dice cosas en su dolor, en su padecimiento, en sus diversos modos. Lo único que necesitamos es una racionalidad que nos permita descifrarlo: ese es el papel del mito. El *cuerpo simbólico* cobra vida bajo un cierto trabajo intelectual y espiritual. Este cuerpo que dice cosas nos procura un *cuerpo vital*.

Los mitos siempre se dicen de un *cuerpo significativo*. Pero nos muestran las significaciones del cuerpo, sobre todo, cuando los piensas como prácticas, pues es entonces que nos dan acceso a comprender que el cuerpo no es un concepto, sino un cuerpo que habla-haciendo, que es una *instancia de comunicación*. Asumiendo esto, centramos la reflexión filosófica en torno a la investigación sobre cómo construye el cuerpo horizontes de significación y sobre por qué se inscriben de modos específicos sobre los propios cuerpos, para así dejar al descubierto al cuerpo actuando sobre sí mismo y sobre otros cuerpos.

5

En la actualidad algunas corrientes neopsicológicas, post-jungianas, como la biodescodificación emocional, el fucousing o la bioneuroemoción, han hecho estudios del cuerpo humano estableciendo patrones de la fisonomía y así hacer una lectura de las enfermedades del cuerpo vinculadas a las emociones de los sujetos. Pero en realidad nos quedamos cortos, estamos reinicando el estudio de la *estructura emocional de lo simbólico* que el *homo mythicus* tenía bien claro. Este *homo* leyó el cuerpo desde la era primordial, entre ellos se olían, se percibían y vibraban. Y esto no ha dejado de ser así, el ser humano siente las emociones de otro ser humano: el peligro, la desesperación, el miedo; lo intuye, lo siente en las entrañas, en la sangre, en el aliento, en el aroma, en el paladar, en la piel. Por eso hemos querido llevar esto a la idea de la construcción del cuerpo simbólico, ya que el *homo symbolico* es *cuerpo simbólico* desde la perspectiva precisamente de una praxis creativa, como el trabajo de un artista, de un filósofo, que se ocupan por igual de la construcción de un *cuerpo simbólico*. El resultado de plantearlo así fue poder construir una particular forma de antropología filosófica y una de las más importantes consecuencias teóricas ha sido la identificación entre el *homo symbolico* y *el cuerpo vivo*.

La confortable nulidad del cuerpo, sin embargo, siempre afecta a la estructura de la sensibilidad, pues la estructura simbólica, aunque activa, no tiene diversidad en su significación y, lo peor de todo, en esas circunstancias no tiene interlocutor. Cuando las personas guardamos en el silencio nuestra sensibilidad, no sabemos que tenemos que

referirnos a todas esas organizaciones de lo vital en nosotros y nos conducimos como si todo eso no existiera, por inconsciencia, o intencionalmente lo negamos por las relaciones de poder. Esto nos ha llevado a comprender que muchas de las manifestaciones simbólicas que el cuerpo manifiesta a través de enfermedades físicas o sociales, son representaciones de una enfermedad, un dolor, una pérdida, una imposición, y todas ellas develan una relación de este ser humano con alguien o algo más, aunque seamos incapaces de interpretarlas. Hay, pues, una necesidad de elaborar un pensamiento, una comunicación y una conciencia a partir de una escucha orgánica y asumiendo las capacidades de significación desde la propia corporalidad; lo cual implica desarrollar una conciencia de la capacidad de significación que tiene el cuerpo, pues el cuerpo produce significación y, debido a esto, es posible montar todo un sistema de comunicación para las distintas formas del habla y de la escucha del cuerpo, y de los distintos modos de producción de significado que se pueden operar desde el cuerpo.

Finalmente, podemos afirmar que el *cuerpo simbólico* es el mediador entre lo humano y lo desconocido, y que, además, es el lugar desde donde se transmiten los símbolos *primordialis* y las representaciones arquetípicas, siendo éste a su vez el receptáculo de la herencia de este origen filogenético. Con el *cuerpo simbólico* comunicamos todo lo que no podemos decir con las palabras que aún no han sido inventadas. Con el *cuerpo simbólico* organizamos y le damos sentido a esto que llamamos vivir, pues, a partir de él y con él, nos representamos una idea de mundo, de sentido y existencia —cualquiera que esta pueda ser. El cuerpo tiene la posibilidad de decir, de subjetivar su realidad, pasando de un estado físico a uno simbólico. Es por eso que hemos defendido la idea de que el cuerpo es simbólico y tiene la potencia de ser lingüístico en todo momento, logrando hacer comprensible su simbolismo gracias al uso crítico que ofrecen las formas que nos otorgan las narraciones míticas. El proceso de lograr el ejercicio mítico del cuerpo simbólico nos otorga una visión del *cuerpo vivo*, el cual, al desplegar su materialidad reconstruyendo la vivencia, conforma el cuerpo social de una comunidad, la cual, más tarde o más temprano, constituirá un cuerpo político y logrará constituirse en una medicina para la vida.

6

Los paradigmas simbólicos de la realidad son representados, simbólicamente, en el cuerpo como algo fenoménico, tal que, para llegar a comunicar y transmitir algo entre los miembros de un núcleo social, cuerpo y símbolo se convierten en una *experiencia corpórea*. Dicha *experiencia corpórea* presenta y transmite los rasgos más importantes e indecibles de nuestra subjetividad, sintiendo, conociendo, transmitiendo, recibiendo y creando posibilidades infinitas.

Los ritos de castración y el de circuncisión son gestos esagógicos donde el iniciado supera la terrible e ineludible fuerza de las pulsiones que dominan su voluntad. Es la voluntad quien impregna en la información y la comunicación en el cuerpo y a partir del cuerpo. El juego que se entremezcla es la declaración u afirmación de una cosmogonía y la conceptualización de la vida hecha *patencia* al momento de ser impregnado en la carne humana.

Tenemos un factor muy interesante que es el *deseo* del iniciado y de los demás miembros de la comunidad, lo que permite manifestar —siguiendo a Levinas— lo trascendente en la *huella*. Esto quiere decir que, gracias a estas prácticas, los miembros de la comunidad se pueden reconocer cada uno en el rostro del otro, identificándose. Tener presente esta idea levinasiana nos permitió comprender manifestaciones sintomáticas o asintomáticas que manifiestan los cuerpos: es un *pathos* de la propia cultura. El síntoma es parte del diagnóstico que nos lleva al análisis de una genealogía que nos muestra claramente que la enfermedad simplemente hace evidente las rutas de la cura, que va desde la individual hasta la colectiva. La huella en este caso es la marca genealógica de un síntoma que debe ser atendido. Las mismas trazas nos muestran la cura o el agravamiento de este *malestar en la cultura*. De esta castración social mitigada.

El ritual es poderoso, detiene el tiempo y abre el espacio, por eso se sigue utilizando, existen desde rituales cotidianos, algunos con un poco de cargas simbólicas como las limpias, otros de suerte, otros de amor, hasta rituales judíos para iniciar negocios o para muchas otras cosas; rituales católicos como el bautizo, incluso colocar una ofrenda en día de muertos en México; también existen otros aún más densos como los rituales que practican los satánicos, yorubas, santeros, de la corriente palo mayombe, que son prácticas-

rito. Evidentemente tienen diferentes tipos de intencionalidad, entonces, pues, ¿por qué proponemos recuperar la riqueza creativa del ritual para curar el mal de esta civilización castrante, si éstos se siguen practicando hasta nuestros días? Porque, en primer lugar, insistimos en una conciencia de que el *cuerpo simbólico* nos vincula con lo sagrado a través de los *gestos esagógicos* que nos introducen en una *lógica sacrificial* para la cura de esta sociedad. Pero también porque, en última instancia, este sacrificio no es mediante el uso de otros cuerpos ni de otros seres, sino a través de nuestro propio cuerpo que podemos ofrendar simbólicamente. La cura que hemos planteado es la *trascendencia* mediante la *donación de nuestra propia carne*, pues eso es lo que nos permite transformarnos, eso es todo lo que necesitamos para tener un *cuerpo vivo*.

El mal seguirá existiendo, pero ya sabemos cómo funciona y cómo podemos posicionarnos frente a él para curar todo lo que el mal le hace a nuestra mente y a nuestro cuerpo, y para no vivir ni un día más en la desesperación. Para eso hay que hacer la reelaboración mítica de las cosas que nos causan profundo dolor. Nuestra cultura se ha vuelto castrante, pero no hemos podido resolverlo porque ni siquiera hemos intentado una reelaboración simbólico-mítico-religiosa de nuestra propia experiencia del cuerpo. Su reelaboración épica es la que nos permitiría hacer una *donación de la carne* como solución simbólica y religiosa, o simplemente ética frente a todo lo que nos resulta castrante en nuestro tiempo. Este tipo de realidades necesitamos entenderlas en el marco de una estructura simbólica y curarla en ese mismo marco.

7

Todo cuerpo es dicho, todo cuerpo habla, todo cuerpo porta significado, porque siempre lo estamos diciendo desde la comprensión de una cultura, pero también desde su naturaleza genealógica. Todo esto engloba poder asumir al cuerpo como una fuente de significación. Ahora bien, la idea de que nosotros podemos decidir qué cuerpo queremos ser y habitar, es lo que nos ha llevado a postular y defender la idea de una *donación de la carne*. Si no estamos dispuestos a poner la propia carne, entonces ese cuerpo que necesitamos como *espacio común* siempre será tan sólo un simulacro.

En resumidas cuentas, cuando hablamos de una donación-sacrificio para recuperar las vitalidades del cuerpo, significa que debemos reinstalarnos en nuestra condición humana a través de los mitos donde la dialéctica corporal genere sus espacios sagrados. La renuncia a los placeres, más allá de una ascesis, es un ejercicio de liberación en donde hay que saber controlar el uso que le damos a nuestro pensamiento y a nuestro consumo corporal a través de un uso crítico de las imágenes conceptuales. Es una especie de desapego que te permite disfrutar, pero logrando soltar las cosas para no quedar sujetos a las imágenes. Liberarse implica constelar nuestros vacíos y recuperar la imaginación para que produzca experiencias de lo humano sin generar apego.

Se puede ofrendar el propio cuerpo con tolerancia, con disciplina, con perseverancia, con un cuidado de sí, curando nuestras relaciones y permitiéndonos aceptar nuestras determinaciones. En este sentido, sacrificamos los apegos que nos generan resistencias físicas. Para llevar a cabo una práctica de esta naturaleza, los espacios sagrados son muchos: la danza, las meditaciones, la oración, las sanaciones, los temascales, las terapias, los viajes, incluso un simple acto de contrición.

Principalmente se tiene que aceptar nuestra condición determinante a través de la conciencia de entender que estamos inmersos en una civilización castrante para poder reinstalarnos en un *cuerpo vivo* a través de la *donación de la carne*, y así vincularnos en espacios comunes recuperando la comunidad y rehacer las alegrías.

Comprender y ejercer estas prácticas que llamamos ritos nos enseña cómo participar o no de ciertos modelos de relaciones de poder. Nos permiten no sólo cuestionar las relaciones de poder, sino que nos dan la oportunidad de transformarnos a nosotros mismos. La solución de todo esto, en su conjunto, es la construcción de una solución ética. Esta ética no puede darse por sí misma, se tiene que dar mediante el trabajo de análisis, de reflexión y de reproducción del *homo mythicus*.

BIBLIOGRAFÍA

- ASIMOV, Isaac, *Guía de la Biblia. Viejo testamento*. Trad. de Benito Gómez Ibañez. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1989.
- ASIMOV, Isaac, *Guía de la Biblia. Nuevo testamento*. Trad. de Benito Gómez Ibañez. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1989.
- BARUCH, A. Levine, *Los israelitas. Orígenes del hombre*. México, Equipo Editorial de Libros Time-Life, 1979.
- BEINFIEL, Harriet y Efrem Korngold, *Entre el cielo y la tierra. Los cinco elementos de la medicina china*. Trad. de Pilar Alba. Barcelona, La liebre de Marzo, 1999.
- BEUCHOT, Mauricio y Ricardo Blanco, “Sobre algunos rasgos de nuestra subjetividad judeocristiana. Incertidumbre, antropología, psique, vida” Doc. inéd. México, 2007. 22 pp.
- BONNEFOY, Ives, *Diccionario de la mitología*. vol. I. Barcelona, Ensayo/Destino, 1996.
- La Biblia de Jerusalén*. Trad. de equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén, dirigido por José Angel Ubieta López. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998.
- CANO PADILLA, Luis Miguel Ángel, *Voluntad de vivir y pulsiones eróticas. Una interpretación analógica*. México, 2006. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 108 pp.
- CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras*. Trad. de Luisa Josefina Hernández. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- CASSIRER, Ernest, *Filosofía de las formas simbólicas*. 3 vols. Trad. de Armando Morones. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- CASTANEDA, Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CASTILLO, Juan y Juan ESTRADA, *El proyecto de Jesús*. 6ª ed. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004.
- CROATTO, Severino, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Navarra, Editorial Guadalupe y Editorial Verbo Divino, 2002.
- CUMONT, Franz, *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Trad. de José Carlos Bermejo Barrera. Madrid, Akal, 1987.
- CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*. 2ª ed. Trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona, Herder, 1988.

- DUCH, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*. Trad. de Francesca Babii Poca y Domingo Cia Lamana. Barcelona, Heder, 1995.
- DUCH, Lluís, *Estaciones del laberinto* [Ibooks]. Herder, Barcelona, 2013.
- DURÁN, Norma, *Asombrarse, indignarse y enamorarse*. México, CEAPAC Ediciones, 2009.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Trad. de Luis Gil Fernández y Ramón Alonso Díez Aragón, Barcelona, Paidós, 1999.
- ELIADE, Mircea y Ioan COULIANO, *Diccionario de las religiones*. Trad. de Isidro Arias Pérez. México, Paidós, 1993.
- FALCÓN, Constantino, Emilio FERNÁNDEZ y Raquel LÓPEZ, *Diccionario de la mitología clásica*, Tomo I. Barcelona, Alianza, 1985.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Feud, Marx*. Trad. de Carlos Rincón. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*. 2ª ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*. Trad. de Julia Barela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1992.
- FRAZER, James, *El Folklore en el antiguo testamento*. Trad. de Gerardo Novas. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- FRAZER, James, *La rama dorada*. Trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*. Volumen IV. Trad. de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Obras completas*. Volumen V. Segunda parte. Trad. de José L. Etcheverry. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2012.
- Obras completas*. Volumen XXIII. Trad. de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos I*. Trad. de Luis Echávarri, México, Alianza Editorial, 1985.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. de Francisco Payarols. Barcelona, Paidós, 1984.
- HESIODO, *Obras y fragmentos*. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Barcelona, Gredos, 2001.
- JUNG, Carl Gustav, *Realidad del alma*. Trad. de Fernando Vela y Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires, Losada, 2005.

- JUNG, Carl Gustav y Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y sus misterios eleusinos*. Trad. de Brigitte Kiemann y Carmen Gauger. Madrid, Ediciones Siruela, 2003.
- KERENYI, Karl, *Los dioses de los griegos*. Trad. de Jaime López-Saenz. Caracas, Monte Ávila Editores, 1997.
- LAPLANCHE, Jean, *Castración y simbolización. Problemáticas II*. Trad. de Silvia Bleichmar. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- LAPLANCHE, Jean y B. PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*. Trad. de Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires, Ediciones Paidós Ibérica, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel, *La huella del otro*. Trad. de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México, Taurus, 2000.
- LE BRETON, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*. Trad. de Paula Mahler. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- LE BRETON, D., *La sociología del cuerpo*. Trad. de Paula Mahler. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- LURKER, Manfred, *Diccionario de dioses y diosas, diablos y demonios*. Trad. de Daniel Romero Álvarez. México, Paidós, 1987.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*. Trad. de Estela Consigli y Bernard Capdeville. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.
- OVIDIO, *Fastos*. Trad. de Bartolomé Segura Ramos. Madrid, Gredos, 1988.
- OTTO, Walter, *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- PUECH, Henri-Charles (Dir.), *Historia de las religiones antiguas*. Vol. 1. Trad. de Isabel Martínez Martínez, José Luis Ortega Matas, México, Siglo XXI, 1977.
- Historia de las religiones. Las religiones del mundo mediterráneo y el oriente próximo*. Vol. 5. México, Siglo XXI, 1979.
- RAVINOVICH, Silvana, “La huella en el nombre”, en *Nadja*, núm 3, Abril, 2001, pp. 49–62.
- REALE, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I. 2ª ed. Trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Editorial Herder, 1991.
- Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II. Trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Editorial Herder, 1992.

- REID, Daniel, *El Tao de la salud, El sexo y la larga vida*. Trad. de Jordi Mustieles. Barcelona, Ediciones Urano, 1989.
- RICHEPIN, Juan, *Mitología clásica*, Tomo II. México, Unión Topográfica Editorial Hispanoamericana, 1952.
- RICOEUR, Paul, *Finitud y culplabilidad*. Trad. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdes Villanueva. Buenos Aires, Taurus, 1991.
- RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. de Armando Suárez con colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inciarte. México, Siglo veintiuno editores, 1999.
- RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. de Alejandrina Falcón. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*. Trad. de Vera Waskman. México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica*. 2ª ed. Madrid, Gredos, 1988.
- SCHOLEM, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Trad. de José Luis Barbero. Madrid, Trotta, 2000.
- SCHOPENHAUER, Artur, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I. Trad. Pilar López de Santa María. 2ª ed. Madrid, Trotta, 2016. (Colección Clásicos de la Cultura)
- TRESMONTANT, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid, Biblioteca Taurus de Estudios Biblicos, 1962.
- VV. AA., *Enciclopedia judaica castellana.*, vol. IV, Israel, Jerusalén, 1974.
- VV. AA., *Enciclopedia universal ilustrada. Europeo-Americana*. 56 tomos. Madrid, Espasa-Calpe, 1927.
- VV.AA., *Diccionario enciclopédico Espasa*. 24 tomos. 8ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.