



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

EL SIGNIFICADO DEL TEMAZCAL PARA LOS PRACTICANTES
DE LA MEXICANIDAD

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

PRESENTA

METZTLI ARCILA SANTIAGO

DIRECTORA: DRA. MARÍA EMILY REIKO ITO SUGIYAMA

REVISORA: LIC. BLANCA ESTELA REGUERO REZA

SINODALES

DRA. SHOSHANA BERENZON GORN

DRA. GABRIELA RODRIGUEZ CEJA

LIC. DIEGO FALCÓN MANZANO

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019



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.

ÍNDICE

RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO PRIMERO. LO SAGRADO	9
1.1 Lo sagrado y lo profano	9
1.2 Manifestaciones de lo sagrado	11
1.3 Potencia sagrada y tabú	18
1.4 Experiencia de lo sagrado	20
1.4.1 Sentimiento de criatura	22
1.4.2 Dinámica dialéctica	24
1.4.3 El mito y la importancia de retomar el origen	27
1.4.4 Símbolos	30
1.4.5 Hombre arcaico y hombre moderno	35
1.4.6 Rituales sagrados	37
1.5 Tiempo sagrado	39
1.6 Espacio sagrado	41
CAPÍTULO SEGUNDO. PSICOLOGÍA CULTURAL	52
2.1 Esbozo histórico	52

2.2 Enfoques que abordan la relación mente-cultura	60
2.2.1 Aproximación socioconstruccionista	60
2.2.2 Aproximaciones histórico-culturales	61
2.2.3 Aproximaciones desde la contraposición romántica frente a la ilustración	64
2.3 Relación mentalidad-cultura	66
2.4 Richard Schweder. La Psicología Cultural	71
2.4.1 Psicología Cultural vs Psicología General	71
2.4.2 Psicología Cultural vs Psicología Transcultural	72
2.4.3 Psicología Cultural vs Antropología Psicológica	73
2.4.4 Psicología Cultural vs Etnopsicología	74
2.4.5 La Psicología Cultural	75
2.4.6 Psicología Cultural como disciplina interpretativa	87
CAPÍTULO TERCERO. EL TEMAZCAL	91
3.1 Contextualización	91

3.2 Esbozo histórico	93
3.3 Características	99
3.4 Tipos	103
3.5 Usos	105
3.6 La Medicina Tradicional Mexicana y el aspecto Religioso	108
3.7 Simbolismos, significados y deidades	118
3.8 Los elementos	122
CAPÍTULO CUARTO. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA Y PROCEDIMIENTO	125
4.1 Planteamiento del problema	125
4.2 Objetivo general	126
4.3 Objetivos específicos	126
4.4 Tipo de estudio	126
4.5 Informantes	127
4.6 Consideraciones éticas	128
CAPÍTULO QUINTO. RESULTADOS E INTERPRETACIÓN	129

5.1 De la ceremonia de temazcal	129
5.1.1 Del lugar	129
5.2 Inicia la ceremonia	136
5.3 De la pipa sagrada	148
5.4 De los elementos	151
5.5 De la organización interna	155
DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES	159
De la construcción de la persona intencional	161
De la construcción del mundo intencional	172
La construcción en la interacción	180
Referencias	186

RESUMEN

El objetivo principal de la presente investigación fue conocer los significados que los practicantes de la mexicanidad, en específico los miembros de un *kalpulli* de la ciudad de México, adjudican al temazcal desde una aproximación de tipo etnográfico. La observación participante se realizó durante un año y cuatro meses. Se concluye que la construcción tanto del temazcal, como mundo intencional, y los practicantes de la mexicanidad, como personas intencionales, es mutua. El temazcal es edificado, consagrado y llevado a cabo bajo paradigmas apegados a enseñanzas prehispánicas. Lo anterior no deja de lado que en un momento dado, dichos paradigmas fueron aprehendidos por ciertas personas que, a su vez, lo comunicaron a nuevas generaciones; y cada uno, en la interacción, pasó por el proceso de otorgar sentido a esos paradigmas y en función dicho sentido los aprehendieron y comunicaron a otros.

Por otra parte, las personas intencionales son influidas por el temazcal. En el proceso de otorgar sentido a la práctica, adoptan la cosmovisión que le da lugar y ésta influye en su proceso identitario. De esta forma, sus juicios morales, sus emociones y motivaciones se ven permeados por la nueva estructura que ofrece el temazcal como mundo intencional.

Palabras clave: temazcal, medicina tradicional, mundo intencional y persona intencional

INTRODUCCIÓN

El temazcal, baño azteca, baño indígena, baño medicinal de vapor, baño ritual o casa de baño es una práctica importante dentro de la Medicina Tradicional Mexicana que desde la época de la conquista ha luchado por preservarse (Mendoza, Lugo y Tehuacatl, (2004). En esa época y al igual que otras ceremonias, festividades y sitios sagrados indígenas, el temazcal fue prohibido so pena de recibir azotes. No obstante, la práctica continuó en secreto pero, en muchos casos, perdiendo la intensidad y el sentido que tenía originalmente (Puente, 2006).

La lucha por permanecer no es propia de esta época únicamente, en la actualidad y frente a lo desdibujadas que están las tradiciones y prácticas indígenas, existen organizaciones que pretenden retomarlas. El temazcal forma parte de estas prácticas recobradas y a la par que se continúa llevando a cabo, dichas organizaciones –en mayor o menor medida, con mayor o menor apego a lo prehispánico–, buscan recuperar el sentido que tenía originalmente, para lo cual, investigan y comparten conocimientos ancestrales, retoman sus significados y los difunden.

Ahora bien, al hablar de temazcal y el sentido tenido antes de las prohibiciones que enfrentó en la época colonial, supone abordarlo desde la cosmovisión prehispánica, terreno desde el cual lo medicinal y lo sagrado son elementos fundamentales que se mantienen concatenados en la práctica (Bulnes, 2001). Supone también considerar el acercamiento a paradigmas distintos de los adoptados cotidianamente, de lo cual se deriva, en algunos casos, la adopción de dichos paradigmas y reestructuración de los propios, lo cual también produce ciertos cambios en el propio proceso identitario. Esto sin dejar de lado que pertenecer a la mexicanidad no implica emanciparse de la sociedad actual. Por ende, los practicantes de la mexicanidad parecieran habitar dos mundos,

uno actual y otro más bien apegado a costumbres prehispánicas, y por su parte, ambos mundos parecieran encontrar en lo sagrado el nexo que los interconecta.

En este sentido, el interés del presente estudio es conocer ese mundo apegado a costumbres prehispánicas, tomando al temazcal como constructor de las personas que lo practican al tiempo que es construido por las mismas; esto es, aborda los significados del temazcal como mundo intencional y los practicantes de la mexicanidad y de esta práctica en particular como personas intencionales. Indudablemente, todas las prácticas que realizan como *kalpulli* contienen y reflejan los significados que los practicantes adjudican a la mexicanidad; y dado que el *kalpulli* donde toma parte la presente investigación, en específico ofrece servicio a la comunidad a través del temazcal, ésta se muestra como una opción adecuada para comprender su forma de vivir y actuar la mexicanidad.

En el capítulo primero, dada la relación tan estrecha entre lo sagrado y lo medicinal, abordo el horizonte de lo sagrado. Las características que lo diferencian de lo profano sí, pero también la forma en la que es vivido por quienes entran en contacto con él; y la diferencia que aquí hay entre la vivencia del hombre arcaico y el moderno.

En el capítulo segundo, aparece un breve recorrido histórico al respecto de la Psicología Cultural. También están las diferencias que guarda con otras formas de hacer psicología tales como la General, la Transcultural, la Etnopsicología; y las diferencias con Etnografía Psicológica.

En el capítulo tercero, describo el temazcal como practica perteneciente a la Medicina Tradicional Mexicana, en contraposición con la medicina alópata; sus usos, su simbología, sus características y como parte de un movimiento identitario de mexicanidad, producto de la invisibilización de lo autóctono frente a lo europeo. Hago un breve recorrido histórico que muestra las diferentes acepciones que tiene el temazcal, sus inicios y las similitudes que, como práctica, guarda con otros baños, no sólo de América, sino del norte de Europa. También hablo de los riesgos que corre en términos de sus usos, su significado y sus objetivos. Riesgos que el colonialismo representó para la práctica del temazcal en México y cómo en un cierto momento se le atacaba, a través de atacar a las personas que lo practicaban, pues practicante y práctica no están escindidos.

En el capítulo cuarto y quinto, menciono la aproximación metodológica y los resultados e interpretación respectivamente; añadiendo, en este último, esquemas que muestran el espacio físico como tal, y que clarifican la relación que el temazcal como construcción y como práctica, guarda con la cosmovisión prehispánica; es decir, con los elementos y, sobre todo con los seis rumbos contemplados en dicha cosmovisión. Hago una relación entre el temazcal como práctica y el horizonte de lo sagrado; es decir, el vínculo que hay entre lo planteado en el capítulo primero y el curso de eventos que dan lugar a la práctica. Esta relación viene a describir gran parte de la simbología del temazcal mismo.

Por último, están la discusión y las conclusiones, en donde planteo concretamente la forma en que practicante y práctica, no sólo están vinculados, sino que se construyen mutuamente, se dan existencia y forma uno a otro desde la mirada de la Psicología Cultural.

CAPÍTULO PRIMERO

LO SAGRADO

1.1 Lo sagrado y lo profano

Tomando como base la aproximación de Mircea Eliade (en Agis, 1991), la primera acepción que es pertinente hacer a cerca de lo sagrado es que se opone a lo profano. Se trata de una ruptura de nivel que contrapone la existencia religiosa a la existencia ordinaria; esta ruptura es definida por la trascendencia que tiene la primera.

Puech & Caquot (1982) muestran que si bien se establece una diferencia entre lo sagrado y lo profano, también es cierto que para civilizaciones primitivas, hay un vínculo estrecho entre ambas partes. Dejan ver que en ciertos aspectos hay una división muy marcada, como ejemplo apuntan a los espíritus aparecidos en sueños frente a la convivencia cotidiana con personas ordinarias. Mas en otros contextos, lo sagrado y lo profano conforman una red mezclada en donde la apreciación de tales espíritus se da en un momento cotidiano.

Lo sagrado refiere a realidades distintas de las realidades naturales, agrega Agis (1991). Es lo circunscrito en el mundo divino, mientras que lo profano corresponde a la vida común y corriente, lo desprovisto de ese carácter divino. Se trata del germen que marca toda ontología y metafísica de las sociedades arcaicas y a través del cual se identifica realidades significativas, poderosas y necesarias. Así, lo sagrado es tomado como la realidad por excelencia (Agis, 1991).

Lo sagrado conforma las bases para un pensamiento sistemático por ofrecer una explicación a la existencia humana y por otorgarle significado y verdad frente a las incógnitas que el mundo tiene, explica Eliade (en Agis, 1991). Lo sagrado ha de ser visto como un “elemento en la estructura de la conciencia, y no una fase en la historia de esa conciencia” (Agis, 1991:67). Al tiempo que construye una forma de pensamiento, da pie a que el hombre supere el plano individual para situarse en lo universal.

Lo sagrado, asegura Caillios (1996), como propiedad estable, pertenece a lugares, cosas, seres y tiempos. Así, actividades cotidianas como la alimentación, sexualidad o trabajo y la vida misma del hombre arcaico devienen en sagradas, de acuerdo con Agis (1991), por ser una expresión legítima de lo real. De igual forma, explica, casi todo objeto humano puede ser visto como sagrado, tal es el caso de los ídolos, amuletos, iconos, templos, tótems, determinados personajes o fetiches (Livingston, 2009). Nada existe que no pueda transformarse en sede de lo sagrado, y convirtiéndose con ello, a los ojos de los individuos o la colectividad, en objeto de inigualable prestigio insiste Caillois (1996); se trata de una cualidad de la que nada puede ser despojado, y que poseen las cosas por sí mismas, concedida por una gracia mística.

Tal cual un ave que vuela se detiene para hacer su nido, tal cual el hombre camina y se detiene en donde quiere, así también actúa la divinidad, explica Caillois (1996), el sol es un lugar donde se encuentra detenida, lo mismo que los árboles o los animales; y en este sentido, se les reza porque se pretende lo sagrado que en ellos se alberga, se les reza para obtener sus favores, ayuda y bendición.

1.2 Manifestaciones de lo sagrado

Eliade (en Agis, 1991), para no centrarse en un único aspecto de lo sagrado o en uno solo de sus contextos secundarios (lo histórico, lo psicológico, lo económico, por ejemplo), insiste en tomar una postura anti reduccionista y en el estudio de lo sagrado prefiere centrarse en las hierofanías; es decir, las manifestaciones de lo sagrado por permitir el acceso a lo esencial de las muestras religiosas, cualquiera que éstas sean y tomando en cuenta todo aspecto que la conforme. Así, cada acto u objeto religioso reenvía a una realidad meta empírica, pues no se venera por el acto u objeto mismo, sino por ser una manifestación de lo sagrado.

Siguiendo esta línea, Otto (en Livingston, 2009) menciona que la historia de la religión es la historia de cómo se ha expresado en mitos, rituales y doctrinas el *numinus*. Numinoso viene del latín *numen* que significa divinidad, deidad, voluntad, potestad de los dioses, consentimiento, permiso, fuerza, poder y reverencia (Macchi, 1958). Lo santo, por su parte, explica Otto (2001), es una categoría explicativa, que se presenta como tal en la esfera religiosa y nace en ella, se relaciona con otras esferas como la ética, pero de ellas no procede, además posee un excedente de significación. Por ello acuña el neologismo numinoso o *numinus*, pretendiendo así, quitar el carácter ético normalmente asociado a lo santo (Livingston, 2009). Así pues, todo objeto humano o natural puede devenir en un fenómeno religioso, en hechos sagrados, de acuerdo con lo planteado en párrafos anteriores. Es por esto que dentro de la historia de las religiones pueden estar plasmadas distintas manifestaciones de lo sagrado o hierofanías, por ejemplo un árbol o la figura de Jesucristo (Eliade, 1981).

Eliade (1972) plantea que una hierofanía es cualquier cosa que el humano haya amado, sentido, manejado o encontrado a lo largo de la historia, “cada documento- rito, mito, cosmogonía o dios constituye una hierofanía; dicho de otra manera, tratemos de considerarlo como una manifestación de lo sagrado en el universo mental de los que lo recibieron” (Eliade, 1972: 34). Aunque por ello han sido tildadas de fetichismo e infantilismo, postura con la que este autor no concuerda (Agis, 1991).

A lo largo de la historia, todo ha sido hierofanía, los animales, las plantas, los oficios, los actos cotidianos y en algún punto dejaron de serlo. A este respecto, Eliade (1981) menciona repetidamente que tales objetos no son venerados por sí mismos, sino porque en ellos se manifiesta lo sagrado. Se trata de lugares, objetos o sujetos que pertenecían a la esfera profana y que se vuelven sagrados luego de una consagración, una preparación ritual o un rito de paso (Agis, 1991). En el proceso de consagración, algo ajeno a este mundo se manifiesta en algo que sí pertenece a él, provocando en éste último un cambio estructural y ontológico y volviéndolo una hierofanía.

Al ser consagrado un objeto, agrega Caillois (1996), puede que no sufra ningún cambio aparente, no obstante, la transformación que tiene es absoluta. Entonces, explica el autor, la actitud que las personas adoptan con lo consagrado sufre una consecuente transformación. Por un lado, ya no es posible utilizarlo libremente y por otro lado, suscita sentimientos de temor y veneración simultáneamente. El profano, por tanto, debe ser precavido al tener contacto con algo sagrado por los efectos fulminantes de este último.

De acuerdo con Otto (2001), es por ese reflejo sentimental específico provocado en el ánimo que podemos notar que estamos en presencia de un objeto numinoso, ese objeto conmueve con cierta tonalidad, la pregunta en este punto es, cuál tonalidad. Supone este autor la más intensa conmoción religiosa. Se puede considerar, dice, que sentimientos como el amor o la confianza pueden henchir el ánimo con gran violencia, y las personas muestran entonces formas arrebatadas y explosivas de devoción religiosa. *Mysterium tremendum* es la expresión más próxima ofrecida para explicarlo.

Mysterium no es otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, cotidiano y/o familiar, mas no por ello implica que sea negativo, el carácter positivo del misterio se experimenta solo en sentimientos. El temor por su parte, en este contexto, es distinto de atemorizarse. Ciertas lenguas designan un cierto término para el tipo específico de temor que atañe a lo santo:

- ♣ Hebreo *hiq'disch* (santificar)
- ♣ Inglés *awe* (sobrecogimiento o pasmo)
- ♣ Alemán *erscauern in Andacht* (temblar de devoción)

Caillois (1996) ejemplifica este sentimiento con la consagración de las primicias. En ella se sigue la lógica de abandonar la parte para conseguir el todo. Todo comienzo implica un desequilibrio en el orden del mundo al introducir un nuevo elemento y en este sentido, el primer elemento de cada serie es peligroso. Nadie osa tomarlo para uso común, pues está consagrado por ser el primero y por derecho pertenece a lo divino. Es por esta razón que las primeras y mejores espigas, frutas o verduras, se reservan para los dioses.

Volviendo a las hierofanías, de acuerdo con Riés (en Agis, 1991), éstas tienen tres características: ser un objeto natural que permanece en su contexto habitual, volverse contenedora de una realidad invisible y ser un mediador que tiene ahora una nueva dimensión (la sacralidad). También tienen tres elementos: la selección, la singularización y la separación. El primero habla de cuál es el objeto que será hierofanía, elección que no depende del *homo religiosus*. La segunda se refiere a que esa manifestación se vuelve única frente a las otras, en el sentido de que se separa de ese contexto profano. Y la tercera muestra que por ser el hombre profano, se aleja de esta realidad sagrada, siendo la única forma de acercarse, el rito de tránsito o intermediarios consagrados (otras personas que ya hayan pasado por ese rito).

Agis (1991) en el recorrido que hace sobre lo dicho por Mircea Eliade, menciona diferentes tipos de hierofanías de naturaleza cósmica y terrenal. Se trata de la adoración de objetos de la naturaleza, mas no la naturaleza como medio ambiente tal cual se toma actualmente, pues esto supone tomar una actitud de observación desinteresada, misma que el hombre primitivo desconoce y, por ende, no puede adoptar; se trata de la naturaleza como centro vital (Van der Leeuw, 1964). Las hierofanías de las que Eliade (en Agis, 1991) habla son: celestes, solares, lunares, telúricas, el árbol sagrado, piedras y acuáticas.

Manifestaciones celestes. La bóveda celeste forma parte de los mitos del hombre primitivo, esto es porque rememora el momento originario en el que todos los seres sobrenaturales se crearon, es decir el momento en que se manifestaron. Lo que atrae al hombre para venerarla como hierofanía es que representa la infinitud.

Manifestaciones solares. Muere el sol cada día y se restaura luego para volver a aparecer; así también, el hombre ha de morir para aprender los secretos de la vida y luego volver. Representa esta hierofanía, la eternidad.

Manifestaciones lunares. Metafísicamente hablando, la luna tiene como destino conocer la muerte como reposo y regeneración y nunca como fin. Revela al hombre su propia condición humana y refleja los ritmos, los cambios y el retorno cíclico. La fertilidad, regeneración periódica, tiempo y cambio es lo que hace que la luna sea venerada.

Manifestaciones telúricas. La tierra se tiene como pareja del cielo, lo que muestra el arraigo dualista que tiene el humano. La tierra engendra formas vivas, hechas de su propia sustancia. Y todo lo que sale de ella está vivo también, y lo que vuelve a ella adquiere vida nuevamente. Lo que hace al hombre venerarla es la fecundidad y la fertilidad.

Siguiendo la misma línea de dar vida, Van der Leeuw (1964) habla de la madre como la tierra nutricia de la cual la vida nace, y a la cual se vuelve al morir. Muestra que en toda la humanidad se encuentra el deseo de volver a ella, la necesidad de huir de la inconciencia y volver al seguro espacio del seno materno, necesidad que no difiere de la muerte. En este sentido, asegura este autor, la tierra es una mujer y la mujer es una tierra, toman ambas la vida humana, la devuelven a su estado origen y la hacen surgir de nuevo; así el nacimiento y la muerte del grano y las del humano están estrechamente ligadas. De esta manera, en sentido religioso la mujer y el campo se corresponden, la mujer es un campo, y éste, por su parte, es una mujer fecunda; la mujer es portadora de vida tanto como el campo, ambos conciben y dan a luz. La madre, asegura Van der

Leeuw (1964), es todo menos una propuesta teórica hecha para dar cuenta del suceder universal, más aún el único suceder universal a considerar es aquél más grande y misterioso: el nacimiento. La madre aparece pues toda vez que la naturaleza da o toma algo. El simbolismo de madre tiene dos vertientes, la primera es la de la naturaleza salvaje, la **madre de los montes** como era llamada por los griegos, afirma Van der Leeuw (1964); y la segunda es la figura materna trabajada, la tierra cultivada.

El árbol sagrado. Esta hierofanía que representa la renovación periódica e infinita, guarda conexión con el cosmos y dada esta conexión es que se vuelve hierofanía. El árbol es venerado por representar la inmortalidad y la comunicación con el cosmos.

Las piedras como hierofanía. Ellas generan y suponen siempre su centro, son un espacio sagrado por ser punto de orientación en la homogeneidad terrestre. Son de una naturaleza más mágica que religiosa, éstas no eran adoradas, sino utilizadas por su origen y forma. Se les venera por ser de modo absoluto, de forma tal que trascienden la condición humana.

Al respecto de las piedras, Van der Leeuw (1964) expone que en diferentes culturas, el poder se ha adherido a aquellas que poseen determinadas características, y es por ese poder que son adoradas, lo mismo que las montañas, y, al igual que ellas, se adora a la potencia que tienen. Asegura que las montañas se han tenido por elementos contenedores de potencia en diferentes culturas, así, Japón tiene su sagrado Fuji y en Grecia cada región tiene su montaña sagrada. El poder albergado en las montañas es móvil, asegura, de forma tal que mientras su cuerpo, por llamarlo de alguna manera, sigue allí, las montañas pueden desplazarse adoptando diferentes

formas, aquellas que deseen. Cualquiera que sea el caso, la potencia se abre al hombre en la vivencia, es decir, a partir del descubrimiento de una relación entre el objeto de adoración y el sujeto que lo adora.

Las manifestaciones acuáticas, plantea Eliade (en Agis, 1991), son el soporte de todo lo creado pues precedieron a todas las formas. Asegura que todas las aguas tienen esa virtud de purificación, de renacimiento y de regeneración, esto sin importar el conjunto religioso en que se presenten. Las aguas son *fons et origo* (fuente y origen), son la matriz de todas posibilidades de existencia. Agrega Van der Leeuw (1964) que por dispensar la vida y renovarla, se tiene al agua por elemento creador y revivificador. El agua de vida trae consigo la fertilidad y éxito, más aún, su potencia otorga vida eterna, hace posibles los milagros y significa comunidad con Dios.

Adjunta Van der Leeuw (1964) al **fuego como manifestación de lo sagrado**. Expresa que éste solo pertenece a la naturaleza a medias, la otra parte es de la cultura y era utilizado por el humano. El fuego del hogar, por ejemplo, era custodiado por miembros femeninos de la familia en la Roma antigua, y el jefe de casa y los hijos varones, fungían como sacerdote y atizadores del fuego respectivamente.

Para los primitivos, asegura Eliade (en Agis, 1991), lo sagrado en cualquiera de sus manifestaciones equivale a la potencia, y, en este sentido, a la realidad. Lo real es lo poderoso, lo significativo, lo viviente, es también perennidad y es eficaz pues ayuda a resolver los problemas de comprensión y legitimación que presenta un mundo que no se conoce del todo (Agis, 1991).

1.3 Potencia sagrada y tabú

Para el hombre religioso, dice Agis (1991), hay una realidad absoluta que, pese a que no pertenece propiamente al mundo, sí se manifiesta en él, santificándolo y volviéndolo real, es decir, volviéndolo sagrado. Leeuw (1964) nombra a esta realidad, potencia, ésta –dice– se revela siempre de manera inesperada provocando que la vida esté llena de momentos críticos, y es por eso que cualquier lugar, cosa, época, acción o persona podría estar cargada de poder, de potencia.

Esta potencia manifestada provoca que el objeto o sujeto continente de la misma, devenga en tabú. El término tabú viene del polinesio *tapu* que significa separar o reservar (Livingston, 2009). Para Van der Leeuw (1964), indica algo que se menciona expresamente, distinguiéndose, tal como ocurre con el término *mana*; de manera que tabú, es una suerte de advertencia que indica la acumulación de poder en algo y por tanto, frente a todo lo que contiene poder se tiene cierta reserva, se toman ciertas precauciones.

Adjunta Caillios (1996) que lo contrario de *tapu* es *noa*, que significa libre, *noa* es todo aquello que es posible realizar sin comprometer el orden del mundo, sin desatar calamidades y desgracias, *noa* es lo que no implica consecuencia desmedida e irremediable alguna. *Tapu* por su parte, es aquello que no puede realizarse sin vulnerar ese orden universal, que es a la vez orden natural y social.

Eventos cotidianos, menciona Caillios (1996), son considerados poseedores de potencia, así, cosas como la guerra, la caza, el contacto sexual, algunos días de la semana o la alimentación son considerados tabú. Algunos de estos eventos pueden ser determinados por eventos naturales de

especial significado como el caer de un rayo sobre algún objeto que lo convierte en tabú; otros eventos son designados por regentes considerados ya como poseedores de poder. De esta forma, las hierofanías, antes de pasar por ese proceso que las hace dignas de ser sagradas, son también prohibidas (Eliade, 1981). Y puede tratarse incluso de prohibiciones provisionales que se deben a la concentración de fuerza en un solo centro, por ejemplo, una mujer, un enfermo o alguien muerto (Eliade, 1981). Así, por ejemplo, entre los maorís, si las mujeres entran a un astillero donde se construye una canoa consagrada, ésta pierde sus cualidades y no podrá navegar, pues la presencia de un ser profano basta para alejar una bendición divina (Caillois, 1996).

Designados por un evento natural o por regentes tenidos por poseedores de poder, los sujetos u objetos tabú siempre indican tanto el estancamiento como la manifestación de poder, por tanto se toman medidas especiales para evitarlos y para defenderse de ellos. Genep & Steiner (en Hamilton, 2001), toman al tabú como algo prohibido, porque es representativo de la transición de un estatus o condición a otra. Steiner (en Hamilton, 2001), por su parte, menciona que lo tabú guarda relación con transiciones, límites, ambigüedades o anomalías de categorías marginales o de cosas que no terminan de embonar con lo ya establecido. Se trata de una prohibición que trae consigo alguna clase de infortunio, castigo o cambio en caso de ser rota o evadida (Hamilton, 2001). Por ejemplo, Radclife & Brown (en Hamilton, 2001) mencionan que dentro de un ritual, hay un cambio para la persona que rompe el tabú volviendo su estatus dentro de ese ritual, más vulnerable y peligroso.

Tabú implica la evitación tanto del acto como de la palabra que lo nombra, así se crean algunos términos para sustituirlos en un idioma tabú. A diferencia de los autores citados por

Hamilton (2001), Van der Leew (1964) opina que esta evitación o reserva marcada por el tabú, no es en ningún sentido una acción utilitaria, de manera que la infracción del tabú no tiene una sanción establecida, pues en realidad es la potencia misma la que se precipita sobre el infractor. Al no tratarse de una venganza o un castigo, la consecuencia de la infracción es independiente de la intención del infractor, se trata más bien la consecuencia del desliz en que incurrió (Van der Leew, 1964).

Se parte de la premisa divisoria de lo sagrado y lo profano, y se toma en cuenta que lo último no puede tener contacto con lo primero sin dañarlo o ser dañado (Agis, 1991). La calidad de poderoso o relativamente impotente designa de alguna manera la relación de lo sagrado y lo profano. Lo sagrado queda delimitado o preservado y es su potencia lo que le crea un espacio para sí. Mas lo santo o sacro no es excluyentemente atractivo, en realidad el poder marca a algo como peligroso, y lo peligroso no necesariamente es santo, aunque lo santo sí es peligroso. Gennep & Steiner (en Hamilton, 2001) exponen que lo que es susceptible de ser prohibido de alguna manera tiene valor ritual y por ende social, pues, desde una perspectiva funcionalista, lo prohibido es de interés común y es simbólicamente representativo. Así, frente a lo santo, el humano experimenta la necesidad de evitarlo tanto como la de buscarlo; lo mismo le teme que se siente atraído por él (Van der Leew, 1964).

1.4 Experiencia de lo sagrado

Experimentar lo sagrado, como vimos anteriormente, implica adoptar cierto ánimo, porque esto significa experimentar el Poder de lo real, experimentar la fuerza y la eficacia que puede destruir y abatir, lo mismo que sanar y levantar, explica Mardones (2003). Y la experiencia religiosa no

ha de ser tratada como una dinámica estable, pues por naturaleza, se trata de la realización subjetiva de sentido religioso al estar en contacto con el mundo (Vergote, 1973). Es una experiencia simultáneamente natural y cultural.

Asegura Vergote (1973) que para el hombre arcaico, el universo como tal era una manifestación sagrada; es decir, una hierofanía en sí mismo. Y a través de los símbolos cósmicos él entraba en contacto con el cosmos y, por ser sagrado éste, también se entra en contacto con la realidad fundamental de la existencia. Siendo así, asegura el autor, el hombre arcaico se desenvuelve en un mundo abierto a lo Otro, y en la medida que se integra a este mundo, el humano encuentra salvación. Por su parte, lo Otro se deja advertir en los signos del mundo humano, trayendo consigo objetos que en adelante ya no son solo culturales o naturales, sino sagrados también. Asegura Vergote (1973) que sin importar el lugar preciso en donde lo sagrado se asienta, éste se vuelve un punto de vínculo con lo Otro.

Las religiones primitivas se caracterizan por que su experiencia es existencialmente inmediata, alega Vergote (1973). El sagrado constituye un horizonte omnipresente en este sentido; y esta omnipresencia se actualiza en los símbolos, en los ritos y en diferentes mitos. Por su parte, esta actualización no es más que la concreción de una presencia virtual inmediata.

La religión de los primitivos no es la evolución de otras creencias tales como el animismo o fetichismo, ni ha de considerársele como el intento fútil de la racionalidad por alcanzar el nivel de la razón lógica. A esto se refiere la anterior cita de Agis (1991) sobre que lo sagrado no es una fase en la historia de la conciencia, sino un elemento en la estructura de la conciencia. La

experiencia religiosa no organiza el espacio en función del orden de la razón, sino de acuerdo con el orden de fundamento y sentido (Vergote, 1973).

Propone Vergote (1973) que la postura religiosa es un hecho originario, una experiencia y una intuición simbólicas inmediatas. La evolución no se da en un intento por alcanzar la verdad última que afirma a Dios, sino en sentido opuesto afirma este autor; se asume de antemano la participación inmediata de lo divino, éste se actualiza en símbolos, en ritos, en historias simbólicas como los mitos originarios y evoluciona hacia tentativas de explicación racional. Goetz (en Vergote, 1973) muestra que la mentalidad primitiva se distingue porque el interés aquí es el ser-en-el-mundo y no se concibe un mundo separado del yo, ni tampoco se concibe el sí mismo aislado del mundo.

La experiencia religiosa es “la captación de lo que es humano y terrestre, del impacto de lo Totalmente-Otro” (Vergote, 1973, p. 66). Ese Otro es el fundamento de la existencia que delimita la verdadera realidad y es a quien la existencia humana pertenece. La experiencia de ese Otro puede ser suave o violenta, demoniaca o beatífica, mas en cualquier caso, implica el contacto inmediato simultáneo con ambos polos.

1.4.1 Sentimiento de criatura

En términos de sentimientos, que no de valores morales, presenta Otto (2001), momentos y estados de grave y devota emoción en donde, por el momento religioso, se va más allá de sentimientos de gratitud, confianza, seguridad, amor, rendida sumisión o resignación.

Otto (2001), nombra esta sensación como **sentimiento de criatura** porque se experimenta la sensación de hundimiento, de anegación y de desaparecimiento frente a aquél que está sobre toda criatura, se experimenta, anegación frente a una potencia determinada. Por otro lado, la identificación de esa prepotencia específica se tiene sólo a partir del tono y contenido del sentimiento que hay en el interior de la persona.

El **sentimiento de criatura** es un momento concomitante, es un efecto subjetivo, la sombra de otro sentimiento que inmediatamente se refiere a un objeto fuera de uno mismo. Y éste es justamente al que llama Otto (2001) numinoso. De manera que allí donde el *numen* es vivido como presente o donde algo de carácter numinoso se siente, se engendra el sentimiento de criatura como sentimiento afín.

La respuesta dada frente a un evento numinoso está acompañada de sumersión, empequeñecimiento o anonadamiento argumenta el autor. La desestima que irrumpe en el sujeto, lo hace también en el pueblo y en toda la existencia en general, de nuevo, no se trata de un juicio ético, sino de una reflexión en las faltas cometidas, esta reflexión no es por haber transgredido la ley moral, sino que obedece a su sentido humano de absoluta profanidad (Otto, 2001).

El sentimiento de criatura no es en virtud de algunas acciones profanas, más bien aplica a su existencia entera como criatura, frente a quien está sobre toda criatura. El ser sumo es valorado por la santidad en él, es éste el valor numinoso. Cualquier religiosidad implica ciertas obligaciones morales, mas al faltar estas podría aún reconocerse lo numinoso como algo que exige incomparable respeto.

1.4.2 Dinámica dialéctica

Se ha visto que lo sagrado puede coexistir con lo profano en el momento en el que el primero se manifiesta en un elemento del segundo. Ese elemento en el que se ha dado la manifestación no cambia en apariencia; no obstante, ya es distinto en esencia, es sacro, por lo que se encuentran coexistiendo lo santo y lo maculado al mismo tiempo; y provoca una reacción ambivalente en el hombre religioso: por un lado es atraído por él y por otro lado es repelido (Agis, 1991).

Explica Agis (1991) que en esa manifestación ocurre la paradoja de un objeto material, profano, convertido en representación directa de lo sacro y de las divinidades. Es ahora un objeto que al tiempo que es receptáculo de lo sacro sigue participando en su medio habitual. Muestra así, una dinámica en la que hay dos inclinaciones. Por un lado, lo sagrado tiende a lo concreto por instalarse en objetos materiales donde se hace hierofanía. Y por otro lado, cuando lo sagrado se manifiesta, tiende a la universalidad, y en ese sentido, se oculta. Así pues, al mismo tiempo que se instala en lo material, busca lo arquetípico, lo original.

Lo sagrado es, ante todo, una energía peligrosa, difícilmente manejable e incomprensible y sumamente eficaz. Lo importante es captarla y usarla a favor de los intereses propios, protegiéndose de los riesgos que trae consigo el uso de una fuerza tan difícil de dominar (Caillios, 1996).

Por un lado, argumenta Caillios (1996), lo contagioso de lo sagrado lo impulsa a derramarse sobre lo profano, aun cuando al hacerlo corre el riesgo de destruirlo y/o de perderse en el intento.

Por otra parte, lo profano necesita de lo sagrado y se ve obligado a apoderarse de ello, corriendo por su parte, el riesgo de vulnerarlo y/o aniquilarse a sí mismo.

En este sentido, agrega Caillios (1996), sus mutuas relaciones se establecen con ciertas reglas rígidas, lo cual, cabe mencionar, da sentido a la dinámica de los ritos. Vuelve aquí el planteamiento acerca de que las prohibiciones o tabús no se establecen a manera de prescripciones pues no es una consideración moral lo que lo defiende, se trata de una ley absoluta que define lo permitido y lo no permitido. Están destinados a mantener la integridad del mundo organizado al tiempo que la salud física y moral del ser que lo observa Caillios (1996).

Al respecto de las prohibiciones, relata Caillios (1996), los antepasados fundaron el buen orden y el buen funcionamiento del universo al tiempo que instruyeron las prohibiciones, y determinaron las relaciones entre los seres y las cosas, entre los dioses y los humanos; demarcaron también los campos de lo profano y lo sagrado al puntualizar los límites de lo permitido y lo prohibido.

Tomando en cuenta estos límites, y retomando la aclaración anterior sobre el *noa*, es posible definir los términos de lo sagrado y lo profano, siendo el primero el mundo de las cosas prohibidas, lo peligroso, aquello a lo que acercarse implica poner en movimiento fuerzas que el humano no es capaz de manejar, fuerzas de las que no es dueño, y por tanto fuerzas frente a las que se encuentra desarmado (Caillios, 1996). El mundo de lo profano, por su parte, es el de dominio común, el de las cosas que no requieren de una precaución especial al momento de entrar en contacto con ellas, el mundo que enmarca la actividad sin restricciones del humano (Caillios, 1996).

Asegura Caillios (1996) que las restricciones que el humano se cree en la obligación de respetar y que son concernientes al mundo sagrado, representan un orden natural que continúa el social y lo refleja. Ambos están unidos, de modo que lo que impacta en uno, impacta en el segundo también. Mezclarlos pues, trae consigo confusión, desorden y quien lo hace corre el riesgo de confundir condiciones que es importante mantener separadas para mantener las virtudes específicas de cada área.

No obstante las prohibiciones, la virtud de lo sagrado provoca un estado ambivalente en el humano, por un lado se le teme y por otro lado, desea utilizarlo (Caillios, 1996). Se repele lo mismo que se le busca y causa fascinación. Se trata de una virtud peligrosa y prohibida, no obstante, codiciada. Reclama una respetuosa distancia, mas basta con ser vedada para desear poseerla o aproximársele, según afirma el autor. El humano cree, asegura el autor, que la conquista de lo prohibido trae consigo fuerza y prestigio para el vencedor o muerte al vencido.

Es en este sentido que este autor habla del ascetismo y de la ofrenda, pues los actos a través de los cuales las personas se privan de un placer o un bien, constituye la más ventajosa inversión, porque lo que se ha desdeñado del mundo profano se reconquista en el sagrado. El asceta aumenta su poder en la medida en que disminuye sus goces, pues se aleja de los hombres y se aproxima a los dioses. El ascetismo, asegura el autor, es la ruta misma del poder.

1.4.3 El mito y la importancia de retomar el origen

Hace Agis (1991) un breve recorrido histórico mostrando la manera en la que se ha vivido el mito; es decir, habla de cómo ha sido concebido y del lugar que ha tenido. Apunta la diferencia entre la concepción de los mitos en la Grecia antigua, cuando los mitos eran aceptados y vividos; y la que se tuvo luego del racionalismo jonio, cuando el mito fue devaluado al emparejarlo con las fábulas. Aquí se da lugar a una concepción en donde el mito se define por lo que no es, se juzga ajeno a la realidad por ser ficticio y opuesto a lo racional.

Muestra que la degradación del mito hace la diferencia entre éste y la mitología, pues en la segunda se sistematiza el primero. Se pretende en ella explicar científicamente la realidad a partir de acepciones míticas, lo cual implica convertir al mito en pseudociencia, desligándolo así de su función esencial en la sociedad humana.

Luego del renacimiento, expone este autor, se comienza a reconstruir el mito. En el siglo XX, el mito dejó de ser visto como una mera fábula o una ficción. Se retoma pues el mito como aquello que es real y por ende, sagrado. Deviene así en un modelo ejemplar para los actos humanos que se repiten con cierta periodicidad.

De acuerdo con Agis (1991), Eliade habla de que en las sociedades primitivas, el mito es la verdad absoluta, es la historia sagrada, una revelación sobrenatural que tuvo lugar en los comienzos; es decir, un tiempo sagrado, en el origen (*in illo tempore*); al que, conviene apuntar, es posible penetrar al imitar ese modelo ejemplar.

El mito es una realidad que plantea lo ocurrido en un tiempo sagrado, muestra cómo ha sido creado todo por seres superiores y explica el porqué de la existencia humana, y es en ese sentido que se tiene como valioso. Luego de la ruptura del cielo y la tierra, el humano pierde la libertad de que gozaba; de modo que éste busca seguir lo dispuesto por esos seres superiores, en un intento por recuperar la libertad (Agis, 1991) y las condiciones de que disponía al momento de ser creado.

De igual forma, muestra este autor, al seguir el modelo, el humano reactualiza lo ocurrido en los orígenes, *in illo tempore*. Reactualizarlo le permite reconocer lo real. Los iniciados, por ejemplo, recorren el camino hacia atrás, hacia los inicios, para conocer los actos primordiales, se trata del *regresus ad uterum* porque ellos deben vivir una suerte de segundo nacimiento.

El mito que muestra la creación del mundo (mito cosmogónico), es la raíz de todos los otros mitos existentes y tiene cuatro variantes fundamentales:

- a) La creación *ex nihilo*. Plantea que el mundo fue creado de la nada.
- b) La creación del mundo es porque dios envía diferentes animales a los océanos y crean el mundo luego de tomar partículas de la tierra para ello.
- c) La creación es por la división de elementos que formaban una unidad primordial, por ejemplo el cielo y la tierra.
- d) La creación es por el desmembramiento de un ser primordial.

Las principales características de los mitos son:

- ♠ Se trata de la historia de actos de los seres sobrenaturales el tiempo originario; lo cual lo hace un modelo ejemplar para los actos humanos.

- ♣ Esta historia es tenida como verdadera y sagrada.
- ♣ Cuenta la existencia y fundación de ciertas realidades por lo tanto son el paradigma para el comportamiento.
- ♣ Conocer el mito es saber cómo se crearon las cosas en sus orígenes; por lo tanto, el humano busca dominarlos.
- ♣ Vivir el mito es rememorar y reactualizar los hechos como fueron originalmente.

De acuerdo con Eliade (Agis, 1991), el mito tiene una doble función. Por un lado informa sobre la irrupción y presencia de lo sagrado. Y por otro lado, proveen de modelos ejemplares que siguen directrices sagradas, a través de las que se puede fundamentar su vida social y cultural.

Así, en materia de sanación por ejemplo, hay pueblos en los que se utiliza la recitación de mitos cosmogónicos. Se comprende de aquí que el enfermo vuelve al tiempo de plenitud original; pues, un organismo usado no se repara, ni se rehace; vuelve el enfermo a nacer para recuperar la energía y potencialidad de que disponía al nacer.

Se trata de modelos eternos y universales. Eternos porque ocurrieron *in illo tempore* y en ese sentido carecen de temporalidad. El tiempo mítico, menciona Collingwood (en Agis, 1991), carece de temporalidad por tratarse de acontecimientos tan remotos que nadie sabe cuándo ocurrieron. Finalmente, es universal porque al mostrar la existencia y actividad sobrehumana, es clara la ejemplaridad y universalidad de su validez.

Finalmente, el mito es también una puerta que permite conocer el pensamiento y estructura de una sociedad. Incluso, influye en las primeras especulaciones filosóficas, plantea Eliade (en Agis, 1991), interviene en el esfuerzo por identificar y comprender el comienzo absoluto del que hablan las cosmogonías; lo que significa que permite comprender la aparición del ser.

Permite también la conexión entre el humano con cuestiones de su propia existencia y la existencia del cosmos. Y en comparación con los mitos actuales, el autor expresa que éstos tienen el mismo ritualismo, las misma función y estructura que los arcaicos, pero sin motivaciones religiosas y sin tener al mito cosmogónico por epicentro.

El mito indica pues, los modelos ejemplares que ha de seguir el humano. Éstos también dan cuenta de la calidad sagrada de todo por haber sido marcados por los dioses fundadores del mundo; de modo que en los mitos encuentra el hombre la razón de su existencia.

Así también, bajo la concepción cósmica del hombre arcaico, se presume que el mundo no solo está, sino que al haber sido creado por seres sobrenaturales, dioses o héroes fundadores, está y existe por una razón. De igual forma el humano, que ha sido creado por los mismos dioses, existe por una razón; y es concebido como un microcosmos.

1.4.4 Símbolos

Ya en párrafos anteriores quedó asentado que para el hombre arcaico, entrar en contacto con los símbolos es contactar con el cosmos y, por ser el cosmos sagrado, contacta también con la realidad fundamental de la existencia, por ello los símbolos son una parte importante de los mitos,

en tanto que son aquello que revela las realidades trascendentales dentro de ellos. Dan cuenta de lo que escapa al entendimiento humano y por ello son usados por las religiones para explicar lo que no es posible con palabras (Agis, 1991).

Expresa Skorupski (1985) que un objeto, un estado o una situación tienen un significado porque **representan** algo. En lo particular, un símbolo representa lo simbolizado; esto es, representa o hace presente a los sentidos y la percepción, aquello que simboliza. El símbolo, agrega Skorupski (1985), en la acción simbólica **es** lo que simboliza; en este sentido la acción simbólica es clara en su estructura, representa una acción, un estado o un acontecimiento en el que lo simbolizado desempeña un papel análogo al que el símbolo desempeña en la acción simbólica misma.

En lo que respecta a la religión, el símbolo, asegura Mardones (2003), tiene un lugar fundamental y ésta no puede ser concebida sin él; sin símbolo no hay representación religiosa. Indica el autor que el símbolo expresa el significado del intento, el deseo y necesidad humana de trascender el tiempo y la historia, intento que se presenta en cada acto religioso y cada objeto de culto.

El símbolo es ante todo una forma de experimentar la realidad, implica tener conciencia de una dimensión que trasciende toda experiencia de la vida, conciencia de una realidad que revela la parte oculta de toda apariencia. En este sentido, el simbolismo religioso remite a la persona a la raíz o fundamento de la realidad del mundo de acuerdo con Mardones (2003). Agrega el autor que la realidad no manifiesta sus características subyacentes en el lenguaje directo, utilitario, funcional

u objetivo, mas lo hace de manera indirecta, a través del símbolo. Así, el símbolo revela aquella modalidad de la realidad que no es perceptible en la experiencia inmediata.

Frente a la cuestión de si es posible, sin discernimiento, usar los símbolos y manejarlos como convenga, Eliade y Kitagawa (1996) muestran que no es posible pues todo símbolo es histórico, esto es, pertenece y es parte integral de un cierto contexto cultural, conviene pues, entenderlo desde el contexto del que forma parte. Mencionan por otro lado, que no es posible comprender los significados considerando solo una o alguna de sus manifestaciones o variantes, sino que es necesario analizar un número considerable de ellas, aquellos tipos y variedades más importantes, para entender bien a bien la estructura del símbolo.

Opinan Eliade y Kitagawa (1996) que los símbolos son aquello a través de lo cual el mundo habla o se expresa, mas éstos no dan cuenta de una realidad objetiva, en cambio, muestran algo más básico:

- ♣ Revelan una modalidad de lo real o una estructura del mundo que va más allá de lo que es inmediatamente evidente. Y esta realidad mostrada no es de corte reflexivo; no es conocimiento racional, sino aprehendido; es la conciencia viviente que hace propia la realidad antes de la reflexión. Dichas aprehensiones constituyen al mundo y una vez ampliados los significados que con ellas vienen, conducirán a las primeras reflexiones.
- ♣ Los símbolos apuntan siempre a la estructura del mundo o real. Para las culturas arcaicas, lo real equivale a lo sagrado y en este sentido, los símbolos son siempre religiosos.
- ♣ Un mismo símbolo puede expresar múltiples significados simultáneamente.

- ♣ Hacen posible que se articulen realidades heterogéneas dentro de un todo, dentro de un sistema. Así, el humano encuentra cierta unidad en el mundo, lo que a su vez le permite elucidar su destino como parte de ese todo.

Tal es el caso de la oscuridad, que concede la aprehensión sobre cómo fueron las cosas en el momento del origen, aprehendiendo así, que todo lo que precedió o constituye parte del principio es de gran importancia para él como humano, como parte de ese sistema. Así, todo rito de *regresus ad uterum* permite al humano comenzar una nueva existencia, tal como ritos de volver al estado original del cosmos le permiten reorganizarlo, regenerar el mundo y a la sociedad.

- ♣ Poseen un valor existencia, en el sentido de que señalan siempre realidades o situaciones en donde está comprometida la existencia humana, al tiempo que descubre una dimensión o realidad espiritual que otorga un significado a dicha existencia.
- ♣ Dan explicación a paradojas (la coexistencia de lo sagrado y lo profano en un mismo elemento), no por reflexión, sino por experiencia directa con una situación límite (por ejemplo, cuando alguien se da cuenta de su lugar en el universo).

Agrega Skorupski (1985) tres características más:

- ♣ Los símbolos no son convencionales, en realidad implican una adecuación fundamental que los une con aquello que simbolizan.
- ♣ Los símbolos comúnmente no representan conceptos, entidades o situaciones concretas, sino abstractas, por ejemplo poder.
- ♣ Lo simbolizado tiene cierta carga afectiva y esta carga suele transferirse al símbolo.

En este sentido, el símbolo es distinto del concepto porque el primero atañe a las situaciones existenciales, la proyección espiritual y a la vida misma; está imbricado con situaciones límite a partir de las cuales el humano se abre a lo universal desde su peculiar ubicación en el mundo. Mientras que el concepto es ajeno a todo eso. Así pues, el símbolo revela la estructura de la realidad y da significado a la existencia humana, traduciéndola en términos cosmológicos. De esta forma, el humano se entiende como parte del cosmos y no como un ser aislado.

El símbolo es también distinto del signo, muestra Livingston (2009), el segundo indica la existencia pasada, presente o futura; y el primero es una clase de signo que permite desarrollar una cierta actitud sobre un objeto, en ausencia del mismo. De esto se desprende que deja entrever los sentimientos y valores que caracterizan a la comunidad.

Este autor expone dos tipos de símbolos:

- a) Representacionales, que permiten que se hagan asociaciones entre cosas diferentes, aun cuando no parecieran tener nada en común. Dichas asociaciones son culturales y su posibilidad de comunicar significados depende de otras asociaciones aprendidas.
- b) Presentacionales, que son más que signos y más que representantes porque participan o son similares a lo que simbolizan.

Estos últimos son especiales en materia de religión porque participan, manifiestan o hacen presente lo santo; es decir, lo hacen posible. Un acto que se efectúa simbólicamente difiere de cualquier otro porque en éste, la acción realmente se lleva a cabo, asegura Skorupski (1985).

Finalmente, cabe destacar que hay dos razones por las que es posible degradar al símbolo, de acuerdo con Eliade (en Agis, 1991). La primera es cuando termina el simbolismo culto por servir a estratos sociales más bajos, degradando así su sentido primitivo. La segunda es cuando el símbolo se comprende de forma pueril; es decir de manera concreta y separada del sistema del que forma parte.

1.4.5 Hombre arcaico y hombre moderno

Siguiendo la perspectiva de Eliade (en Agis, 1991) el hombre arcaico se observa en el mundo y tiene la necesidad de explicarlo y darle sentido; dentro de esa explicación adjudica a seres sobrenaturales la creación del mundo, lo cual evidencia que el mundo en que vive el hombre arcaico es sagrado y es real.

El hombre le otorga a esos seres sobrenaturales modelos trascendentales de existencia, que a su vez, ha de seguir y aplicar en todas sus actividades. Al actuar esos modelos, los mitos se muestran como perennes y sagrados. Estos modelos ejemplares salvan al hombre arcaico del desamparo inicial y de su natural vulnerabilidad; lo que significa que son modelos eficaces también.

De esta forma, lo sagrado se muestra como una fuerza capaz de solucionar sus problemas; pero al mismo tiempo son fuerzas que pueden acarrear peligros a quien, en su condición de profano, tiene contacto con ellas.

En el caso del hombre arcaico, nos dice este autor:

- ♣ Todo dentro de sus actividades es sagrado.
- ♣ Devienen éstas en sacramentos por ser fiel copia de los modelos míticos y divinos, basados en seres sobrenaturales y héroes fundadores.
- ♣ Su relación con la materia es vivida con un carácter sacro.
- ♣ Esa imitación de modelos míticos hace de su mundo, un mundo significativo.

Y en el caso del hombre moderno:

- ♣ El cosmos es desacralizado dadas las contribuciones de las ciencias experimentales.
- ♣ Su relación con la materia es estética, cuando no es vista como fenómeno natural.

Plantea así, a un hombre arcaico para quien lo sacro revela lo real y lo significativo, se trata de una realidad ontológica. Y las cosas o situaciones que no tienen esta cualidad sagrada, carecen de sentido.

Continuando con la perspectiva de Eliade (en Agis, 1991) en lo que refiere a lo social, las responsabilidades que adquiere el hombre arcaico son resultado de su concepción de cosmos, que presenta al universo como una unidad viva, son en este sentido, responsabilidades cósmicas. Por otro lado, las responsabilidades asumidas por el hombre moderno obedecen a su concepción del universo como la suma de energías físicas y reservas materiales del planeta. Esto implica que lo que para el hombre premoderno es colaborar con la creación cósmica, crear su propio mundo, asegurar la vida de plantas, animales, etcétera; para el hombre moderno es no agotar torpemente los recursos económicos del globo.

1.4.6 Rituales sagrados

Livingston (2009) menciona que los rituales religiosos refieren siempre a patrones formales, expresiones verbales y corporales que se realizan en un contexto sagrado. Y sus significados no son manifestados explícitamente, sino que permanecen latentes entre las personas que participan en ellos. Finalmente, expresa que involucran la mente, el cuerpo, los sentimientos y reenvía al cuerpo de valores que comparte una comunidad.

En este sentido, señala que desde la perspectiva funcionalista, los rituales son parte importante en el mantenimiento de la comunidad, por mantener vigentes sus valores al tiempo que se practican, por fortalecer el orden social, por fortalecer los patrones de creencia y conducta; patrones que han sido dispuestos por dioses.

Skorupski, Bloch, Rappaport & Lewis (en Hamilton, 2001) por su parte, coinciden en que los rituales permiten ver la interacción dentro del grupo. Permiten ver la naturaleza de las relaciones. No solo se realizan para comunicar conflictos sino también para resolverlos, o por el contrario se les usa como medio para ejercer poder.

Sobre los ritos, Caillios (1996) propone que los hay de carácter positivo y otros hay de carácter negativo. Los primeros sirven para transmutar la naturaleza de lo sagrado o de lo profano, según lo requiera la sociedad. Los de carácter negativo, buscan mantener a ambos dentro de su respectivo ser.

Ejemplos de ritos positivos son los ritos de consagración, éstos introducen a un ser o una cosa, proveniente de la esfera profana, en el mundo de lo sagrado; también los ritos de ex-secración o expiación pertenecen a ritos positivos por devolver a un ser o cosa que fuera puro al mundo profano. Las prohibiciones y los tabús por su parte, son ejemplos de ritos negativos por mantener la barrera entre aquellos elementos de la esfera profana y la sagrada.

Por su parte, Livingston (2009) presenta dos clases de rituales: a) los rituales relacionados con fechas por ejemplo las estaciones o los momentos históricos; y b) los relacionados con los ciclos humanos como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte.

Eliade (1981) habla de la importancia de estos últimos rituales o ritos (los llama ritos de tránsito). Muestra por un lado su relevancia para el grupo y por otro lado, la importancia dentro de la concepción de lo sacro. Dentro el grupo, el nacimiento y el matrimonio implican la aceptación en un grupo (aquel en el que se nace, y el grupo de los casados). En el caso de la muerte, implica una experiencia más allá de la vida por las situaciones que debe pasar para ser reconocido y aceptado dentro de la comunidad de los muertos; implica también un rito específico que realizan los vivos para dar cuenta de la muerte y de quien formará parte de su grupo.

Dentro de estos ritos de tránsito, los que son de iniciación, pese a que usualmente implican que el iniciado se inflija dolor, se humille o se mutile; psicológicamente representan, aclara Hamilton (2001), el hecho de romper con la identidad de infancia, eliminando así las dependencias y hábitos que esta etapa implica, y permitiendo a la vez establecer nuevas alianzas y orientaciones.

En lo que respecta a la acepción sacra y los simbolismos que marca Eliade (1998) sobre estos ritos de tránsito, éstos obedecen a la concepción existencial de que luego de la naciencia biológica, el humano aún necesita nacer espiritualmente, “Toda existencia cósmica está predestinada al «tránsito»: el hombre pasa de la previda a la vida y finalmente a la muerte,” (Eliade, 1981, p.103). De este modo, para que el humano exista plenamente, necesita de todos esos ritos de tránsito e iniciaciones; debe morir a esa primera existencia natural y renacer a una vida superior, religiosa, cultural.

De igual forma, desde la perspectiva de Eliade (1981), los ritos son la manera en que el hombre arcaico reactualiza los mitos, pues los ritos que indican las pruebas, la muerte y la resurrección encuentran fundamento en acciones de dioses, de héroes fundadores o antepasados míticos.

1.5 Tiempo sagrado

El tiempo sagrado –dice Van der Leeuw (1964) – es siempre un tiempo determinado. El año en una comunidad primitiva, no es el año de una oficina, pues el primero tiene un cierto valor. Cada año, cada estación tienen su propio valor, por ejemplo, la primavera es salvación, el año trae consigo la vida. Dentro de las estaciones, asegura el autor, los días y las horas tienen su propia importancia.

Tanto Collingwood como Eliade (en Agis, 1991) concuerdan en que el tiempo sagrado no transcurre, no tiene duración y en esto se diferencia del tiempo profano. Muestra este segundo autor que el hombre religioso vive dos clases de tiempo, de los que el sagrado es el más importante por apuntar a lo real. Asegura Van der Leeuw (1964) si el tiempo sagrado no transcurre, es por la

consciencia mítica. El reloj no se detiene, aclara, sino que se hace indiferente cada cuando, y este cese de tiempo es llamado eternidad.

El tiempo sagrado tiene un valor propio en cada uno de sus momentos, de igual forma cada momento tiene sus propias individualidad y potencia, dice Van der Leeuw (1964). Agrega que para que la potencia siga viviendo en los momentos necesita de la perpetración. Es un tiempo heterogéneo, circular, reversible y recuperable toda vez que tiene lugar un rito (Agis, 1991). Así, actuar los mitos a través de llevar a cabo los ritos permite tener acceso a ese tiempo sagrado y original, acceso a la realidad tal y como fue creada. “Por la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que algo existe de manera absoluta: Este ‘algo’, es ‘sagrado’, es decir, transhumano y transmudano, pero accesible a la experiencia humana” (Agis, 1991, p.150).

La reactualización periódica de ese tiempo sagrado, afirma Agis (1991), puede ser por varias razones, tres de ellas son:

- ♣ Nostalgia por el tiempo originario, por la libertad que entonces se gozaba.
- ♣ El recrear ese tiempo al recrear los mitos (modelos ejemplares dictados por dioses), les permite liberarse de la sensación humana de estar perdido.
- ♣ La sensación de caída también es evitada al volver a la perfección de los orígenes.

De esta forma, el humano perpetra el tiempo sagrado, hace una incisión en el tiempo, un *tempus*, en este momento el poder se encuentra con él y consigue detener tiempo (Van der Leeuw, 1964). Van der Leeuw (1964) diferencia la duración del tiempo sagrado, el primero sigue fluyendo

inconteniblemente y se compone de las diferentes incisiones hechas, de los puntos de detención en donde el poder se manifiesta. El *tempus*, esa incisión en tiempo o duración, por su parte, no es la cifra marcada en el reloj –aclara el autor– significa el punto que, a través de la perpetración, actualiza la potencia de la duración.

Las fiestas particularmente, son ejemplos de este tiempo que se destaca de la duración, y se distingue por ser un tiempo particularmente potente y respecto de las fiestas, son tenidas por trabajo útil, pues sin ellas se detendría la potencia de la vida –nos dice el autor. Las fiestas implican el reconocimiento del caos y su reconstrucción, así, son el perfeccionamiento de la creación.

1.6 Espacio sagrado

Expresa Agis (1991) que en la concepción de Eliade, el humano en general diferencia los espacios hacia los que siente apego especial; con el espacio sagrado hace una cierta diferenciación que deja entrever su identificación con él. Esta diferencia separa el espacio profano del sagrado, que son cualitativamente distintos por lo sacro que se manifiesta en él; es decir, a causa de la hierofanía en el segundo. El espacio sagrado, dice el autor, es una hierofanía en tanto que se revela como sagrado y en tanto que hace posible la comunicación con un poder del mismo tipo; es decir es *axis mundi*.

Además, el lugar sagrado es el Centro del Mundo por unir al cielo con la tierra y porque alrededor suyo gira el mundo simbólicamente hablando. Centro es, para este autor, todo aquel espacio consagrado en donde pueden suceder las hierofanías y teofanías y en donde hay la

posibilidad de una ruptura de nivel entre el cielo y la tierra, misma que permite la comunicación con fuerzas sagradas, tales como seres sobrehumanos o héroes fundadores del mundo.

Centro es porque asimila lo más esencial de lo sacro y se presenta como lo francamente real, lo que posee una fuerte significación –muestra Eliade (en Agis, 1991). El humano –indica– se siente atraído hacia estos lugares consagrados por esa significación y franca realidad; más aún, busca vivirlos con la mayor intensidad posible.

Por un lado –dice Eliade (en Agis, 1991) –, el humano experimenta una cierta nostalgia por los orígenes, nostalgia por la condición paradisiaca de los comienzos; por otro lado, reconoce su desprotección y pequeñez ontológica frente a lo sacro, aquello a lo que Otto (2001) llama sentimiento de criatura. Y es por ambas motivaciones que el humano busca estar lo más cerca posible del Centro del Mundo pues de alguna manera, al insertarse en él, el humano consigue recordar o reactualizar el tiempo primigenio, consiguiendo con ello superar su condición humana (Agis, 1991).

Guénon (1988) aporta una explicación por de más interesante a la idea de Centro que se relaciona con la concepción de Elidade. Explica él que para los modernos la idea de Centro no representa lo mismo que para los antiguos a causa de los simbolismos; asegura que hay cosas que se han olvidado y formas de pensamiento que han cambiado y vuéltose por completo extraños para los modernos.

Al momento de explicar los simbolismos de Centro, retoma diferentes representaciones entre ellas aquella que lo expone como el punto que equidista de cualquier punto en la circunferencia, centro es el punto que divide en dos partes iguales al diámetro y centro es el inicio de todo radio.

Guénon (1988) analiza el Centro como símbolo y plantea lo siguiente: es el origen de todo por ser el punto de partida de todas las cosas. Es el punto inicial sin dimensiones, sin forma y sin divisiones y por tanto la mejor imagen para representar la unidad primordial.

La relación –dice– entre la circunferencia y el centro, o entre lo que representan se evidencia al exponer que la circunferencia no existe sin su centro, por otro lado este último es independiente de la primera.

Representaciones concernientes al Centro hay muchas, Guénon (1988) expone tres más, la primera es un círculo dividido por cuatro radios, imagen de un ciclo de manifestación. La segunda y tercera son ruedillas célticas, círculos divididos por seis y ocho radios, encontradas en países orientales. La rueda en general, explica el autor, es un símbolo del Mundo; así, en la India se habla de la rueda de las cosas, la rueda de la vida o la rueda de la Ley.

Además de aludir a la imagen de principio, el autor muestra que el Centro es medio; retomando la idea de que es el punto equidistante de todos en la circunferencia. Más específicamente, es el medio entre los extremos y en este sentido, simboliza el lugar en donde las tendencias contrarias se neutralizan, en donde encuentran concordia. La idea que se expresa en este punto es la de equilibrio o armonía.

La tercera característica a la que alude Guénon (1998), está vinculada con la moralidad, se trata de la idea de justicia. Si bien es cierto que los extremos encuentran equilibrio en el Centro, también es cierto que ha de ser un equilibrio justo. Este equilibrio, asegura, no es sino el reflejo de la inmutabilidad de la idea de principio, para lo cual es necesario pensar la circunferencia en movimiento, rotando en su propio eje. Se percibe entonces que el centro es el único punto que no participa de este movimiento.

En este punto retoma el autor de idea de ciclo a la que atañe la representación de Centro antes mencionada. La rotación de la circunferencia, o el recorrido de un ciclo, cualquiera que éste sea, pone en relieve la idea de sucesión, de modo temporal o cualquier otro. Lo estático del Centro reenvía a la idea de eternidad, el punto en donde todas las cosas son simultáneamente.

Este Principio inmutable da al movimiento su impulso, es lo que lo gobierna y legisla pues todo lo que existe, cambia y se mueve, solo tiene realidad por él mismo y depende completamente de él. La conservación del orden de Mundo es, en este sentido, una prolongación del acto creador (Guénon, 1998).

Finalmente, Guénon (1998) afirma que el centro es punto de partida y llegada pues todo ha salido de él y todo ha de volver. Las cosas, que deben su existencia a este principio (este punto origen), han de mantener un vínculo con él, tal como los radios se mantienen unidos al centro; estos pueden recorrerse en sentidos opuestos, del centro a la circunferencia y viceversa, muestra así, que el Centro es, no solo el principio, y fin de todo; sino el principio, el medio y el fin de todo.

Centro es pues, para Guénon (1998), un punto de partida primeramente y es un punto de llegada pues todo ha salido de él y todo ha de encontrar su camino de vuelta hacia él. Por otro lado, este punto de partida, este Principio es la razón de todo exista, por tanto ha de mantenerse un vínculo. Centro es pues principio, medio y fin.

Por otro lado, Van der Leeuw (1964) pone también especial énfasis en el poder que se manifiesta en un espacio, y una vez que el humano lo ha reconocido, logra que ese espacio quede destacado, luego puede que pretenda debilitarlo o reforzarlo, quizás buscarlo o evitarlo, pero en cualquier caso, el lugar queda destacado, deviniendo así en **sitio**.

Sitio es, para Van der Leeuw (1964), el lugar en el que ya se ha manifestado una fuerza sacra, en donde se ha albergado el poder. Es un enclave cuyo valor es atribuido por cubrir esa manifestación. Espacio sagrado es “un lugar que se transforma en sitio cuando se repite en él el efecto del poder o cuando lo repite el hombre” (Van der Leeuw, 1964, p.379).

Van der Leeuw (en Agis, 1991) habla de la paradoja dialéctica que también ocurre en el **sitio**. Por un lado es un espacio difícil de manejar y por tanto, implica ciertos riesgos; no obstante, representa beneficios que el humano busca alcanzar. Así pues, a pesar de los riesgos, el humano participa en la sacralidad de este mundo, en toda representación del cosmos, y mantiene comunicación con los dioses a través de estos espacios, cualidad que Eliade (1981) llama **apertura**.

Desde esta perspectiva, asegura Agis (1991), el **sitio** tiene como función:

- ♣ Ofrecer orientación en el mundo.
- ♣ Permitir obtener un punto fijo.
- ♣ Permitir fundar el mundo y vivir realmente.

Se trata de un **sitio** de culto, el más antiguo conocido por el humano, expresa Van der Leeuw (1964), es el natural, el bosque, por ejemplo, es tenido por lugar *numinoso*. La caverna o la gruta es quizás el santuario más primitivo, ambas eran al mismo tiempo morada y lugar de renacimiento, y en ese sentido, un santuario. Además de los naturales, surgen los artificiales, el humano construye casas de poder.

Eliade (en Agis, 1991) explica esa construcción –que es la formación del mundo– de la siguiente manera. Al hacer estos espacios, el humano elabora una representación del cosmos, de la creación y del orden original del mundo; y al mismo tiempo, representa el acto original de la creación. Se evidencia en este punto la necesidad humana de recrear la obra original, y en ese sentido el espacio sagrado es *imago mundi*, es decir, la réplica de la cosmogonía. Así, por ejemplo, para la consagración de un templo babilónico se cantaban los himnos de la creación (Van der Leeuw, 1964). De manera que la revelación o descubrimiento de un punto destinado a lo sagrado –afirma Eliade (en Agis, 1991) – es ontológica y psicológicamente similar a crear o fundar el mundo.

Expresa el autor que si bien el humano crea este mundo, también es cierto que él no influye de manera decisiva, puede solo provocar u orientar su aparición; no obstante, lo sagrado se manifiesta bajo sus propias leyes. Así, al momento de construir un espacio sagrado lo hace siempre

bajo arquetipos revelados *in illo tempore*. O puede él buscar señales (indicios, teofanías o signos) para consagrar un espacio pero no tiene libertad sobre ellas.

Lo mismo afirma Van der Leeuw (1964) cuando menciona que antes de construir un templo, es necesario asegurarse de que el lugar es apropiado para ello, que es adecuando para ser **sitio**, lo que significa que los santuarios no pueden hacerse, sólo pueden encontrarse, afirma, a éste proceso se le conoce como **orientación**. Esto, a su vez implica que se construye hacia el sol, de oeste a este, o en dirección a otras estrellas; de igual forma un altar ha de indicar el lugar por donde el sol salió cuando fue hecho.

En las leyendas sobre el origen de las ciudades –explica– vuelven a la necesidad de encontrar un **sitio**, por lo cual se construía a partir de eventos como dejar que un animal corriera y levantarla donde éste se posara. Esto es porque no se trata de disponer un lugar en el cual permanecer o establecerse, sino de fundar un **sitio** en un lugar donde resida el poder.

Eliade (en Agis, 1991), por otro lado, adjunta que al momento de consagrar un espacio, hay dos tradiciones. Por un lado, puede hacerse a través de la inmolación de una víctima, que rememora el tiempo en el que un ser divino se sacrifica al momento de la creación, práctica que, por ende, reenvía al mito cosmogónico. Otra forma de consagrar un espacio es mediante el simbolismo del Centro del Mundo, el *axis mundi* donde es posible la comunicación con lo divino por ser el punto de unión entre el cielo y la tierra. El Centro como origen de la creación marca el modelo ejemplar, así cada construcción o fabricación ha de realizarse a partir de un centro.

Al respecto del *axis mundi*, el autor señala que es en este centro donde se asimila lo más esencial de lo sacro y se manifiesta como lo verdaderamente real con una fuerte significación. Y el humano se siente atraído a él por dos razones, la desprotección que por naturaleza tiene y por la nostalgia de recuperar ese tiempo original, en el cual se encuentra toda vez que está en el *axis mundi*; aquí se instala en lo real por ser lo sacro, se instala en el ser.

Agis (1991) explica que para Van der Leeuw, este mundo resulta en un microcosmos pues al darse la manifestación de lo sagrado en el espacio, pronto, esa sacralidad impregna también el espacio circundante, haciendo así un microcosmos del espacio en cuestión. Al igual que lo es el humano mismo, como se menciona antes (Eliade, 1981).

Un **sitio**, asegura Van der Leeuw (1964), lo es independientemente de si es un santuario o una casa. Sobre la casa, el autor hace un recorrido en el que afirma que el poder está distribuido entre sus diversas partes, cada una de ellas tiene su propia santidad. La posibilidad de comer y beber se tiene por posibilidad divina, y su **sitio** se valora como si fuera sagrado.

Casa, argumenta Van der Leeuw (1964), no necesariamente es la habitación de la familia, puede también servir a todo un linaje como estancia, o **sitio** de poder de toda una parte de la tribu, como las casas hechas únicamente para los hombres. Cualquiera que fuera el caso, la santidad del **sitio** lo eleva, lo destaca de la totalidad del espacio que lo rodea.

Casa y templo, son pues, esencialmente, la misma cosa, ambos son casa de Dios y ambos pueden subsistir únicamente por el poder que en ellos habita. La casa es, lo mismo un templo o

iglesia una unidad orgánica cuya esencia es un poder determinado. Para quienes están semi-americanizados y viven en casas rentadas por ejemplo, propone el autor, podría ser difícil asociar la idea de casa a la templo, podría ser complicado formarse la idea del poder unitario de la casa, tal como se experimenta en lugares como las granjas solitarias de los campesinos, que son casas que tienen su propio fuego y producen sus propios víveres, que tienen que hacer sus ropas, tener un pozo y procurarse la madera, y que son un mundo en sí mismas. Las personas que no viven en casas así, podrían no comprender el sentido de comunidad esencial entre todas las partes de la casa y aquellos que la habitan y/o la necesidad de la participación, que asigna a cada miembro de la comunidad (persona, animal o cosa), un lugar dentro de toda la estructura.

Sin embargo, si el significado de la casa se tergiversa, teniéndola ahora por un simple espacio de habitación, o se adultera el significado del templo, teniéndolo por oratorio, entonces se pierde el carácter cósmico-sagrado, modificando así la actitud que las personas tendrían en estos espacios, se detendrían a estar o hablarían respectivamente, pero sin esperar que algo en especial ocurra por hacerlo.

No obstante, fundarlos implica fundar un espacio sagrado, por ser lugares destacados del resto de mundo, lo mismo ocurre en la fundación de una aldea o ciudad. Así, la vida doméstica también es una perpetración que se repite en todo momento en el curso regular de las actividades en casa, en las comidas, en el trabajo o en las purificaciones, razón por la cual, cabe mencionar, las personas tienen la necesidad de vincularse a los espacios en que han vivido. Y un **sitio**, asegura, continúa siendo sagrado aun cuando haya sido descuidado por periodos largos.

El santuario, por su parte, no está en el mundo, más aún es un espacio que se saca de él. El poder vive en él y es por ello, por ejemplo, que los romanos lo evocaban a través de conjuros siempre que querían conquistar una ciudad. Y en un santuario también se hacen notables los efectos del poder, lo sucedido una vez, se repite en el lugar sagrado, por ejemplo en el altar cristiano se repite la muerte de Cristo, así como en Egipto el surgimiento del mundo se repite en un templo erigido para ello.

No es extraño pues que las personas siempre hayan emprendido peregrinaciones a los sitios reconocidos como sagrados, donde el poder del mundo se renueva cotidianamente, en el corazón del mundo. Las romerías son una suerte de segunda patria, segunda potencia; por ejemplo los judíos peregrinaban a Jerusalén los días de fiesta, los musulmanes se dirigen hacia La Meca al menos una vez en sus vidas. Pueblos enteros, lo mismo que comunidades religiosas pueden tener su patria: las judías en Jerusalén, las musulmanas en La Meca, las cristianas en Roma. Las promesas que siguen a las romerías son riqueza, descendencia, el perdón de los pecados, el cumplimiento de los deseos, felicidad o aceptación en el mundo de los dioses; mostrando así que lo que el humano desea es el poder.

El humano se siente bien en el **sitio** que ha encontrado, el que ha preservado para sí, con cuya fuerza ha crecido su propia fuerza, y abandonar los templos de los dioses y las tumbas de sus antepasados significaría no subsistir, según los atenienses (Van der Leeuw, 1964). Así, el humano anhela su casa, su granja, lo mismo que a la patria y la ciudad de origen porque anhela la salvación, busca ser consciente de la potencia que vive en el **sitio** propio.

El santuario es pues, un centro de poder, un mundo en sí mismo, por lo cual el interior de éste suele ser oscuro. Por ser espacio sagrado, como antes veíamos, está ligado a sus características histórico-culturales, y es desde ellas que se le ha de estudiar. Así, pues el temazcal –espacio sagrado central de la presente investigación– ha de ser entendido desde el universo mental de quienes lo acuñan; lo mismo que las hierofanías presentes en él.

CAPÍTULO SEGUNDO

PSICOLOGÍA CULTURAL

2.1 Esbozo histórico

El surgimiento y el desarrollo de la psicología cultural son tardíos, asegura García (2000), pese a los precedentes históricos que muestran interés en la relación entre lo psicológico y lo cultural. García (2000) habla, no obstante estos precedentes, de una evidente incomodidad frente a lo cultural en los trabajos de la psicología. Agrega que esta incomodidad se muestra en tendencias psicológicas como el biologismo, que entendía lo biológico como factor determinante en la experiencia psicológica. Otra tendencia que toma como obstáculo es el psicologismo individualista. De acuerdo con él, los enfoques con esta tendencia tienen al individuo por ser aislado e independiente y adoptan, en contraste, lo social como variables externas que influyen en él. Acentúa el autor que desde los años treinta hasta los noventa, es especialmente evidente el tedio frente a lo cultural; no obstante, sí es tomada en cuenta por ejemplo en el pragmatismo norteamericano o el psicoanálisis.

El siglo XX y los planteamientos psicológicos que entonces dominan, implican una cierta postura teórica y epistemológica como guías del curso que seguía entonces la psicología. En el plano teórico están el conductismo y el cognoscitvismo y en el epistemológico, el positivismo, adoptado por ambas corrientes (García, 2000). Y es aquí, afirma el autor, donde se explica la exclusión de la cultura de los quehaceres de la psicología.

Por un lado, el conductismo se prende de dos recursos. Uno instrumental y epistemológico concerniente al método que exige apartar la subjetividad del investigador y el otro recurso es ontológico y constriñe el objeto de estudio a lo estricta y directamente observable, lo cual deja a la conducta como objeto de estudio. Y la cultura aquí es entendida como el ambiente disponente de variables, es en todo caso un ambiente (cosa) y no un ambiente (significado), más aún el estímulo y respuesta, si bien entran en el campo de la cultura, son elementos sin carga simbólica, por ser un terreno que abre paso a lo subjetivo.

Bandura (en García, 2000) por su parte, hace una aportación que la futura psicología cultural puede tomar del conductismo, se trata de su teoría del aprendizaje por observación. En ella se otorga importancia al concepto de modelo, y se incluye a las representaciones simbólicas al momento de explicar el proceso de aprendizaje humano. Asegura García (2000) que estos dos aspectos toman especial importancia al tratarse de entender procesos culturales como la socialización (proceso básico para la psicología cultural).

En el caso del cognoscitivismo, explica García (2000), el modelo de estímulo-respuesta se toma como funcional en el caso de animales como ratas, no así en el caso del ser humano. Acuña pues el modelo de caja negra y coloca los fenómenos internos dentro de la misma. Sin embargo, la subjetividad seguía siendo un elemento necesario de apartar porque, pese a que conduce a explicaciones sobre cómo el humano conoce el mundo, para el positivismo sigue siendo fundamental dejarla de lado.

Lo ocurrido con el cognoscitivismo es en parte, la descripción de un movimiento que tuvo lugar en los años 1950s, la revolución cognitiva. Al hablar de psicología cultural es necesario retomar este movimiento. Bruner (2006) hace una semblanza del desarrollo de esta revolución; plantea que en los años 1950, se pretendía instaurar el significado como concepto fundamental en psicología, dejando de lado a la conducta observable, a la relación estímulo-respuesta y a los impulsos biológicos y su transformación.

Bajo la perspectiva de este movimiento, asegura Bruner (2006), se pretendía descubrir y describir de manera formal los significados adjudicados por las personas a aquello con lo que se relacionan, dado su contacto con el mundo. También se aspiraba a dejar de lado las universalidades, las leyes verificadas y la capacidad de predicción (García, 2000). Y a partir de ello, proponer algunas hipótesis sobre los procesos de significación y de construcción de significado. Se buscaba pues sustituir al conductismo, que no reformarlo, adjunta el autor, no obstante en una etapa temprana de la revolución se dio un cambio en los objetivos y el énfasis pasó de estar en la construcción de significados, a centrarse en el procesamiento de información.

En los años 1950s, se hacían también investigaciones que no involucraban totalmente el corte platónico que menciona Schweder (1991). Añade que algunas de esas investigaciones, hechas por Ludwig Wittgenstein, Roy D'Andrade o Edward Sapir, respectivamente abordaban cuestiones sobre la forma de vida, las representaciones mentales o la relatividad lingüística. Sin embargo, agrega Shweder (1991), dado que permanecía el interés platónico de encontrar un mecanismo de procesamiento central en la agenda científica de la psicología, no se consiguen esos objetivos y la revolución cognitiva toma una dirección en la que no se sustituye al conductismo, sino que se le

desplaza. Resurge así, la necesidad de plantear modelos formales, matemáticos y estructurales. La revolución cognitiva condujo hacia lo que este autor llama un defecto serio de la psicología y la antropología; es decir, la falta de noción de representaciones mentales y mundos intencionales.

Por un lado, plantea Bruner (2006), la psicología y las ciencias sociales en general siempre han prestado atención a las necesidades sociales, y es a partir de esto que determina la definición otorgada al hombre y a la mente. Pero, por otro lado, el mundo postindustrial se guiaba por parámetros de una revolución informativa. Adopta el cognoscitismo un carácter internalista e individualista que pudo haber favorecido al desplazamiento de lo cultural, pero esa corriente dio un giro que de acuerdo con García (2000), no solo dejó de lado lo cultural, sino que le hizo cambiar por completo de intereses.

Bajo ese panorama de la revolución informativa, se adopta la computadora como metáfora dominante con respecto a la concepción de cómo el humano asimila la información (Bruner, 2006). El cambio ontológico que esto trajo fue el del humano concebido como procesador de información. De esta manera, el interés pasó de centrarse en los contenidos cognoscitivos y la consideración de fenómenos subjetivos, a centrarse en procesos cognoscitivos, susceptibles de ser generalizados a todo humano (García, 2000). La computación fue acogida como un buen modelo teórico y se dejó de lado el interés por el significado, pues, al concebirse la mente como un programa, no hay forma de pensar en ella en términos de estados intencionales (creer, desear, captar un significado, pretender, entre otros) (Bruner, 2006).

Las investigaciones que se realizaban en los años 1960 seguían diversos heurísticos, de los cuales Schweder (1991) plantea cinco (sin dejar de lado la utilidad que pueden tener para cumplir ciertos objetivos específicos):

- ♠ Buscar un sistema de procesamiento central y representarlo como una estructura abstracta o un modelo matemático ignorando cualquier otro contenido.
- ♠ El lenguaje que se toma en cuenta debe ir en función de las causas verdaderas de la conducta.
- ♠ Lo real (el mecanismo de procesamiento central) es interior, lo exterior puede ser ignorado.
- ♠ Buscar leyes universales de organización y conocimiento.
- ♠ Es mejor tomar en cuenta lo que puede ser medido y controlado, por lo que el laboratorio es el medio ideal para encontrar el mecanismo de procesamiento central.

En 1987, complementa Schweder (1991), con la ley universal de generalización que propone Shepard, se fracturan la psicología y la antropología, se da una pelea entre ambas ciencias en la que la psicología general busca ganar terreno, erradamente, a través de reducir o disminuir la concepción de la persona o psique a un abstracto mecanismo de procesamiento central universal.

Así pues, retoma García (2000), tanto el conductismo como el cognoscitivismo han utilizado la misma estrategia ontológica, que consiste en adecuar el objeto de estudio (la vida psicológica del humano) a los imperativos epistemológicos del positivismo. La desventaja que sobreviene aquí es que dichos imperativos han sido ideados para comprender la naturaleza física, agrega el autor.

Trabajar la psicología desde esta perspectiva implica mantener propuestas como que el psicológico es un mundo racional, previsible y ordenado.

Por supuesto, lo anterior implica dejar de lado la cultura. En este sentido, añade García (2000), trabajar la psicología cultural desde una postura positivista implica tratar las situaciones culturales como eventos externos a la persona, volver objetivos los valores, las creencias, (elementos que Shweder (1991) y Bruner (2006) tienen por estados intencionales) y tomar lo cultural como variable independiente con efectos verificables (García, 2000), cuando no variable extraña.

Por otro lado, retoma García (2000) la ascendencia de la psicología cultural planteada por Cole. Dicha ascendencia muestra que diferentes autores contribuyen en ésta, entre ellos Wundt. Si bien es cierto que este último autor fue nombrado fundador de la psicología científica, también es cierto que aseguraba que la experimentación se podía aprovechar solo para el estudio de la experiencia inmediata; no obstante, para cuestiones psicológicas superiores, tales como mitos, religión, historia o lenguaje (Aguirre, 2000) se requería de un enfoque cultural (García, 2000). Estos procesos están mediados culturalmente y son históricamente contingentes y por ende, demandan un abordaje consecuente con estas características no existentes en el laboratorio (García, 2000).

Por su parte, el pragmatismo norteamericano prestaba atención a las prácticas cotidianas, mismas que se tenían por culturalmente organizadas (García, 2000). Toma aquí parte el interaccionismo simbólico en donde el humano no es tenido por un ser respondiente a diversos estímulos, asegura el autor, en todo caso respondiente a lo que dichos estímulos significan para él,

mismos que emergen en la interacción social, lo que convierte al humano en ser activo en la construcción de significados. Más aún, el interaccionismo simbólico plantea que toma al humano como *homo symbolicus*, en el sentido de que es capaz de crear, mantener y modificar significados, de acuerdo a Munné (1996). Nos dice este autor que al ser la actividad humana simbólica, cada situación que resulte de ésta lo es también, lo que influye en la interacción porque cada persona actuará en función de cómo defina la situación en la que se encuentre. De esta manera, la realidad va siendo construida activamente por las personas al momento de interactuar. Dicho de otro modo, el humano va construyendo un mundo de significación, al tiempo que se construye una biografía y una trascendencia (Aguirre, 2000).

El psicoanálisis surgió por su parte en Europa occidental, desde sus inicios rechazó las propuestas positivistas (García, 2000). Toma en cuenta a la cultura en su propuesta sobre las instancias psíquicas, en el superyó, en específico. Así, pese a que la connotación que da al superyó, la cultura tiene un papel en la vida psíquica, en especial en la segunda mitad del trabajo freudiano, argumenta García (2000).

Las cosas mejoraron para la psicología cultural en los años ochenta, según García (2000), entonces, al tiempo que los modelos computacionales del cognoscitivismo se consolidan, se va abriendo un espacio alternativo para lo cultural, con autores como Bruner y Shweder. De acuerdo con este autor, el socioconstruccionismo y la psicología discursiva de los años noventa también favorecen el desarrollo de la psicología cultural. En los noventa también se promueve la recuperación de tradiciones como el interaccionismo simbólico o el enfoque histórico cultural, con

lo cual reaparece en este plano la subjetividad. Por lo mismo, se vuelve a otorgar importancia al horizonte de lo social y al papel de lo cultural en el comportamiento humano.

Ya para esta década aparece el término de psicología cultural como tal y se da un giro ontológico y epistemológico, complementa García (2000). En el plano ontológico, lo psicológico queda circunscrito dentro del terreno de los significados, a lo simbólico. En el plano epistemológico, en consecuencia, se dejó de lado el método naturalista, porque vuelve a tomarse como inapropiado para abordar el objeto de estudio. Ahora no se buscarán explicaciones causales, sino que el planteamiento interpretativo pretenderá la comprensión, el significado y no los hechos. Así, muestra García (2000), se toma una postura que en lugar de continuar con una producción científica universal y nomotética, parte de la contextualización cultural e histórica de los fenómenos que estudia. No pretende la neutralidad científica, ni el objetivismo, ni la verdad del discurso positivista.

Algunas aproximaciones, en la opinión de este autor, tuvieron gran relevancia en el desarrollo de la psicología cultural: el enfoque psicodinámico que recoge propuestas de la teoría psicoanalítica, la socioconstruccionista que toma por heredera del interaccionismo simbólico y, en concordancia con de la Mata y Cubero (2003), está la aproximación histórico-cultural que retoma la tradición vigotskyana. De la Mata y Cubero (2003) proponen una cuarta aproximación que se desarrolla desde la contraposición romántica frente a la ilustración.

2.2 Enfoques que abordan la relación mente-cultura

En realidad, mencionan de la Mata y Cubero (2003), ese interés por estudiar la relación mente-cultura aparece desde los inicios de la historia del humano, y los primeros contactos entre miembros de distintos grupos culturales o etnias; es el interés por definir las coincidencias y diferencias con el Otro. Además del socioconstruccionismo mencionado por García (2000), de la Mata y Cubero (2003) hacen una semblanza de dos líneas de pensamiento que fungen como directrices de los estudios de la relación mente-cultura y de algunos autores cuyas perspectivas siguen cada una de estas líneas. Éstas tuvieron lugar a finales del siglo XVII y principios del XVIII. La primera línea refiere a las aproximaciones histórico-culturales, tiene las raíces empiristas y racionalistas del pensamiento ilustrado y la segunda línea es la rebelión romántica contra la ilustración (de la Mata y Cubero, 2003).

2.2.1 Aproximación socioconstruccionista

Sobre el socioconstruccionismo –expone García (2000)– es necesario decir que parte de tres principios. El primero muestra que opta por tomar en cuenta la subjetividad, y por ende tiene al humano por un agente activo, intencional y reflexivo. Lo valioso de esta concepción para la psicología cultural es que la realidad cede su relevancia a la forma en que ésta es vivida por las personas. Así, la primera es efectivamente objetiva como lo afirman las corrientes positivistas, mas el contacto que las personas tienen con ella es subjetivo. El socioconstruccionismo pone el foco, no en lo que ocurre, sino en lo que las personas creen que les ocurre y lo que lo ocurrido significa para ellas.

El segundo principio muestra que el socioconstruccionismo toma al desarrollo psicológico por una construcción social, lo que significa que es a partir de la interacción social que la experiencia psicológica es construida. La subjetividad antes mencionada, queda pues como intersubjetividad, por lo cual el entorno social recibe especial importancia por ser el espacio intersubjetivo de la persona, el espacio del cual extrae y negocia los significados que atañen a la realidad y que, por su parte, estructuran su experiencia psicológica.

El humano, psicológicamente hablando, se construye y reconstruye permanentemente, se tiene pues una visión dinámica del ser humano. Éste se construye socialmente, es decir, se construye en y de lo social; y a su vez, los humanos son quienes construyen lo social.

El tercer principio del que parte el socioconstruccionismo según García (2000), refiere a la naturaleza de lo psicológico. La subjetividad presenta como elementos que la conforman al entramado de valores, creencias y pautas de comportamiento y morales. Esto, a su vez, muestra la naturaleza social de la estructura psicológica, más aún, dichos elementos son simbólicos pues no son la realidad propiamente, sino una representación de ella. Y al ser de naturaleza simbólica, los elementos conformantes de nuestra subjetividad son también culturales, por ser aquélla el espacio o mundo de las representaciones de la realidad; mismas que, a su vez, son vigentes dado un cierto contexto social y un momento histórico.

2.2.2 Aproximaciones histórico-culturales.

Las aproximaciones histórico-culturales se interesan por el papel que juega la mediación cultural, mediación histórica y la actividad práctica en el funcionamiento psicológico; así como la

relación dialéctica entre estos factores. En este sentido, su interés no radica únicamente en la cultura o únicamente en la persona, sino en la persona inmersa en una actividad.

Estas aproximaciones defienden modelos basados en la observación, argumentando a favor de la naturaleza interna y mental. Tienen una visión racionalista sobre la evolución de la civilización o cultura. De aquí nace la psicología transcultural, que defiende la idea de unidad psíquica, cuyo objeto de estudio son los universales cognoscitivos y sus diferentes manifestaciones, dados los contextos ambientales, culturales e históricos. Para explicar estas aproximaciones, de la Mata y Cubero (2003), retoman los planteamientos de Vygotski, Leontiev y Cole.

Sobre Vigotsky, expresan que es uno de los autores tomados como referentes de este enfoque. Se parte de dos aportaciones importantes que su trabajo hizo a la psicología cultural. La primera es su concepto de cultura y la segunda es la manera en que lo relaciona con la mente. La cultura como creadora de formas de conducta particulares, cambia el funcionamiento de la mente; más aún, la cultura toma los signos como pieza clave en la constitución humana y es así como relaciona fenómenos macro sociales con fenómenos psicológicos.

Nos dicen los autores que Vigotsky concibe la cultura como las actividades socio-culturales mediadas por instrumentos culturales. Concatena los fenómenos macrosociales o institucionales con los individuales a partir de ubicar a las actividades como el nexo entre lo social y lo psicológico. Está por otro lado su propuesta metodológica, pese a que no desarrolla un método concreto como tal, propone una visión epistemológica sobre la naturaleza de la cognición. Esto

implica examinar los mecanismos de un cierto fenómeno desde su génesis, formación y transformación hasta su estado final (de la Mata y Cubero, 2003).

Leontiev es otro autor al que recurren en esta línea de pensamiento, de él toman dos vertientes de trabajo como aportación a la psicología cultural. La primera supone a la actividad, no como unidad de análisis, sino como modelo explicativo, así se explora el impacto que la participación en alguna actividad determinada tiene en el funcionamiento psicológico. La segunda línea de trabajo busca una unidad de análisis pertinente dentro de la psicología histórico-cultural; dado que la actividad es ya tomada como modelo explicativo, la mejor opción es la acción mediada por los instrumentos.

Finalmente, de la Mata y Cubero (2003) retoman la perspectiva de Cole quien deposita su interés en aspectos culturales del desarrollo cognoscitivo desde dos planos, el histórico y el ontogenético. Desde el histórico, analiza la interacción contemplando los cambios sociales y materiales y analiza también los niveles de actividad cognoscitiva. Desde el plano ontogenético examina al humano y el desarrollo de su ser, usando para esto métodos observacionales. La cognición humana surge propone Cole, según los autores, de una estructura básica compuesta por sujeto-artefacto-objeto. En ella, la cultura, además de ser tomada como el escenario fundamental de actuación y significado del ser humano (Cole, 1999), es un sistema de artefactos y la mente, por su parte, es el proceso en el que la conducta se media a través de dichos artefactos; la cultura es, pues, medio y contexto. A esta estructura básica, agregan los autores, un cuarto elemento, la actividad, planteada como medio de la cognición humana, producto y prerequisite de la misma.

De la Mata y Cubero (2003) aseguran que para Cole, los sistemas de actividad tienen por componentes al conjunto de personas interrelacionadas para un objetivo común; es decir, la comunidad, también están las normas, convenciones o reglas que sistematizan la relación entre las personas y sus acciones y, finalmente, la división de acciones entre los miembros de la comunidad forman parte de los sistemas de actividad igualmente. Dichos elementos y las relaciones que entre ellos se establecen, son reinventados como productos de la vida histórica humana.

La cultura está, de esta forma, tanto fuera como dentro de la persona; más aún, ella existe si y solo si hay personas participando en una actividad conjunta. Esto diferencia la psicología cultural de la psicología cognoscitiva o la psicología transcultural, que abordan la relación mente-cultura desde un modelo causal donde la cultura está fuera del individuo y es concebida como una serie de variables independientes que influyen en el funcionamiento psicológico (Cole, 1999).

2.2.3 Aproximación desde la contraposición romántica frente a la ilustración

La rebelión romántica propone la evolución particular de cada cultura en distintos momentos aseguran de la Mata y Cubero (2003). Defiende heterogeneidad y multiplicidad de formas de la naturaleza humana. Concibe a lo individual como derivado de lo social y a la cultura como algo plural que está dentro y fuera del individuo. De aquí nace la psicología de los pueblos que establece la necesidad de tomar un enfoque genético o histórico para acceder a procesos psicológicos superiores; también nace de aquí la psicología cultural de Schweder, quien toma un línea simbólica.

Los enfoques de este corte parten de tres premisas básicas:

- ♠ Se centran en lo simbólico, a partir de lo cual la cultura se concibe como sistema de signos.
- ♠ La psicología cultural se aborda desde la plataforma de ciencia interpretativa.
- ♠ Toman a los individuos y sus mundos como intencionales.

Bruner y Schweder son los autores que de la Mata y Cubero (2003) retoman en este apartado pues conciben a la psicología cultural como ciencia interpretativa. Ellos toman a la cultura como “contexto simbólico sistemas de significados que dan sentido a las acciones humanas y, en gran medida, responsable de la constitución del ser humano como tal” (de la Mata y Cubero, 2003, p.190).

Bruner (en de la Mata y Cubero, 2003) concibe las acciones humanas como nexo entre la cultura y el individuo dado que ambos elementos se relacionan entre sí a través de ellas. En este sentido define las acciones como actos de significado por necesitar de éste para su completo entendimiento, esto implica que para ser comprendidas deben ser interpretadas y estas interpretaciones, a su vez, se forman en la cultura, en los intercambios subjetivos.

Schweder (en de la Mata y Cubero, 2003) por su parte, defiende el carácter cultural de la mente humana, toma al lenguaje como sistema de signos, enfatiza el uso de métodos comprensivos, opina que el papel de la psicología cultural, como parte de la psicología general, es examinar fenómenos colectivos.

2.3 Relación mentalidad-cultura

La psicología cultural parte de la necesidad de conocer la relación mente-cultura. Ésta nace de la necesidad de encontrar una forma diferente de hacer investigación en psicología (Cole, 1999). Esta diferencia es con respecto a la metáfora de la persona como un sistema de procesamiento de información, misma que se ejercía con métodos conductistas y que de acuerdo con Bruner (2006) y Shweder (1991), se desarrolló durante la revolución cognoscitiva de los años 1950 y 1960. Coincide Cole (1999) con estos autores en que frente a la esta perspectiva, surgía la necesidad de hacer psicología tomando como referente el proceso de crear significados.

Se trata de una forma de hacer psicología –plantea Guitart (2008) –, que asume a la cultura y la mente como elementos que han sido construidos el uno por el otro. En este punto es pertinente mencionar la diferencia que muestra Shweder (2000) entre la mente y la mentalidad. Mente refiere a la totalidad potencial de contenidos conceptuales (ideas) de los procesos cognitivos; y éste término, a su vez, refiere a los procesos que permiten a las personas representar ideas y obtener conocimiento a partir de derivar y calcular las implicaciones de esas ideas. La mente es universal en el sentido de que es más amplia y abarca más que cualquier mentalidad personal o grupal y no es propiamente el objeto de estudio de la psicología cultural. Mente refiere a todos los contenidos conceptuales (ideas) que cualquier persona puede representar, todo lo que pudo o puede pensarse está en esa mente universal. Por ser universal, no puede ser ubicada en tiempo o espacio, a diferencia de la mentalidad.

Por otro lado, mentalidad refiere al funcionamiento cognitivo como tal de una persona o grupo en particular. Ésta no es uniforme ni en sus características, ni en sus distribuciones espacio-

temporales. Describir la mentalidad implica adentrarse en procesos mentales (percepciones, sentimientos, memorias, deseos o inferencias, entre otros) que toman parte en el conocimiento y activación antes mencionados; también adentrarse en contenidos conceptuales (ideas) que se conocen y activan en el caso de un grupo o de una persona.

Propone a la mentalidad como la unidad de análisis, mientras que la mente no es propiamente un fenómeno cultural. La unidad de análisis y los hechos psicológicos en psicología cultural refiere a los valores, metas o imágenes del mundo socialmente heredados y que dan cuenta de las decisiones, de los patrones de acción local y de la vida de las personas intencionales. Por otro lado, menciona que los psicólogos culturales son descritos como naturalistas buscadores de las mentalidades, su distribución y su forma. Así, y en el afán de respetar lo planteado por otros autores, en adelante mantendré el término mente, no sin dejar de lado la especificación hecha por Schweder, autor base del presente trabajo.

Proponen Shweder & Sullivan (1993) que factores institucionales y culturales particulares de algún grupo tienen un gran impacto en procesos del funcionamiento psicológico y del desarrollo humano. En este sentido –advierte Guitart (2008)– para comprender la formación y características psicológicas de las personas habrá que recurrir a los contextos en que se desenvuelven. Consecuentemente, para comprender la cultura habrá que recurrir a los sentidos y significados que los hombres y las mujeres construyen. En este marco retoma la diferenciación de Jaan Valsiner, entre la cultura personal (sistema de signos, prácticas y objetos personales) y la cultura social (significados, prácticas y símbolos compartidos); y afirma que es en el vaivén de la relación bidireccional de ambos conceptos que la cultura general se construye.

Así pues, estudiar la mente humana requiere del estudio del nicho ecológico que la acoge, y estudiar este nicho implica analizar la construcción social de significados y elaboración personal de sentidos, dada la apropiación de artefactos culturales; por ejemplo, el lenguaje oral y escrito. Esta apropiación de artefactos y las actividades que implica se realizan mediante la ayuda, guía y colaboración de alguien competente en eso y, hay que decir, son valoradas por una comunidad determinada en un momento histórico determinado (Guitart, 2008).

De acuerdo con Guitart (2008), el contacto con los artefactos es el medio a través del cual el humano puede elaborar significados y darle sentido al mundo en el que se desenvuelve. Para Cole (1999), desde el enfoque histórico-cultural, los artefactos son el medio del que el sujeto se vale para interactuar con su entorno, de acuerdo con sus propias metas e intenciones; de manera que son la objetivación de intenciones y necesidades humanas. Es así como Cole (1999) equipara la cultura con el cúmulo de artefactos que se tienen en un grupo social a lo largo de su experiencia histórica; esto último, en el sentido de que el humano no solo se fabrica artefactos, sino que se asegura de que éstos sean redescubiertos por las siguientes generaciones.

La cultura se relaciona con las formas de vida implícitas y explícitas, formas que se efectúan en el día a día y se les otorga sentido y significado a través de los códigos o aspectos compartidos por un grupo. Estas formas de vida (conocimientos, prácticas y creencias) se adquieren dentro del grupo a través de la socialización (Guitart, 2008). Shweder & Sullivan (1993) acuñan la definición de Geertz sobre que la cultura es un patrón de significados comprendidos en símbolos, históricamente transmitidos, un sistema heredado de concepciones plasmadas en símbolos y

sistema a través del cual las personas pueden comunicar, desarrollar y perpetuar su conocimiento acerca de sus actitudes frente al mundo.

De acuerdo con Roy D'Andrade (en Cole, 1999), se trata de la adquisición de esquemas culturales elementales que componen el sistema de significados característico del grupo o cultura. Representan mundos externos, físicos, el mundo de los objetos, tanto como mundos abstractos de interacción social, de discurso y del significado de las palabras. Una vez que el esquema cultural es compartido intersubjetivamente, deviene en modelo cultural a través del cual la persona interpreta la experiencia y guía sus acciones.

Siguiendo esta línea Guítart (2008) retoma la perspectiva de Vigotsky, quien considera que el objeto de estudio de la psicología ha de ser la conciencia y su unidad de análisis, la vivencia humana, por ser el cimiento sobre el que se construye la conciencia. La vivencia es el modo de interpretar, valorar y juzgar la realidad y permite entrever las características propias del individuo y las del ambiente o contexto. Mas no se trata del contexto que tiene lugar en el mundo objetivo, sino que la psicología cultural posa su atención en el contexto que ocurre en la mente de la persona, es decir, el que está siendo por ella construido.

La vivencia es equiparable a aquella parte de la psicología cultural que comprende el sentido común o psicología popular de la que habla Bruner (2006). Ésta permite al individuo organizar los conocimientos, experiencias y transacciones relativas al mundo social; así como anticipar, juzgar, extraer conclusiones y dar sentido a su vida, aludiendo a un estado intencional. La naturaleza, causas y consecuencias de estos estados intencionales (creencias, deseos, intenciones o

compromisos), también son abarcadas por la psicología popular. Finalmente, a partir de ella, se tiene una explicación o descripción sobre cómo funcionan los seres humanos, cómo es nuestra mente y la de los demás, qué formas de vida son posibles y cómo se compromete uno con ellas.

Los conocimientos, necesidades, posibilidades e intereses de las personas constituyen una vivencia y ésta nos orienta a actuar de cierta forma frente a cierta situación (Guitart, 2008). Y en la medida en que actuamos o participamos en nuestros contextos, adquirimos pautas conductuales, normas, códigos, valores, creencias, y también adquirimos imagen de quiénes somos y qué recursos necesitamos para ser competentes en ese contexto. Por otro lado, y dado que la vivencia es construida culturalmente, a través de nuestras acciones y las relaciones con otras personas, objetivos y símbolos, no solo adquirimos patrones a través de la vivencia, sino que ésta también es susceptible de ser transformada.

Hasta este punto es claro que el mundo o lo exterior al humano no es un flujo indiferente de información y que el humano no es solo quien procesa esa información (Bruner, 2006). Se parte del entendido de que el humano participa en la cultura y logra sus potencialidades mentales a través de ella; lo cual es importante porque de eso depende su desenvolvimiento en la cultura. Expone Bruner (2006) que es por la cultura que los significados se hacen públicos y compartidos y, por otro lado, construir esos significados hace al humano reflejo de la comunidad, “vivimos públicamente mediante significados públicos y mediante procedimientos de interpretación y negociación compartidos” (Bruner, 2006, p.32). La psicología cultural representa pues, el esfuerzo interdisciplinar de comprender la constitución de la mente a partir de la cultura y viceversa. Se trata de la construcción sociocultural de la persona, a través de sus pensamientos, emociones,

motivaciones, percepciones, identidad, moral y juicio. Y, por otro lado, la construcción sociopersonal de la cultura a partir de las prácticas de sentido y las prácticas de significado que interpretan, crean y manejan la realidad (Guitart, 2008). Para la psicología cultural la realidad es resultado de la forma en como las cosas son representadas, embebidas e implementadas en los diferentes contextos (Shweder, 1991).

2.4 Richard Shweder. La Psicología Cultural

Shweder (1991) hace especial énfasis en diferenciar la psicología cultural de la psicología general, la psicología transcultural, la psicología antropológica y la etnopsicología.

2.4.1 Psicología Cultural vs Psicología General.

La psicología general se basa en el principio de la unidad psíquica de la humanidad, sigue el impulso platónico y se concentra en definir y describir el mecanismo de procesamiento central de la vida mental que le permita al humano pensar (imaginar, clasificar, recordar e inferir) acerca de sus experiencias, acciones y aprender de ello. Esto, por supuesto, implica que el sujeto es separable del objeto y que éstos no son interdependientes, más aún en las investigaciones se pretende eliminar todo ruido o aquello que entorpezca el acercamiento a este mecanismo.

Hablar de un mecanismo de procesamiento central implica también que se asume que las personas son las mismas a dondequiera que van, mas esto no significa que sean las mismas al respecto de todo, sino que son las mismas en lo que a este mecanismo compete. Así, los rituales, religión, conocimientos, lenguaje, instituciones, valores, significados o contextos; son cuestiones entendidas como externas o ajenas a ese mecanismo y por tanto, prescindibles. El objetivo

platónico de la psicología general consiste en buscar el mecanismo de procesamiento central cuya existencia se presume en los humanos, y aislarlo de todo ruido y cosas externas a él para su estudio, pues se parte de la idea de que el mecanismo trasciende todo aquello sobre lo que opera y por ello es independiente de su contexto y contenido.

Frente a esto, la psicología cultural plantea la imposibilidad de separar el contexto pues todo lo que para la psicología general es ruido, permanece o se manifiesta incluso en el laboratorio, de manera que no existe tal cosa como ambientes libres de contexto. Esto implica que el éxito de la psicología como ciencia depende de no tratar de ir más allá del ruido y empezar a hablar sobre cómo éste se concatena con aquello a lo que influye.

2.4.2 Psicología Cultural vs Psicología Transcultural

La psicología transcultural es una subdisciplina de la psicología general y como tal, comparte el objetivo platónico de definir un mecanismo de procesamiento central de la vida mental, y por ende sus complicaciones. De acuerdo con Greenfield & Keller (2004), esta psicología busca desmenuzar la cultura hasta encontrar la naturaleza universal humana. Estos autores exponen que la cultura suele ser definida en términos operacionales, tomada en cuenta como antecedente o como variable independiente de la conducta, más aún el hecho de pertenecer a otros grupos suele ser tomado como variable dependiente. Sin embargo, los aportes de las investigaciones de la psicología transcultural muestran en las descripciones del funcionamiento mental de algunas características dadas en el laboratorio con personas que han recibido educación [occidental], no son similares a lo observado con poblaciones de otras culturas.

Muestran Greenfield & Keller (2004) que estas diferencias en los resultados se abordan de dos maneras, la primera es que el mecanismo de procesamiento central no ha llegado a una etapa avanzada en su desarrollo en el caso de esas otras culturas; la segunda es que las pruebas psicológicas desconciertan a las personas de otras culturas, lo que provoca que no tengan el mismo desempeño que las personas educadas bajo los mismos códigos de dichas pruebas y no se pueda observar bien el mecanismo. Ambas posturas, sin embargo, pretenden empatar las diferencias culturales con la existencia de un mecanismo de procesamiento central (Schweder, 1991).

Por otro lado, la psicología cultural no adjudica las diferencias observadas en el laboratorio a la naturaleza del mecanismo de procesamiento central, sino como descriptores de patrones de respuesta congruentes con el contexto o recursos. Entonces, aquí la cultura es vista como un elemento dentro del individuo.

2.4.3 Psicología Cultural vs Antropología Psicológica

Schweder (1991) deja entrever a la antropología psicológica como antecesor de la psicología cultural. No obstante, dado que la antropología psicológica es una subdisciplina de la antropología, no está tan concentrada en el comportamiento en laboratorios. Aquello que compete a los antropólogos refiere a rituales, cuentos populares, juegos, arte o prácticas familiares; es decir, cuestiones de la vida diaria o el lenguaje; y los investigadores de la antropología psicológica no son la excepción a esto. Su objetivo es entender la forma en que algunos sistemas de significado se concatenan en las vidas, las experiencias y las representaciones mentales de las personas.

Así, a diferencia de la psicología general que busca un mecanismo de procesamiento central a través de eliminar toda interferencia y sus efectos, la antropología psicológica busca ese mecanismo ya enlazado con los estímulos del ambiente. A diferencia de la psicología cultural, la antropología psicológica, además de buscar un mecanismo de procesamiento central, también:

- ♣ Parte de que ese mecanismo es externo al ambiente sociocultural.
- ♣ Asume que la estructura y la función de ese mecanismo no son esencialmente modificados por su contenido o su ambiente sociocultural en el que se desarrolla.
- ♣ Asume que cualesquiera que sean las diferencias en las poblaciones en cualquier orden (religioso, ceremonial, mitológico, etcétera), esas diferencias han de ser interpretadas como meros productos de operaciones más profundas que el mecanismo de procesamiento central.

2.4.4 Psicología Cultural vs Etnopsicología

La etnopsicología, según Aguirre (1994), surge de la psicología colectiva y la psicología de los pueblos. Los estudios de este corte giran en torno a elementos como los modos de comportamiento, valores o leyendas étnicas, en el afán de definir la personalidad de los pueblos a través del estudio de sus colectividades. Nos dice el autor que la etnopsicología pone el foco sobre la variabilidad de los comportamientos humanos desde sus propios contextos culturales, analiza las formas de comportamiento y de sintomática como elementos de identidad cultural y apoya la universalidad de las estructuras humanas y la relatividad cultural de sus manifestaciones. Así, ni la vida subjetiva de las personas en las diferentes culturas, ni las representaciones de emociones, o textos formales sobre el ser forman parte de sus intereses (Schweder, 1991).

Siguiendo esta línea, Lee, McCauley, Moghaddam & Wrochel (2004) hablan de la diferencia entre grupo étnico y cultural. El primero –asegura– refiere a personas que perciben tener el mismo linaje o herencia, en término de lenguaje, territorio, religión y estilo de vida. Por otro lado, el grupo cultural refiere a aquel en donde se comparte lo suficiente como para afirmarlo y distinguirlo de otros, en términos de sistemas de significados, formas de entender el mundo que los lleva a evaluar situaciones y personas de manera distinta. El carácter étnico no necesariamente forma parte de la perspectiva compartida que define a un grupo cultural. Así pues, la etnopsicología se diferencia de la psicología cultural en todos estos aspectos.

2.4.5 La Psicología Cultural

Primeramente, proponen Shweder & Sullivan (1993), la psicología cultural es una forma de estudio comparativo, en donde lo contrastado son las maneras en que la psique y la cultura se construyen mutuamente. En realidad, esta necesidad de tomar a la cultura como un elemento constitutivo de la psique y no como un factor que interviene, es lo que impulsa el surgimiento de una psicología cultural en los años noventa (García, 2000).

Segundo, convoca a reconsiderar los métodos y procedimientos usados para el estudio de los estados mentales y los procesos psicológicos en las culturas. Y por último, se trata de un proyecto diseñado para que a nivel empírico, práctico y filosófico se reconsidere la uniformidad del principio de unidad psíquica; y por tanto, tiene el objetivo de desarrollar una teoría psicológica pluralista.

La consideración principal de la psicología cultural para Shweder (1991), es que no es posible separar el contexto de la psique humana, ni la psique del contexto. La mente y la cultura pues, son interdependientes. En este sentido, agrega García (2000), la psicología cultural es el estudio de la influencia de la cultura en la vida psicológica. Así, se le puede definir como “estudio del nexo intrínseco entre cultura y experiencia psicológica” (García, 2000, p.20) o como “estudio del papel que la cultura tiene en la constitución de la experiencia psicológica de los humanos” (García, 2000, p.20). Aguirre (2000), por su parte, añade que la psicología cultural ha de estudiar el comportamiento humano desde la cultura, comportamiento que nace de la intencionalidad biográfico-histórica y de la cosmovisión de la persona o su mundo de creencias, a través de los cuales adquieren sentido sus acciones.

Shweder (1991), explica que la psicología cultural es el estudio de cómo las tradiciones culturales y las prácticas sociales expresan, regulan y transforman la mente humana; de manera tal que la mente no es concebida por ella como una unidad psíquica, sino como las diferencias étnicas mentales, emocionales y del ser. Estudia la manera en que se construyen mutua, dinámica y dialécticamente el sujeto y el objeto, el ser y el otro, el individuo y el contexto, el practicante y la práctica, y la mente y la cultura; estudia cómo coexisten y necesitan el uno del otro. Y posicionando esta dinámica en tiempo y espacio, se hablaría de la necesidad de comprender y explicar las diferentes formas de conciencia humana a lo largo de la historia y en las diferentes formas de mundos culturalmente construidos (Shweder, 1991).

Shweder (1991) sugiere que la psicología cultural parte de dos principios:

- ♣ Incertidumbre existencial: muestra la necesidad de buscar un significado y tomar recursos del ambiente sociocultural.
- ♣ Intencionalidad o mundos constituidos: muestra que sujetos y objetos, practicantes y prácticas, personas y ambientes socioculturales, no pueden ser analizados el uno sin el otro, por interpenetrarse entre sí.

Es la cultura la que otorga los significados de la realidad, y las experiencias psicológicas de las personas quedan constituidas en relación con esos significados. Serrano (en García, 2000) presta atención a la constitución mental, misma que se hace a partir de las formas simbólicas (acciones y expresiones significativas), se estructuran a través del discurso, existen dado un contexto histórico y son producidas, reproducidas y transmitidas socialmente.

En este sentido, la psicología cultural ha de explicar detalladamente los significados implícitos que conforman los procesos psicológicos, ha de estudiar la distribución de dichos significados en los grupos culturales y ha de identificar cómo se adquieren socialmente (Shweder & Sullivan 1993). Es el estudio de las representaciones mentales, entendidas como deseos, emociones y creencias de manera tal que se aborde el tema de la mente y la cultura sin caer en la concepción de que uno es intrínseco o extrínseco al otro (Shweder, 1991).

Al mencionar deseos, emociones o creencias aparece el término intencionalidad. Shweder (1991) lo entiende como la acción que responde a un objeto o representación mental y está dirigida a él. Hablar de la psique es hablar de personas intencionales que responden a las representaciones mentales que tienen y hacia éstas es que dirigen sus acciones; se trata de representaciones que sufren transformaciones a medida que la persona participa en un mundo intencional, que a su vez

es resultado de las representaciones mentales que la persona tiene. Así pues, la persona intencional es transformada por su forma de vida específica y mentalmente constituida.

A esto se refiere García (2000) cuando menciona que es necesario comprender que lo psicológico se hace de lo cultural. Asegura que, si cambia la cultura, si cambia el significado, cambian nuestros modos de comprender. Y si cambian nuestros modos de comprender, cambian nuestras experiencias psicológicas (pensamientos, actitudes, sentimientos, emociones respecto de la cuestión de que se trate).

Explica Shweder (1991) que no hay tal cosa como leyes psicológicas puras, ni estímulos no mediados por algo, tampoco hay realidad natural ni identidad separadas de las representaciones y actividades de las personas; hay sin embargo, personas intencionales reaccionando a y dirigiendo su conducta hacia sus representaciones y descripciones mentales de las cosas. Complementa Habermas (en Puente, 2006), las personas y grupos se identifican en y por su participación en actividades comunicativas; la identidad colectiva viene a partir de la forma en que las personas se relacionan entre sí, dentro de su grupo social, de manera que la identidad es un sistema de relaciones y representaciones. Así también, no hay mundos que existan separados de los estados intencionales de las personas, dirigidos hacia esos mundos y por esos mundos; hay por otro lado, mundos intencionales que son realidades que las personas intencionales construyen, personifican, materializan. He aquí la razón de la necesidad antes mencionada de reconsiderar los procedimientos y métodos para el estudio de procesos psicológicos y estados mentales en las culturas.

Es necesario definir dos conceptos cuando se trata de psicología cultural, éstos son la mente y la cultura. La mente para la psicología cultural, siguiendo a Shweder (1991), refiere a la persona intencional, a patrones de participación motivada por ciertas cosas, estados subjetivos que, por un lado, responden a representaciones mentales de las cosas y por otro, están dirigidos hacia éstas.

La persona intencional es agente, cualidad que le permite tomar consciencia reflexivamente hablando, de las acciones del pasado y propósitos del futuro (García, 2000) este ser reflexivo es el sí mismo al que Mead (en Blumer, 1982) se refiere y es lo que diferencia al sí mismo del yo. Así, el sí mismo es un proceso, que no una estructura, a través del cual la persona interactúa consigo misma, afronta el mundo, y conforma y orienta sus acciones.

Esta posibilidad de reflexionar sobre las propias acciones y direccionarlas, agrega García (2000) permiten a la persona transformar su mundo intencionadamente (García, 2000). Y esta transformación surge a partir del comportamiento individual y social que, a su vez, el humano organiza desde la simbólica cultural (Aguirre, 2000). La organización mental de las personas intencionales es posible gracias a la comprensión del ser, la sociedad y la naturaleza; mientras tanto, la mejor manera de comprender las concepciones culturales del ser, la sociedad y la naturaleza es a través de analizar la forma en que esas concepciones se organizan y funcionan en la vida subjetiva de los individuos (Shweder, 1991).

La subjetividad, menciona García (2000), se refiere a que la experiencia psicológica es individual, es de cada cual, y, como adjunta Aguirre (2000), al igual que las acciones, las experiencias están conformadas por los estados intencionales de la persona. No obstante, continúa

García (2000), la experiencia puede ser similar en personas que son parte de una misma cultura. Las subjetividades se parecen en la medida en que se ha pasado por el mismo proceso de socialización, y han interiorizado los mismos significados. Es por esto que las personas pertenecientes a la misma cultura coinciden, por ejemplo, en concebir algo como problema, en juzgar el grado de gravedad que tiene, experimentan sentimientos similares al respecto, y concuerdan en una serie reducida de opciones para resolverlo. No obstante en otra cultura, el mismo hecho puede que ni siquiera sea tomado por problema y lo mismo podría ocurrir en la misma cultura pero en otro tiempo.

En lo que respecta a la cultura, comenta Rosa (2000) retomando a San Martín, que el término proviene del latín *colere* (labrar el campo). En este sentido, al hablar del humano, este término refiere a cultivarlo, hacerle pasar de un estado silvestre a uno culto. Explica Shweder (1991), la cultura refiere a un mundo intencional, a las personas y sociedades alumbradas y concebidas por otros mundos intencionales ya dispuestos antes. Están constituidos por evaluaciones, juicios, metas y otras representaciones ya establecidas socialmente en instituciones, prácticas, tecnologías, formas de arte, textos y formas de discurso. Los mundos intencionales están dispuestos en diferentes formas, a partir de cómo los objetos son representados y descritos por los guardianes de ese mundo intencional (padres, líderes o maestros), de cómo se llevan a cabo las rutinas y rituales o a partir de las sanciones que son impuestas.

La cultura refiere a un modelo de realidad a partir del cual nos es posible dar sentido a nuestras acciones, añade Aguirre (2000). Los elementos y objetivos que conforman este modelo son generados y compartidos por todos aquellos que pertenecen a esa cultura. Este autor tiene a la

cultura por un sistema de conocimiento que nos permite categorizar la realidad “la cultura es un modo organizado y significativo de pensar la realidad” (Aguirre, 2000, p.135).

Aguirre (2000) afirma que la cultura se hace en el proceso interactivo de grupalidad. Se crea, por un lado, con el fin de cohesionar e identificar al grupo y por otro lado, para que éste sea capaz de alcanzar sus objetivos. Afirma incluso que para Shweder, la cultura surge por la interacción a medida que se intenta conseguir dichos objetivos, razón por la cual se habla de mundos intencionales. Es por esto que defiende la idea de que el grupo no tiene cultura, sino que es propiamente la cultura; es decir, una identidad grupal o forma de entender el mundo.

Ejemplo de ese impacto psicológico que la cultura tiene es la función de los roles sociales. Sarbin y Scheibe (1983) mencionan que la identidad social de una persona está en función de su posición social, misma que se valida a través del rol y éste, a su vez, puede ser distinto dependiendo de la época o de la persona que lo juega. Los roles son parte de todo un sistema cuyas reglas se infieren en la interacción con otros, las personas deducen las características del rol que tienen en un grupo y condiciones determinadas, así como las del rol del otro. Aseguran los autores que este posicionarse en un rol determinado es la respuesta misma a la pregunta ¿quién soy?, y éstas, por su parte, están ligadas a aquellas de la pregunta ¿quién eres tú/el?

Agregan los autores que las respuestas a ambas preguntas requieren que la persona interactúe, física o simbólicamente, con personas que juegan roles complementarios al suyo. Así pues la identidad social “está definida por el producto múltiple de los intentos por ubicarse a uno mismo en el sistema de roles, representado simbólicamente por formularse y responder la pregunta ¿quién

soy?” (Sarbin y Scheibe, 1983). Finalmente, de haber alguna modificación en la relación con el rol jugado, provocaría también cambios en las inferencias sobre la identidad social, que no cambios en la identidad propiamente dicha.

Por otro lado, al hablar de cultura, es necesario diferenciar dos aspectos de acuerdo con Rosa (2000), primero su materialidad (dada por el tiempo), es decir, los hechos tal cual los vemos; y segundo, la fundación de sentido que se refleja en la historia tanto del grupo como de la persona. Asegura que tanto la cultura como lo cultural son cuestiones convencionales, de manera que no denotan realidades dadas por los sentidos únicamente, sino que es necesario aprender a conocerlas, y, por tanto, requieren de la creación de sentido. Retoma este autor el proceso de formación de sentido planteado por San Martín:

- ♣ Primeramente, es necesario cambiar el uso de un objeto o acción respecto a su uso previo. Así, se crea un nuevo sentido a tal acción u objeto.
- ♣ Este sentido creado ha de configurarse en una materialidad tanto para el creador como para los demás.
- ♣ Luego de ser configurado necesita aún ser aceptado por los demás. Para lo anterior, ellos deben rehacer el acto creador, comprenderlo y reacomodarlo en ese mismo encuadra de remisiones para que este nuevo sentido forme parte del conjunto de sentidos del grupo.
- ♣ Esto es posible cuando este sentido nuevo es congruente con el acervo al que se integra, u ofrecer un sentido para lo que antes no había, o mostrar por sí mismo una necesidad.

- ♠ Esta configuración del sentido es, a su vez, una configuración del mundo. Y puede que no sea estable o que sí lo sea. Si lo es, entonces se da un cambio estable también en el mundo. El mundo es pues resultado de este tipo de configuraciones de sentido estables hechas por generaciones anteriores. Así, el mundo está sujeto a un sistema de preferencias generacionales, que a su vez ha necesitado disponer de un sistema previo como punto de partida.

Hay un tercer elemento que Rosa (2000) describe, se trata del objeto. Por un lado, especifica que la cultura y la creación de sentido surgen de la acción, es decir de las tareas que se realizan con una cierta intención y en aras de conseguir un objetivo determinado. Por otro lado, recuerda que estas acciones están también orientadas a objetos, mismos que, a su vez, reciben un nuevo sentido. Éste no deja de obedecer a la intención o meta de la acción. De esta forma este cambio teológico en el objeto no es inherente a él, sino al uso que de él se haga.

En este sentido, continúa Rosa (2000), el objeto empieza a utilizarse de manera distinta a como se había hecho siempre y la persona establece una suerte de hábito de acción, encaminado hacia una meta y dada una cierta intención, establecida por la persona misma. Y hasta este punto el objeto recibe ese sentido solo en términos de lo que el autor llama su cultura personal. No va más allá del acervo de sentidos de la persona misma. Y para que pueda incorporarse a la colección de sentidos de lo que el autor llama cultura pública, es decir del grupo, cultura o colectivo necesitaría cumplir con ciertas condiciones: ambos, objeto y acción, han de ser útiles y/o necesarias para el grupo y la acción ha de ser actuada por los demás miembros del grupo.

Así, este autor habla de una “acción orientada de un sujeto en proceso de constituirse en agente de su propio desarrollo, y de cómo esa acción se realiza con objetos a los cuales es capaz de hacerles cambiar su sentido, su teleología; en definitiva, de dotarles de significado”. (Rosa, 2000, p.43). La consecuencia que este proceso trae consigo, afirma el autor, está la posibilidad de dar estabilidad al mundo, de fijar su representación.

La cultura es en este sentido, una producción humana, menciona García (2000). Ésta impacta a las personas en todas sus esferas a través de la socialización, añade el autor, y define cómo nos relacionamos con las personas afectivamente, define cómo interactuamos en grupo, o cómo nos organizamos en colectivo.

Resta ahora hablar de cómo se relacionan la mente y la cultura y el papel de la psicología cultural con respecto de ello. Desde el marco planteado por Schweder (1991), propone seis tipos de relación entre mundos intencionales y personas intencionales que resulta de la combinación de los siguientes conceptos:

1. Positivas: cuando la intencionalidad del mundo amplifica y apoya la intencionalidad de la persona.
2. Negativa: cuando la intencionalidad del mundo disminuye o devalúa la intencionalidad de la persona.
 - a) Activa: cuando la persona en cuestión crea o selecciona su propio mundo intencional.

- b) Pasiva: cuando la persona en cuestión termina en un mundo intencional creado o seleccionado por otros y para sí mismos o seleccionado por otros para alguien más.
- c) Reactiva: cuando una persona B crea o selecciona un mundo intencional para una persona A basándose en la intencionalidad de la persona A o basándose en la intencionalidad que terceras personas adjudican a la persona A.

De esta forma, las relaciones negativas (negativa activa, reactiva o pasiva) muestran compromisos defensivos, donde la intención de la persona está dirigida a cambiar o esconderse. Por otro lado, las relaciones positivas (positiva activa, reactiva o pasiva) muestran compromisos expresivos, donde la intención de la persona está dirigida a amplificarse o reproducirse.

En resumen, la psicología cultural estudia los mundos intencionales asumiendo por un lado, que el ambiente sociocultural no existe ni tiene identidad independientemente de la forma en que el individuo toma significados y recursos de él; mientras tanto, por otro lado, la subjetividad del individuo y su vida mental son modificados dado ese proceso de tomar y usar esos significados y recursos del ambiente sociocultural.

El objetivo de la psicología cultural es concebir sujetos dependientes de los objetos (personas intencionales) y objetos dependientes de los sujetos (mundos intencionales) que se interpretan el uno al otro, disponen las condiciones en que el otro existe y se desarrolla y cambian de manera conjunta dada la interacción. Pero, en tanto que psicología, ha de prestar especial atención a los efectos psicológicos de internalizar la cultura, los efectos en la experiencia psicológica y en las problemáticas que resulten de esta internalización (García, 2000).

Shweder (2000) la define también como el estudio de las herramientas de diversidad étnica y cultural en el funcionamiento somático y emocional, en la evaluación moral, en el desarrollo humano y en la cognición social; sin negar, no obstante, todos los universales. De esta manera, toda investigación que construya un modelo sobre las diferencias culturales en psicología está incluida en la psicología cultural.

Es importante reconocer que lo anterior es sin dejar de reconocer que tales diferencias no refieren a ninguna clase de deficiencia ni bajo nivel de desarrollo (Shweder & Sullivan 1993). A decir verdad, agregan Shweder & Sullivan (1993), dichas diferencias se relacionan con los significados socialmente construidos, la representación de diversos eventos y actos de interpretación. Así, las respuestas que las personas dan, por ejemplo a situaciones angustiantes y sus consecuencias emocionales o somáticas, son, además diferentes dada la cultura, automáticas e inconscientes con efectos que pueden ser explicados a partir del sistema de significados, de valores y de prácticas (Shweder & Sullivan 1993).

Partiendo del hecho de que los actos de interpretación y representación se dan rápida e inconscientemente, se comprende que el estudio de la psicología cultural en un grupo dado es estudiar en un área donde es posible saber más de lo que se puede explicar, donde la conceptualización es rápida, subliminal, deliberada y sin previa meditación (Shweder, 1993).

2.4.6 Psicología Cultural como disciplina interpretativa

En este punto solo resta hablar de la naturaleza de la psicología cultural, desde la perspectiva de Shweder. Antes de mostrar el planteamiento de Shweder (1991) sobre la psicología cultural como interpretativa, es necesario detenernos en la diferenciación que él hace entre la racionalización y la no racionalización y su relación con las prácticas y creencias del otro.

Explica Shweder (2000) que los intereses de la psicología cultural giran alrededor de la pregunta cómo interpretar los pensamientos, acciones, creencias y prácticas de otros, tomando en cuenta que éstos no sólo son diferentes sino también extraños. Una forma de explicarlo es en términos de racionalizaciones. Éstas justifican las creencias y prácticas de otros asumiendo que ese es el tipo de cosas que una persona que hace cosas por buenas razones, haría. En esta explicación toma a las personas como seres racionales y, por ende, los actos racionales pueden ser tanto explicados como justificados.

La segunda forma de explicar es a partir de la no racionalización, ésta justifica (disculpa) de alguna manera las acciones y creencias de otras personas. Asume que los actos y creencias son eventos controlados por un hecho causal. Así, más que tratarse de su explicación o justificación, es su causa. De esta manera, los actos o creencias racionales pueden ser tanto justificados como explicados, pero los faltos de racionalidad o irracionales solo pueden ser explicados; quizás podría mitigar la responsabilidad por una acción dada o podría disculparlo, pero no justificarlo porque no toma en cuenta al otro como ser racional.

Sea cual fuere la diferencia o definición, ambos conceptos aplican solamente para personas intencionales; cualquier otro agente tildado de simples cosas, no son susceptibles de ser calificados como racionales o irracionales por carecer de la capacidad intelectual y conceptual de actuar por razones. Estos agentes no formulan conceptos alrededor de lo que es bueno, tener una imagen del futuro, prever las consecuencias de sus actos ni criticarse a sí mismos. Por tanto esos agentes no pueden involucrarse en eventos racionales o irracionales, no tienen pensamientos racionales o irracionales, a menos que sea metafóricamente.

Shweder (2000) explica la racionalidad dentro de la psicología cultural, para ello hace distinciones entre actos racionales, prácticas racionales y personas racionales. Liga así a la psicología cultural con el tema de la justificación. Establece que de cierta manera la psicología cultural es el análisis interpretativo de las prácticas y las costumbres sociales que implican una forma tradicional de hacer las cosas.

Un acto es racional en tanto que hay una razón que lo causa. Así, dado el marco o contexto bajo el que ocurre, puede, en determinado momento ser explicado y justificado. Una práctica es racional siempre y cuando sea el tipo de práctica que una persona que hace las cosas por buenas razones, suele hacer; esto implica que aun cuando las personas tengan malas razones o erróneas, esto no hace a las prácticas menos racionales. Por su parte, una persona es racional en tanto que es capaz de y está motivada a tener buenas razones para sus creencias, valores y acciones.

La racionalidad tiene mucho que ver con juicios subjetivos y un mundo objetivo; con estados mentales y el mundo al que éstos representan. Abarca pues, la relación entre lo que se cree que es

verdad (un juicio subjetivo o estado mental) y lo que es verdad (un evento en el mundo objetivo); la relación entre lo que uno desea o quiere (juicio subjetivo o estado mental) y lo que es bueno o deseable (un evento en el mundo objetivo); y la relación entre medios y fines.

En lo que respecta a la psicología cultural, ésta es la respuesta que Shweder (2000) da a un mundo multicultural en donde, por cuestiones, por ejemplo migratorias o de medios de comunicación, se tiene contacto con personas y prácticas de culturas, no solo distintas, sino ajenas a las propias. Se tiene también contacto con representaciones del otro frente a las cuales uno experimenta cierta repulsión, ocurre así con prácticas como la circuncisión. De igual manera, frente a las prácticas del otro no hay forma de evitar los juicios de bien y mal, cierto o falso, correcto o incorrecto o de eficiente o ineficiente y asegura el autor que dichos juicios se llevan más allá de la mera descripción de patrones en las creencias o conductas. Al tener las personas la capacidad para ser agentes racionales, y al ser sus prácticas y creencias también racionales, entonces aquello con lo que el psicólogo cultural se encuentre será comprendido solo a partir de cierto contexto, solo a partir de cierto marco de referencia, aquél que dé cuenta de las razones que motivan a las personas a realizar ciertas prácticas y tener ciertas creencias.

Siguiendo esta lógica, la psicología cultural se encarga de dar la justificación. La pregunta que ésta se plantea es cómo es que tal o cual evento está bien, es cierto, correcto o eficiente. Y esta pregunta la plantea a ese otro y a sí mismo. La psicología cultural pretende no hacer juicios duros frente a creencias o prácticas ajenas, por ejemplo pensar que éstas son bárbaras, abusivas, por ejemplo que la circuncisión se trata de mutilación a niños; pretende no juzgar las prácticas de irracionales o inmorales; evitando así malentenderlas.

Entonces, lo interpretativo de la psicología cultural, afirma Shweder (1991), se refiere al proceso de pensar a través de otros. Así, su sistema de representaciones y discurso pueden ser usados para comprender alguna dimensión propia. Pensar a través del otro es también ir más allá del otro, transformarlo en algo más de manera tal que quede expuesto aquello de su mundo intencional que está escondido; para lo cual, primeramente, es necesario apreciar lo que el mundo intencional sí revela.

Está por otro lado, el hecho de reconstruir la lógica ajena del mundo intencional construido por el otro, es decir, reconstruir sus deseos, prácticas y creencias. Se entiende también como representar y defender las evaluaciones que el otro hace del mundo (por ejemplo en el caso de los tabús), para lo cual es necesario seguir la pista de esas evaluaciones que hace de un mundo intencional alternativo.

Finalmente, pensar a través del otro también es observarlo como alguien ajeno a ese mundo, que es similar al término forastero que Schutz (1974) acuña, se asume que éste viene de un grupo en donde las pautas culturales son diferentes; y conocer el mundo intencional del otro representa entrar en contacto con nuevas pautas y, más aún, dar sentido a éstas. Concluye Shweder (1991) que los estudios hechos en psicología cultural han de conseguir pensar a través del otro, por supuesto tomando en cuenta, su mundo intencional y concibiendo a ese otro como persona intencional.

CAPÍTULO TERCERO. EL TEMAZCAL

3.1 Contextualización

Para hablar del temazcal, es necesario antes abordar el tema de la mexicanidad. Para autores como De la Peña (2002) se trata de un movimiento identitario, de carácter cultural, para algunos religioso, y político para otros, que incluye entre sus practicantes, por supuesto a mexicanos, así como a europeos, sudamericanos y estadounidenses. Asegura que se contemplan dos vertientes dentro de ella, la primera es la Nueva Mexicanidad que se caracteriza por dar a la mexicanidad un elemento espiritualista influido por diferentes tradiciones esotéricas. La segunda es el Movimiento *Mexicayotl* y es caracterizado por guardar una relación más estrecha y específica con la cultura prehispánica –a esta pertenecen las prácticas llevadas a cabo en el *kalpulli* donde toma parte la presente investigación, razón por la cual todo lo relacionado con la misma, ha de entenderse desde su marco.

Para Torres (2006), la *Mexicayotl* o mexicanidad radical es entendida como etnocentrista debido a que desde el punto de vista de esta autora, la mexica es una cultura central en lo que fuera Mesoamérica. De la Peña (2002), por su parte, lo expone como un movimiento integrista, antioccidental y xenófobo, con una nacionalidad indianista-mestizo radical y cuya mexicanidad es fuertemente aztequista o mexica; menciona que existe desde los años cincuenta y lo presenta como el núcleo histórico de la mexicanidad. Así, asegura Torres (2006), la ideología seguida por la *Mexicayotl* está basada en el mandato de Cuahutémoc sobre salvaguardar las tradiciones hasta el momento en el que hayan de ser libradas de las extranjeras; momento que, los mexicanistas aseguran, ya ha llegado.

En este sentido, dentro de los mexicanistas, De la Peña (2002) identifica un cierto malestar debido a la desaparición de lo autóctono a causa de lo europeo; es resultado del desarrollo de un mundo occidental frente a personas que valoran lo no occidental; y es este malestar el que impulsa a sus practicantes a adquirir una identidad mexicanista, convertirse a ideales de la mexicanidad y a la producción de un ser autóctono. Un ejemplo de esto, señala, es la siembra de nombre, la práctica que muestra o prueba la conversión a la mexicanidad, es un recurso para realizar el cambio, la adopción definitiva de esta identidad mexicanista, supone el paso de una falsa identidad a una verdadera.

Torres (2006) muestra que la *Mexicayotl* busca, por un lado, difundir y enseñar el conocimiento ancestral y por otro lado, estudiar e investigar dichos conocimientos. Así pues, con el ánimo de difundir el conocimiento y siguiendo el recorrido histórico que hace la autora mencionada; dentro del movimiento existen diferentes agrupaciones (*kalpulli*) y centros que realizan eventos no sólo en México, sino también en lugares fuera del país. En el *kalpulli* se llevan a cabo diferentes prácticas como temazcales, danzas, talleres de pintura, entre otros.

En lo que respecta al carácter simbólico de la mexicanidad, De la Peña (2002), habla de un fantasma ideológico como centro de su universo simbólico. Fantasma que es compartido por todos los miembros de la mexicanidad, y que refiere a una sociedad ideal en donde existe armonía entre gobernantes y gobernados, entre hombres y mujeres, entre los humanos y la naturaleza, entre los pueblos y entre las generaciones.

Como producto de este fantasma ideológico y de la sociedad ideal, existe la idea de nación primigenia, que por un lado es conservada por aquellos que custodian las tradiciones, encargados también de mantener el espíritu autóctono; y por otro lado, se mantiene por vía natural, pues consideran que la identidad nacional está en el inconsciente como un arquetipo, y en la sangre, tal como si fuera un gen que se heredara.

Por tanto, se trata de una idea de nación cuya herencia está destinada a permanecer puesto que, de acuerdo con el autor, los mexicanistas –que es como llama a los practicantes de la mexicanidad–, consideran que las leyes cósmicas determinan la aparición, desaparición y reaparición de esta nación en las civilizaciones. Así pues, desde la perspectiva de este fantasma ideológico mexicanista, se muestra un México que tras la fachada occidental, blanca o mestiza, lleva un mundo prehispánico que no solo sigue presente, sino que busca reconstruirse.

3.2 Esbozo histórico

El término *temazcal* proviene del náhuatl *temazkalli*, *temaz* (vapor) y *calli* (casa) (Vargas, 2005). Fue el nombre que predominó para llamarle por ser esta lengua la que más se hablaba (Mendoza, Lugo y Tehuacatl, 2004), y, lo mismo refiere al baño de vapor tradicional de Mesoamérica (la práctica o el uso de él) que a la construcción, ya sea efímera o permanente (Bulnes, 2001). En español se le conoce de distintas maneras: baño azteca, baño de vapor caliente, baño indígena, baño de sudor, baño medicinal de vapor, baño terapéutico de vapor, baño ritual, por mencionar algunos. En el presente trabajo se entenderá como casa de baño, por ser ésta la acepción que toma el *kalpulli* en el que tiene lugar la presente investigación.

El temazcal es una práctica de antigua herencia, algunas naciones del viejo mundo la conservan aún, por ejemplo Finlandia o Turquía, menciona Prieto (2004). Esta autora muestra que la práctica fue introducida en el siglo XV por grupos nómadas en el territorio nórdico. E incluso – agrega– en estos lugares también se creía en un espíritu protector de ese espacio que era asociado con la madre.

Puente (2006) explica que la práctica nació en Europa y llegó después a América y es en este sentido que García (1996) hace referencia a las similitudes que guardan los temazcales del norte de Europa con los de América, entre ellos la técnica de introducir piedras calientes y luego verter agua sobre ellas, producir así vapor de agua y limpiar el cuerpo a través de él, el uso de hierbas fragantes dentro del baño o previamente preparadas, realizar ofrendas y usar el baño con propósitos médicos, de rehabilitación, de punto de reunión social, fines terapéuticos, de limpieza corporal o de relajación. Independientemente del origen -señala Puente (2006)- el temazcal alcanzó un desarrollo importante en el México antiguo. Se muestra ese desarrollo en los materiales y tipos de construcción.

Actualmente, el temazcal es una práctica extendida desde Norteamérica hasta Sudamérica –expresan Mendoza *et al.* (2004). De alguna manera, dicen, se difundió y fue adaptado a las condiciones de las regiones que lo adoptaron. Actualmente, y no obstante la disminución de personas que recurren al temazcal, varios grupos indígenas y mestizos interesados en conservar ésta y otras prácticas prehispánicas, lo utilizan aún en varias regiones de América como Canadá, Estados Unidos de América, Ecuador, Argentina, Brasil, México, entre otros. Dentro de México – agregan los autores–, el temazcal es mantenido en lugares como Guerrero, Hidalgo, Chiapas, el

Estado de México, Veracruz, Oaxaca, Morelos, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal en diferentes delegaciones y municipios.

Por un lado –exponen Mendoza *et al.* (2004) –, aunque comunmente su uso es terapéutico, también mantiene sus componentes rituales de destrucción y creación, de lugar intermedio entre la vida y la muerte. En comunidades indígenas, por ejemplo, y en las zonas rurales, se practica con respeto y se toma seriamente su característica terapéutica; y se mantienen unidos dos aspectos importantes del temazcal, el medicinal y el religioso (Bulnes, 2001). Lo mantienen también diferentes instituciones relacionadas con la investigación, la docencia y la salud (Mendoza *et al.* 2004).

Por otro lado –agregan Mendoza *et al.* (2004)–, en México ocurre que en zonas urbanas o turísticas corre el riesgo de devenir en un simple baño de vapor. Así, frente a las comunidades indígenas que toman seriamente los propósitos terapéuticos del temazcal –nos dice Puente (2006)–, hay contextos en los que el baño es utilizado con fines de lucro y comercialización. Ejemplo de esto son los Centros de Salud por Agua (SPA), se dedican únicamente a la relajación, el disfrute a través de los sentidos y el descanso. Lo mismo ocurre con los temazcales portátiles de plástico y los baños de caoba que son imitaciones falsas de lo que es un temazcal original (Puente, 2006). Las características de estos baños, agrega la autora, refieren a masajes relajantes, control de peso, venta de productos como mascarillas, tratamientos faciales, cremas reductoras, caminatas, gimnasia, hidromasajes, digitopuntura, clases de danza o yoga; que son servicios alejados de los objetivos originales de un temazcal; más aún lo convierten en un lugar banal, estético y de lucro y lo alejan de sus usos culturales y simbólicos.

Vargas (2005) propone algo distinto respecto de los centros SPA. Nos dice que el temazcal ha resurgido en éstos, incluyendo el aspecto espiritual de manera tal que un guía va induciendo a los participantes a la meditación; y en otros casos, se invoca la voluntad divina, misma que permite la ocurrencia de toda sanación.

Los riesgos que corre el temazcal como práctica, sin embargo, están presentes desde la época de la conquista, explican Mendoza *et al.* (2004) que desde entonces ha sido amenazada esta institución, atacada, específicamente, por la iglesia y el gobierno colonial. En esa época, no solo el temazcal corría este riesgo. Asegura Puente (2006) que hubo muchas pérdidas en las culturas que padecieron el colonialismo. En el caso de México, dice, las pérdidas fueron conceptuales por el choque de cosmovisiones de las culturas que se enfrentaron. De esta manera, los prejuicios de los conquistadores y su falta de entendimiento acerca de la naturaleza ritual de la casa de baño, los llevó a prohibirlo y a destruir los sitios sagrados.

Los evangelizadores –afirma Puente (2006) –, tenían al cuerpo por signo de placer y al observar que hombres y mujeres se bañaban desnudos en el temazcal, les parecía que los indios cometían un pecado al llevar a cabo esa práctica. En el caso del temazcal –nos muestra Puente (2001) –, Carlos V, en su Código Penal y Ordenanza, mandaba que los indios e indias no habían de asistir a los baños, a menos que estuvieran enfermos, bajo pena de cien azotes. Mas, tiempo después, la prohibición se extendió a las personas enfermas también. Sin embargo, el temazcal como tradición logró superar esos intentos de desaparecerlo.

Fueron pues, muchos los cambios en esa época y junto con los arquitectónicos, vinieron los de orden religioso. Así, muestra Puente (2006) que, luego de la Conquista los temazcales se amparaban en el signo de la cruz, en lugar de en antiguas deidades. Y así como en el temazcal, ocurrió también con las festividades y ceremonias indígenas que pudieran recordar a las personas sus creencias y religiones prehispánicas. No obstante, nos dice la autora, los indígenas reinterpretaron sus ritos dados los nuevos símbolos, o realizaban sus prácticas en secreto, aunque regularmente olvidando la intención y sentido original. Siguiendo esta misma línea –adjunta Bulnes (2001) –, tener perfecta conciencia de los significados traducidos, la erudición o la especulación sobre el sentido último antiguo no es necesario ni tan importante, pues aún sin ello la tradición se mantiene.

En cualquier caso, los cambios son algo inevitable –como expresan Bulnes (2001) y Puente (2006) –, la práctica como tal o el uso común del temazcal en la actualidad, dicen, no podría mantenerse igual que hace cinco siglos; más aún, actualmente la forma de vida, la falta de conocimiento o la preferencia por otros baños más modernos provoca la desaparición de esta práctica (Mendoza, Lugo y Tehuacatl, 2004). Las transformaciones –se suma Vargas (2005) –, son inevitables, por ser producto cultural y, por ende, sufrir las adecuaciones resultado del desarrollo histórico de cada sociedad. Y, a diferencia de Bulnes (2001), esta autora asegura que detrás de esas transformaciones está la esencia de la medicina tradicional, está la explicación cosmológica. Y dicha esencia se mantiene aún en conversaciones cotidianas; éstas dan cuenta del pasado al que pertenecen y sus significados. Ejemplo de ello es la catalogación que se hace de las frutas, verduras y hierbas que se tienen por frías o calientes; la contraposición frío-caliente da cuenta de la visión dual del mundo.

Vargas (2005) adjudica la mayoría de estos cambios a los adelantos tecnológicos y a la ciencia. Estos cambios, a nivel conceptual –nos dice la autora–, cometen el error de forzar el ensamblaje de conceptos propios de una cultura no occidental en conceptos occidentales, porque esto provoca que los primeros pierdan su contexto y efectividad. Ejemplo de ello es el abordaje que se hace desde la medicina moderna o científica; en él se hacen evidentes las propiedades curativas químicas de las plantas que se usaban en la época prehispánica, no obstante lo que no se revela desde este enfoque son las explicaciones y conceptos de orden cósmico. Otro ejemplo de los cambios provocados por los adelantos científicos y tecnológicos está en la forma de producir el vapor y el calor, ya no se hace a partir de fuentes naturales, sino de mecanismos como tuberías. Incluso, en los recintos se ha separado de manera tal que haya un espacio específico para mujeres y otro para hombres, hay también secciones privadas en donde pueden entrar las familias completas. Tales separaciones no se hayan en el México antiguo pese a que sí se tiene conocimiento de temazcales familiares, aclara la autora. Otra diferencia es *hojear* a la puérpera, que es sustituido por *sabanear* o *mantear* o excluir la práctica; más aún, actualmente las mujeres que se dedican a ser bañeras, no necesariamente tienen conocimientos sobre el parto, pero no por estas diferencias ha cambiado la función primordial del baño, es decir, buscar reestablecer el equilibrio a la mujer que ha parido, permitirle volver a ese estado en el que pueda llevar una vida plena y sana dado el equilibrio entre ella y las fuerzas de su naturaleza.

Se trata de elementos culturales que no han perdido la fuerza ni la presencia, comenta Vargas (2005). Complementa Bulnes (2001), mencionando que el temazcal nos habla de la permanencia de una tradición y de una institución. Nos da cuenta también –dice el autor–, de la

permanencia de una cultura que, pese a haber sido destruida y desdibujada, puede conservarse a través de la costumbre y de la tradición oral. El autor muestra así la importancia de mantener al temazcal como una institución de práctica e indiscutible utilidad, de prestigio medicinal y de carácter religioso; pues de esta manera se añade su veneración, respeto de su naturaleza sagrada y respeto como tradición ancestral; añade también la identificación y orgullo de pertenencia a una cultura que ha logrado sobrevivir pese a la invasión.

Así pues, nos dice Bulnes (2001), el temazcal como tradición, se ha mantenido a través del tiempo y, como es natural, ha enfrentado ciertos juicios y descripciones, a los cuales siguieron algunas transformaciones en sus formas y representaciones. No obstante, sigue vigente como la conservación de muchas cosas antiguas que dan cuenta no solo de lo que es perceptible a simple vista, sino “de una visión del mundo, de la vida y del hombre que de un modo u otro también se ha mantenido, y que responde a la secreta búsqueda de su profunda unidad” (Bulnes, 2001, p.239).

3.3 Características

En Mesoamérica, en la época prehispánica, los temazcales eran construidos comúnmente en forma rectangular o cuadrada (Puente, 2006). Ya en la época colonial, informan Bulnes (2001), Prieto (2004) y Puente (2006), la forma de construirlos fue modificada, introdujeron entonces la técnica de construcción de bóveda, de manera que aparecieron formas hemisféricas y techos de cúpula en lugar de rectangulares o cuadradas que eran el estilo prehispánico. Así, los temazcales construidos en forma de hornos para pan, reciben la influencia española -asegura Puente (2006).

Hace Bulnes (2001) una recopilación de fuentes de información sobre la Nueva España, de Fray Diego de Durán, Fray Bernardino de Sagún, Clavijero; en ella menciona las características que los temazcales tenían entonces. Las descripciones muestran al temazcal como baño o casita pequeña en donde, aproximadamente diez personas entraban a gatas y permanecían sentados por las dimensiones del lugar. Eran elaborados de adobe, agregan Mendoza *et al.* (2004). Se calentaban con fuego, y para que este fuego no se quedara en los huesos, las personas se lavaban con agua fría al salir; la usaban tanto sanos como enfermos cotidianamente (Bulnes, 2001).

En lo que respecta a los diseños del temazcal, mencionan Mendoza *et al.* (2004), los cambios ocurridos a lo largo del tiempo han sido pocos, se trata de cambios en los materiales que se usan para construirlo (los rectangulares de hoy en día son de tabique o tabicón y cemento; Puente, 2006); de manera que los actuales son muy similares a los antiguos. Agregan que las descripciones que se hacen de ellos son variadas. Los autores citan las descripciones de otros como Guerra, quien menciona que se trata de pequeños edificios de piedra de alrededor de dos metros cuadrados de planta y menos de dos metros de alto, y produce vapor en su interior a través de echar agua sobre piedras calientes.

Son varias las descripciones que se hacen del temazcal; Mendoza, Lugo y Tehuacatl (2004) toman algunas de ellas, las primeras de las cuales refieren a la apariencia del lugar. Nos dicen que generalmente el baño tiene una cámara central, ésta es una sala de vapor en donde entra un cierto número de personas para recibir el vapor, habla también de una hornilla que producirá fuego y calentará la pared de piedras de la casa de baño; lo anterior ocurre cuando la hornilla está unida al temazcal. Hay también hornillas movibles, añade, es decir que está separada del baño, uno o dos

metros frente a la puerta en línea recta, en este caso, las piedras se calientan y se transportan al interior del temazcal y se colocan en el *xitle*, un hoyo que está al centro de éste. Describen los autores ciertas especificaciones sobre las dimensiones de la construcción, se trata de un metro de altura por dos y medio de largo y uno de ancho y cuatro paredes de piedra y lodo o de piedra y cal que sostienen una bóveda, ésta está unida a una hornilla de 50 centímetros de largo por una cortina de piedras de tezontle. Los modos en que se pueden encontrar las casas de baño, subterránea, semisubterránea o a nivel de suelo, de forma circular, rectangular, cuadrada y de techo plano, de dos aguas o cuneiforme. Prieto (2004), por su parte, también hace énfasis en lo pequeño de las dimensiones de la puerta y el recinto, que permiten el acceso únicamente hincado o agachado, de manera tal que al entrar se puede saludar besando la tierra. Una vez adentro la posición para permanecer sería acostado, sentado o en posición fetal, lo cual permite resistir mejor el calor y presión.

Las siguientes descripciones que retoman Mendoza *et al.* (2004), refieren a la naturaleza del baño. Mencionan que el calor generado en el temazcal es similar al del cocimiento de algo dentro de un horno y a través de él se suda más que con cualquier ejercicio o medicina. Agregan los autores que esta práctica toma elementos de la cosmovisión y medicina indígenas para –con fines medicinales, higiénicos y rituales– hacer ceremonias relacionadas con la Madre Tierra (nacimientos, ritos de iniciación o purificación).

Los temazcales, expone Puente (2006), tienen elementos que son fundamentales para su funcionamiento, se trata de la puerta, el ventilador y el desagüe. La primera ha de ser de dimensiones pequeñas para que las personas puedan entrar y salir de rodillas, o en cuatro puntos,

agregan Mendoza *et al.* (2004). El ventilador es más pequeño que la puerta y, nos dicen Mendoza *et al.* (2004) y Puente (2006), permite que la puerta quede libre de humo antes de que los bañistas entren. El desagüe, por su parte, permite que la sala de vapor se mantenga seca sin importar cuánta agua se emplee para producir vapor o para esparcirla sobre el cuerpo de las personas (Puente, 2006).

Otra estructura importante es la hornilla. Asegura Puente (2006) que ésta puede ser externa a la sala, como ocurre generalmente, o puede estar en la misma sala de vapor, cerrada con tezontle o piedra volcánica. Mendoza *et al.* (2004) complementan diciendo que dicha hornilla se encuentra en la parte opuesta de la sala de vapor y con la boca hacia afuera que es por donde se mete fuego y se une al temazcal con piedras porosas como el tezontle. Generalmente, la hornilla es cupuliforme como en el caso de Teotihuacán o Milpa Alta (Puente, 2006). Algunos temazcales - asegura Puente (2006)- tienen también un cuarto de descanso a un lado.

Aún teniendo varias formas o diseños, tres estructuras son importantes y siempre están presentes (Mendoza *et al.* 2004); se trata de la **bóveda de vapor** que es el recinto propiamente donde las personas se sientan para recibir la medicina ancestral, la **hornilla** que es donde se enciende fuego para mantener las piedras calientes. La tercera estructura que es también importante y está presente siempre es el **xitle**, el lugar donde se colocan las piedras calientes sobre las que se verterá té para crear el vapor que recibirán las personas. Por otro lado, es necesario mencionar que la orientación también es un elemento importante en la construcción del temazcal dado que tiene que ver con su cosmovisión; no obstante, actualmente está mayormente

determinado por las condiciones de espacio disponible en las construcciones ya existentes (Mendoza *et al.* 2004).

Moedano (en Mendoza *et al.* 2004) hace una descripción de los elementos que conforman temazcales, tanto antiguos, como actuales. Opina que independientemente de los materiales de construcción, comparten un conjunto de elementos al llevar a cabo el ritual:

- ♣ Una habitación chica para el baño.
- ♣ Atado de hierbas.
- ♣ Producir vapor vertiendo agua sobre las piedras calientes.
- ♣ Uso de hierbas fragantes y medicinales.
- ♣ Objetivos terapéuticos.
- ♣ Objetivos religiosos.
- ♣ Objetivos de reunión social.
- ♣ Existencia de una deidad o espíritu dueño del baño.

3.4 Tipos

García (1996) retoma de Lopatin y Krickeberg dos aspectos que definen los tipos de temazcal que aparecen alrededor del mundo: la inmersión y la ablución. La inmersión es el evento de entrar o sumergirse en el agua (o algún otro líquido), puede referir a sumergir todo el cuerpo o solo una parte; en lo que respecta al baño de vapor, refiere a estar dentro de un espacio que capta el calor y en donde las personas se bañan sudando, sin necesidad de usar agua.

En la región que correspondía a Mesoamérica, explica García (1996), aparece el baño por ablución, en los espacios lejanos a las urbes; por ejemplo entre los nahuas y otomíes en el Estado de México y Tlaxcala, entre los tzeltales y tzotziles en Chiapas o entre los totonacas en Veracruz. En el caso de estos pueblos, y otros en el área Maya, en Brasil y Argentina, la técnica usada en los baños de vapor era virtiendo agua sobre las piedras calientes, provocando así vapor de agua.

Siguiendo estos tipos de temazcales, cabe mencionar las dos modalidades de temazcal que propone Vargas (2005), el ruso que produce calor húmedo y genera mucho vapor y el turco que produce calor seco.

Bulnes (2001), por su parte, ofrece una clasificación del temazcal desde el terreno de lo tradicional y lo prehispánico.

- ♣ **Indígenas.** Se encuentran en comunidades indígenas rurales y apartadas que logran mantener su lengua, costumbres y modos de vida.
- ♣ **Mestizados.** Los practicantes generalmente no advierten o no manifiestan abiertamente la dimensión religiosa, purificadora del alma o sagrada, ni los significados.
- ♣ **Recreados.** Buscan rescatar la práctica, significación y experiencia del temazcal en sus dimensiones físicas, psicoterapéuticas, espirituales, místicas, médicas, sensoriales, emotivas e incluso estéticas. Entran aquí también las saunas que resultan servir a grupos usualmente urbanos y acomodados que buscan terapias antiguas para sus diferentes males.

Mendoza *et al.* (2004), a su vez, muestran la clasificación que hace Hernández Guillén, la cual entraría en los temazcales indígenas de los que habla el anterior autor y que muestra al temazcal desde el terreno de los usos.

- ♣ **Medicinal.** Se atienden específicamente las enfermedades que el usuario tenga, su objetivo es recuperar la salud física.
- ♣ **Social.** Es abierto, se da descanso, relajación y bienestar, su objetivo es limpiar a través de la transpiración y mejorar el vínculo con la familia, amigos, vecinos y otros grupos. Se permite el diálogo, cantar, contar historias y retomar la cultura prehispánica.
- ♣ **Ceremonial.** Solo incluye a personas que participan en danzas o en ritos especiales, se hacen ofrendas, cantos y otras ceremonias complementarias. Se hace a manera de preparación para danzantes, para tener una visión, para acceder a otro estado de conciencia o con motivos espirituales.

3.5 Usos

Como menciona García (1996), una de las similitudes en los baños encontrados en Europa y los de América, refiere a los usos con propósitos médicos, de rehabilitación, de punto de reunión social, fines terapéuticos, de limpieza corporal o de relajación.

Actualmente, nos dice Vargas (2005), dentro del temazcal se da atención a personas que padecen enfermedades como reumatismos, gota, dolor de huesos, dificultad para embarazarse;

pañó, almorranas, bubas, llagas interiores, tos, quebraduras de espinazo o costillas, lepra (Mendoza *et al.* 2004). Las sesiones de masaje y relajación también están presentes en el temazcal- nos dice Vargas (2005). Y existen también ciertas contraindicaciones a entrar al temazcal, éstas son que se sufra de hipertensión, o se tengan problemas en el corazón (Vargas, 2005).

En general, se tratan padecimientos asociados al frío, nos dice Vargas (2005). Y en este sentido, agrega la autora, las mujeres suelen necesitar más este baño por su naturaleza fría; así por ejemplo, la infertilidad es causada por tener demasiada frialdad en la matriz que es provocada por estar expuesta a elementos fríos de la naturaleza tales como la comida.

Siguiendo esta misma línea, cabe mencionar otro de los usos del temazcal, es dar atención antes, durante y después del embarazo. Se trata, nos dice Vargas (2005), de los baños de enferma. Esta atención, expone la autora, es dada por una partera e inicia desde los primeros meses del embarazo hasta días después del parto. Los cuidados que ofrece la partera -continúa la autora- son para encaminar al bebé al canal de parto y ayudar en éste a través del uso de hierbas. Las mujeres entran cada cuatro días a la casa de baño para recibir estos cuidados; aunque también lo hacían si tenían poca leche o cuando les dolían los pechos, espalda o costillas.

Vargas (2005) hace un énfasis especial al hablar del conocimiento que les permite ejecutar estos baños; nos dice que éste es transmitido de forma oral, generación tras generación; de manera que las mujeres que lo practican, han recibido la información de sus madres y abuelas. Y en general agrega esta autora, las personas que proveen el servicio se han dedicado a ello casi toda su vida y lo han aprendido de forma empírica, o, en el caso de los masajes, han tomado cursos especiales

para aprenderlo. Nos dice Vargas (2005) que el baño de enferma y la forma en que se lleva a cabo, permite ver que la importancia adjudicada a la ideología prehispánica es tanta que les impulsa a ligarlo con el presente transformado y que está en constante movimiento.

Por otro lado, en el caso específico del baño de enferma, las personas que lo desarrollan, temen ser sancionadas por autoridades de la Secretaría de Salud y se ven en la necesidad de asegurar que sus conocimientos han sido aprendidos en cursos formales, cursos de medicina alternativa impartidos por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS); mostrando así su temor a la información de orden empírico (Vargas, 2005). Sin embargo, todas estas personas admiten que se trata de un conocimiento transmitido generacionalmente, y la experiencia adquirida ha sido también por haber experimentado ellas mismas el baño de enferma; afirman que no hay escuela donde pueda aprenderse este baño, sino únicamente con la experiencia y la enseñanza.

De esta forma, frente a la necesidad de algunos de mantener la ideología prehispánica, está el hecho de que actualmente son pocos los lugares en donde se mantiene tanto la tradición como el uso del recinto; sin embargo, se mantiene en muchos lugares por razones de higiene, de relajación de recuperación, medicinales (de naturaleza preventiva, desinfectante o de asepsia), para curar los males, para sanación anímica, psicológica o moral (Vargas, 2005). Por ejemplo, el uso del temazcal es comparativamente menor al del baño de vapor en el caso de Puebla, de manera tal que en la época colonial y la posterior a la independencia había aproximadamente 23 temazcales y hoy día se trata de 7 en la zona urbana –comenta Vargas (2005). Sin embargo, su superioridad en calidad y en beneficios es reconocida por la sabiduría popular, nos aclara la autora.

El temazcal se usa pues con fines prácticos, de reunión, terapéuticos, de higiene, búsqueda de recuperación del equilibrio y ceremoniales -nos dice Vargas (2005)-; y en este punto resta solo una especificación concerniente también a la categorización de los tipos de temazcal mencionada en el apartado anterior. Se hace una división entre usos práctico/terapéuticos y ceremoniales, no sin antes insistir en que dicha división existe solo para nuestra cultura y cosmovisión, pues ésta permite el estudio por separado de ambas áreas, a diferencia de las habidas en la época prehispánica; entonces toda área tenía un lado religioso, ceremonial y/o mágico. Para la cosmovisión en la época precolombina, las prácticas recibían la influencia de las fuerzas de la naturaleza, de manera tal que nada había sin un reforzamiento de ritos o ceremonias.

3.6 La Medicina Tradicional Mexicana y el aspecto religioso

Hablar del temazcal implica también hablar de la medicina tradicional y la relación salud-enfermedad. Para la OMS es el estado de bienestar tanto físico, como psíquico y social y no solo la ausencia de enfermedad o discapacidad. La salud o enfermedad, agrega Puente (2006), es el resultado del éxito o fracaso por parte del organismo en su adaptación física, mental y social al ambiente en que se desarrolla. En esta línea, un individuo sano, lo está porque está en armonía física, mental y social con su ambiente.

Por su parte, la medicina tradicional, explica Prieto (2004), es entendida como la suma de los conocimientos prácticos y teóricos basados en la experiencia y la observación, usados para prevenir, diagnosticar y tratar enfermedades. Añade que es conocimiento transmitido verbalmente o por escrito de generación en generación; como veíamos en el apartado anterior, ocurre con las parteras. Esta última característica es a lo que el término tradición refiere –explica Puente (2005)

–, se trata del conjunto de ritos, doctrinas y costumbres hecho y transmitido de generación en generación de padres a hijos. Otra forma de verlo es –dice– el proceso de encuentro del pasado con el presente en el cual se formaliza la identidad de las personas. Refiere también a una forma de pensar específica, transmitida escrita y oralmente.

Lozoya (en Vargas, 2005), por su parte, muestra a la medicina tradicional como el conjunto de prácticas y conocimientos, producto empírico de una comunidad y, por tanto, es parte acervo de la cultura popular, sujetos a los cambios y desarrollos que en ella haya; y transmitidos de generación en generación que se muestra como la solución a diferentes enfermedades.

Añade Prieto (2004) que la medicina tradicional es reconocida por los organismos internacionales de la salud por su contribución cuando se trata de atención primaria. Desarrollar la medicina tradicional –indica esta autora– es importante para países en desarrollo por la gran cantidad de personas que recurren y tienen acceso a ella.

La medicina tradicional mexicana –reclaman Mendoza *et al.* (2004) – ha atravesado y sobrevivido a múltiples obstáculos, históricos, religiosos, políticos, culturales y económicos dada su eficiencia, su fácil acceso y la adecuación a las diferentes cosmovisiones de las etnias del país; haciendo posible que se mantenga presente en la realidad de las personas (Vargas, 2005).

Uno de los obstáculos por los que pasa la medicina tradicional mexicana es la depreciación hecha a los médicos tradicionales –muestra Vargas (2005) –, a quienes en numerosas ocasiones se

les ha tildado de charlatanes. No obstante, mucha gente sigue recurriendo tanto a remedios caseros como a las prácticas de sanación y curación ancestrales.

Y otro de los grandes obstáculos –nos dice Vargas (2005)– es el intento de comercializar y cambiar la connotación de las prácticas que involucra; es decir, hacer de lo ancestral algo folclórico. El temazcal es, por supuesto, una de las terapias que se han visto afectadas por esos intentos; sin embargo, se sigue manteniendo como remedio efectivo tanto en el terreno de la higiene como en el ceremonial, el psicológico y el emocional.

Especifica Vargas (2005) que la permanencia, la confrontación y la coexistencia de la medicina tradicional es posible por la resistencia, la identidad étnica y la interculturalidad que han mantenido los pueblos indios. La permanencia –menciona la autora– se debe a que la cultura abre camino a conceptos de salud-enfermedad, también a cambios en la forma de relacionarse con el padecimiento que se tiene, lo cual es herencia primordial prehispánica.

En este punto, y como parte del contexto de la medicina tradicional, es importante mencionar la relación que guarda con la medicina alópata. La medicina alópata y la tradicional tienen formas harto distintas de concebir la vida, lo que provoca grandes controversias en el ejercicio de cada una (Prieto, 2004). Así, por ejemplo, las plantas y sus propiedades curativas son reconocidas universalmente, y por ende reconocidas por médicos tradicionales lo mismo que por los médicos occidentales o modernos, lo que hace la diferencia es la forma de administración (Puente, 2006). En la medicina tradicional –especifica Puente (2006)– los ramos son usados en el temazcal de la siguiente manera, por un lado, estimula la circulación sanguínea al dar golpes suaves

y atrae el vapor hacia la persona que se bañará y, por otro lado, logra que los elementos curativos de las hierbas en el ramo impregnen a la persona a través del vapor. Además –agrega la autora–, para la medicina tradicional es importante retomar conocimientos de herbolaria para devolver ese conocimiento al patrimonio cultural del pueblo.

Ahora bien, frente a las bases de la medicina tradicional mexicana, está el desarrollo científico que, si bien en materia de salud ha conseguido combatir enfermedades mortales o extender la esperanza de vida, también es cierto que fragmentó el conocimiento en binomios como individuo-naturaleza, mente-cuerpo o mente-cerebro –como explican Mendoza *et al.* (2004).

Esta fragmentación, continúan los autores, por supuesto, no ha afectado únicamente al ámbito de la medicina; proponen que ésta ha traído diferentes consecuencias en los terrenos social, ambiental, económico, político y psicológico. Para ejemplificar este impacto construido en los usos y costumbres del día a día, usan una analogía en donde la tierra es como un corral con límites definidos e inamovibles, dentro del cual la población de ganado crece incontrolablemente; se trata de un corral en donde el espacio es cada vez menor y, por tanto, el hacinamiento es cada vez mayor, los recursos cada vez son menos suficientes para satisfacer las necesidades todos los elementos del ganado.

Continuando con lo planteado por Mendoza *et al.* (2004), la medicina tradicional y, por ende, el temazcal, procuran retomar la cosmovisión prehispánica, en donde no es posible disociar elementos, por ejemplo, al humano y la naturaleza, o disgregar a ambos del universo. Más aún, explican que desde esta perspectiva la salud mental es una condición fundamental para que haya

salud en el cuerpo, es por esto que la enfermedad es tenida por la consecuencia del desequilibrio entre el alma y el cuerpo.

El concepto de salud-enfermedad en la época prehispánica refería al desequilibrio de las fuerzas internas y externas, agrega Vargas (2005). De esta manera, perder el equilibrio en la naturaleza dual del cuerpo significa adquirir una enfermedad –nos dice Vargas (2005). Esta autora menciona que ese equilibrio puede perderse a causa de alguna fuerza natural o sobrenatural interior o exterior al cuerpo trastocado; así, la influencia de las fuerzas de la naturaleza que son animadas por espíritus, son también la razón de que haya enfermedades (Puente, 2006). La dualidad de la que nos habla la autora en este caso es la de frío-calor, habrá bienestar en tanto que ambos se encuentren en equilibrio, en un porcentaje que permita el libre flujo del organismo, por otro lado, de dominar uno de ellos, habrá enfermedad. Y, por su parte –recalca Vargas (2005) –, frío y calor no refieren a la temperatura directamente, sino a la calidad de los agentes internos o externos que la regulan. Sobre los externos, menciona que los hay sobrenaturales (religión o dioses), morales (el respeto a sus leyes) y naturales (los alimentos, edad, exceso o no sexual, la menstruación, el embarazo y el parto).

Por otro lado, agrega Vargas (2005), el desequilibrio en la persona enferma no era sino el reflejo de su desequilibrio con el cosmos, tanto en lo sobrenatural como en lo natural esto implica que cada cual es responsable de su situación con el medio ambiente y las transgresiones al mismo, de su situación con los dioses y de su obediencia. Aunque también podía ocurrir que sufriera alguna negatividad proveniente de otra persona que pudiera ocasionarle algún mal. Y en este sentido, la medicina tradicional, y el temazcal con ella, pretenden devolver al **humano** su sentido unitario,

remarcando la importancia de reintegrar la mente, el alma y el espíritu al cuerpo. Busca también volver establecer la unión entre individuo y naturaleza y el universo en su totalidad (Mendoza *et al.* 2004).

De igual forma, menciona Vargas (2005), la relación entre médico-paciente era distinta en la época prehispánica: se trataba de un vínculo estrecho y cordial. Ejemplo de esto era la atención de parto; entonces, la partera acompañaba a la mujer antes, durante y después del parto. Por otro lado, en el caso de la medicina oficial, hace la comparación la autora, la relación médico-paciente es más bien limitada en el afán de mantener un cierto grado de objetividad. Así también, la medicina oficial difícilmente mezclaría cuestiones espirituales o de voluntad divina con el saber científico.

En este sentido, en el caso de la medicina tradicional, el aspecto medicinal y el religioso son otro ejemplo de elementos imposibles de separar cuando se trata del temazcal. Bulnes (2001) indica que el mundo del cuerpo y el del espíritu se han mantenido unidos siempre. Así, agrega, el chamán es tanto sacerdote como curandero y otros conceptos como vida, salud, enfermedad, muerte, engendramiento, preñez, nacimiento, pubertad, matrimonio; lo humano, lo divino, la tierra y el cielo, se mantienen entremezclados. Y actualmente, indica, se voltea hacia esta perspectiva, en el momento en que la salud física, psicológica y moral vuelven a verse como conceptos relacionados. Más aún, muestra el autor, los dioses se relacionan con otras actividades también, tales como la caza, la pesca, los cultivos, la guerra, con la vida, la salud y toda fundación (principalmente la del lugar que se habita).

Siguiendo esta misma línea, Mendoza *et al.* (2004), en concordancia con lo mencionado por Eliade (1981), exponen que en la época prehispánica formaban parte la vida cotidiana la magia y la religión, tal como ocurre actualmente en las comunidades indígenas. A su vez, prácticas cotidianas como los tratamientos médicos guardan relación con su cosmovisión. Al relacionarse religión y la medicina o los medios para curar, se asume que en esta cosmovisión, no hay división entre lo psíquico y lo somático; y por su parte la vida, estaba ligada a la salud; mas la vida, no era sino el camino a un mundo donde tiempo y espacio no existen.

En el temazcal convergen la magia y la religión, y en este sentido se trataba de un lugar sagrado, que era dirigido por especialistas en rituales terapéuticos y ceremoniales. Aún ahora, dice Bulnes (2001), esta institución se configura como una tradición médica colmada de significados religiosos y mágicos. Agrega el autor que el temazcal se vale de principios de medicina ancestral, tanto como de elementos simbólicos de su cosmovisión.

En este sentido, Mendoza *et al.* (2004) aseguran que el especialista a cargo del temazcal tenía también una connotación distinta de la actual. Si bien tenían conocimientos técnicos o versados en los tratamientos que aplicaban, también eran diestros en conocimientos que actualmente pertenecerían a disciplinas diferentes entre sí como anatomía, fisiología, psicología, botánica o zoología. La educación de los médicos tradicionales era integral, se formaban individuos íntegros y, más importante, los diagnósticos terapéuticos que hacían guardaban una relación estrecha con su cosmovisión y su entorno físico y biológico.

En el caso del temazcal, comenta Bulnes (2001), el aspecto religioso domina sobre cualquier otra clase de consideración, de manera que cualquier cosa que ocurra en él, tanto sus propósitos como lo operativo, es bajo un signo religioso, razón por la cual son imprescindibles una serie de ritos en lo que a él respecta. El espíritu detrás de una religión, aquel que da cuenta de la forma de ver y pensar la vida y el mundo y su misterio puede marcar una cultura (Bulnes, 2001). Y este espíritu puede ser rastreado a través de los vestigios que han sobrevivido a la antigua religión original y los ritos tradicionales son un ejemplo de estos vestigios, el temazcal, por supuesto también (Bulnes, 2001).

En las religiones y en las expresiones religiosas mesoamericanas, hay elementos que dan cuenta de la cosmovisión que compartían las culturas que aquí se desarrollaron, afirma Bulnes (2001). Cosmovisión, asegura López (en Bulnes, 2001) es el conjunto articulado de sistemas ideológicos, congruentemente relacionados entre sí; son sistemas a partir de los cuales las personas y los grupos aprehenden su universo en un momento histórico dado. Agrega López (en Bulnes, 2001) que la cosmovisión de nadie es igual; no obstante, surge solo a través de establecer relaciones con otras personas, y al mismo tiempo incumbe a la cosmovisión grupal pues es dentro de los grupos sociales que se forman los intereses, la concepción del mundo, las ambiciones, anhelos o la cultura. Muestra finalmente, que la conjunción total de sistemas ideológicos es posible solo a nivel individual, a nivel grupal se alcanza únicamente cierto grado de homogeneidad; no obstante, la cosmovisión sigue siendo un producto cultural colectivo. Es la construcción teórica resultado de convivir en sociedad -retoma Vargas (2005).

Por su parte, Vargas (2005) menciona que la cosmovisión es el conjunto estructurado de los sistemas ideológicos a través de los cuales un grupo social pretende aprehender el universo en un momento histórico determinado. La cosmovisión es pues un hecho histórico y por ende, está en constante transformación; esto es, en lo general como en lo particular, pues cada persona, en su interacción con otras, va cambiando su cosmovisión y cada grupo, al tener contacto con otros grupos, desarrollan conflictos, dadas sus distintas cosmovisiones que en muchos casos no solo son distintas sino antagónicas (Bulnes, 2001). En el caso específico de las culturas desarrolladas en Mesoamérica, éstas mantuvieron distintos idiomas, raíces; sin embargo, una cosmovisión básica única, quizás porque también compartían su historia -según lo dice Lillo (en Bulnes, 2001).

Por ejemplo, uno de los elementos más importantes y comunes en culturas como la nahua o la maya, era la participación de las fuerzas de la naturaleza y sus manifestaciones en el mundo y en la vida humana (Bulnes, 2001). De esta manera, el calendario y la astronomía, basados ambos en la observación de ciclos naturales y fenómenos recurrentes, son herramientas a las que se recurría frecuentemente dada su cosmovisión e ideología. Así también, explica Bulnes (2001), estas culturas eran similares en asegurar la existencia de una causa primera original, un dios y su naturaleza dual, una deidad tanto masculina como femenina, de cuya unión derivó todo lo que existe. Y así como dual era la causa primera creadora, también dual es la naturaleza del universo para estas culturas.

Con respecto a las deidades asociadas al temazcal, Bulnes (2001), en concordancia con Puente (2006), menciona a *Yoaltícitl* que era reconocida como la señora médica de la noche y se le conocía también como *Quilatztl* (Puente, 2006). Agrega (Bulnes, 2001) que era tenida por diosa de las medicinas y de los médicos y tenía la autoridad y poder sobre el temazcal y veía y reparaba

las cosas ocultas que requirieran ser reparadas en el cuerpo de las personas. Los autores hablan también de *Tonantzin* (nuestra madre) o *Temazcaltoci*, por su parte, era la advocación dada a la Madre Tierra, deidad a la cual se adoraba dentro del temazcal, otra advocación de la diosa madre es *Itzapapalotl*, es otra diosa a quien se identificaba con la diosa madre. También está *Toci* (nuestra abuela) a quien se le relaciona también con la vegetación, la luna, la fecundidad, el agua y la procreación. Otras deidades asociadas al temazcal de las que habla Bulnes (2001) son *Tlazolteotl* (diosa de la basura), *Xochiquetzal* (flor preciosa), *Teteoinan* (diosa de la fecundidad y patrona de las parteras) y *Tzapotlatenan* (diosa de los temazcales y medicinas). Los dioses relacionados con los elementos son también importantes en el temazcal, agrega el autor, aquellos del fuego y agua principalmente.

Entonces, explica Bulnes (2001), el temazcal era el recinto de la diosa madre, y por tanto, un lugar relacionado con la tierra; también es recinto del dios del fuego, lugar donde venían al mundo las criaturas y se realizaban los ritos de paso de naturaleza individual (iniciaciones, procesos de curación, limpiezas y purificación). Y agrega el autor que el temazcal es, por tanto, un centro de adoración religiosa, un símbolo de creación (de vida y muerte) y una puerta a otro mundo.

Así como guarda una relación profunda con deidades femeninas, de igual manera, el temazcal lleva dentro de sí un dios masculino. Revela Bulnes (2001) que enterrado bajo este lugar sagrado, se encuentra un idolillo de piedra o de barro a quien sacrificaban y ofrecían ofrendas buscando con ello su benevolencia; este ídolo permanecería como signo protector y aliado del lugar. Otro dios masculino es aquél del fuego. Habla Bulnes (2001) de *Huehuetēotl* (dios antiguo), llamado también *Xiugtecūtlī* o *Ixcozauhqui* (cariamarillo) o *Cuezalcin* (llama de fuego).

3.7 Simbolismos, significado y deidades

Asegura Vargas (2005) que actualmente se mantiene, no solo la práctica, sino también el sentido inicial ideológico. Evidentemente –agrega esta autora–, ha mermado toda cosmología adjudicada a rituales pasados, y la disminución ha sido en términos de significados; sin embargo, lo que mantiene viva la práctica es justamente el sentido primordial de equilibrio corporal con la naturaleza y con el universo.

Nos dice Puente (2006) que los símbolos religiosos *evidencian una realidad o situación en que se encuentra la existencia humana*. A través de ellos, asegura, se relacionan las actividades humanas con las cósmicas. Ellos permiten que los sucesos cósmicos le sean familiares a las personas. Más aún, el simbolismo da cuenta de aquella parte más profunda de la realidad objetiva, muestra una estructura del mundo que no se percibe a simple vista, pero que sí está presente a nivel de conciencia colectiva (Bulnes, 2001). Ejemplo de esto es lo que ocurre en el temazcal de Santa Ana Tlacotenco, relata Puente (2006), que al bañarse las mujeres con su niño(a) suelen encender una vela dentro y vierten pulque al temazcal para armonizarlo. Le llaman por su nombre al temazcal para que crezca bien la criatura y para que no se enferme. Se acostumbra también pedirle al temazcal que se porte bien con el/la niño(a) que entrará y esparcen pulque en el temazcal; esto es ,le dan de beber al temazcal con el fin de agradecerle.

Bulnes (2001) hace mención de las narraciones que hablan del origen del temazcal y su deidad. En ellas, es evidente que el temazcal es tenido como una realidad antigua, como el humano,

como la creación de la luna y el sol; una realidad ancestral, más aún, un templo que fue entregado a los humanos por los dioses.

En cualquier caso, se hace evidente que no solo se trata de un baño sauna sino de una institución que contempla la historia la religión y el poder; una institución tanto médica como religiosa cuyos ritos estaban relacionados con la Madre Tierra (Mendoza *et al.* 2004), es vientre de la Madre Tierra en donde confluyen todos los elementos (Puente, 2006). Así, dice Bulnes (2001), al entrar al temazcal se ingresaba al seno de la Madre Tierra, para luego salir sanados y purificados por el agua y el fuego, salir nuevos como recién nacidos.

Mendoza *et al.* (2004) hacen una semblanza muy clara sobre la parte simbólica del temazcal y de los elementos en él, y a ella hago referencia a partir de ahora. En las culturas antiguas todo está henchido de simbolismos, lo mismo en cortas frases, o grandes narraciones, en pequeñas esculturas, o grandes construcciones, y por supuesto también en el temazcal, que sin los símbolos que le componen devendría en un simple baño sauna. Así, para las culturas antiguas, simbólicamente hablando, el temazcal se trata menos del reflejo de una realidad objetiva que de la expresión del vínculo entre el humano y las fuerzas sagradas o divinas que le dieron origen.

El temazcal deja ver pues las dimensiones milagrosas, inexplicables y sacras de la vida humana. También refleja la filosofía de corte religioso en que está articulado y que muestra la visión cosmocéntrica de los pueblos mesoamericanos. En este sentido, continúan los autores, el temazcal representa el cosmos, siendo la oscuridad el universo y las piedras la luz de las estrellas; y por ello es tenido por sagrado.

Para las culturas prehispánicas es importante el dechado de universo porque el humano, en su calidad de pieza integrante del orden cósmico, busca una integración permanente con él; ejemplo de esto es la construcción misma del temazcal que se hace tomando en cuenta los rumbos y en armonía con ellos. Posteriormente, se consagra para utilizarlo, y esto implica que queda dispuesto como lugar sagrado. Se consagra con el uso de flores, sahumerio, caracol, ofrendas, plegarias, según se siga manteniendo la tradición –y la cruz o santos según se mantengan elementos cristianos del tiempo de la conquista. Así también, los humanos parten de la premisa de que esa integración es posible solo a partir de una relación armónica con la naturaleza. Y es por ello que el temazcal ceremonial tiene como propósito consolidar la materia y la energía de las personas para alcanzar esa armonía cósmica y por tanto, la integración con el universo. A su vez, y retomando el apartado anterior, esto implica que el guía del temazcal ha de encontrarse en equilibrio emocional, además de poseer los conocimientos espirituales e intelectuales pertinentes.

Todo el universo está interrelacionado, todo dentro de él es materia y energía que está en constante movimiento y transformación. Dicha dinámica universal está presente en la práctica del temazcal. Cada elemento usado en él presenta la energía del universo y al ofrendarse también en ellos ocurre esta transformación. El fuego, el agua, el aire, la tierra, la oscuridad, el calor y las piedras tienen vida propia y, más aún, son el canal que hace posible la comunicación con los abuelos; es decir, las personas que habitaban aquí antes; y ahora son llamados y se presentan en el baño. Estos elementos y las personas dentro del temazcal forman un todo, son una energía armónica.

En el temazcal confluyen también la idea de dualidad (presente en todas las cosas) y los cuatro elementos. Es un espacio de creación, el vientre de la Madre Tierra y por ello, un retorno al origen tanto humano, como al origen cósmico. Dentro de él se interrelacionan también conceptos afines al ciclo de muerte y vida; de manera que en los rituales del temazcal, así como en los ritos iniciáticos, el objetivo era regresar al origen, regresar al útero materno para poder renacer pero no sin antes haber entrado en contacto con la parte oculta del cosmos y de uno mismo; es decir, el objetivo es nacer luego de haber muerto.

El temazcal pues, es una representación del vientre de la Madre Tierra por ser caliente, abultado y oscuro. Por su parte, la casa o cocina y el temazcal son lugares muy relacionados entre sí, así también, la cocción y la gestación se relacionan. En la cocina, el vientre de la casa, el lugar donde se encuentra el fuego en la casa, se cuecen los alimentos, como se cuecen en el vientre de la Madre Tierra las personas para luego salir con la cabeza por delante como lo hicieron al nacer. Por su forma uterina, la olla, el horno, la casa, el temazcal, se comparan con las cuevas o con el monte, que son la matriz de la tierra, se trata de un mundo de muerte que produce vida en forma de lluvia, hijos o semillas. Esto implica que los dueños de la tierra, del monte y de la lluvia son quienes custodian el temazcal.

En este sentido, la gestación también tiene un simbolismo importante dentro de los rituales del temazcal; al pretender la unión con el cosmos antes mencionada, es necesario repetir el proceso de gestación, esta vez de una forma simbólica, ritual. La gestación, como la enfermedad, la salud, la vida, la preñez, la muerte o el nacimiento como tal, son tenidos por procesos en los que la tierra y el cielo se mezclan, es por ello que permite la comunicación entre el mundo de la superficie y el

subterráneo; mas no son los únicos vistos como sagrados o relacionados con deidades, también las situaciones de fundación, la caza, la pesca, el cultivo, entre otros.

En el ritual también se rinde culto a las deidades que protegen el temazcal en específico, se les venera a través del fuego, él permite la purificación del espíritu, la unión a la naturaleza y el reencuentro con uno mismo. Los dioses del temazcal estaban bien definidos, diferentes las maneras de nombrarles pero eran reconocidos la abuela de los baños que era la diosa de la medicina, por otro lado el fuego, tomado como la fuerza vital y como un dios antiguo y finalmente, estaba una deidad a la que se ofrendaba para construir un temazcal. Así, al edificarlo se pide permiso ofrendando, orando, sacrificando y enterrando un pequeño ídolo en el lugar en que se construye el temazcal.

3.8 Los elementos

La segunda parte de la semblanza hecha por Mendoza *et al.* (2004), es la que a continuación expongo. Un componente importante dentro del temazcal es la dinámica de los cuatro elementos.

La tierra, el agua, el fuego y el aire interactúan dentro del temazcal como fuerzas generadoras de vida. Y la salud de las personas dentro del temazcal, la pérdida de armonía y la enfermedad dependen del equilibrio en estas fuerzas. Dicho equilibrio ha de mantenerse tanto dentro como fuera de las personas, como se menciona en el apartado anterior, ejemplos del fuera del individuo son los fenómenos naturaleza y los alimentos. Y la forma para reestablecer la armonía entre las fuerzas vitales, es suministrando el elemento contrario o semejante, o alimentos dependiendo de lo que el tratamiento demande.

Tlalli, la tierra es un ente vivo que reacciona ante la conducta de los humanos. La relación con ella se establece simbólicamente a través de ritos como el temazcal. Ella absorbe las impurezas, las transforma y las devuelve en forma de flores, y frutos que nos alimentan. En las ceremonias se reflexiona acerca de estas transformaciones y se pide a la tierra (a la Madre Tierra) que tome las propias impurezas y las transforme en algo hermoso y útil. La diosa de *Tlalli* es *Tonantzin*.

De *Atl*, el agua, se reconoce que compone tres cuartas partes del cuerpo humano, que sea el medio en el que todas las reacciones químicas celulares tengan lugar y el elemento por medio del cual se eliminan los desechos del organismo. En este sentido es el medio de purificación, más aún, se trata del medio que alimenta la fertilidad y el nacimiento. El dios de *Atl* es *Tláloc*.

Tetl, el fuego, es el enlace entre la materia y la energía. Representa unión y cohesión en el contexto en que se presente, por ejemplo el hogar y por supuesto el temazcal; en éste último está representado por las piedras calientes. Es el límite marcado entre el mundo material y el mundo sutil, la puerta de entrada al más allá y hace posible la comunicación con el mundo divino. También permite transformar lo que se desee transformar, las enfermedades en salud por ejemplo. El dios de *Tetl* es *Xiuhtecútl*.

Finalmente, *Ehecatl*, el aire, transporta oxígeno y purifica también al organismo. El indio llama al vapor aliento del abuelo por nacer del contacto entre el agua y las piedras calientes, es pues el soplo del Creador, éste al igual que el vapor, se expande comunicando así su poder y vida

a todas las cosas. Si uno consigue establecer una conexión real con lo sagrado, si, al igual que los poros, se logran abrir los pensamientos y sentimientos, entonces es posible que el Gran Espíritu otorgue a la persona una visión (la solución a su problema). El dios de *Ehecatl* es *Quetzacóatl*.

Por último, resta solo apuntar la importancia de los elementos en el contexto del temazcal. Éstos no son tenidos por unidades inertes, sino entes dotados de energía vital. La naturaleza y sus elementos, tal como el humano, son considerados como sujetos de existencia independiente, con voluntad, conciencia y capacidades similares a las de los humanos. Estas fuerzas vitales encarnan y devienen en entidades comprensibles para los humanos, tal es el caso de los dueños de manantiales, cuevas, o cerros. El hecho de que cada elemento o fuerza vital sea representado con una deidad, muestra la importancia de aquellos en la teogonía prehispánica. Más aún, se consideraba que era la intervención divina la que hacía posible la sanación de las enfermedades.

CAPÍTULO CUARTO

APROXIMACIÓN METODOLÓGICA Y PROCEDIMIENTO

4.1 Planteamiento del problema

El temazcal es tenido por práctica en donde converge lo sagrado y lo medicinal. Se trata de un **sitio**, en términos de Van der Leeuw (1964), que representa al vientre de la Madre Tierra. Las personas que realizan esta práctica, cuando pertenecen a organizaciones apegadas a conocimientos prehispánicos, como en el caso de la mexicanidad, en específico la Mexicayotl, pretenden salvaguardar el sentido sagrado y medicinal del temazcal, evitando tergiversaciones que lo reduzcan a su sentido estético o a fines de relajación. Dicha pretensión no solo lleva el objetivo de mantener incorrupto el temazcal, sino también las prácticas de Medicina Tradicional Mexicana y las tradiciones indígenas.

Por otro lado, no se trata de una práctica históricamente aislada, y por ende, en la actualidad, cuando alguien desea formar parte de ella, se encuentra con normas, reglas y paradigmas propios de una cosmovisión ya estructurada; es decir, se encuentra con un mundo intencional y sus estados intencionales. De manera tal que es la persona, quien ha de adherirse a dichos paradigmas, conocerlos, comprenderlos y, por supuesto, respetar las normas que implican. Así, pues entra en una dinámica en donde los practicantes (las personas intencionales) custodian el temazcal (mundo intencional), lo edifican, lo consagran y lo llevan a cabo dentro de la normatividad e idiosincrasia que como mundo intencional exige; y, en este sentido, lo construyen. Y, por su parte, el temazcal también influye en los juicios, cuerpo de valores, código moral, creencias, motivaciones, pensamientos, emociones, percepciones e identidad (estados intencionales) de los practicantes.

La presente investigación pretende, en el marco de la psicología cultural, conocer la dinámica en donde mutuamente se construyen y estructuran el temazcal y las personas que realizan esta práctica.

4.2 Objetivo general

Conocer el significado que los miembros de un *kalpulli* de la Ciudad de México, como personas intencionales, adjudican al temazcal en tanto mundo intencional.

4.3 Objetivos específicos

- ✓ Conocer en qué consiste la práctica del temazcal.
- ✓ Examinar cómo se lleva a cabo la práctica de temazcal.
- ✓ Distinguir qué elementos son utilizados en el temazcal.
- ✓ Discernir los roles que se asumen al llevar a cabo el temazcal.
- ✓ Identificar los criterios bajo los cuales se asigna un rol en el temazcal.

4.4 Tipo de estudio

Puesto que se busca comprender el mundo intencional de los miembros del *kalpulli* a través de conocer los significados que rodean al temazcal, el método a emplear es de tipo etnográfico; para lograr un acercamiento al entramado de significaciones en el que se encuentra el *kalpulli*. Y de esta forma, a través de la observación participante –que no de la pertenencia al movimiento de

mexicanidad como tal–, se podrá obtener información específica acerca de las características que acompañan al temazcal, su relación con su significado y el por qué lo hacen así y no de otra manera.

El tiempo de duración de la investigación fue de un año y nueve meses. Tiempo en el cual, se participó y recabó información sobre la ceremonia de temazcal; así como otras ceremonias que ayudaran a comprender el cuerpo de valores o estados intencionales que dan sentido a este mundo intencional.

Los días de asistencia a las actividades fueron, prioritariamente, los sábados en las instalaciones donde el *kalpulli* lleva a cabo sus actividades. La presente investigación también tuvo lugar en el caso de otras ceremonias que asumieran como complemento el temazcal y que se realizaan en otros días de la semana y otras instalaciones –mismas que, por motivo de confidencialidad, es preferible no mencionar para evitar que el *kalpulli* sea identificado–.

Se observaron y se participó en el temazcal por ser la ceremonia de interés para la presente investigación. Se observó y se obtuvo información sobre la siembra de nombre, la danza del sol y la danza de la luna; por ser ceremonias que tienen como complemento el temazcal.

4.5 Informantes

Participaron los 14 practicantes de la mexicanidad, de un *kalpulli* de la Ciudad de México, que voluntariamente consintieron ser parte de la investigación.

4.6 Consideraciones éticas

En el afán de llevar a cabo la presente investigación de manera ética se tomaron en cuenta las recomendaciones hechas por Ito y Vargas (2005) y por la IUPsyS (2008) en su boceto *Universal Declaration of Ethical Principles for Psychologists*. Así pues, en una reunión con los guías del *kalpulli*, al solicitar su autorización para llevar a cabo la presente investigación, se les indicó que se trataba de un trabajo de tesis y cuáles eran sus objetivos, de manera que fuera claro en qué consistiría su participación en él; así como los alcances del presente trabajo. Posteriormente, en una reunión grupal, se consultó a todos los miembros de la agrupación, dándoles la información anterior.

Por otro lado, y para garantizar el anonimato del espacio y de los informantes, el nombre del *kalpulli*, así como los nombres de los miembros no son mencionados en el presente trabajo; es decir, ni el nombre legal, ni el nombre mexicano (el otorgado en la ceremonia de siembra de nombre), se evidencian. Los seudónimos, por su parte, tampoco fueron requeridos.

CAPÍTULO QUINTO

RESULTADOS Y ANÁLISIS

5.1 De la ceremonia de temazcal

5.1.1 Del lugar

Temazcal son llamadas las ceremonias y rituales al igual que la construcción en donde toman parte. Las primeras y están constituidas por cuatro momentos a los que se llama puertas, la segunda por cinco espacios principalmente: entrada, recinto, *xitle* (cavidad en que se acomodan las piedras), respiradero (arriba al centro) y hornilla o chimenea (lugar en que las piedras son calentadas y se encuentra fuera del temazcal), todos ellos se muestran en la figura 1. A un costado del temazcal se ubica el *momoztli* que es en donde se colocan los instrumentos que se usarán durante el temazcal: copal, cuernos de venado, *popochkomitl* (sahumerio), la *atekokolli* (caracola), *chimalhuehuetl* (tambor), otros instrumentos musicales como sonajas en caso de que el guía de temazcal quiera utilizarlos, también se colocan aquí los ramos o elementos para curación, velas o alcohol, por ejemplo (en caso de que sea necesario utilizarlos, como en el temazcal medicinal; o en caso de que el guía de temazcal considere necesario usarlos por un motivo en específico). Al otro lado se colocan dos cubetas con agua fría para ofrecer a las personas al salir del temazcal.

El copal es la medicina que se coloca a las primeras cinco piedras que entran en cada puerta. Los cuernos de venado son para acomodar las piedras en el *xitle*. El *popochkomitl* es para sahumar a las personas con humo de copal. La *atekokolli* para indicar al guía de temazcal el tiempo en que ha de terminar la ceremonia o ritual. Y el *chimalhuehuetl* es usado en cantos durante la misma. La sonaja puede ser usada como instrumento musical y como instrumento para hacer limpiezas.

En cuanto a la ceremonia o ritual, es preciso hacer dos apuntes de antemano, primero, el curso de cada puerta (cada bloque o momento) depende del tipo de temazcal (social, medicinal o ceremonial), y lo que el guía del temazcal en turno observe que los usuarios necesitan. El segundo es que en cada una de las puertas entra un número determinado (a veces predeterminado) de piedras según lo indique el guía, usualmente son cinco como mínimo.

Habiendo hecho estos dos apuntes, pensemos por un momento que hasta ahora el temazcal es no más que el espacio en donde más tarde se llevará a cabo un ritual o ceremonia; entonces entraríamos encorvados por la sola razón de ser la puerta una cavidad muy reducida, más aún tendríamos que permanecer encorvados durante nuestra estancia allí dentro, por ser el recinto un poco más alto que 1m. Así pues al principio, cuando alguien entra a asear el temazcal, es incómodo de penetrar, incómodo para permanecer y definitivamente incómodo de asear, quizás la única parte sencilla de la tarea es retirar las hierbas que hubieran caído dentro del *xitle* (la cavidad en donde se colocan las piedras), tarea importante para evitar que los usuarios respiren el aire tóxico de hierba quemada, es una tarea sencilla porque, al estar el *xitle* en el suelo, se puede realizar sentado, hincado, o en cunclillas si se aguanta la posición.

Mientras tanto, fuera del temazcal, el águila de fuego y el *palehui* (su ayudante) realizan una tarea que, aunque no implica adoptar una posición muégano, si les exige cierta fuerza y resistencia, aquellas necesarias para cortar madera con hacha y disponer con ellas una cama de

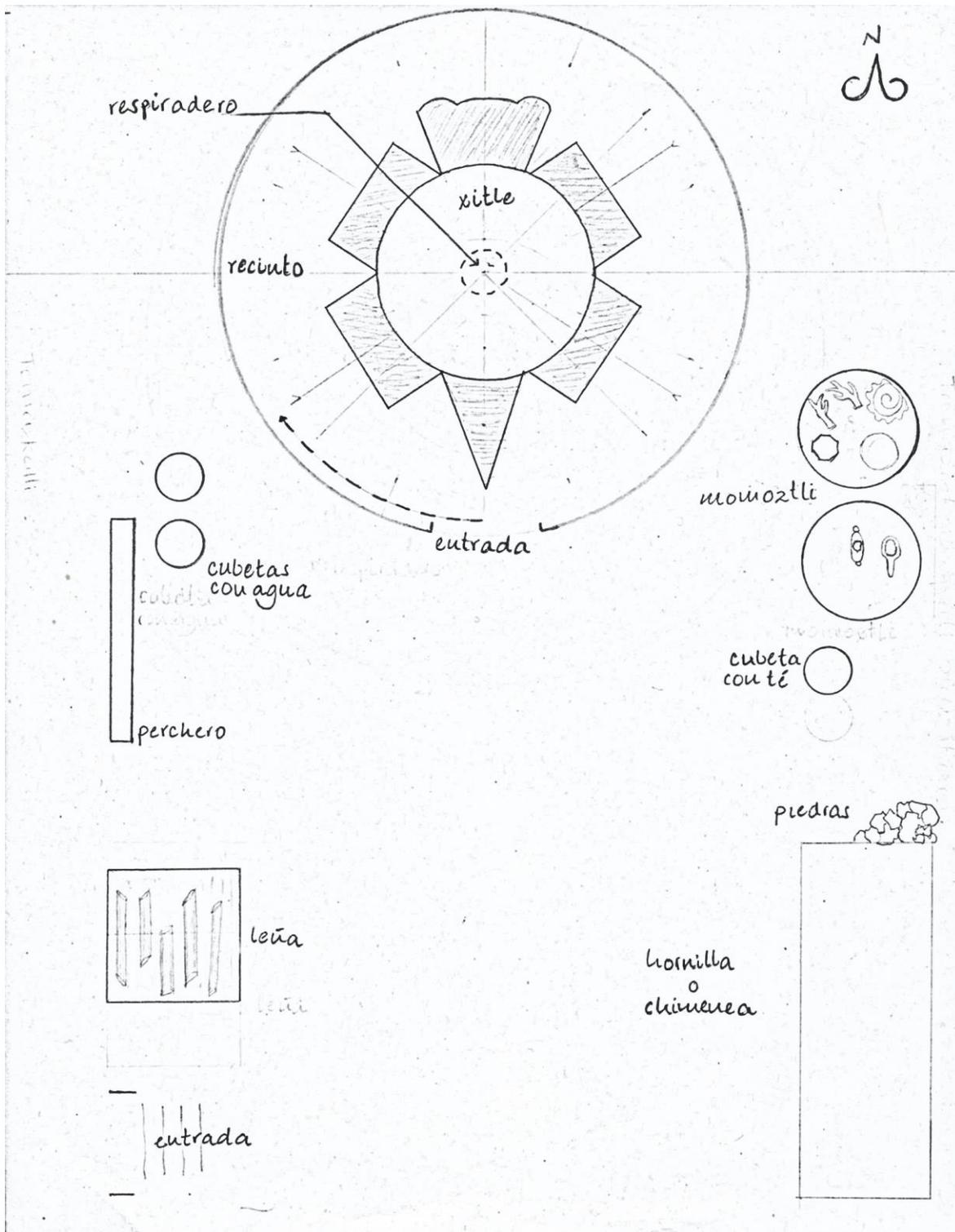


Figura 1. Muestra la distribución del espacio en donde se encuentra el temascal, así como sus componentes y los elementos que se utilizan.

angostas tiras dentro de la hornilla, para mantener las piedras sobre el fuego el mayor tiempo posible. Se encargan también de colocar las piedras en la hornilla, regularmente son 52, esto en representación de la cuenta sagrada del calendario prehispánico que marca el final de un ciclo; pero en general, el número de piedras depende de la cantidad de temazcales que se llevarán a cabo y del número de puertas que éstos tendrán.

Pensemos ahora que las piedras son simplemente eso, piedras volcánicas traídas del sur de la ciudad; entonces solo las colocaríamos en la hornilla y les prenderíamos fuego para que se calentaran; más aún, las calentaríamos con gas para evitar el trabajo de cortar la madera con hacha, evitando así, despostillar el ladrillo del suelo con cada hachazo mal apuntado, el lagrimeo de los ojos por el humo de la leña quemada, la estela de olor que deja en la ropa y el cabello y las ampollas en las manos que a veces resultan de avivar el fuego; sin embargo, no es así como se hace porque no se trata solo de piedras volcánicas.

Al colocar en la hornilla las seis primeras primeras, el águila de fuego y el *palehui* (su ayudante), hacen un rezo a cada rumbo en el siguiente orden: **oriente, sur, poniente, norte, cosmos y tierra**; y se colocan en la posición que les corresponde de acuerdo al rumbo, la quinta y sexta se ponen en el centro, marcando con ello los seis rumbos de la cosmovisión prehispánica (Fig 2), de aquí que sea común escuchar a alguien refiriéndose a ellas como **abuelas piedras**; más aún, a la cama para las piedras que se hace con madera se le colocan unos trozos delgados de ocote por ser ésta madera sagrada. El rezo pueden hacerlo solo el águila de fuego y el *palehui*, o pueden pedir a otras personas que se integren para la realización de esta tarea, cualquiera que sea el caso, la persona que deposita la piedra sobre la hornilla hace un rezo de acuerdo con sus creencias o

deseos, por ejemplo, pueden ser pidiendo que se manifieste la energía de cada rumbo y otorgue medicina a las personas que van a buscarla.

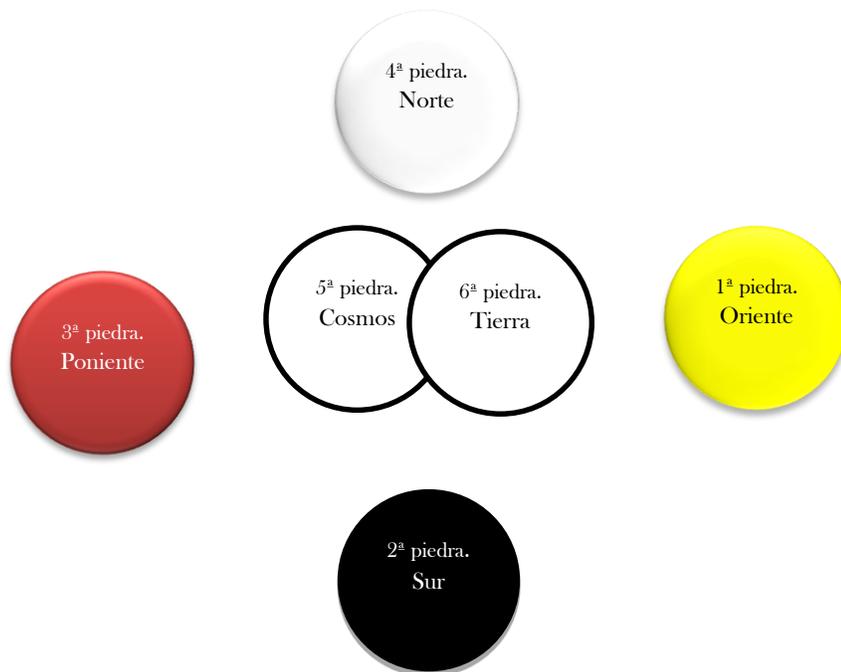


Fig 2. Orden en que son colocadas las primeras seis piedras en la hornilla y rumbo que les corresponde.

Una vez acomodadas las piedras en la hornilla, y una hora antes de dar inicio al ritual, el águila de fuego y el *palehui* (su ayudante) encienden el fuego. Pensemos en éste solamente como el medio que nos permite calentar a las abuelas piedras. De ser así, el rol de águila de fuego se cumpliría con cautela e incluso miedo, la mayoría optaría por no cumplir ese rol pues es sabido que eventualmente habrá quemaduras; sin embargo, no se trata solo del medio que nos permite calentar a las abuelas piedras: se trata de un elemento, uno de los cuatro que dan vida, es *tetl*, una fuerza creadora llamada abuelo fuego o fueguito sagrado y que está representado por la deidad *Xiuhcutli*, como vemos en el capítulo 3. El fuego custodia la ceremonia para la cual se enciende, ejemplo de esto es la ceremonia Búsqueda de Visión, ceremonia en donde se enciende el fuego cuando los visionarios entran al temazcal, se mantiene encendido aún después de que salen y las

personas encargadas de él toman turnos para alimentarlo y cuidarlo día y noche durante los cuatro días que los visionarios se encuentran en su búsqueda.

Al ser el fuego una fuerza creadora, la forma en la que sean calentadas las piedras influirá en el ritual una vez dentro del temazcal y es por eso que el águila de fuego y el *palehui* deben armonizarse con el fuego para encenderlo y mantenerlo, así, las quemaduras son vistas con normalidad y en ocasiones hasta orgullo; también necesitan mantener una cierta comunicación con él ya que son sus custodios y cada vez que alguien desee interactuar con él, debe pedirles permiso. Incluso es común que los usuarios que conocen sobre la *mexicayotl* hagan una breve oración frente a él antes de entrar al ritual de temazcal.

La armonía que debe guardarse con el fuego ha de ser en todas sus manifestaciones, de manera que también ocurre en el caso del sahumador con el *popokhcomitl* (sahumerio). Más aún, la falta de esta armonía hace que sea difícil encenderlo. Para esta tarea se colocan algunos trozos de ocote, seis de ellos representan a cada rumbo de la cosmovisión heredada a los abuelos, se coloca después el carbón y se prende luego de hacer un rezo cuya naturaleza depende de quien lo realiza, y del cual depende la armonía que se tenga con el fuego; es decir, una vez prendido, se colocan trozos de medicina (copal) cuyo humo servirá para hacer los rezos y las limpias. Así, la falta de armonía en el sahumador repercutirá en la armonía del fuego del *popokhcomitl*, y por ende en la limpia que se haga. Por otro lado, al estar el *popochkomitl* en el *momoztli* prendido, se dice que se queda rezando, de manera que éste tampoco es un simple instrumento de limpias pues el humo que despidе lleva un rezo; más aún, cuando llega a romperse, nadie hace el intento de recuperarlo para que siga funcionando como sahumero, sino que se deja en el fuego para que termine su ciclo y su trabajo en él.

Otra forma de interactuar con el fuego es depositándole el tabaco que se usa para limpiarse; en ocasiones se absorbe la energía de los usuarios a los que se les hace una limpia. Cuando eso ocurre, uno puede limpiarse con tabaco y después arrojarlo al fuego, no sin antes haber pedido permiso tanto al águila de fuego como al fuego mismo.

Mientras se alistan el temazcal y las piedras, afuera, en la zona de recepción, se pide a los usuarios, entre otras cosas, que se despojen de todo accesorio que porten en general, y en particular de objetos metálicos. Siguiendo solo la lógica del baño del vapor uno podría asumir que la anterior petición es para la comodidad de los usuarios, incluso con los usuarios conocidos es común jugarles la broma de que pongan esos objetos en el lugar de las propinas luego de quitárselos. Por un lado, la intención es evitar que se quemen con los objetos metálicos cuando estos se calientan; no obstante, y contrario al morbo que sugiere la broma anterior, la pretensión es que los usuarios se despojen de los compromisos, estatus o vínculos que esos objetos representan para ellos; se parte pues del entendido de que algunas joyas, adornos o amuletos tienen un significado para las personas en función del cual le adjudican cierto valor, mas es indispensable que las personas entren al temazcal despojados de todo logro, estatus, de todo compromiso pues es así como todos llegamos al mundo, y en esas mismas condiciones se pretende entrar al temazcal.

Siguiendo esta misma línea, se pide a las personas que entren con traje de baño o, para las mujeres, un vestido o short y playera y para los hombres sólo un short, con el objetivo de disponer las condiciones necesarias para que estén en contacto con su propio cuerpo experimentando un estado de libertad y de igualdad entre ellos mismos, así como sensaciones distintas a las que tienen en la cotidianidad, lo cual es más claro en temazcales medicinales en donde las personas son

masajeadas o rameadas. Este contacto se refiere también a prestar completa atención a lo que perciben con el tacto, el olfato, y el oído, más que con la vista, por ejemplo la sensación del sudor recorriendo el propio cuerpo, los olores de las hierbas y del vapor de té o el sonido del té entrando en contacto con las piedras calientes.

En el caso de los miembros del *kalpulli*, los hombres usan un *maxtla* (taparrabos) en ocasiones especiales y las mujeres disponen un vestido especial para entrar al temazcal. Obedece esto a la conexión que hombres y mujeres guardan con la Tierra o el cosmos. Las mujeres, de la cintura hacia abajo, están conectadas con la Tierra y es por ello que usan vestido o falda, por otro lado, los hombres tienen una conexión con el cosmos de la cintura hacia arriba y es por ello que se les pide que entren sin playera.

5.2 Inicia la ceremonia

*“mixpanzinko tlahuiztlampa,
mixpanzinko huiztlampa,
mixpanzinko cihuatlampa,
mixpanzinko mictlampa,*

mixpanzinko omeyocan ihuan tonantzintalli”

Permiso a los rumbos para realizar el ritual de temazcal

Una vez calientes las piedras, la persona que guiará el temazcal lo sahúma y pide permiso a los seis rumbos para realizar el ritual tocando el *xitle* con el *popochcómiltl* y haciendo una breve oración, cuya naturaleza depende del guía de temazcal en turno. Por ejemplo, la petición podría ser para que la medicina de ese ritual llegue hasta las familias de quienes entren. Ya en este punto comienza a ser claro que no se trata de un espacio físico cualquiera, para este momento ya ni

siquiera se trata de un espacio en donde se llevará a cabo un ritual o ceremonia sin más. En consecuencia ya no es posible entrar sin preámbulos, de manera que el águila de fuego o el *palehui* se encargan de sahumar a todos antes de entrar; de nuevo, no se trata de un simple requerimiento, por un lado, es parte del contacto con las sensaciones del cuerpo, pues es particularmente característico el primer estremecimiento que se tiene con el humo de copal antes de entrar al temazcal. Por otro lado, al igual que muchas cosas dentro del ritual, el copal es tenido como medicina, de ahí su importancia y de ahí la necesidad de hacer una primera limpia con su humo antes de entrar, con lo cual se pretende ayudar a la persona a relajarse. De esta manera, entre los miembros del *calpulli* y las personas que practican la mexicanidad, la limpia en cuestión, es más el ofrecimiento de medicina que un simple requerimiento, de ahí que suele escucharse al sahumador decir: ¿te ofrezco copal?, oferta que nadie rechaza y termina siempre con un *tlazokamati* (gracias) por parte de quien fue sahumado.

Para sahumar a los usuarios y a los miembros del *kalpulli*, se les recorre con el humo de copal de abajo hacia arriba, primero por el frente y luego por detrás, así se hace una suerte de diagnóstico con respecto a lo que la persona necesita; hacer el recorrido al revés implicaría otro tipo de limpia que se usa solo en jornadas de sanación. Por otro lado, a través de esta primera limpia, se reconoce a los abuelos o a quienes ya llevan un largo camino recorrido dentro del a *Mexicayotl*, pues a un abuelo se le sahúma en zigzag en lugar de en línea recta, en reconocimiento de la trayectoria que tiene.

Luego de ser sahumados, uno a uno entran al temazcal. Con la frente en la entrada y pronunciando la palabra *ometéotl* piden permiso para entrar a este sagrado lugar. Luego a gatas y

por la izquierda del *xitle* (la cavidad en donde se colocan las piedras), cada cual va encontrando su lugar, y en él permanecen sentados durante toda la ceremonia.

El guía pide que entren primero las mujeres pues es preciso preguntarles si están en su luna (su periodo menstrual), ya que una mujer en su luna libera mucha energía y ésta podría afectar a los hombres con los que comparte el temazcal, para evitarlo, se le proporciona a la mujer una ramita de ruda y se le indica colocarla entre el ombligo y el pubis, así, la ruda tampoco es concebida como una simple planta, sino como una protección energética. Más aún, cuando alguien se refiere a la ruda, difícilmente le llaman por su nombre, y cuando una mujer contesta que sí está en su luna, el guía pide al *palehui* o al águila de fuego una protección, refiriéndose por supuesto a una ramita de ruda.

*“...dos cosas hay en la vida
que son de lo más sagrado
la medicina y el venado,
la medicina y el venado...”*

Canto de temazcal

Por otro lado, de la misma manera que fuera del temazcal cada tarea es ejecutada por todos los miembros del *kalpulli* de manera organizada; es decir, cada cual tiene un rol que le fue asignado al inicio de la jornada y que especifica cumplir con ciertas tareas; así es también dentro del temazcal, el guía hace a los usuarios partícipes de esta dinámica colectiva pidiendo a uno de ellos que se encargue de los cuernitos (coloque con ellos las piedras dentro del *xitle*) y a otro pide que se encargue de la medicina (coloque el copal a las cinco primeras piedras que entren cada vez que se abra la puerta).

Ambos roles, al igual que el temazcal, el fuego, las piedras y la forma de sahumar tienen una representación. El venado es tenido por nahual en la cosmovisión prehispánica, es un animal importante porque ha visto al creador y éste en su mirada se quedó y al andar crece la medicina en sus pisadas; según el canto antes citado, el venado y la medicina son sagrados y los usuarios, con estas tareas, los representan a ambos. Cabe aquí evidenciar el rol y la importancia de los cantos en el temazcal, que más que simples entonaciones hechas para cubrir un programa, son enseñanzas y, como muchas cosas dentro del temazcal, son formas de transformar la energía contenida, son pues, medicina.

Al definir quién ayudará con los cuernitos y quién con el copal, entran las piedras al temazcal. La persona encargada de los cuernitos las acomoda en el *xitle*, la primera se coloca en el **oriente**, la segunda en el **sur**, la tercera en el **poniente**, la cuarta en el **norte** y la quinta en el **centro**; representando esta última dos rumbos, el **cosmos** y la **tierra**, (este acomodo se muestra en la figura 3) y luego de ser colocadas cada una, se les pone copal. Con esto se está pidiendo a los abuelos de todos los rumbos que formen parte del ritual que está comenzando, protegiéndolo y esparciendo su conocimiento.

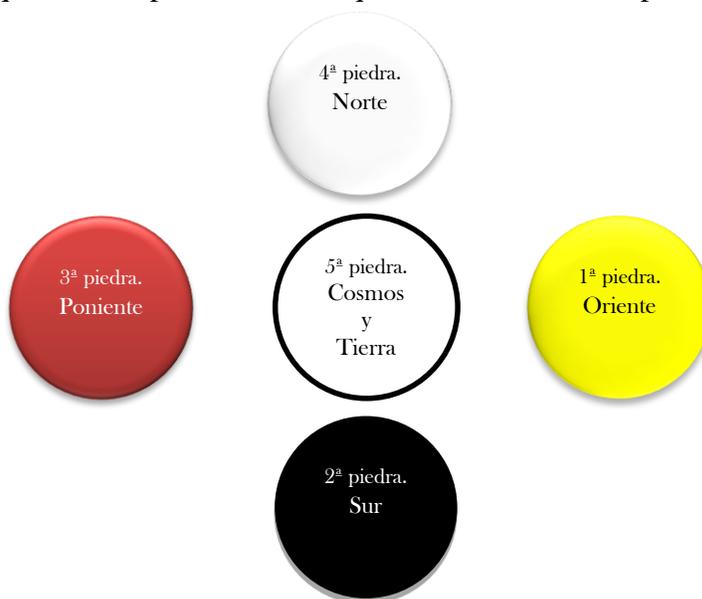


Fig 3. Orden en que se colocan las primeras cinco piedras de cada puerta en el *xitle*

*“Que florezca la luz, que florezca la luz,
que florezca la luz, que florezca.
Nos iremos al oriente jaguar, venado y conejo
ahí la serpiente veremos, flores amarillas veremos.
Que florezca la luz, que florezca la luz,
que florezca la luz, que florezca.
Nos iremos hacia el sur jaguar, venado y conejo
ahí la serpiente veremos, flores negras hallaremos.
Que florezca la luz, que florezca la luz,
que florezca la luz, que florezca.
Nos iremos al poniente jaguar, venado y conejo
ahí la serpiente veremos, flores rojas hallaremos.
Que florezca la luz, que florezca la luz,
que florezca la luz, que florezca.
Nos iremos hacia el norte jaguar, venado y conejo,
ahí la serpiente veremos, flores blancas hallaremos.
Que florezca la luz, que florezca la luz,
que florezca la luz, que florezca.
Nos iremos hacia el cosmos jaguar, venado y conejo,
ahí la serpiente veremos, mil estrellas hallaremos.
Que florezca la luz, que florezca la luz,
que florezca la luz, que florezca.
Nos iremos a la tierra jaguar, venado y conejo,
ahí la serpiente veremos, en polvo nos convertiremos.
Que florezca la luz, que florezca la luz, que florezca la luz, que florezca.”*

Canto de temazcal

A decir de los rumbos, es necesario mencionar que nunca se usa el término **punto cardinal** y es que no se trata solo del norte, sur, este y oeste que aparecen arriba, abajo, derecha e izquierda

respectivamente en la rosa de vientos. Se trata del *tlahuiztlampa* (lugar de la luz), el oriente, lugar en donde el sol nace, razón por la que toma el color amarillo, en este rumbo es donde somos creados. El *huiztlampa* (lugar de la fuerza de voluntad), el sur, un lugar de meditación y el contacto con uno mismo, lleva al color negro por representar el lado oscuro del humano. El *cihuatlampa* (lugar de la mujer), el poniente, lugar a donde se dirigen las mujeres que mueren dando a luz y los hombres muertos en batalla, el lugar de la madurez en términos de equilibrio entre juventud y vejez, el conocimiento o experiencia en la vida, que a su vez expresa un equilibrio con la Madre Tierra, es la feminidad, la sensibilidad, la capacidad de desarrollar todos los sentidos, de color rojo como rojo es el cielo cuando se pone el sol. Finalmente, *mictlampa* (lugar de la muerte), el norte que adopta el color blanco en representación de la espiritualidad, éste es pues el lugar de la trascendencia y el desprendimiento en términos de evolucionar o ir más lejos de lo ya tenido, representa también las memorias, los recuerdos y el cierre de ciclos relacionados con esas memorias, con lo vivido y la introspección a la que esto lleva.

Al introducir las piedras, se muestra un recorrido que inicia en el *tlahuiztlampa*, donde el sol nace y donde somos creados, sigue por la izquierda y termina en el *mictlampa* el lugar al que todos vamos al morir, de acuerdo con la cosmovisión de los abuelos. Representando con ello el recorrido de la Tierra en su movimiento de traslación. Por otro lado, este recorrido es importante ya que es por él que la vida tiene lugar, se trata del *nahui ollin* (nahui: cuatro y *ollin*: movimiento) un concepto que muestra la posibilidad de que haya vida gracias al movimiento, es decir que gracias al movimiento de traslación, la Tierra se encuentra en las condiciones biológicas necesarias para la existencia de todos sus organismos, lo cual nos lleva a una segunda representación de la manera en que las piedras son colocadas en el *xitle*, se trata del ciclo de vida humano mismo.

Entran pues las piedras, y salen luego los elementos (los cuernos y la medicina) para dar paso al *chimalhuehuetl* (tambor) y lo toma la persona que se encargará de cantos; entra también el té de hierbas (frías o calientes dependiendo del tipo de temazcal). Más allá de apuntar qué entra después de qué, hago el recordatorio de que estamos en presencia de las abuelas piedras, cobra entonces sentido que cada elemento que entre al temazcal, lo haga también por la izquierda, cada uno en su momento y persona a persona los pasen hasta llegar a quien los tomará, y por último, cobra sentido que a la entrada de cada cosa se pida permiso a *ometeotl* de igual forma que lo haría una persona. El té por su parte, se queda en el espacio entre la puerta y el *xitle* y el guía de temazcal en turno vierte unas gotas sobre las piedras a manera de saludo.

Inicia la primera puerta, todo oscurece, resta solo el calor que emana de las piedras y, de las personas que entraron, queda solo la conciencia de que ahí están, y de fondo a forma ahora existen solo las cosas propias que acontecen en el momento, las propias opiniones del lugar, las propias dudas, las congojas, las alegrías, por mencionar algunos ejemplos; mas es preciso apuntar que si bien surge lo interno, también es cierto que no se está solo, ni como persona ni como grupo, pues al inicio de esta primera puerta una serie de sonidos guturales entonan un canto que llama a los ancestros a tomar parte en la ceremonia, y se hace siempre bajo la indicación: **como nos lo enseñaron los abuelos.**

Posteriormente, por la izquierda, como hace la Tierra con respecto al Sol, cada cual dice su nombre, su edad, el lugar de donde viene y lo que espera de ese temazcal, lo hacen iniciando y terminando su intervención con la palabra *ometeotl*, como quien da pie a y termina una oración.

Durante la presentación suele ocurrir que las personas agradecen al creador o gran espíritu por un día más de vida y por permitirles estar en ese ritual, y agraden también al *kalpulli* por los servicios otorgados. También, cada uno hace peticiones según su propia voluntad, deseos o preocupaciones, usualmente es por la salud de algún grupo de personas en específico por ejemplo, las mujeres embarazadas, las personas enfermas del alma o del cuerpo, las personas que no tienen alimento u hogar, o por familiares enfermos.

Tan pronto las personas mencionan su nombre, el guía vierte té sobre las piedras, esto añade un par de elementos al panorama, el vapor de té y el sonido del agua entrando en contacto con las piedras. En este punto es imperioso explicar que, una vez más, no es solo el acto de provocar vapor para calentar el temazcal, sino que al igual que el *popochkomitl* y el humo que de él emana, se trata de una oración, una suerte de petición hecha al creador o gran espíritu, este vapor lleva al cosmos la invocación del espíritu de la persona que acaba de ser nombrada.

Por otro lado, con respecto al vapor en general, pensemos por un instante que se trata solo de vapor como el producido en un baño habitual de agua caliente, en tal caso las personas dentro se dedicarían a flexionar las piernas escondiendo así la cabeza entre las rodillas para no respirarlo por lo incómodo o doloroso de inhalar algo tan caliente, tratarían de proteger las orejas por ser lo que se quema con mayor facilidad y esconder los brazos también, adoptando así una posición muégano; sin embargo, no se trata solo de vapor, ni los baños de temazcal son tan calientes como para quemar a alguien, aunque hay grupos y guías que tergiversen es significado y objetivo del calor en el temazcal y consideren que la forma correcta de llevarlo es quemando a las personas.

Ya desde mucho antes de iniciar el ritual, los guías del *kalpulli* han acordado con el águila de fuego qué hierba se usará al preparar el té para las piedras, esto es, con base en el tipo de temazcal que se solicita o que se ofrece, por ejemplo, si es un temazcal social, es decir; de relajación, podría usarse limón o manzanilla. El té está pues pensado en las necesidades físicas, emocionales o energéticas de quién solicita el temazcal, de manera que no se trata solo de vapor como el que se produce en un baño habitual, sino de medicina tradicional mexicana en tanto que está pensado para dar salud a quien entrará al baño, legado de los ancestros mexicas, los abuelos, de manera que no se trata de inhalar vapor, sino medicina, es por ello que es común escuchar la frase: **jalar la medicina.**

En este punto es necesario resaltar cuatro características importantes: las personas están en un lugar completamente oscuro desde el momento en que la puerta se cierra, nada puede verse pero muchas cosas pueden escucharse, probarse, olerse y por supuesto sentirse, aún que esto último, no necesaria ni únicamente refiere a la piel; la segunda característica es que desde el momento en que se entra es evidente su redondez; la tercera es el calor, que aparece desde que las abuelas piedras entran y cuando el guía vierte té sobre ellas, el sonido y el vapor de agua llenan de calidez el espacio y la cuarta es que ese mismo vapor va haciendo del temazcal un espacio húmedo. Estas características son la representación de un vientre materno, oscuro, cálido, circular y húmedo en tanto que hay líquido amniótico, elemento que nos nutre durante la gestación.

Resulta entonces que, como antes mencionaba, el temazcal no es un espacio físico cualquiera, sino que es la representación de un vientre materno. Así, no se trata de un simple lugar donde se llevará a cabo un ritual o ceremonia, sino que se trata del vientre de la Madre Tierra, cobra entonces

sentido la construcción de un espacio de dimensiones tan pequeñas, cuya puerta y recinto sean congruentes con el simbolismo de vientre materno. Así, no se trata de mantener una posición muégano solo por el tamaño del recinto, sino de adoptar una posición fetal durante todo el ritual, y es por esto que entrar a un temazcal es siempre volver al propio estado de origen.

Desde esta perspectiva comienza a ser fácil e incluso necesario darse la oportunidad de inhalar ese vapor, aun cuando está presente el prejuicio de que es peligroso o asfixiante. Por otro lado, adoptar esta actitud de esfuerzo por hacer lo que normalmente no nos permitimos, es vista como la lucha del día a día, es parte de aquello a lo que llaman **camino rojo**. De igual manera soportar el calor que se genera es parte de andar este camino, y es por ello que cuando alguien solicita permiso para salir, el guía siempre exhorta a las personas a aguantar un poco más y después les permite salir. Enfrentar los miedos que pudieran emerger estando en la oscuridad, o las tristezas o las decepciones, por mencionar algunos ejemplos, son también una forma de tomar esta actitud de lucha con uno mismo, y de andar el camino rojo, y un factor importante al momento de otorgar la encomienda de usar los cuernitos y el copal; más aún enfrentar todas las cuestiones positivas y negativas que pudieran surgir dentro del temazcal son, en parte, el objetivo del ritual, lo cual nos lleva a hablar sobre las siguientes puertas.

La naturaleza de la segunda y tercera puerta depende del tipo del temazcal. Cuando se trata de uno social, por ejemplo, se hacen ejercicios de relajación y la energía del lugar, es decir; el calor que se genera es enteramente dependiente del guía del temazcal (al igual que en la última puerta), a diferencia de la primera puerta, en donde la energía es disposición del temazcal mismo; ejemplos de un temazcal social son el familiar, el amarre de tilma (bodas) o celebración de cumpleaños.

Cuando se trata de un temazcal medicinal, la dinámica está en función de tratar un mal específico o un requerimiento particular de salud, a través de conocimientos de medicina tradicional mexicana; un ejemplo de este temazcal es el que se hace para mujeres embarazadas o mujeres que recién han parido. Por último, al tratarse de un temazcal ceremonial la dinámica obedece a la ceremonia antes y/o después de la que se hace el temazcal, siempre se comparten las experiencias vividas durante la ceremonia, y en una de las puertas siempre se fuma la pipa; ejemplos de él son el temazcal que se hace antes y después de la Búsqueda de Visión, la Danza del Sol y de la Luna. No obstante los cambios obedientes del tipo de temazcal, un aspecto se mantiene y éste es la entrada de las abuelas piedras, siguiendo el mismo proceso de creación de un microcosmos, antes mencionado.

En la segunda, tercera y cuarta puertas:

- ✓ El guía dispone ejercicios acordes al tipo de temazcal, aunque no los trabaja él solo; por ejemplo ejercicios de respiración, o ejercicios catárticos que permitan a las personas enfrentar las tristezas, preocupaciones o miedos que hayan emergido en ese momento.
- ✓ Se hacen limpias a las personas, con diferentes hierbas por ejemplo: hinojo o ramos especiales para limpiar.
- ✓ Se hacen cantos ancestrales, ofrecidos por la persona encargada de cantos o por alguna otra que desee ofrendarlo.
- ✓ Se dan enseñanzas, por ejemplo lo incorrecto de la actitud de las personas de querer recibir servicios sin dar algo a cambio por ellos, ya sea un pago monetario, o un pago en especie o en trabajo.

- ✓ Se hacen peticiones, por ejemplo la de entrar al *kalpulli*, o la de salir. Llama aquí la atención que, por un lado, se pide permiso para salir, por otro lado, esta salida se plantea como momentánea o como la consecuencia de una situación ajena a la voluntad de los miembros.
- ✓ Se comparten mensajes u ofrendas, por ejemplo mensajes que alguien haya recibido de personas que ya han muerto, a través de sueños; y se entregan las ofrendas que estas personas les dejan a otras.
- ✓ Se comparten enseñanzas, por ejemplo lo que han aprendido en la semana.
- ✓ Puede hacerse una ronda de retroalimentación sobre el trabajo realizado durante la jornada.
- ✓ Ejercicios de desprendimiento de aquello que ya no se desee tener, por ejemplo actitudes, emociones o apegos, por mencionar algunos.

*“... volaremos como águilas,
volando alto, circundando el universo
en aras de clara luz...”*

Canto de temazcal

- ✓ Se comparte la experiencia vivida cuando se trata de un temazcal luego de alguna ceremonia como la Danza del Sol, la Danza de la Luna o la Búsqueda de Visión. Cada danzante o visionario, según sea el caso, habla sobre cómo se sintió, las cosas que vio, los aprendizajes que tuvo, las ofrendas que le fueron entregadas, los mensajes que le dieron, las indicaciones recibidas, la compañía tenida (aún que no de personas, sino de animales o familiares fallecidos) y todos los sentimientos que experimentó.

Todo lleva, por supuesto, su correspondiente interpretación. Por ejemplo, cuando a un visionario lo acompaña un colibrí, implicaría un mensaje sobre la fuerza de voluntad; otro ejemplo es en la danza del sol donde suele verse un águila volando en círculos. El águila,

al igual que el venado, es un nahual, la importancia de ésta radica en ser el único animal capaz de llegar hasta el creador, comunicarle cosas y recibir sus comunicados, de manera que cada vez que un águila sobrevuela en círculos es porque lleva un mensaje del creador.

- ✓ Se puede también fumar la pipa.

Todo lo anterior se hace para disponer las condiciones que permitan a las personas entrar en contacto consigo mismas, lo mismo sus temores y desaventuras, que sus logros y alegrías. La idea que se persigue es que al entrar en contacto consigo, la persona se encuentre y descubra a sí misma, dar respuesta a la pregunta **quién soy**, y una vez resuelta esa cuestión, lo actúe tanto dentro como fuera del temazcal; es decir, se pretende también que las enseñanzas recibidas en la casa de baño sean aplicadas en cualquier otro contexto de su vida diaria.

5.3 De la pipa sagrada

De nuevo, no solo se trata de fumar. La pipa consta de una boquilla y una piedra; para hacer la boquilla la persona escoge un trozo de madera y lo talla hasta tener una cavidad circular a todo lo largo; suelen hacer el orificio con un gancho de fierro caliente o algún otro metal delgado. En cuanto a la piedra, es algo que han de ganarse, necesitan tener cierto camino andado y haber hecho ciertos méritos a través de trabajo; y una vez cumplido esto, los guías hacen entrega de la piedra en una ceremonia.

En la ceremonia de pipa se enciende el *popochkomitl*, se sahúma la piedra formando un *nahui ollin* (figura 4) y se entrega a la persona, dando una breve explicación sobre lo que significa adquirir la pipa sagrada, así como el compromiso que se adquiere en ese momento. Para entregar

la piedra, el guía pone las manos sobre las manos de la persona y forma del nuevo un *nahui ollin* y al recibirla, la persona también lo forma, y, naturalmente, agradece a los guías con gran respeto y satisfacción.

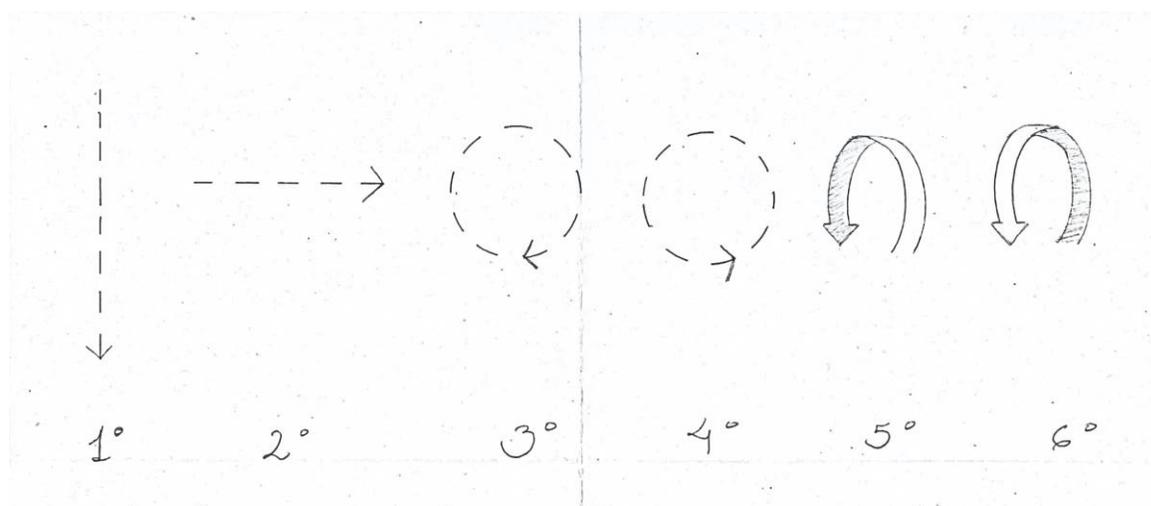


Figura 4. Secuencia de movimientos que se siguen al formar el *nahui ollin*, ya sea al momento de sahumar una ofrenda, una piedra, una pipa o al entregar un bastón de mando.

*“Abuelitos desde el universo
ustedes me han curado
con este humo sagrado”*

Extracto de canto del temazcal¹

Todos dispuestos en círculo y guardando silencio miramos a uno o más miembros del *kalpulli* cargar su pipa, esto es: luego de haber sahumado cada parte formando un *nahui ollin*, siempre mirando hacia el *tlahuiztlampa* (lugar de la luz) y sobre la cadera del lado derecho (por estar aquí el centro de uno mismo), unen la boquilla a la piedra (en representación del hombre y mujer que al unirse crean vida), sahúman después la pipa armada y luego un poco de tabaco, haciendo el mismo movimiento, lo ofrecen al *tlahuiztlampa* y lo introducen en la piedra, después hacen lo

¹ Algunos cantos de temazcal pueden usarse también en ceremonia de pipa y viceversa.

mismo con el *huiztlampa* (lugar de la fuerza de voluntad), el *cihuatlampa* (lugar de la mujer), el *mictlampa* (lugar de la muerte), luego al *omeyocan* (jícara celeste), y por último a *tonantzin tlalli* (la Madre Tierra). Finalmente, antes de continuar, las personas esperan instrucciones del guía sosteniendo la piedra siempre con la mano izquierda y reposando la boquilla sobre el antebrazo. Una vez sahumada y cargada la pipa, el guía da la indicación para continuar con la ceremonia y la persona que dirige los cantos rompe el silencio y todos con ella.

Se enciende ahora la pipa, para esto, el primer humo que de ella emana es también ofrecido a los rumbos, en el mismo orden anterior actuando así el movimiento de traslación de la Tierra y formando de esta manera un *imago mundi*. Para ofrecer el humo a los rumbos toman la piedra con la mano izquierda, dirigen la boquilla al rumbo en cuestión y con el brazo derecho y extendido dirigen el humo hacia el mismo.

“... *el águila es nuestra hermana,
debemos cuidarla...*”

Extracto de canto del temazcal.

Es entonces cuando la pipa puede pasar a la siguiente persona en el círculo, por supuesto hacia la izquierda. La pipa se pasa de manera tal que la siguiente persona toma la piedra y boquilla con la mano izquierda y derecha respectivamente. De tratarse de una simple pipa, la única razón detrás de esta posición de manos sería evitar que se desprenda la boquilla de la piedra y la segunda caiga al suelo, pues es común el impulso de tomar solo la primera. Sin embargo, al igual que las piedras, el temazcal y el fuego, la pipa no es solo eso, se trata de la manera más fuerte de hacer oración, pues al igual que el humo que emana del *popochkomitl* y el vapor en el temazcal, el humo del tabaco en la pipa, que ha sido cubierto con las oraciones (peticiones, deseos, necesidades, por

mencionar algunos ejemplos) se eleva y las lleva al gran espíritu, las anuncia tal cual lo hace el águila, que comunica las oraciones al creador y lleva a las personas la respuesta.

Por otro lado, la pipa lleva en sí misma el cosmos pues a través del tabaco se recogió cada uno de los rumbos y se depositó en la piedra; es por eso que es un elemento de tanto poder. Y al mismo tiempo representa, por llevar las plegarias al creador, el compromiso más fuerte que una persona tiene con él y, por ende, consigo misma; se trata de la motivación moral que da sentido a sus acciones. Adquirir una pipa significa pues adquirir tal compromiso y tener esa cercanía y comunicación con el gran espíritu o creador. Finalmente, la pipa es un elemento importante porque refiere a un conocimiento que ha estado en México desde el tiempo de los abuelos y pese a que puede tomarse por enseñanza lacota, es mexicana.

5.4 De los elementos

*“Agua vital purifícame,
fuego de amor quema mi temor,
viento del alba llévame a volar,
Madre Tierra he vuelto a mi hogar
en el temazcal, en el temazcal”*

Canto de temazcal

En párrafos anteriores mencioné que si bien el guía de temazcal dispone lo que se hará dentro del mismo, también es cierto que no lo hace solo, ¿quién más está involucrado en el curso de las puertas? Con esta pregunta volvemos a los miedos, angustias, alegrías, orgullos, satisfacciones, tristezas, remordimientos, entre otros estados que emergen al cerrar la puerta; y por supuesto, a la necesidad de hacer algo al respecto de ellos.

Cobra aquí sentido el canto citado al inicio de este apartado. Se trata de la invitación y enseñanza de superar y/o compartir esos estados provocados por la oscuridad o el contacto con la experiencia del temazcal y los aprendizajes que a través de ellos se tienen. De esta manera, los cuatro elementos, agua, fuego, aire y tierra también tienen un papel dentro del ritual o la ceremonia, o es posible recurrir a ellos con una cierta petición.

En este canto se reconoce al agua como elemento que purifica; al fuego, por ser de amor, se le pide que quite los miedos que se evidencian al estar dentro del temazcal; se pide a la primera ola de viento que sopla al nacer el día que nos otorgue libertad, que nos libere de ataduras y temores; y finalmente, se reconoce a la Madre Tierra como el hogar de donde venimos, y al temazcal como el vientre suyo y origen nuestro, el vientre al que hemos decidido regresar para de nuevo nacer, de nuevo emerger pero regenerados. Es pues diferente el papel que cada uno tiene en el ritual, no obstante todos son fuerzas creadoras y a todos los representa una deidad (figura 5).

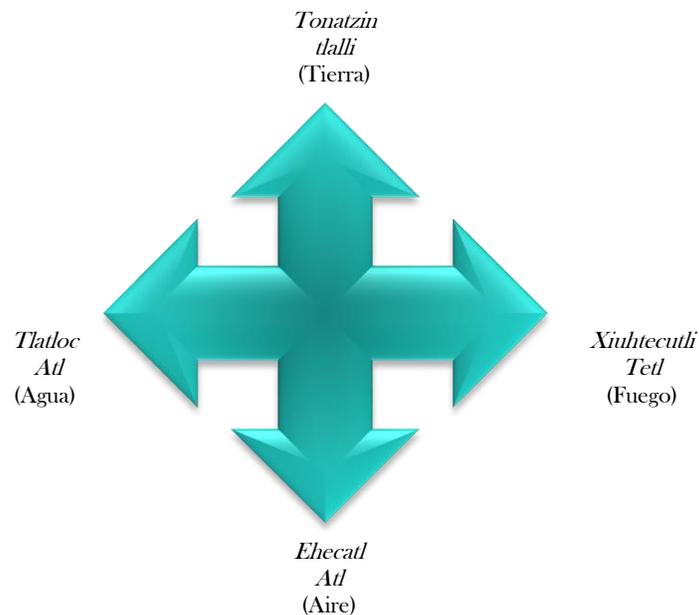


Figura 5. Muestra la deidad que corresponde a cada elemento y el rumbo en el que se son colocados.

Más aún, la medicina entregada en el temazcal depende de la dinámica armónica de los elementos y todos ellos interactúan en el ritual: el agua en el té, el aire en el vapor formado por el contacto del anterior con las piedras, la tierra es el lugar que acoge y el fuego en la calidez y en las piedras mismas.

Resta algo por mencionar acerca del fuego, en él está representada la primera esencia creadora, pues la vida tuvo lugar luego de él y de la luz, de manera que prender fuego es invocar esa energía. Por otro lado, recibe un afecto especial porque siempre congrega y otorga enseñanzas. Él recibe todo aquello de lo que alguien quiera liberarse, lo mismo la energía no deseada de una persona a la que se limpia, que un *popochkomitl* (sahumador) que se rompe por ejemplo. Cuando ocurre lo primero, habrá que limpiarse con tabaco y luego pedir permiso al águila de fuego para arrojarlo, y éste lo absorbe, y como antes mencioné, cuando ocurre lo segundo el *popochkomitl* no se intenta reparar, pues sigue cumpliendo un ciclo que ha de culminar en el fuego.

*“Tierra es mi cuerpo,
agua es mi sangre,
viento mi aliento y
fuego mi espíritu”*
Canto de temazcal

Así como los elementos están presentes en el temazcal, también están presentes en el cuerpo y así como en el primero se otorga medicina en tanto que haya armonía en los elementos, también en el cuerpo, el estado de salud de la persona depende del equilibrio entre ellos. Y a través del

canto anterior se actualiza la necesidad, primero de recordar que los elementos se encuentran en el cuerpo, y segundo, de mantener la armonía entre ellos.

Llegamos así al final del ritual, la cuarta puerta. Aquí se hace siempre una despedida, todas las personas mencionan cómo se sienten y, generalmente se agradece al creador y al *kalpulli* con base en los sentimientos que experimentaron. Llega ahora el momento de salir, en primer lugar lo hace el té que hubiera sobrado y el *chimalhuehuetl* o los instrumentos que su hubieran utilizado, por ejemplo sonajas, velas, encendedores, alcohol, ramos o sábanas. Después salen las personas, primero el guía por ser quien está junto a la puerta y por respeto a su jerarquía.

Finalmente, pueden ocurrir dos situaciones, la primera es que salgan primero el resto de las personas porque el guía mismo considere que debe quedarse con alguien adentro, por ejemplo, para para ramearlo², o, como en el caso de los temazcales para mujeres que recién han parido, sale la familia pero la mujer se queda a otra puerta con el guía y la persona que le hará el cierre de cadera que necesita³ para masajear su cadera y cerrarla. La segunda situación posible es que el guía decida salir al final, bajo el argumento de ser un simple *mazehualli* (gente del pueblo, los que están por debajo de los nobles); lo cual es entendido como un acto de humildad.

Imaginemos finalmente que salir del temazcal implica no más que el hecho mismo de salir, entonces el temazcal devendría en embudo y todos acopiados en la puerta acrecentarían su ansiedad por no poder escapar del calor que aún quedara dentro, aumentando así el riesgo de quemarse con las piedras. Mas nuevamente, no se trata solo de salir, dado que las personas han

² Término con el que se conoce también a las limpias.

³ Este rol generalmente lo cubren las mujeres.

estado dentro del vientre de la Madre Tierra, salir de él es por ende, la representación del propio alumbramiento, razón por la cual salen todos a gatas y con la cabeza por delante tal como lo hicieron al nacer. En este sentido, salir con las piernas primero es visto como un error o con gran extrañeza, se presta incluso a la broma de hablar de un parto muy difícil; no así en el caso de las personas mayores, a quienes, por el contrario, se les ayuda. De esta manera, no se trata de abalanzarse en la puerta esperando ser el primero en salir, sino de cumplir el ciclo que todos iniciaron al entrar, como en su momento pasaron por un ciclo o proceso de gestación.

En este punto si bien las personas han salido ya, la medicina continúa entregándose, y una vez afuera las personas pueden hacer dos cosas. Pueden mojarse con agua fría, en este caso se indica que se viertan solo dos jícaras con agua para que el agua alcance para todos los que deseen hacerlo y porque cualquier desperdicio de agua es visto como algo poco considerado o no comunitario así como poco ecológico. La segunda es envolverse en sábanas, descansar un momento en los vestidores y continuar sudando unos minutos más y después vestirse. Las personas tienen oportunidad de decidir qué desean hacer, no así en el caso de las mujeres embarazadas o las que acaban de concebir a quienes se les indica la segunda opción, siguiendo las enseñanzas de la medicina tradicional sobre el equilibrio de calor y frío en el cuerpo.

5.5 De la organización interna

Además de las actividades, tareas y roles concernientes a las ceremonias y rituales, dentro del *kalpulli* se tienen ciertos roles, a partir de los cuales se dirige al mismo:

- ✓ **Abuelo y abuela.** Refiere a quienes ya han sido jefes de danza; de la luna, en el caso de la abuela y del sol, en el caso del abuelo. Abuelos pueden ser también las personas que

adoptan en su vida cotidiana las actitudes valoradas dentro de la mexicanidad y tiene conocimientos sobre Medicina Tradicional Mexicana. En términos de jerarquía, ellos tienen la más alta y reciben del resto una actitud de sumo respeto y obediencia en lo relativo a los conocimientos de la mexicanidad y de la Medicina Tradicional Mexicana.

- ✓ **Tecutli y cihuacoatl.** Ambos son los guías del temazcal durante un año. *Tecutli* es el hombre o la mujer danzante que decide la dirección que tomará el *kalpulli* durante ese año. *Cihuacoatl* es el hombre o la mujer danzante que se encarga de administrar los recursos. Ambos tienen la jerarquía más alta después de los abuelos. El *kalpulli* entero es quien decide quién tomará esos roles en un cierto año, se reúnen en círculo y cada uno toma la palabra, por la izquierda, mencionando a quien propone en ambos roles y por que lo hace. Después, y dados los candidatos, el consejo⁴ decide quién tomará cada rol.
- ✓ **Macehual.** Son la gente del pueblo; en el contexto del *kalpulli* es la jerarquía más baja. Refiere tanto a los miembros que son danzantes o visionarios (quienes han hecho la ceremonia de búsqueda de visión), o están en el camino de serlo, como a quienes ya han sido *tecutli* o *cihuacoatl* y terminaron ya su periodo.

Para iniciar la jornada de temazcal, es necesario que de antemano estén distribuidas las tareas y los roles. En jornadas habituales, donde solo se ofrece el servicio del temazcal, las actividades son: lavar el baño, lavar el temazcal, preparar y limpiar el espacio de los vestidores, arreglar la zona de recepción, apoyo general (limpieza constante de todo el espacio) y, por supuesto, las actividades necesarias, antes mencionadas, para llevar a cabo la ceremonia o ritual de temazcal. Y los roles son: recepcionista, águila de fuego, *palehui* (su ayudante) y guía de temazcal.

⁴ El consejo estaba constituido por los abuelos y por todos quienes habían sido antes *tecutli* o *cihuacoatl*.

En las jornadas de sanación se agregan las siguientes tareas: *teopahtia* (limpias con pluma, sonaja y *popochcomitl*), armonizaciones (limpias con ramo y círculo de fuego) y apoyo en armonizaciones (limpieza de la zona donde se hacen las limpias espirituales). Y a los roles solo se agregan las personas que harán las limpias.

Las actividades se organizan en comisiones formadas por una o varias personas, pero determinadas por los guías del *kalpulli*, los abuelos, el *tecutli* (el guía del *kalpulli* en turno) y/o la *cihuacoatl* (la administradora en turno) y cuando un guía ha dado una indicación el otro no la contradice ni otorga un trabajo distinto a la persona. Para asignar las tareas a realizar y los roles a desempeñar, los guías toman en cuenta lo que se ha hecho en jornadas pasadas, el rol que mejor desempeña cada uno, los años de trabajo o el número de veces que se ha participado en la danza del sol o luna y las recientes ausencias, pues, de ser muchas, otorgan una actividad de menor jerarquía.

Tanto la asignación de roles, como la toma de otras decisiones se hace en consenso, hay decisiones que se toman en consejo y otras decisiones se toman entre todos los miembros del grupo⁵. Se hace así, respetando la dinámica colectiva. Y siguiendo este mismo marco, aquellos con una petición o iniciativa, por pequeña que sea, ha de ser consultada con los guías; en el afán de respetar la jerarquía y de asumir el rol que se tiene.

Cuando se requiere llegar a un consenso para el cual todo el *kalpulli* tiene que participar, se reúnen todos en círculo. Para entrar a él, todos han de ser sahumados, y una vez dentro el guía o

⁵ De esta forma se hacía cuando el consejo en cuestión estaba vigente.

abuelo inicia el discurso explicando la situación y cuando lo indica, cada uno toma la palabra iniciando siempre por la izquierda en representación del movimiento de traslación de la tierra. Cada intervención se abre y cierra diciendo *ometeotl* (fuerza creadora dual).

Finalmente, y en lo que respecta a la convivencia cotidiana, solo resta mencionar la actitud de acompañamiento que impera en la interacción dentro del *kalpulli*. Ya sea por iniciativa propia o por haber sido designado por algún guía o abuelo, siempre hay alguien que toma el papel de instruir a los nuevos integrantes en lo concerniente al funcionamiento interno del *kapulli*. También explica el cómo llevar a cabo una actividad dada y porqué hacerlo de ese modo. Así, esos nuevos integrantes van involucrándose, no sólo con la dinámica interna, sino con sus símbolos y significados.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Como vimos en capítulos anteriores, la Psicología Cultural describe cómo están concatenados el contexto y la mente humana. Muestra cómo se construyen entre sí la cultura y la psique dada la dependencia entre ellos, cómo se interpretan mutuamente, cómo disponen las condiciones de existencia el uno del otro y cómo se transforman mutuamente en la interacción (García, 2000). La Psicología Cultural pone especial atención al efecto de internalizar la cultura (García, 2000), esto es, cómo las tradiciones, las prácticas sociales y el contexto expresan, transforman y regulan la mente humana (Shweder, 1991). Y ya que la constitución mental es a partir de formas simbólicas, busca explicar cómo los significados toman parte en los procesos psicológicos, cómo se distribuyen en grupos culturales y cómo se adquieren socialmente.

Bajo el marco de la Psicología Cultural, la presente investigación pretendió explicar cómo el temazcal, como parte de la *Mexicayotl*, y los miembros del *kakpulli* donde se realizó, como practicantes de la mexicanidad, se construyen mutuamente. Para esto fue necesario conocer los significados que los miembros de este *kalpulli*, como personas intencionales, adjudican al temazcal en tanto que mundo intencional. También fue preciso averiguar en qué consiste el temazcal como práctica, así como los elementos presentes en ella y, dado que no hay mundo intencional sin personas intencionales construyéndolo, también fue preciso conocer los roles que juegan las personas en esta práctica, los criterios bajo los que se asignan los mismos y la dinámica generada en el *kalpulli* relativa a los fines del temazcal.

La forma en que las tradiciones culturales, prácticas sociales, el contexto y la mente humana se construyen mutua, dinámica y dialécticamente, es lo que estudia la Psicología Cultural de acuerdo con Shweder (1991), y esto es justo lo que la hace pertinente para abordar el estudio del temazcal. En este caso las tradiciones culturales, prácticas sociales y contexto refieren al temazcal propiamente dicho, sus elementos, las actividades y roles que se relacionan con él (no dejando de lado el contexto de la *Mexicayotl*, pues sin él el temazcal sería una práctica folklórica o una variante de SPA). Esto es, cómo toman parte en la construcción psíquica de los miembros del *kalpulli* el temazcal –como tradición heredada de los abuelos–, el trabajo con el fuego, fumar la pipa, sahumar a las personas, colocar el *momoztli*, dirigir temazcales, conocer sobre Medicina Tradicional Mexicana y los diferentes roles que se juegan en el *kalpulli*, todo esto bajo una dinámica colectiva y en el contexto de la *Mexicayotl* y sus otras ceremonias –con las que también se tiene contacto.

La pertinencia de la Psicología Cultural estriba en su carácter interpretativo de prácticas y costumbres sociales. Éste permite pensar a través del otro y mostrar lo oculto de un mundo intencional luego de tener contacto con lo revelado. Dicho de otro modo, desde este marco es posible exponer los significados y simbolismos de un mundo intencional luego de apreciar sus prácticas, sus tareas, actividades y roles. Para ello, es también necesario dilucidar los deseos, creencias y evaluaciones que el otro hace sobre el mundo.

Lo anterior implica entender al temazcal como un espacio construido dada la práctica de sentido, las prácticas de significado que interpretan, crean y manejan la realidad y prácticas propias de las personas que se desarrollan en este espacio. Por otro lado, implica concebir a éstos últimos como personas que, al y por tener contacto con este espacio, se van construyendo a partir de los

pensamientos, las motivaciones, las emociones, las percepciones, la identidad y el código moral específicos del lugar.

De la construcción de la persona intencional

Podemos ver con Shweder (1991) que la mentalidad y la cultura son elementos contruidos uno por el otro. Su estudio, por tanto, exige el abordaje de los significados y sentidos contruidos por hombres y mujeres si se pretende indagar acerca de lo factores culturales, y el abordaje del contexto si se quiere conocer los procesos de funcionamiento psicológico y desarrollo humano, según lo advierte Guitart (2008). Así pues, en este apartado hablaré de las características del mundo intencional para comprender la construcción de la persona intencional.

De acuerdo con la descripción de Bulnes (2001), el temazcal del *kalpulli* es un temazcal recreado por el interés del grupo de mantener la práctica con sus significados y beneficios médicos, físicos, afectivos y espirituales tanto como los estéticos. Por otro lado, y siguiendo los tipos sugeridos por García (1996), se trata de un temazcal de ablución por verter agua sobre piedras calientes para conseguir el calor. En lo referente a los usos y dada la caracterización de Mendoza *et al.* (2004), el uso en el temazcal en cuestión es social, medicinal y ceremonial. Finalmente, la construcción, por sus formas cuneiformes, advierte el impacto de la época colonial según las descripciones de Bulnes (2001), Prieto (2006) y Puente (2006); no obstante para el *kalpulli* esta misma forma comunica la intención de trabajar desde lo espiritual y lo expone como el símbolo de vientre y como modelo de universo.

Así pues, al hablar del *temazkalli* (temazcal), más que plantear la idea de un lugar, es hablar de un **sitio** de acuerdo a los términos de Van der Leeuw (en Agis, 1991) y también de una serie de prácticas prehispánicas, es hablar de la *Mexicayotl*, en lo referente a acatar el mandato de Cuauhtémoc sobre mantener las tradiciones ancestrales (Torres, 2006), siendo el temazcal una de ellas. Si bien ha de mantenerse, ya Vargas (2005) habla de que se trata de un producto cultural y como tal experimenta cambios o adecuaciones congruentes con el desarrollo histórico de cada sociedad que lo adopta, en este sentido la casa de baño es el espacio con respecto al cual se mantienen y desarrollan una serie de prácticas, elementos y actitudes, a través de los cuales se construye un mundo.

El temazcal es un espacio sagrado tanto como medicinal, según lo apunta Vargas (2005). Su carácter sagrado implica que es una hierofanía desde el momento de su consagración; es decir, desde el momento que se hace la siembra de temazcal, por tornarse cualitativamente diferente a los espacios profanos. Es también *axis mundi* en tanto que ocurren en él las hierofanías y teofanías provocando con ello una ruptura de nivel entre cielo y tierra, uniéndolos y propiciando la comunicación con las fuerzas sagradas. Ésta es la forma en la que la casa de baño ha de entenderse al decir que es un espacio sagrado. Ha de ser concebido como centro que permite el equilibrio y armonía entre fuerzas contrarias, es un punto de partida y llegada, de manera tal que todo le tiene por origen y todo ha de volver a y mantener un vínculo con él (Guénon, 1998), de la misma manera que se pretende volver a los espacios que por representar el origen, provocan el sentimiento de criatura del que habla Otto (2001). Y éste es particularmente importante cuando hablamos de la persona intencional porque define la actitud que ésta tomará para con el lugar o los objetos de orden sagrado con los que interactúa.

Como vimos en el capítulo primero, Riés (en Agis, 1991) habla de que la elección de un objeto profano que devendrá en sagrado; es decir, la transformación en hierofanía de un objeto profano no corresponde a la persona sino a otros eventos tenidos por sagrados que toman el papel de señal. Sin embargo, en el caso de la casa de baño, la transformación de una construcción en temazcal, de un lugar en **sitio**, refiere a condiciones un poco más complejas.

En términos de selección, la persona intencional sí puede decidir qué objeto va a convertirse en sagrado o en un objeto de poder; más aún, es por su calidad de intencional y por su relación con el objeto en cuestión que puede tomar esta decisión. Por otro lado, pese al carácter intencional de la persona, ésta decisión no es ajena a la estructura del mundo intencional mismo. Por ejemplo, si puede ser arbitrario el objeto que se desea consagrar como protección, puede tratarse de un collar, de un dije, de un accesorio cualquiera; sin embargo, seguiría usándose dadas las normas a las que está sujeta una protección. O podría decirse consagrar un sahumerio, y a partir de ese momento éste se usaría en función del objeto sagrado que sería luego de ser consagrado, y no podría dejarse en cualquier lugar de la casa o no podría funcionar como cualquier otro objeto contenedor. Así ocurre con el temazcal y con otros objetos que deseen consagrarse, por ejemplo, protecciones o sahumerios. En el caso del primero, requiere de una siembra de temazcal, ceremonia en la cual se separa a la casa de baño de todo espacio profano y se transforma en **sitio**, en centro del Mundo, en *imago mundi* y en *axis mundi*. Esto implica que al haber un cambio en la sacralidad o profanidad de un objeto o lugar, hay también un cambio de actitud en quien interactúa con ellos.

Por un lado, el deseo de construir un temazcal no es independiente del contexto histórico y afectivo de la persona, en realidad, es porque ya se ha tenido contacto con esta práctica y por un vínculo formado previamente con ella o con la representación mental que se tiene del temazcal, que la persona intencional puede decidir construirlo. Por otro lado, y en concordancia con la escisión entre lo sagrado y lo profano, no cualquier persona puede hacer la consagración del lugar para transformarlo en **sitio**. Aquél que la haga, ha de tener tanto el conocimiento del proceso como el poder para hacerlo en el caso de la mexicanidad, ese poder se adquiere según la experiencia que se tenga andando el camino rojo y las consagraciones que alguien de mayor jerarquía le haya hecho, de manera tal que es del contacto que se tenga con el temazcal que se va adquiriendo la posibilidad de sembrar otros nuevos. En este aspecto lo que ocurre en el temazcal nos reenvía a lo mencionado por Caillios (1996) sobre que los eventos sagrados pueden ser determinados por eventos naturales o por regentes considerados poseedores de poder; y a lo mencionado por Van der Leeuw (1964), acerca de que un lugar es **sitio** cuando en él se repite el efecto de la potencia o cuando la repite el hombre.

Así, lo sagrado se presenta como un elemento medular en este mundo intencional. No solo en los momentos en los que se menciona a *Ometeotl*; en realidad, y en concordancia con lo mencionado por Caillios (1996) y Bulnes (2001), todo evento que refiera al temazcal tiene una connotación sagrada, desde el inicio de la ceremonia hasta el final. Por ende, toda actividad conlleva un elemento sagrado: el ocote en la cama para las piedras, el rezo a cada rumbo en la colocación de éstas en la hornilla, sahumar a las personas antes de entrar al temazcal, sahumar la casa de baño misma antes de iniciar cada ceremonia o ritual, la medicina colocada a las cinco primeras piedras luego de haber sido depositadas en el *xitle*, el curso que se sigue en el flujo de

personas y elementos dentro del temazcal (por la izquierda), la oración hecha antes de tomar los alimentos, la forma y ritual para fumar la pipa, los cantos que en sí mismos también son sagrados y, por supuesto, las oraciones que cada quien hace.

Mantener el carácter ritual de las actividades del mundo intencional es un aspecto fundamental de la práctica. Éste reenvía a la descripción del hombre arcaico que hace Agis (1991); en donde muestra sus actividades como sacramentos en tanto que son copia fiel de los modelos místicos. Más aún, describe que para él lo sagrado es lo real y su mundo está apegado a este horizonte; a diferencia del hombre moderno para quien el mundo es desacralizado. En el caso de la práctica de temazcal en particular, y de la *Mexicayotl* en general, se habla del hombre arcaico en términos de los abuelos (tanto quienes vivieron antes y durante la época colonial como los indígenas que aún mantienen las tradiciones y los practicantes de la mexicanidad que por su conocimiento y trayectoria han adquirido ese lugar jerárquico), y el hombre moderno refiere a todos en la época actual.

Volver y mantenerse en el tiempo origen es, como vimos en el capítulo 1, un aspecto importante en materia del horizonte de lo sagrado porque de este modo, el hombre tiene la oportunidad de esclarecer su destino como parte de un todo. Una forma de mantenerse en el momento origen es recreando el cosmos, es decir, representando un *imago mundi*, como lo es el temazcal, para lo cual es necesario seguir las enseñanzas de los abuelos, que a su vez comunican los arquetipos revelados *in illo tempore*, de los que habla Eliade (en Agis, 1991). Entonces mantener el temazcal como práctica de Medicina Tradicional, es el reflejo del compromiso de conservar el modelo sagrado que asegura la conexión con fuerzas divinas.

Otra forma es a través de todo rito de *regresus ad uterum* que permiten comenzar una nueva existencia, tal como los ritos para volver al estado original del cosmos, permite reorganizarlo y también al mundo y la sociedad (Eliade, 1996). El temazcal como rito de *regresus ad uterum*, queda descubierto como rito de creación, lo mismo que de destrucción, como lugar intermedio entre la vida y la muerte (Mendoza *et al.* 2004), también como símbolo del vientre de la Madre Tierra. Así, en tanto que rito de *regresus ad uterum* y en tanto que vientre, el temazcal es centro que toma vida la devuelve a su estado origen y la hace resurgir (Van der Leeuw, 1964).

Siendo este mundo intencional procurador del tiempo origen, otro elemento que le da estructura es el contexto histórico del que proviene. Recordemos que no se trata de una práctica atemporal; más aún se trata de una práctica que por su fundamento en raíces prehispánicas y en un contexto precolombino adquiere, en este tiempo, la connotación de contraparte de la cultura occidental. Es pues, un mundo intencional reenvía a tradiciones indígenas, y con ello por supuesto, a las condiciones sociales actuales en que están tanto las tradiciones como los indígenas, reenvía también a nuestras raíces y con ello, los aspectos generados por el curso de la historia mexicana.

Bajo este panorama, el temazcal se presenta como solución a los conflictos que las condiciones actuales en occidente traen consigo. Este mundo intencional encuentra en el occidente un punto de comparación negativo; es decir un mundo que da cuenta de las características rechazadas, por ser contrarias a la teología de los abuelos o al código de valores del propio mundo intencional. Y, como lo mencionan Bulnes (2001) y Puente (2006), se presenta también como una práctica que se adapta a las condiciones de las regiones en que aparece y que luchó por mantenerse en la época precolombina y que sigue luchando en la actualidad para no tergiversar su sentido, por ejemplo,

para no hacer de lo ancestral algo folklórico, ni perder su carácter medicinal. En este punto cobran sentido los momentos en los que se reitera la obediencia a las enseñanzas de los abuelos en la ejecución del ritual o ceremonia de temazcal, con el afán de garantizar que la esencia de la medicina tradicional se mantenga (Vargas, 2005). También es posible entrever algunos de los valores que conforman este mundo intencional como la importancia de las enseñanzas heredadas de los abuelos, de lo sagrado y lo medicinal y el nexo indisoluble entre los dos últimos.

En este sentido, las enfermedades que son sanadas en el temazcal (tanto las del cuerpo, como las del alma), lo son, no únicamente por las propiedades de las hierbas utilizadas, sino porque interviene la potencia presente en el temazcal. Podemos hablar entonces de participación de *Xiuhtecutli*, de *Tlazolteotl* y las deidades mencionadas por Mendoza, Lugo y Tehuacatl (2004), éstas toman lo que las personas desechan dentro del temazcal y lo transforman en elementos de sanación, por ejemplo, visiones que les den la respuesta que entraron a buscar. En realidad, como lo propone Vargas (2005), la enfermedad no es más que el resultado del desequilibrio entre el cosmos y el medio ambiente, entre las fuerzas internas y externas, es el desequilibrio en la naturaleza dual del cuerpo por causas naturales o sobrenaturales. Y es desde esta visión que se otorga sentido a cosas como las limpias. Cuando las personas son rameadas –dentro o fuera del temazcal, como parte del ritual o parte de una jornada de sanación– se asume que se restaura el equilibrio entre el la persona y el ambiente o la persona y el cosmos. Y es justamente por la premisa de que el desequilibrio pueda ser traído por fuerzas naturales o sobrenaturales que la limpia revela problemas por relaciones interpersonales o brujerías.

Vemos en capítulos anteriores que la dualidad es un concepto importante en este mundo intencional, tanto que procurar o no la naturaleza dual del cuerpo puede quitar, devolver o mantener la salud de la persona. Y exige a la persona intencional entender la realidad desde esa característica dual; más aún, le exige hacer una deconstrucción del mundo de occidente y retomar valores heredados de los abuelos obedece justamente al deseo de eliminar las formas dicotómicas de entender el mundo que se socializan en el primero. En dichas formas están separados individuo-naturaleza, mente-cuerpo o mente-cerebro (Mendoza *et al.* 2004), y el temazcal en particular y la *Mexicayotl* en general, pretenden retomar el concepto de dualidad al no disociar estas partes, sino tomarlas como un continuo, y en este sentido, exige el reconocimiento el ser como parte de un todo, en donde hay bienestar y salud en tanto que hay equilibrio entre estas partes; el temazcal, como lo vimos en el capítulo tres, pretende devolver al humano su sentido unitario, rescatando así tanto la tradición como la cosmovisión (Bulnes, 2001).

Así pues, la influencia que el mundo intencional tiene en la mentalidad no es solo un apunte teórico en el caso del temazcal sino uno de los objetivos más importantes dentro de la *Mexicayotl*. En todo momento se hace notar la necesidad de que sus enseñanzas, valores y cuestiones morales, permeen en la vida cotidiana de la persona; más aún, es percibido como la única manera de resolver los conflictos que trae consigo la cultura occidental. Este mundo intencional busca que las personas logren, en sus actos cotidianos, superponer el código de valores de este mundo al código de valores de occidente. Lo anterior explica el porqué de las constantes comparaciones entre ambos contextos.

Retomo en este punto la oportunidad humana mencionada en párrafos anteriores sobre esclarecer el propio destino como parte de un todo. Antes hablé del papel que lo sagrado y volver

al origen tienen en este esclarecimiento, esto delata la importancia que este mundo intencional otorga a la dinámica colectiva en la construcción de la identidad de las personas intencionales. Lo anterior confiesa el sentido de adoptar un cierto rol, en general, para retomar ese sentido de unidad, y en particular, para llevar a cabo un temazcal es necesario que cada uno se haga cargo de alguna de las actividades que lo comprenden y para ello es necesario, a su vez, asumir un rol. Esto no se hace indiscriminadamente, sino progresiva o jerárquicamente pues cada uno de ellos otorga alguna enseñanza, más aún, es común entre las personas que tienen poco tiempo de haberse integrado al *kalpulli* escucharles agradecer por las enseñanzas que han recibido en ese día, y asombrarse porque cada jornada aprenden algo nuevo.

Tomar un rol determinado tiene que ver, con los que se ha hecho en jornadas pasadas, las recientes ausencias, el rol que mejor desempeña cada uno, lo que uno prefiere hacer y los años de trabajo o el número de veces que se ha participado en la danza del sol o luna; lo que atañe a la importancia adjudicada al trabajo y conocimiento de Medicina Tradicional que se otorga en este mundo intencional. De cualquier manera lo importante es, como se suele decir en el *kalpulli*, sacar el trabajo. Así, por ejemplo, alguien que no tiene tanta experiencia o no ha hecho mérito suficiente puede tomar el rol de águila de fuego si el tiempo apremiara. Sin embargo, esta misma persona no podría tomar el rol de guía de temazcal por la falta de conocimiento en Medicina Tradicional.

En este punto es el cómo se saca el trabajo, lo que denota la imperiosa necesidad de funcionar en colectivo; se espera que cada uno tome parte en el trabajo que es de todos, se espera que nadie se quede sin hacer algo, más aún y en concordancia con lo que solía decir uno de los abuelos más queridos para las personas del *kalpulli*: cuando no hay nada que hacer, ha de hacerse tequio. Una

actitud perezosa suele responderse con una actitud despectiva o correctiva, por ejemplo bromas más o menos indirectas que muestren lo ocioso de la actitud tomada.

Siguiendo esta misma lógica, las actitudes de fortaleza son considerablemente premiadas. En realidad, el camino rojo, que está estrechamente ligado a la mexicanidad, o el concepto de guerrero(a) son también descriptores de esta actitud tan valorada dentro de este mundo intencional. Así pues, eventos como decaimiento físico (como hacer ayuno), moral o emocional (por ejemplo, en situaciones personales difíciles) son seguidos del grito de ánimo ¡*xicahua!* (fuerza). En este sentido la frase “ponte chingón”, a la cual se recurre constantemente en los trabajos, caracteriza esta actitud. Por otro lado, y retomando la parte sagrada, la medicina (copal) es también usada para fortalecer el cuerpo cuando la debilidad es por ayuno, por ejemplo.

Todas las tareas, tanto las relacionadas con actividades físicas, como con situaciones morales y emocionales, dan cuenta de la necesidad de trabajar como colectivo, por ejemplo al momento de tomar acuerdos para el curso de la jornada de trabajo o para preparar otras ceremonias como la búsqueda de visión o las danzas del sol y luna. En estas situaciones, se espera que todos tengan disposición al trabajo y que todos participen en la toma de decisiones para poder llegar a consensos. De esa forma, la falta de iniciativa, rehusarse a participar solo aceptando o negando lo propuesto, es hartamente molesto y suele ser la causa de muchos conflictos, lo mismo dentro del *kalpulli*, que en la convivencia entre grupos.

Finalmente, los roles toman parte en la construcción de la identidad de la persona intencional. Si bien es cierto que no parten de cero por haber socializado la estructura de la cultura occidental,

también es cierto que en este mundo intencional vuelven a enfrentarse a la oportunidad de reconocer su propio destino como parte de un todo, esta vez bajo nuevos paradigmas, aquellos de la *Mexicayotl* en general y los del temazcal en particular. Este reconocimiento es a partir de los roles, pues como lo agregan Sarbin y Sheibe (1983) la identidad se moldea a partir de la participación en el mundo intencional, pues es con la participación o vivencia que se pueden adquirir pautas conductuales, normas, códigos, valores y creencias; por su parte, la vivencia se concreta en la adopción y ejecución de un cierto rol.

Por ejemplo, adoptar y llevar a cabo las tareas del águila de fuego, permite que las piedras estén calientes y que el temazcal pueda realizarse, pero también permite notar lo diestro o inhábil que uno es en dichas tareas, pronto, cada quien identifica si se está cómodo, temeroso, satisfecho, apabullado, si se siente un franco pánico o un genuino afecto por el elemento; es decir, se advierten los estados intencionales que genera un determinado rol y las tareas que implica y adquieren sentido deviniendo en representaciones mentales que se adhieren al esquema de este mundo intencional. Por otro lado, está siempre un **otro** que califica a cierta persona como diestro o mejor calificado para ciertas actividades y/o roles que para otros; y también en función de esta apreciación ajena es que cada quien se advierte a sí mismo como águila de fuego, o guía de temazcal o cualquiera de los roles.

Los roles, como antes mencioné, no se asignan indiscriminadamente, es necesario haber pasado por ciertas fases o tareas de menor jerarquía. Por ejemplo, antes de ser águila de fuego es necesario pasar por tareas de apoyo general y antes de ser guía de temazcal ha de fungirse como águila de fuego; mas ninguna de estas tareas omite a las que le preceden en jerarquía, aun cuando

ya sea posible estar como águila de fuego o guía de temazcal es necesario seguir haciendo tareas de apoyo general. Esto nos habla de la importancia de la jerarquía, misma que no va en detrimento del ejercicio del poder para fines individualistas, se trata en realidad de un rango que ha sido otorgado por el conocimiento y por el trabajo que ya se ha hecho en la mexicanidad. La jerarquía está dispuesta para fines colectivos. Así, al momento de faltar los abuelos y guías del *kalpulli*, la decisión de designar a un encargado recae en quien ha sido jefe de danza, en quien más danzas tiene o en quien más años de trabajo tiene. Por supuesto ningún grupo estaría exento de que se corrompiera el sentido de la jerarquía, y cuando esto ocurre la solución y curso de acción es acordado en consejo, lo cual nos devuelve a la naturaleza colectiva del mundo intencional.

Así, vemos que alrededor de condiciones como la importancia de la jerarquía, la dinámica colectiva, la fortaleza física y moral, mantener contacto con la divinidad, mantener el nexo entre lo medicinal y lo sagrado, recrear el cosmos y los movimientos planetarios, y hacerlo de acuerdo con consignas ancestrales, mantener modelos ancestrales, mantener la unión entre cielo y tierra, la dualidad y el rescate de lo precolombino; se construyen los juicios morales del grupo, sus evaluaciones morales, sus metas, sus motivaciones frente al grupo y frente a su propia vida; es decir, es bajo estas premisas que se estructuran sus estados intencionales y que se otorga sentido al mundo intencional mismo.

De la construcción del mundo intencional

Siguiendo el planteamiento de Shweder (1991) del apartado anterior –que menciona la necesidad de describir a la persona intencional para la comprensión del mundo intencional–, en éste hablaré de las características de la primera.

Ya antes he hablado sobre lo imperioso de la consagración del espacio para que éste quede constituido como **sitio**, para separarlo del horizonte de lo profano. Mas la siembra de temazcal no es lo único que lo hace sagrado, dicho de otra forma, la ceremonia hecha por un abuelo no es la sentencia que lo denota como *imago mundi*, Centro del Mundo o *axis mundi*. En realidad, si el temazcal es *imago mundi* es porque recrea los modelos cosmogónicos dictados *in illo tempore* y legados por los abuelos, si es Centro del Mundo es porque en él confluyen cielo y tierra –los seis rumbos en el caso de la cosmovisión prehispánica– y si es *axis mundi* es porque permite la comunicación entre los humanos y las divinidades. Pero en este punto aún resta saber por qué son tan valoradas las enseñanzas de los abuelos, por qué es necesario hacer confluir los rumbos y qué se comunica a las divinidades.

Retomar y reactualizar lo ocurrido *in illo tempore* a través de conservar las enseñanzas de los abuelos implica, según nos recuerda Eliade (en Agis, 1991), reconocer y mantenerse en lo sagrado, que constituye lo real por excelencia. Y al estar en este punto, el humano experimenta lo que Otto (2001) denomina sentimiento de criatura, la sensación de anegación y desaparecimiento frente a aquello que está por sobre toda criatura, frente a todo lo numinoso. Mantener las enseñanzas de los abuelos es mantenerse en lo sagrado y en lo real, y dar alivio a la sensación de desvanecimiento experimentado frente a lo que contiene *numen*.

Siguiendo esta perspectiva, es necesario reconocer que si los miembros del *kalpulli* experimentan el sentimiento de criatura cada vez que se encuentran en el temazcal y frente al fuego, el humo del copal, su pipa o protecciones, es porque reconocen en ellos una hierofanía,

reconocen en ello el *numen* o lo que Van der Leeuw (1964) llama potencia, y que se trata de elementos que pertenecen al horizonte de lo sagrado; y reconocen también que ellos mismos no pertenecen a dicho horizonte. La persona intencional es consciente de que pertenece a la esfera de lo profano, razón por la cual se sienten abrumados y responden con anonadamiento, sumersión o empequeñecimiento.

Dado el sentimiento de criatura, se ven en la necesidad de sahumar el espacio antes de iniciar una ceremonia para pedir permiso. En este punto, hago hincapié en el acto de pedir permiso pues nos habla de que no se trata de un espacio como la zona de recepción, o como los vestidores, sino de un **sitio** y por tanto, no basta conocer el proceso de la ceremonia o ritual, no basta haber sido consagrado uno mismo para realizar el temazcal, sino que es menester tener el permiso de los custodios de ese sagrado lugar; y custodios son tanto los guías como las fuerzas divinas que moran en él.

El sentimiento de criatura y la conciencia de ser profano son también la razón y necesidad de sahumar a todo aquel que pretenda entrar a la casa de baño justo antes de hacerlo, cuando se va a realizar una ceremonia o ritual, no así cuando se va a asear. Puntualizo aquí la diferencia que de este modo se establece entre penetrar un espacio y penetrar un **sitio**; el humano, nos dice Eliade (en Agis, 1991), marca una diferencia entre los espacios sagrados y profanos dada la hierofanía que se presenta en el primero. Nos recuerda este autor que el espacio en el que se ha dado la manifestación no cambia en apariencia, no obstante ya es distinto en esencia, es sacro, por lo que se encuentran coexistiendo lo santo y lo maculado. En este sentido, aunque la construcción sea la misma, el significado cambia y, por ende, también la actitud tomada frente a él.

Ejemplo de esta actitud es aquella tomada frente a los accesorios (anillos, pulseras o collares). De tratarse de un adorno cualquiera, se asume que tienen un valor afectivo para la persona, quizás un logro, quizás un compromiso, entre otros; y dado que se entra al vientre de la Madre Tierra para recuperar la energía de la que se disponía al nacer, se pide a las personas que se despojen de todo lo que se ha ganado en algún momento y así, puedan realmente trabajar consigo mismas sin símbolos que le remitan a vínculo alguno. No así en el caso de las protecciones; con éstas la actitud es diferente porque representan un instrumento con potencia manifiesta que aparta a la persona de todo aquello que pudiera vulnerar su estado; por lo cual más que interrumpir el trabajo interior de la persona, le permite realizarlo evitando cualquier mezcla, en términos energéticos, que pudiera afectarla.

Por su parte, el temazcal, el fuego, el humo de copal, la pipa y las protecciones no se valoran por ser cúmulo de ladrillo, o elemento, o humo o un trozo de madera y piedra, o un trozo de cuero (o cualquier material del que esté hecha la protección); se les aprecia por el valor numinoso en ellos. Tal como lo menciona Shweder (1991), las personas intencionales responden y dirigen sus acciones a lo que los objetos dignifican para ellas o a las representaciones mentales que tienen de esos objetos. En este sentido, lo que esos objetos representan son hierofanías y como tales se les valora y, más importante, al respecto de esta representación se actúa frente a ellos, o se les utiliza. En otras palabras, lo que le da al temazcal su carácter sagrado, además de la consabida ceremonia de siembra de temazcal es el sentimiento de criatura, el reconocimiento del *numen* en él (y los elementos que lo constituyen), el reconocimiento de uno mismo como profano, el significado que se le atribuye a la casa de baño y a sus elementos y la actitud que toma la persona intencional ante

esos significados. Si bien es cierto que el temazcal como mundo intencional tiene nuevos paradigmas y representaciones que los practicantes, como personas intencionales, han de adoptar; también es cierto que en el proceso de formación de sentido, también el mundo intencional se ve influido –y así construido– por los significados que la persona intencional adjudica a esos nuevos paradigmas.

El sentimiento de criatura también provoca la dinámica dialéctica de la que habla Otto (2001), por un lado impulsa a las personas a acercarse al temazcal, y junto con él acercase a otras ceremonias como las danzas del sol y de la luna, la búsqueda de visión, la siembra de nombre, u otros conocimientos de la mexicanidad como la Medicina Tradicional o limpiezas espirituales; y por otro lado, provocan cierta reserva al acercase a estas ceremonias y conocimientos. Esto se observa en la actitud de alentar a las personas a ser visionario(a), o ser danzante.

El contacto entre lo sagrado y lo profano implica el riesgo de aniquilación de alguno de los dos, pese a lo mucho que el segundo necesita del primero –nos dice Caillios (1996) –. Y son justamente estos riesgos en el contacto entre ambas partes, lo que hace a las personas vulnerables, por ejemplo a la carga de energía negativa de aquellos a quienes les hacen limpiezas espirituales, o al hombre y mujer cuando están solo en un temazcal lleno de personas del sexo opuesto, o a los hombres que comparten un temazcal con mujeres que están en su luna (periodo menstrual). Y la conciencia de enfrentarse a este riesgo es la que los lleva a portar protecciones, usar ciertas hierbas para escudarse a sí mismos o proteger a otros, usar *izcoalmecatl* o faja para protegerse durante la realización de una limpia, o depurarse a sí mismo con tabaco y arrojarlo al fuego luego de haberla hecho.

Así pues, la dinámica dialéctica consiste en la ambivalencia de temerle y desearlo. Sin embargo, cualquiera que sea el caso, repelerlo, buscarlo, fascinarse con ello, la posibilidad de vulnerarlo, o de ser vulnerado por ello; la forma en la que la persona se dirige a él depende de los propios estados intencionales. Estas emociones y posibilidades obedecen a la propia fortaleza espiritual de la persona intencional, de manera tal que su desequilibrio interno, según la cosmovisión de los abuelos, podrían hacerlo propenso a ser vulnerado por los sagrado, o su falta de conocimiento de los significados y el sentido de la tradición podría llevarlo a vulnerarla, tergiversando su sentido y función.

No obstante los temores, la conquista de lo sagrado trae consigo fuerza, prestigio (Caillios, 1996); y en el caso específico de este mundo intencional, incrementa el conocimiento sobre la medicina, implica también el mérito para la obtención de conocimientos más profundos o secretos y para el goce de una jerarquía más alta; es decir, más trayecto andado en el camino rojo, igualmente permite mantener vigentes las enseñanzas de los abuelos que, a su vez, es la forma de retomar el tiempo origen y así, lo real, lo que lleva en sí mismo la esencia de lo sacro. Todas estas implicaciones reenvían a la necesidad de mantener contacto con lo sagrado y la de encontrarse en el Centro del Mundo, para lo cual hace falta crear una ruptura entre la tierra y el cielo y hacer confluir los rumbos, logrando así, la comunicación con las fuerzas sagradas. Es, pues, por esto que se recrea el Centro del Mundo en todo momento; al colocar las piedras en la hornilla invocando a cada rumbo en ellas, al iniciar cada puerta poniendo medicina (copal) a las primeras cinco piedras, al prender un sahumerio con los seis primeros trozos de ocote y el rezo que les acompaña y al fumar la pipa.

Siguiendo esta necesidad, cobra sentido el uso de la pipa sagrada. Ya antes mencioné que no se le valora por ser un trozo de madera y piedra, sino por su carácter numinoso. Cada uno de los momentos en el proceso de preparar la pipa para fumarla (cargarla y prenderla) crean el centro del Mundo. Así, la pipa es un instrumento de poder por conjuntar todos los rumbos, y con ello, al cosmos. Este elemento permite a la persona intencional comunicarse con fuerzas sagradas; es decir, permite hacer oración, agradecer y pedir lo que se considere prudente o necesario, es, por tanto, un elemento con el que la persona establece un vínculo afectivo sumamente estrecho.

Así como a través de la pipa se comunican las propias oraciones, también en cada una de las puertas del temazcal se tiene esa oportunidad. En ocasiones, el guía de temazcal dispone la naturaleza de esa comunicación, por ejemplo ofreciendo una puerta para la salud de las familias de cada uno; pero independientemente de esta naturaleza, siempre se hacen agradecimientos al gran espíritu, por ejemplo por la oportunidad de compartir el temazcal con tal o cual persona importante para quien las peticiones y agradecimientos giran en torno a la salud del cuerpo o del alma y siempre se hacen al gran espíritu, lo cual nos reenvía al estrecho vínculo entre lo sagrado y la medicina en el temazcal agradece; y también se pide algo, por ejemplo salud para uno mismo. Así pues, la mayoría de las peticiones y agradecimientos giran en torno a la salud del cuerpo o del alma y siempre se hacen al gran espíritu, lo cual nos reenvía al estrecho vínculo entre lo sagrado y la medicina en el temazcal.

Continuando con el planteamiento de Shweder (1991) de un mundo intencional que otorga a las personas intencionales los significados de la realidad que éstas buscan, retomo su propuesta

sobre personas intencionales cuyas experiencias psicológicas están estrechamente ligadas a estos significados y que reaccionan y dirigen su conducta hacia aquello que las cosas significan y representan para ellos. Primeramente, es necesario mencionar que, bajo principios ya citados de este mundo intencional, dichos significados se adquieren luego de haber trabajado para ser acreedor a ellos. Esto implica que hay dos formas de estar en la práctica el temazcal, dos tipos de persona intencional, por llamarlo de alguna manera, la primera refiere a las personas que pertenecen al *kalpulli*, y la segunda a los usuarios. Los segundos exceden los propósitos de la presente investigación; sin embargo, hago mención de ellos porque ofrece un punto de comparación importante para comprender la diferencia entre estar expuesto al mundo intencional y aprehenderlo.

Un miembro del *kalpulli* podría acumular varios años de pertenencia a este mundo intencional, ser danzante desde varios años atrás, ser *tecutli* o *cihuacoatl* y no necesariamente conocer todos los significados que envuelven al temazcal. Esto implica que al acercarse al temazcal como usuario es aún más difícil aprehenderlos y, por tanto, más fácil tergiversar el sentido de la tradición. Por ejemplo, es común que tengan la expectativa de presenciar un baño sauna o de tomarlo como SPA, lo cual recibe un juicio negativo en este mundo intencional. Sin embargo, como usuario, también existe la oportunidad de acercarse a los significados del temazcal además de presenciando las ceremonias, es éste el caso de los niños, pues cada cierto tiempo, y dependiendo las condiciones del grupo, se organizan cursos de temazcal para niños y mediante ellos, pueden adentrarse un poco más a este mundo intencional.

Para el usuario puede que la oscuridad, o las piedras calientes, o el vapor de té, o los cantos lo abrumen, quizás incluso le molesten, en especial si se trata de personas con una línea religiosa contraria a la mexicanidad (*Mexicayotl*); por su parte, para el miembro del *kalpulli*, la casa de baño en su totalidad es tabú y, por ende, advierte la acumulación de potencia en ella; y en este sentido, no lo abrumba, sino que provoca en él el sentimiento de criatura porque reconoce en ella el *numen*.

Así pues, el acercamiento que se tiene a la casa de baño y sus significados varía de acuerdo con la pertenencia o no al grupo, lo importante en este punto es que, desde un terreno u otro, los filtros establecidos para la adquisición de conocimiento –y por conocimiento me refiero a significados–, le dan al acercamiento al *kalpulli* la naturaleza jerárquica que caracteriza al mundo intencional en su totalidad. Por otro lado, no sería atinado decir que las personas se aproximan al temazcal y se mantienen en el camino rojo con el fin único de conseguir esos significados, a decir verdad, el proceso es más complejo.

La construcción en la interacción

Si bien es cierto que el temazcal involucra tanto la construcción como los rituales y ceremonias que dentro de ella tienen lugar, también es cierto que no por sí solos comienzan a influir en las creencias, deseos, motivaciones o juicios; es decir no por sí solos intervienen en los estados intencionales de las personas. La participación a través de los roles tiene un papel fundamental en la adquisición de los paradigmas propios del mundo intencional pues es por ellos que se valida la posición social de las personas según lo advierten Sarbin & Scheibe (1983), e importante también en el proceso identitario (Habermas en Puente, 2005).

Entran en su campo semántico nuevos conceptos como los abuelos –no como personas que pasan la edad madura, sino personas sabias, personas de conocimiento y, por ende, personas que lo mismo pueden rebasar esa edad o tener alrededor de cuarenta años–, entran también sus enseñanzas, la cosmovisión prehispánica, el concepto de dualidad, el trabajo en colectivo o la dinámica jerárquica como elemento clave en el ejercicio de una práctica colectiva.

Este tipo de conceptos van integrándose a los saberes de la persona intencional a medida que participa en el mundo intencional, toma parte en su proceso identitario (Habermas en Puente, 2005) y se les va otorgando sentido. En el temazcal, esto ocurre a través de los roles que se asignan a cada persona y las actividades que ellos implican. Ahora bien, qué papel tienen los roles en la aprehensión de significados. Explican Sarbin y Scheibe (1983) que es a partir de ellos que se valida la posición social de una persona.

Otro aspecto importante del rol está en aprender a desempeñarlo, primeramente, y después, en el proceso de enseñarlo a otros. En el primero, se conocen y aprehenden inicialmente la secuencia de actividades, los requerimientos de éstas y también los valores y los significados que forman parte de este mundo intencional. Por ejemplo –y a propósito del mérito para tener más conocimiento–, se aprende a limpiar el temazcal y con cuál escoba se hace, lo mismo que se aprende lo importante del temazcal como tradición prehispánica y su significado como vientre de la Madre Tierra. Una vez dominadas esas tareas y constructos, por llamarles de algún modo, se aprende primeramente a encender el fuego, a mantenerlo, a hacerse cargo del té y todas las tareas del *palehui*, y después las tareas de águila de fuego. Posteriormente, se aprende a dirigir los temazcales y luego de haber realizado otras ceremonias e iniciaciones como la búsqueda de visión

o danzas, se aprende a estar al frente del *kalpulli*, manteniendo la esperanza o expectativa de que en un futuro se establezca un temazcal (*kalpulli*) propio, mas aun entonces se desconoce el procedimiento exacto de la siembra de temazcal.

En el segundo proceso se ejerce la responsabilidad de transmitir lo aprendido. Hay que recordar que en cada momento de aprendizaje de uno, hay **otro** guiándole. Ese **otro** muestra, por ejemplo, cómo hacer la limpieza del temazcal e indica con cuál herramienta ha de hacerse; es decir, explica los aspectos operativos y también, aunque no siempre conscientemente, tiene en sus manos la carga de comunicar qué y porqué es tenido por valioso en este mundo intencional. Por ejemplo, es ese **otro** quien indica que al limpiar el temazcal, hay que verificar que no queden hierbas en el *xitle* porque esto puede ser tóxico al momento de inhalar hierba quemada; ese **otro** como águila de fuego que ve a su *palehui* comiendo, le indica que dé de comer al fuego un poco de lo que él tiene, enseñándole así a tomar en cuenta al fuego como algo más que el elemento con que se calientan las piedras; el **otro** enseña a quien debuta como guía de temazcal a iniciar la ceremonia o ritual pidiendo permiso a los rumbos, comunicando así que no es el guía del temazcal quien tiene toda la autoridad. Sin saberlo, el **otro** indica qué es valioso, por ejemplo, cuando dice “vengo a ofrendar mi trabajo” y el resto exclama júbilo con un sonido gutural, o cuando grita ¡fuerza! cuando alguien decae emocionalmente. Las personas intencionales también aprecian los significados y dinámicas del mundo intencional a través de los cantos pues éstos hablan de la naturaleza de los elementos, los nahuales, el creador y del temazcal mismo; es decir, hablan de los significados que al temazcal constituyen. Así pues, cobra sentido que aquellos que tomaron el mismo camino antes que uno, sean llamados, vistos y tratados como hermanos mayores, o *temachtiani* en el caso de los

guías del grupo, que si bien en español es profesor, dicho en náhuatl lleva la carga afectiva de quien aprecia lo enseñado.

A medida que se desempeña cierto rol y se realizan sus actividades correspondientes, las personas intencionales aprehenden los principios del temazcal y su dinámica; y es en la medida en que se enseña a otro que continúa ese proceso de aprendizaje y aprehensión de significados. De esta manera, la persona intencional en interacción social aprende las formas simbólicas del mundo intencional, por ejemplo, advierte al temazcal como vientre de la Madre Tierra; adopta lo que en este mundo se valora. Por ejemplo, la actitud y dinámica colectiva; adopta también el código moral de este mundo intencional, por lo cual hace juicios congruentes con él y el impacto emocional que las situaciones tienen en él es también congruente con ese código, así, les irrita en suma y juzgan negativamente actitudes individualistas o aquellas que faltan a los acuerdos tomados en consejo.

Al aprehender estos elementos del mundo intencional, construye su identidad, lo que le permite dar respuesta a la pregunta quién soy, y al socializarlo permea tanto la perennidad de la tradición prehispánica, como la necesidad de dar sentido a su futuro, en un contexto que respete la lucha de los abuelos. Cabe mencionar en este punto la ceremonia de siembra de nombre y la búsqueda de visión, por no estar dentro de los objetivos de la presente investigación, mencionaré solo ciertos aspectos que dan cuenta de la aprehensión del mundo intencional.

Ambas ceremonias tienen gran importancia en el proceso identitario de la persona intencional. La siembra de nombre es el rito de paso hecho a partir de las características que, según la cosmovisión prehispánica, tienen las personas de acuerdo a su fecha de nacimiento. Antes de hacer

la siembra, se le indican a la persona los posibles nombres –en caso de que resulten ser más de uno– que podría recibir de acuerdo al estudio hecho basado en su fecha de nacimiento, a la par del nombre le es entregado el significado del mismo y la persona elige cuáles características y, por ende, cuál nombre desea llevar. Así pues, la ceremonia no consiste en sembrarle un nombre, sino en sembrar a la persona bajo un cierto nombre. A partir de este momento, dentro del temazcal y en el *kalpulli* la persona es reconocida de ese modo y bajo los atributos que su nuevo nombre implican. De esta manera y volviendo al temazcal como mundo intencional, cada vez que la persona entra al temazcal y llega el momento de presentarse a los abuelos, al creador y al temazcal mismo –que es también el momento en el que se invoca a sí mismo– menciona el nombre con el que se le ha sembrado. Las palabras pronunciadas para hacer este llamado son “yo me invoco como...”. La búsqueda de visión, por su parte, es el rito de paso que permite a la persona intencional conocer o definir el rol que le corresponde desempeñar como parte de una sociedad, como parte de un todo. Es a partir de estos dos rituales y, por supuesto los temazcales que los componen, que la persona tienen oportunidad de dar respuesta a la pregunta quién soy yo y develar su lugar como parte de un todo.

Así, en la interacción con las personas del *kalpulli* y de otros grupos con los que llega a tener contacto, la persona intencional construye su identidad, pensamientos, motivaciones, percepciones, emociones, su código moral y ético basándose en las nuevas pautas adoptadas en el temazcal como práctica de la *Mexicayotl*. De esta manera, actúa, piensa, siente y juzga de forma congruente con los nuevos significados aprehendidos. Y es por esto que suelen ocurrir cosas como tenerle gran afecto a la montaña en donde se es danzante y/o en donde se ha sido sembrado, por un lado es sagrada porque se le reconoce como Madre Tierra y por otro lado, la identifica como

parte suya; lo mismo ocurre en el temazcal, pronto lo advierten como **sitio** en el que es posible hablar con fuerzas divinas, se le reconoce como Centro del Mundo, hierofanía, *axis mundi*, *imago mundi* y, por supuesto, como Madre Tierra.

Por otro lado, y dada la participación en las diferentes tareas, los miembros del *kalpulli* construyen el sentido del temazcal y sus significados a partir de los cuales interpretan las situaciones a las que se enfrentan y basándose en ellos interactúan con otra personas. No obstante, dichos sentidos y significados no son rígidos, surgen de una configuración previa que funge como punto de partida (Rosa, 2000), y en la medida que los van aprehendiendo, reinterpretando y actuando, lo adaptan a su contexto particular. De igual forma, a la par que van adoptan y construyen los significados y el sentido respectivamente, mantienen la tradición sin tergiversar su sentido sagrado. Siguiendo esta línea, en el proceso de interacción con el **otro** los procesos psicológicos de los miembros del *kalpulli* como personas intencionales, se construyen, y se modifica el temazcal como mundo intencional.

Referencias

- Agis, M. (1991). *Mircea Eliade, una filosofía de lo sagrado*. Santiago de Compostela, España. Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico.
- Aguirre, A. (2000). Demarcación de la psicología cultura. *Anuario de Psicología*, 31(4), 109-137.
- Aguirre, B. (1994). *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*. Barcelona: Boixareu Universitaria Marcombo.
- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- Bruner, J. (2006). *Actos de significado, más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Bulnes, J. (2001). *Institución y tradición del temazcal en Mesoamérica* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Caillios, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cole, M. (1999). *Psicología Cultural, una disciplina del pasado y del futuro*. Madrid: Morata.
- De la Mata, M. L. y Cubero, M. (2003). Psicología Cultural: aproximaciones al estudio de la relación entre mente y cultura, en infancia y aprendizaje. *Infancia y aprendizaje: journal for the study education and development*, 26(2), 181-199.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del quinto sol*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era
- (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Recuperado de http://historiaiuna.com.ar/wp-content/material/2013_libro_eliade_lo-sagrado-y-lo-profano.pdf.
- Eliade, M. y Kitagawa, J. M. (1996). *Metodología de la historia de las religiones*. México: Paidós.

- García, J. (2000). Paisajes de la psicología cultural. *Anuario de Psicología*, 31(4), 9-25.
- García, M. S. (1996). *Tendencia a la desaparición del baño de temazcal en San Simeón Xipetzingo, Tlaxcala*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gobo, G. (2008). *Doing Ethnography*. Gran Bretaña. Sage.
- Greenfield, P., & M. Keller, H. (2004). Cultural Psychology. *Encyclopedia of Applied Psychology*, 1, 545-553.
- Guénon, R. (1988). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Colhue.
- Guitart, M. E. (2008). Hacia una psicología cultural. Origen, desarrollo y perspectivas. *Fundamentos en Humanidades*, 2(18), 7-23. Buenos Aires. Recuperado de <file:///C:/Users/Jorge/Downloads/Dialnet-HaciaUnaPsicologiaCultural-3744411.pdf>.
- Hamilton, M. (2001). *The Sociology of Religion Theoretical and comparative perspectives*. Nueva York: Editorial Routledge.
- Ito Sugiyama, M. E., y Vargas Núñez, B. I., (2005). *Investigación cualitativa para psicólogos. De la idea al reporte*. México, UNAM/FES Zaragoza, Miguel Ángel Porrúa.
- IUPSyS (2008). Universal Declaration of Ethical Principles for Psychologists. Proposed Third Draft. Recuperado de https://www.ucc.ie/en/media/academic/appliedpsychology/ethicsforms/universal_declaration_of_ethics.pdf.
- Lee, Y., McCauley, C., Moghaddam, F., & Worchel S. (2004). *The Psychology of Ethnic and Cultural Conflict*. Londres: Praeger.
- Livingston. C. J. (2009). *Anatomy of the sacred. An introduction to Religion*. Nueva Jersey: Pearson Prentice Hall.
- Macchi, L. (1958). *Diccionario de la lengua latina*. Buenos Aires: Don Bosco.

- Mardones, J. M. (2003) *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. España. Editorial Sal Terrae.
- Mendoza, G., Lugo, R., y Tehuacatl, H. (2004). *Ipehualyo in temazcalyo fundamentos del temazcalli*. México: Futura.
- Munné, F. (1996). *Entre el individuo y la sociedad. Marcos y teorías actuales sobre el comportamiento interpersonal*. Barcelona: EUB.
- Otto, R. (2001). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Barcelona: Alianza.
- Prieto, M. (2004). *La semiósfera ritual del temazcal. Retórica ancestral en la memoria cultural de los Nahuas de Zongolica*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Puech, H. C. & Caquot, A. (1982). *Historia de las religiones. Vol (II) Las religiones de los pueblos sin tradición escrita*. México: Siglo XXI.
- Puente, M. A. (2006). *Usos tradicionales del temazcal y su cambio actual en Santa Ana Tlacotenco, Milpa alta* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Rosa, A. (2000). ¿Qué añade a la psicología el adjetivo cultural? *Anuario de Psicología*, 31(4), 27-57.
- Sarbin, T., & Scheibe, K. E. (1983). *Studies in social identity*. Nueva York: Praeger Publisher.
- Schutz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schweder, R. A. (1991). *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Boston: Harvard University Press.
- (2000). The psychology of practice and the practice of the three psychologies. *Asian Journal of Social Psychology* 3, 207-222. doi: 10.1111/1467-839X.00065
- Schweder, R. A., & Sullivan, M. A. (1993). Cultural psychology: Who needs it? *Annual Review of Psychology*, 4, 97-523 doi: 10.1146/annurev.ps.44.020193.002433

Skorupski, J. (1985). *Símbolo y teoría*. Puebla: Premiá.

Torres, S. (2006). *Historia del movimiento de la mexicanidad* (Tesis de Licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Van der Leeuw, G (1964). *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vargas A. L. (2005). *Baños de enferma presencia de una cosmovisión médica prehispánica* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Vergote, A. (1973). *Psicología religiosa*. Salamanca: Taurus.