



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

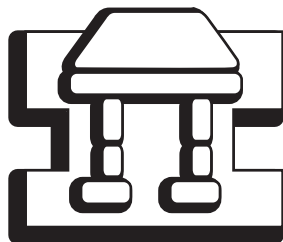
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA

LA IN-CORPORACIÓN CULTURAL:
ANÁLISIS SEMIÓTICO DEL CUERPO MAZATECO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A :
GUILLERMO IVAN LASTRA GARCÍA

ASESOR:
DR. SERGIO LÓPEZ RAMOS

DICTAMINADORES:
DRA. OLIVA LÓPEZ SÁNCHEZ
LIC. IRMA HERRERA OBREGÓN



IZTACALA

TLALNEPANTLA, EDO. DE MÉXICO

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*Digamos que el mundo es una figura,
hay que leerla.
Por leerla entendamos generarla.*
JULIO CORTÁZAR¹

¹ Cortázar. J. (2001). p.540

AGRADECIMIENTOS

A mi familia.

A mi madre, Evelyn, por el gran ejemplo de paciencia y perspicacia.

A mi padre, Manuel, por la transmisión del ejercicio de la perseverancia y la memoria.

A mi hermana, Elda, por enseñarme que no siempre es bueno pensar con la boca llena de palabras.

A mi hermano, Luis, por haber compartido su niñez conmigo.

A mis tres abuelos, Beatriz, Julio y Gudelia, por demostrar que nunca es tarde para seguir aprendiendo, pero sobre todo por haber hecho las cosas de tal modo que yo estuviese hoy escribiendo esto.

A Erika por haber sido la musa que inspiró y soportó —una y otra vez— todas estas palabras.

A Mayra por desestimar siempre mis consejos y formar parte de la familia —a pesar de mis consejos.

A todas mis familias —García, Gutiérrez y Lastra— por la paciencia que han tenido en mis arranques ermitaños.

A la familia Pineda por abrirme las puertas del universo mazateco.

A todos los que desinteresadamente han invertido tiempo y esfuerzo en este proyecto.

A Sergio López Ramos por la infinita paciencia y la confianza que ha depositado en mí para hacer de este trabajo una investigación libre de toda tendencia teórica y personal: gracias por creer en este proyecto a lo largo de todo este tiempo.

A Oliva López por colocarse cual espejo desde el que se han desentrañado nuevas ideas y proyectos futuros.

A Irma Obregón por las valiosas correcciones que cargan de un entusiasmo único las líneas que se leen en estas hojas.

A Laura Briseño por asumir el cruel oficio de domador de palabras sin seguro médico ni protectores corporales, pero sobre todo por la experiencia y la gran pasión que deposita en cada uno de los proyectos en los que hemos trabajado juntos.

A todos los que me han seguido la corriente por tantos años; a la Banderiza, la Patrulla, el Círculo, a todo Vértice —Punto de Fuga—: a Gabriel, Alex, Paco, Pelón, José Manuel, Simón, Dante, Mauricio, Genaro, Eduardo, Andrea, Melissa, Israel, Lesly, Leonardo, Fredy, Edgar,

Manuel, Paulina, Galindo, Eloy, Patricia, Josué, Rodrigo, Rodolfo, Leticia, Ámbar, Hugo, Omar, Iliana, Eureka, en fin, a todos los que de una u otra manera han contribuido a la forma en la que se ha ido trazando este trabajo.

A todos los profesores que han contribuido en mi formación.

A la UNAM por demostrar que la Universidad es mucho más que papeles y edificios.

A quien lea estas páginas y termine con más preguntas que respuestas.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE	5
INTRODUCCIÓN	7
1. LA SEMIÓTICA	
<i>I. El mundo significa</i>	11
<i>II. Orígenes de la semiótica</i>	16
<i>III. Propiedades de la semiótica</i>	28
<i>IV. Las implicaciones de la investigación semiótica</i>	39
<i>V. Consideraciones a priori</i>	46
2. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL CUERPO	
<i>I. El estudio de la Cultura</i>	49
<i>II. El cuerpo como hecho cultural</i>	56
<i>III. La construcción cultural del cuerpo</i>	62
<i>IV. Cuerpo y cosmovisión</i>	66
<i>V. El centro del universo</i>	81
3. ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO MAZATECO	
<i>I. La sociedad mazateca</i>	97
<i>II. La narración del origen del universo mazateco</i>	103
<i>III. El centro mazateco en el ritual</i>	128
<i>IV. La articulación del origen mazateco en la historia</i>	141
<i>V. El Chot'a Tchin'é</i>	154
1. <i>Importancia social</i>	154
2. <i>Características del Chot'a Tchin'é</i>	156
3. <i>La ceremonia de curación</i>	172
4. <i>Las plantas sagradas</i>	176
<i>VI. La sociedad mazateca contemporánea</i>	198
CONCLUSIÓN	213

EPÍLOGO	226
APÉNDICES	
<i>A. Narración de origen</i>	231
<i>B. Figuras</i>	236
<i>C. Cuadros estadísticos</i>	243
GLOSARIO	245
REFERENCIAS	268

INTRODUCCIÓN

BIENVENIDOS

HUAUTLA DE JIMÉNEZ, OAX.

Con un café en las manos y cubierto con un impermeable para protegerme de la lluvia, leo una y otra vez lo escrito en mayúsculas blancas sobre el letrero que sirve de entrada al pueblo.

Es diciembre pero a nadie parece sorprenderle que llueva días enteros, como tampoco les sorprende que a las cuatro y media de la mañana haya mucha más actividad que a las cuatro de la tarde.

El olor a tierra húmeda impregna toda la sierra, incluso el transitado centro de Huautla. Las voces en mazateco saludan, platican y ríen desde las camionetas que transportan café, guajolotes y gente. La lluvia sigue cayendo y, como los pobladores de la sierra, me he hecho a la idea de que es imposible saber cuándo acabará; de cualquier modo no espero que deje de llover, sino que salga el sol y me sea más fácil caminar por las veredas que atraviesan la sierra.

Esta espera ya habitual de dos horas es necesaria a 2,500 metros de altura, donde la geografía se impone en pronunciadas barrancas bordeadas por caminos casi verticales cubiertos de lodo.

La lluvia se ha convertido en la más común bienvenida; la primera que me cayó aquí pensé que duraría sólo unas horas; no paró en una semana. También pensé que el chofer del autobús había tomado un camino equivocado; en lo que había leído nunca mencionaron la impresionante cantidad de antenas *SKY*, el apogeo de los café internet, la enorme cantidad de basura que se produce —y el problema que ello representa en un lugar cuyo clima y geografía exige la libre circulación de grandes cantidades de agua—, y muchos otros hechos que en suma habían asfixiado la idea que, aun sin querer y bajo protesta de evitar, me había formado de la sociedad mazateca, idea que partía sobre todo de

un libro de portada magenta y hojas amarillentas publicado en 1970 y que había llegado a mis manos a los diez y seis años.²

La contradicción ante la que me encontraba en ese primer acercamiento —la crisis del concepto *natural* que me había construido— me obligó a plantearme problemas que apuntaban a la construcción de la cultura. Qué cambios experimenta una sociedad que, ante las exigencias económicas, debe incorporar a su vida elementos que le son ajenos e incluso contradictorios: qué ocurría en los individuos ante la caída de los principios que les dictaban su proceder y manera de ver el mundo, y cómo les afectaba en su concepto de religión, de salud y de existencia.

Poco me pude responder en ese primer viaje, incluso poco pude articular pues no estaba seguro de lo que estaba viendo y tampoco me preocupó hacerlo; después de todo, esas preguntas sólo eran una expresión más de curiosidad, pensé responderlas, pero nunca hacerlas parte de un proyecto metódico y con un fin específico.

En los periodos de estancia me fui involucrando con la gente y sus costumbres casi accidentalmente, evitando imponerles la medida de las explicaciones con aspiraciones científicas, como se hace con tanta frecuencia y ligereza. En vez de eso preferí que fuesen los mismos mazatecos quienes me dieran la explicación de los actos que intervienen en sus rituales —en especial los curativos— y con ello la manera de asumirse a sí mismos.

En esta explicación se fue presentando, cada vez con mayor nitidez, la estrecha relación que existe entre la explicación del cosmos y el concepto de cuerpo; el primero se sostiene en el segundo y, en todo momento, hablar de uno exige abordar al otro. Y no sólo eso, esta interdependencia rebasa la simple referencia; el cuerpo es una construcción social y, como tal, parte de la cultura y su historia, cuyo resultado es la cosmovisión; la historia de una sociedad determina la explicación que se da del universo y con ella de todos y cada uno de los sistemas que le rigen. En este sentido, universo y cuerpo guardan una absoluta equivalencia, por ello los métodos de tratamiento y el concepto de cuerpo de una sociedad son irrelevantes si no se entiende la cosmovisión que les da cabida.

El microcosmos representado en el cuerpo guarda una estrecha relación con el universo, pero esta relación nunca es inmediata, está determinada por el discurso de la sociedad y es gracias a él que el individuo se puede apropiarse de su cuerpo. Es decir, la

² Benítez, F. (1970). Diseño de portada: Vicente Rojo.

relación cuerpo —microcosmos— y universo —macrocosmos— es significativa, pues el cuerpo se construye como un texto cuyo código es tomado de la cosmovisión, por ello los cambios en la explicación del mundo modifican considerablemente el concepto de cuerpo en una sociedad. Esos cambios se generan por fenómenos sociales a lo largo de la historia; es en esos fenómenos en donde se encuentran los orígenes del concepto de cuerpo y los conflictos que éste puede llegar a tener ante la crisis que los modelos explicativos atraviesan por la imposición de otras cosmovisiones.

En este punto, y sin darme cuenta, mi interés era más que simple curiosidad. De pronto me encontraba en la búsqueda de la estructura que configura la cosmovisión mazateca y las relaciones que se producen dentro de ella para dar origen a su concepto de cuerpo. Estaba ante una investigación que rebasaba las exigencias que en ese momento podía cumplir y llevarla a cabo me llevaría mucho más que las visitas —cada vez menos frecuentes— y los vagos pensamientos entre las centrales de autobuses.

En el desarrollo de la investigación —una vez asumida como tal— la información llegó a representar el más urgente de los problemas, no por su escasez sino por la gran cantidad que acumulé en varios años, y la siempre difícil decisión de excluir la que se consideraba menos relevante sólo para descubrir, poco después, que en relación con nuevos hallazgos, su importancia resultaba enorme.

En cuanto al método, los hechos me llevaron a él. Desde el principio el universo mazateco me fue revelado por explicaciones que llegaban a variar unas de otras y que dependían del lugar que el hablante ocupaba en la sociedad mazateca, así que me encontraba ante un hecho significativo —con el tiempo reconocería que todo evento lo es— y que sólo podría ser entendido por el análisis de los signos que interactúan en él; el método semiótico se presentaba como el único capaz de establecer la estructura en la que se relacionan cosmovisión y cuerpo.

Ahora bien, las conclusiones de este análisis pueden resultar incomprensibles —e incluso disparatadas— si antes no se explican con precisión los caminos que se tomaron para llegar a ellas. La semiótica más que el método que valida los supuestos de este trabajo, es la lógica que la dirige, por ello comenzaré por la exposición de sus principios. Esto sin duda dificulta la fluidez de la lectura de la primera parte, pero desafortunadamente resulta

necesario para que lo expuesto en los siguientes dos capítulos sea algo más que la crónica desmembrada de una novela antropológica.

De hecho, el primer capítulo ayuda a comprender la gran relevancia que tiene la semiótica para la psicología como ciencia, pues es en el desarrollo de su historia donde se encuentran los vínculos insospechados entre las diferentes corrientes psicológicas, lo que —en el terreno epistemológico— facilita la comprensión de sus postulados básicos y permite la crítica de su validez práctica desde la historia de las ciencias.

El segundo capítulo es la descripción del concepto de cuerpo que se articuló a lo largo de esta investigación y la relación que éste tiene con la religión y la manera en la que el sentimiento sagrado se *in-corpora* en el individuo en su paso a la sujetación.

El último capítulo es el análisis como tal, aplicado a la cosmovisión mazateca y su relación histórica con la construcción corporal.³

En su totalidad, ésta es la aplicación de un método y la exposición de un modelo aplicado a una realidad concreta, por ello es imposible articular una conclusión definitiva.

Dar por hecho que se puede emitir un juicio final respecto a una sociedad determinada equivale a creer en su inmovilidad y eso es lo que menos se respira en estas calles y veredas.

BIENVENIDOS.

HUAUTLA DE JIMÉNEZ, OAX.

CORAZÓN DE LA SIERRA MAZATECA

³ Esto exige la utilización de conceptos gestados en disciplinas y escenarios muy diferentes entre sí, por lo que se sugiere consultar, cuantas veces sea necesario, el glosario general que se encuentra al final del trabajo.

1. LA SEMIÓTICA

I. El mundo significa

*¡Cuántas maravillas, cuántas cosas
insospechadas no descubriríamos,
si supiésemos disecar las palabras,
quebrar su corteza y liberar su espíritu,
la divina luz que encierran!*
FULCANELLI⁴

El nacimiento del hombre que considera que la naturaleza es susceptible de ser explicada por principios y leyes inmutables, es relativamente reciente en comparación con la historia de la humanidad y coincide con el surgimiento de la ciencia; Descartes y Galileo al formular el principio de inercia —según el cual el universo no tiene proyecto— señalan el nacimiento de la física clásica y, con ella, de toda la ciencia racional al arrebatarse el mundo de las manos de Dios.⁵

La característica básica de este nuevo orden bajo el que se construye el universo, es su capacidad para ser explicado en términos humanos; por vez primera en la historia, el simple mortal tenía la posibilidad de acceder a los principios que antes le estaban vedados por responder a los fines de la creación emanada de la divinidad.

Esas leyes y el método para llegar a ellas se erigieron en el principio básico de la escolástica llevada hasta su más simple austeridad: *ver para creer* —que es la base del empirismo y la herramienta fundamental del positivismo— y cuya exigencia fundamental es erigir toda inferencia del orden en fenómenos susceptibles a la observación, de otro modo no se puede asegurar su repetición, lo que echa por tierra el objetivo último de la ciencia positivista: la predictibilidad y el control que ella asegura sobre la naturaleza misma.

Esa característica básica de la ciencia —la que deposita en el ojo la responsabilidad de todo conocimiento— se considera el precepto obligado de toda investigación, aun cuando se imponen la imposibilidad para observar todos los fenómenos que interactúan en

⁴ Fulcanelli. (1970). p.64

⁵ Geogin, R. (1988). p.179

la naturaleza y la incapacidad inherente al acto comunicativo para describir el fenómeno en sí.

En las ciencias sociales, territorio más áspero para el investigador, estas dificultades exigieron transferir la importancia del ojo al oído, lo que las convirtió en ciencias, más que predictivas interpretativas, inaugurando con ello su propio campo⁶, lo que no significa su exclusión de las ciencias en general, sino por el contrario; le otorga el lugar antes inexistente por el que Comte excluyó a la psicología de las ciencias; en otras palabras, la característica interpretativa de las ciencias sociales inaugura su verdadera función antes limitada a imitar a las naturales en un intento por validar su existencia, olvidando su verdadera función: explicar al hombre.

La limitación de la actitud naturalista, en la que nos encontramos todos al comienzo, que nos impidió hacer abstracción de la naturaleza y por lo mismo hacer de lo psíquico un objeto de investigación intuitiva en una actitud pura y no psicofísica, nos ha cerrado el camino a una gran ciencia, por excelencia, rica en consecuencias que, por una parte, es condición fundamental para una psicología plenamente científica y, por otra, el campo de la auténtica crítica de la razón.⁷

Una vez superada la actitud naturalista y consumada la inscripción de las disciplinas sociales como ciencias con un fin específico y un procedimiento legitimado en su práctica, se impone un problema aún mayor: cómo se supone que las ciencias sociales interpretan, y aún más importante: qué es lo que interpretan.

En suma, y según trataré de explicar, las ciencias sociales —y más específicamente la psicología— buscan significados, asumen como objetivo básico la búsqueda de relaciones que vinculan fenómenos y expliquen eventos; ese vínculo es el significado, de tal modo que toda interpretación es básicamente la enunciación de un significado y de las interacciones que le constituyen.

⁶ La decepción originada en la transferencia del ojo al oído ha llevado a cientos de investigadores a reducir a las ciencias sociales a traducciones simplistas de las ciencias más duras.

⁷ Husserl, E. (1989). p.75

*El objeto de la psicología empírica, y hay que aclararlo expresamente, son los signos y nada más...*⁸

Y es que todo lo conocido o pensado es conocido y pensado sólo a través de signos; el pensamiento mismo es un signo y al mismo tiempo la unidad básica del acto de conocer⁹. Por ello el análisis del significado del signo es el único método adecuado para analizar la conciencia humana, que es el fin último que trata de alcanzar la psicología¹⁰.

Pero esto complica el panorama, pues el significado es una entidad gestada en la cultura, por lo que toda interpretación debe partir del concepto que se haya planteado de ella y siempre permanecer en él. El mayor problema es que hablar de la cultura es adentrarse en la materia de la que todos estamos hechos, lo que representa riesgos y barreras de las que, a menos que se les acepte con honestidad, es casi imposible escapar.

Cultura y signo son dos conceptos imposibles de definir independientemente —pues uno constituye al otro— y la delgada línea que les sirve de frontera es la misma que les une.

*...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, ...la cultura es esa urdimbre ...*¹¹

La característica fundamental que hace del ser humano un animal tan peculiar es su capacidad significativa —incapacidad biológica, según Darwin—. Todo hecho significa y ese significado depende no del hecho en sí mismo, sino de la relación que guarda con otros eventos; el espacio en el que esta dinámica se desarrolla es una estructura que se define no por el espacio que ocupa en sí, sino por la serie de interacciones que en él ocurren y sin las cuales ese espacio simplemente está vacío, con lo que su probabilidad de existencia deja de ser viable. Esta serie de interacciones es la cultura.

Un signo se caracteriza por su capacidad para ser aislado del resto de los elementos que interactúan en un sistema, pero su naturaleza depende en todo momento del universo al que pertenece; en última instancia, a la cultura en que se gesta.

⁸ Lacan, J. (1972, 14 de junio).

⁹ Peirce, C. En: González, C. (Ed.) (1997). p.193

¹⁰ Vygotsky En: Wertsch, J. (1985). p.94

¹¹ Geertz, C. (2001). p.20

De tal modo que la cultura —definida como el espacio en el que *nacen* los signos— se constituye por la serie de interacciones en la que se genera el significado y que da sentido al individuo como tal, por lo que una teoría del signo debe ser una disciplina capaz de explicar e interpretar el dominio total del conocimiento humano¹². Lo que nos da la oportunidad de echar por tierra otra de las principales limitantes cuyo peso le ha impedido a la psicología cumplir las expectativas como ciencia; el planteamiento de la búsqueda de significaciones como su objetivo básico, le permite deshacer los nudos que le amarran al laboratorio, al diván y al escritorio, pues las explicaciones de los fenómenos que estudia están en la cultura y sólo inmersa en ella encontrará las respuestas, con lo que su concepto de individuo es desplazado por el de un ser dinámico inserto en el espacio cultural; de tal modo que su objeto de estudio es el individuo y el espacio en el que desarrolla su actividad, la cultura.

*...el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.*¹³

Entonces, la preponderancia de la interpretación sobre la ley —como ya se mencionó— responde a la transferencia de la importancia del ojo al oído y con él al habla, lo que no es nada nuevo —aun cuando se considera que en las ciencias sociales, y en especial en psicología y antropología, el poder otorgado al lenguaje constituye una revolución—, la historia del hombre está dictada en palabras.

Hasta la segunda mitad del siglo XIII todo relato, alegoría y cuento europeo comenzaba con “oíd”. Invocación y oración fueron por siglos el contacto más natural del hombre con las leyes que rigen el mundo¹⁴; el Corán está hecho para leerse en voz alta, de hecho la palabra corán —*qur’an*— significa *recitación*¹⁵. Una de las reglas fundamentales que aprendía todo exorcista decía: “*Nombrarlos es dominarlos*”.¹⁶

Así que:

¹² Peirce, C. En: González, C. (Ed.) (1997). p.193

¹³ Geertz, C. (2001). p.20

¹⁴ Eliade, M. (2001).

¹⁵ Por eso todas las suras comienzan con: “*En el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso*”.

¹⁶ Ruy, A. (1998). p.35

... [como] portador de tradiciones multimilenarias y como instrumento indispensable del pensamiento de cada uno, el lenguaje constituye una categoría privilegiada en las realidades humanas y es por lo tanto natural que se haya pensado en él como fuente de estructuras particularmente importantes por su edad, su generalidad y su poder.¹⁷

Por ello no es de extrañar que haya sido en el estudio del lenguaje —en la lingüística— donde tomara fuerza la idea de que éste puede erigirse como el fundamento de una disciplina cuyo objetivo único serían los signos, como escribía Saussure en 1916:

*Se puede, pues, concebir **una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social**. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos semiología (del griego semeion-signo).¹⁸*

¹⁷ Piaget, J. (1999). p.65

¹⁸ Saussure, F. de. (2001). p.43. Tanto en este trabajo como en la mayoría de los escritos que abordan el problema del signo, se niega toda diferencia entre semiótica y semiología; la diferencia básica radica en su origen. Semiótica fue el término usado por Peirce, padre de la tradición americana y semiología por Saussure, precursor de la tradición europea. Ya que la palabra se observa en los escritos más antiguos, que es la más común y que no existe razón para subrayar distinción alguna, se utilizará **semiótica**, aun cuando el análisis de este ensayo se fundamente en la escuela europea.

II. Orígenes de la semiótica

...el lenguaje en sí mismo revela
la naturaleza del hombre
BUDA¹⁹

La idea de una ciencia cuyo objeto de estudio fuese el signo y sus interacciones no era nuevo y se puede encontrar a lo largo de la filosofía clásica: tanto en la filosofía griega —en Heráclito, los estoicos, Platón y Aristóteles—, como en los pensadores de la iglesia cristiana —San Agustín—, y filósofos y científicos modernos como Bacon, Locke, Leibniz, Berkeley, Condillac y Husserl.

De hecho, el esquema básico que incluso hoy se utiliza para describir al signo, data de los estoicos pero fue articulado por Aristóteles, quien definió al signo como la unidad básica compuesta por tres elementos:

- El *Semainon*: que es el signo en su sentido físico;
- el *Semainomenon*: que es lo que dice el signo como tal; y
- el *Pragma*: que es el objeto al que se refiere el signo.

Para San Agustín, en el signo se proyecta el hombre pues toda instrucción se refiere a los signos o se refiere a las cosas, pero ya que todas las cosas se aprenden por medio de los signos, ellos están en todos lados, lo que le permite pensar que la relación entre signo y cosa no es ontológica ni metafísica sino funcional y dialéctica. Además distingue entre signos convencionales y naturales, subrayando la importancia de los primeros en el acto comunicativo y de los segundos en el conocimiento de la naturaleza.

A finales del siglo XVII Locke, en su propuesta tripartita para dividir a las ciencias, propone, para la última de las tres grandes provincias del mundo intelectual, el nombre de *semeiotike* que se interesaría por la naturaleza de los signos utilizados por la mente para el entendimiento de las cosas o para comunicar sus conocimientos a otros. La aportación de Locke es fundamental pues coloca a la semiótica en el papel de ciencia —aunque más tarde sería desplazada por la lógica— y enriquece al signo como constructo teórico que pasa de

¹⁹ Mares, R. (2002). p.64

simple sinónimo para *palabra* al término que incluye todos los conceptos, posibilitando el isomorfismo analítico del signo.²⁰

Para Leibniz la semiótica debía ser parte de la metafísica y la conformación del signo —por la relación *representandum-representatum*— es estructurante por *naturaleza*, no sólo del signo en sí, sino del mundo mismo, lo que le posibilita como una herramienta para comprender y explicar al resto de las cosas.

En 1764, Lambert publica el *Neues Organon*, donde eleva a la *semiótica* a una de las cuatro divisiones epistemológicas que funcionan como *mathesis universalis*, es decir, como una ciencia organizada axiomáticamente para proveer de bases epistemológicas a otras ciencias; además afirma, al igual que Leibniz, que el signo no sólo es necesario en el acto comunicativo, sino en el pensamiento mismo.

En 1890 Husserl publica *Zur logik der zeichen (Semiotik)* donde subraya la importancia del estudio de los signos para comprender la naturaleza humana. Su concepto de ciencia es fundamental en el desarrollo de la semiótica moderna.

El siglo XX vio renacer el interés por los principios de los sistemas y los procesos de significación, sobre todo gracias al trabajo de Peirce y Saussure, los fundadores de las tradiciones semióticas angloamericana y europea modernas.

Peirce es el fundador del pragmatismo y, según Jakobson, “*el más universal de los pensadores norteamericanos*”.²¹ Realizó contribuciones fundamentales a la teoría de las probabilidades, la lógica simbólica, la filosofía de la ciencia, la astronomía, la física y la química. Se describía a sí mismo como un experimentalista en cuanto a las ciencias rígidas y un continuador de los maestros medievales en cuanto a la semiótica.

Peirce no basaba su semiótica en el *signo* en sí, sino en el *sentido* que culmina en la inteligibilidad, por eso su semiótica no parte del lenguaje sino de la producción del significado.

Para Peirce el sentido sólo se puede precisar de la elaboración continua de consecuencias que van de la lógica a la metafísica para concluir en el fenómeno semiótico.

La característica básica de su modelo es la formación ternaria entre el signo, el objeto y su interpretante —que es el código al que acude el receptor para descifrar la

²⁰ Que a su vez constituye la mejor plataforma para el avance de la semiótica y su alcance interdisciplinario.

²¹ Jakobson, R. (1996). p.14

dirección del signo— y que define como *genuina* por parecerle imposible reducirla a relaciones binarias; que es la diferencia fundamental con el concepto de Saussure.

Contrario a Peirce, que adoptó una perspectiva lógica para aproximarse al estudio de los signos, Saussure propuso una teoría general basada en la lingüística, partiendo del hecho de que la lengua es el más universal de los sistemas de signos; signos definibles no por su naturaleza en sí, ni por la similitud que pueden tener con otros signos, sino por las diferencias que guardan entre sí, de tal modo que para identificar un signo es indispensable establecer un marco basado en la oposición con otro, concluyendo en la formulación básica: el binarismo.

Aun cuando en vida Saussure publicó relativamente poco, su trabajo más importante *Curso de lingüística general* —publicado después de su muerte por sus discípulos— es considerado una de las obras más influyentes del siglo XX. Incluso el complejo de estrategias y conceptos hoy llamados postestructuralistas —el trabajo de Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Roland Barthes y muchos más— surge directamente del trabajo de Saussure, lo que muestra la repercusión de su obra en los modos de entender la realidad en una amplia gama de disciplinas que van de la física a la literatura.

En su *Curso*, Saussure apela al estudio *científico* del lenguaje oponiéndose al trabajo de la lingüística dominante a finales del XIX, cuyo principal interés era el estudio de su historia en busca del supuesto *idioma primordial* del que, se suponía, nacía todo lenguaje.

El reexamen sistemático de Saussure se fundamenta en diferentes supuestos. El primero es que el estudio científico del lenguaje debe dirigirse al sistema en sí más que a la historia de los fenómenos lingüísticos que en él interactúan. Para lo que distingue entre el habla y el lenguaje; el último, entendido como el sistema o código que constituye el verdadero objeto de estudio de la lingüística por proveer de los criterios que gobiernan al habla; este estudio requiere un corte sincrónico, pues sólo en él se pueden identificar los lazos relacionales que interactúan entre las palabras —signos— en un momento determinado y de lo que la historia podría decir muy poco.²²

Otro de sus supuestos es que los elementos básicos del lenguaje se deben estudiar solamente en lo referente a sus funciones y no en lo referente a sus causas. En vez de

²² Para Saussure el estudio de la historia da cuenta de los eventos que han dado forma a las relaciones dentro de un cierto sistema, pero no puede decir nada sobre el resultado que esas relaciones tienen en el significado.

estudiar acontecimientos aislados, se debe analizar el marco sistémico en el que estos acontecimientos están inscritos, lo que implica relacionarles con otros acontecimientos que, a su vez, están insertos en otras tramas, rompiendo la causalidad lineal.

Para Saussure el signo es la unión *de un concepto y de una imagen mental*, a los que llamó *significado y significante*, respectivamente, y cuya unión es de índole funcional y dependiente. De esta manera, define al elemento básico del lenguaje —el signo— relacionamente; tal relación no sólo se desarrolla en el interior de un signo, sino entre diferentes signos a distintos niveles: el lenguaje está formado por un número limitado de elementos desde los cuales es posible analizar al lenguaje en su totalidad.²³ La complejidad resultante de la combinación de ese número limitado sólo es posible por las características distintivas que vinculan a los elementos básicos. Estas características distintivas se combinan para formar signos en diferentes niveles simultáneos: los fonemas se combinan para formar morfemas, los morfemas se combinan para formar palabras, las palabras se combinan para formar enunciados. En cada caso, el fonema, la palabra y el enunciado, como unidades, son mayores a la suma de sus partes, pues su *valor* depende de la relación de los elementos que le conforman, no de su suma algebraica.

De tal modo que, el *valor* de una unidad significativa está determinado, limitado y precisado por el de las otras entidades del sistema e implica la presencia concreta del sistema en cada uno de sus elementos. En otras palabras, el *valor* es la resultante de la relación que guardan los signos en un espacio determinado —por ejemplo una palabra—, y esa relación no es la misma en otro espacio, incluso cuando se tengan el mismo número de signos —fonemas—, pues la posición de cada uno en el sistema es diferente y depende de la función que deben cumplir en ese momento determinado, así como de la oposición binaria que se desarrolla dentro del signo y con otros signos de su mismo sistema. De lo que se extrae otro supuesto; el carácter binario al que responde el lenguaje y de hecho toda la teoría de Saussure: diacronismo/sincronismo, lenguaje/habla, sintagma/sistema. Este supuesto, aun cuando ha constituido uno de los mayores obstáculos analíticos, representó la referencialidad que, a falta de la historia, permitió sustentar la explicación relacional que rige al signo.

²³ El alfabeto castellano tiene poco más de 25 fonemas pero cientos de miles de palabras.

Saussure insiste en que la relación que da origen al fenómeno significativo, aun cuando es arbitraria —pues los fenómenos de la lengua no responden a la causalidad lineal— puede ser explicada por leyes inherentes a ella misma y que estas leyes pueden aplicarse a todos los signos sin importar su naturaleza, de ahí su insistencia por hacer de la semiótica una ciencia independiente y axiomática en los términos de Lambert.

La teoría de Saussure reinventó el concepto de interpretación al desplazar la causalidad positivista por un modelo en el que todo evento responde a su función en la trama en la que ésta se inserta, lo que dio pie a la concepción del modelo estructuralista que permitió ampliar el análisis a todo fenómeno que parte del mayor código integrado por signos: la cultura y, en este sentido, el papel de Roman Osipovich Jakobson es fundamental.²⁴

En un intento por analizar las características formales que rigen la estética literaria y que, a diferencia de todo análisis anterior, no remitiese a la vida del autor o terminara por clasificar a la obra como subproducto de su entorno histórico, nace en Rusia el movimiento formalista. En un principio este movimiento no era uno sino dos en realidad, el primero integrado por el círculo lingüístico de Moscú, fundado por Jakobson, Vinokur y Petr Bogatyrev en 1915, y el segundo, el Círculo de San Petersburgo o sociedad para el estudio del lenguaje poético, creado un año después e integrado por Shklovskii, Tynianov, Eikhenbaum, Tomashevskii, y Vinogradov. Sin embargo, se puede considerar que lo que generó el ambiente propicio para el nacimiento de ambos movimientos fue la publicación, en 1914, del folleto *La resurrección de la palabra*, escrito por Shklovskii, donde insistía en la delimitación del objeto de estudio del formalismo y que poco después Jakobson definiera con mayor precisión:

*El objeto de estudio de la ciencia literaria no es la literatura, sino lo literario, es decir, aquello que hace de una obra una obra literaria.*²⁵

²⁴ Jakobson mismo es un ejemplo de los alcances de la semiótica; acuñó la palabra estructuralismo —consolidando la teoría de Saussure—, fundó la escuela formalista rusa, colaboró en la creación del Círculo de Praga, introdujo a Lévi-Strauss y a Lacan en el estructuralismo, inspiró a Lotman para escribir *La semiósfera* —concepto que revolucionó a la semiótica contemporánea—, colaboró con Françoise Jacob en la creación de la biología molecular al aplicar sus conocimientos en lingüística, incluso la investigación más importante de la sierra mazateca —por sus consecuencias científicas y sociales— se le debe en gran medida a él, pues personalmente motivó a Gordon Wasson para continuar sus estudios en Huautla de Jiménez.

²⁵ Wertsch, J. (1985). p.98

Y para estudiar *lo literario* se deberían identificar y examinar tanto los mecanismos lingüísticos como los principios estéticos que lo caracterizan.

En el formalismo se dieron los primeros intentos por extender el estudio de los signos a otros códigos, en específico al literario —sobre todo con Shklovskii al analizar la historia corta y la novela basándose en los procesos inherentes a la composición y los procesos estilísticos generales, articulando la posibilidad de realizar una historia basada en las formas— y más tarde al cuento folclórico —con Vladimir Propp y su descripción formal del cuento— con lo que realizaron la primer gran aportación de la lingüística a la antropología.

Desafortunadamente, poco tiempo después de su inauguración los movimientos políticos obligaron a los formalistas a adoptar la filosofía oficial u optar por el exilio; por ello en muchos de los trabajos formalistas se nota la obligada entrada de la dialéctica marxista como fundamento teórico, imposibilitando toda nueva aportación en un movimiento cuyas bases epistemológicas son diametralmente opuestas.

En 1932 el realismo socialista se impone como la literatura oficial y, al mismo tiempo, se prohíbe toda organización artística no administrada por el Estado, por lo que el círculo ruso cierra oficialmente.

Su influencia, aunque indirecta, es indiscutible en la obra literaria, psicológica e incluso neurológica de la Unión Soviética; en 1921 Lev Semionovich Vygotski presenta como tesis el análisis de Hamlet, obra influenciada por el formalismo del Círculo de Moscú y que marcaría la línea de su trabajo y la de sus discípulos; de 1924 a 1934 impulsó a la semiótica como el fundamento de la psicología oficial sustituyendo toda aportación lingüística de Saussure por la obra de Marx y Engels, lo que constituyó un hueco teórico que, a la larga, impediría todo avance significativo de la semiótica en su obra.

La semiótica rusa sufrió una parálisis de casi medio siglo, incluso filósofos soviéticos —en su postura contra el neopositivismo— debieron ampliar su rechazo a la semiótica por considerar que el análisis del lenguaje desvirtuaba el estudio de la conciencia humana, concepto en torno al cual giró la ciencia fundamentada en Marx. Para ellos la

semiótica perdía relevancia al comenzar y terminar su análisis en las palabras sin abordar la conciencia que les da cabida.²⁶

Fuera del régimen soviético se encontró el heredero inmediato del formalismo; el Círculo Lingüístico de Praga, fundado en 1926 por Jakobson —exiliado desde 1920—, Mathesius —director del seminario inglés en la universidad de Charles— Havránek, Trnka y Rypka.

El Círculo de Praga estaba principalmente integrado por miembros que antes habían pertenecido al grupo formalista ruso, ahora con un fundamento teóricamente enriquecido por el intercambio con filósofos como Husserl, Carnap y Benveniste.

De hecho, fue precisamente a partir de la *Epoje* de Husserl que se extienden los alcances del análisis semiótico; la fonética instrumental —teoría sobre la que se erigió el Círculo de Praga— insistía en que para reconocer la identidad de las palabras existen rasgos fundamentales y ornamentales, los últimos no son *pertinentes*, por lo que no sólo se puede, sino que se debe prescindir de ellos.²⁷

Lo que en Saussure se presentaba como una ligera posibilidad —la pertinencia²⁸— se convierte en la ley fundamental del Círculo de Praga, cimentando así las bases que facilitarían el análisis semiótico de fenómenos cuya complejidad impedía su sometimiento a la discontinuidad. La pertinencia permite al investigador —en un movimiento de conciencia pura, como la define la fenomenología de Husserl— determinar qué elementos de la estructura a la que pertenece un signo son importantes para comprender su naturaleza y las interacciones que se dan para llegar a ella.

Una vez que la pertinencia dio la posibilidad para aplicar la discontinuidad a cualquier fenómeno, la idea de que todo código, incluso de la naturaleza, responde a los mismos principios, dio paso a la definición de Jakobson, en 1929, del *estructuralismo*, movimiento que representó el mejor contrapeso del positivismo —y cuya cumbre epistemológica se encuentra en Piaget— y que no sólo influyó, sino que fundamentó, el avance de disciplinas que van desde el psicoanálisis y la antropología, hasta las matemáticas, la física y la biología.

²⁶ Rahmani, L. (1973). p.38

²⁷ Prieto, L. (1977). p.132

²⁸ También propuesta por Peirce.

Para el Círculo de Praga el estructuralismo representa una postura epistemológica y básicamente parte del supuesto de que cada concepto está determinado por todos los otros con los que interactúa, de tal modo que un concepto está definido inequívocamente por el lugar que ocupa en su sistema conceptual, más que por la enumeración de su contenido, lo que es un claro derivado del *valor* de Saussure.

Otra tesis básica del Círculo de Praga es su definición de lenguaje basada en la funcionalidad:²⁹

*La lengua, producto de la actividad humana, comparte con tal actividad su carácter teleológico o de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o como comunicación, la intención del sujeto hablante es la explicación que se presenta con mayor naturalidad. Por esto mismo, en el análisis lingüístico, debe uno situarse en el punto de vista de la función. Desde este punto de vista, la lengua es un sistema de medios apropiados para un fin.*³⁰

Pero este principio pragmático en el Círculo de Praga, y por consecuencia en el estructuralismo, fundamentado en la funcionalidad de todo signo —incluso de los estéticos y *utilitarios* al satisfacer las necesidades de sus *utilizadores*— no es sacrificado por las dimensiones formales y semánticas del signo. Para evitarlo, el Círculo de Praga recurre a su mejor característica: la sintetización, definida por la pertinencia y posible sólo a través de la interdisciplinariedad, articulada a la par del nacimiento del estructuralismo.

Aun cuando el Círculo de Praga comparte múltiples principios con Saussure, también guarda divergencias como la importancia de la elección sobre la arbitrariedad, según la cual los sujetos, dirigidos por la funcionalidad, tienen la posibilidad de hacer cierta elección entre los medios que ofrece la lengua. También afirman que la lengua no se puede explicar por sí misma sin recurrir a otros niveles; el estudio de la lengua no solamente debe restringirse a la descripción de los hechos lingüísticos, siempre deben buscarse sus explicaciones considerando las funciones generales que cumplen en el proceso social.

²⁹ También derivado de la obra de Saussure.

³⁰ Trnka, B. et al. (1980). p.30

Otra incompatibilidad con Saussure es su rígida concepción de la dicotomía lengua/habla. Para el Círculo de Praga ésta no hace justicia a la gran variedad de situaciones comunicativas en que se emplea la lengua. En el habla “*debe detectarse un código de reglas estructurales inherentes*”.³¹ Si no fuera así, la lengua no serviría como medio de comunicación entre los seres humanos pues deja de ser viable si no se concibe como un conjunto de subsistemas que se actualizan en un acto concreto de habla en una situación social concreta, por ello, aunque conservan la diferencia entre lengua y habla, no encuentran justificación alguna para erigir fronteras entre ambas; las dos están en permanente interrelación y, por ello, deben formar parte del proyecto semiótico.

Tampoco comparten la enfática oposición de la dicotomía de Saussure sincronía/diacronía, sustentada en el carácter fortuito del cambio lingüístico. Para el Círculo de Praga no se pueden poner barreras infranqueables entre los métodos sincrónico y diacrónico³², pues en el estudio diacrónico también se encuentra la relación funcional que rige a los signos, lo que le hace susceptible al método estructural, donde la lengua se entiende como un sistema funcional en el cual los cambios no deben ser considerados de forma aislada sino “*en función del sistema que los sufre*”.³³ No se pueden interpretar los cambios de un sistema a lo largo del tiempo como un hecho fortuito, sino como la consecuencia de los movimientos que se originan dentro del sistema.

En noviembre de 1939 los nazis cierran las universidades checas, por lo que las reuniones del Círculo continúan en viviendas privadas hasta junio de 1945. Durante ese lapso pierden a algunos de sus fundadores —Trubetzkoy y Mathesius por muerte natural y Jakobson por exilio a Nueva York— por lo que su trabajo posterior, aunque numeroso, representó muy pocas aportaciones.³⁴

La herencia del Círculo de Praga llegó a Francia a mitad de siglo XX vía Nueva York, gracias a la influencia de Jakobson, durante la Segunda Guerra Mundial, en Lévi-Strauss, Lacan y Foucault que, a su vez, propiciaron que en los 60’s naciera el movimiento semiótico francés, caracterizado por dos tendencias: la primera, fundada en la herencia directa de Saussure y Hjelmslev y representada por Greimas —conocida como la Escuela

³¹ Trnka, Bohumil et al. (1980), p.25

³² Trnka, Bohumil et al. (1980), p.31

³³ Jakobson En: Lepschy, G. (1966). p.125

³⁴ La última conferencia en el círculo se llevó a cabo en diciembre de 1948.

de París—, y la segunda, de influencias praguense y más interesada por la semiosis tecnológica, representada por Julia Kristeva y, especialmente, por Roland Barthes.

La primera se concentra en los dominios sintácticos y semánticos, adoptando una actitud imanentista con respecto a los textos y optando por su formalización extrema sin importar la naturaleza o función. Intenta establecer una metodología coherente que articule el lazo entre la teoría y la filosofía semiótica, apostando por una teoría general que se fundamenta por completo en la lingüística enriquecida por los conceptos de Peirce, la fenomenología y la teoría del caos.

La segunda tendencia se inspira en los principios estructurales que definen la semiosis como un fenómeno inherente a todo acto humano, por ello el análisis de Barthes se aplica a todo texto; de la novela y la ideología a la moda y los mensajes visuales. Insiste en la interdisciplinariedad y encuentra en el psicoanálisis lacaniano su mejor plataforma.

Umberto Eco, aun siendo, por origen y proceder, ajeno a este movimiento, puede considerarse importante en su desarrollo por la afinidad de los textos que estudia y por deberse a él la fuerza recobrada por la semiótica en los 70's y 80's. Eco procura superar las oposiciones dramáticas que existen entre las teorías de Saussure —representadas por Hjelmslev y Greimas— y de Peirce y la tradición medieval, aun cuando el sustento epistemológico es diametralmente opuesto, de hecho, este es el mayor mérito de Eco y se puede considerar el objetivo básico de toda su obra.

En los 50's, la estancia de Jakobson en Nueva York influyó de manera paradójica; mientras que en Europa se desarrollaba el postestructuralismo, en Estados Unidos interesaba más su trayectoria formalista.

En 1957 aparece el mejor ejemplo del formalismo norteamericano: *Estructuras sintácticas*³⁵ del lingüista, físico, filósofo y crítico político, Noam Chomsky, donde —influenciado por las ideas de Descartes— desarrolla una teoría polémica que cuestiona por completo a la lingüística y, con ella, a la semiótica y a la mayoría de los supuestos de la psicología.

Para Chomsky el vínculo entre lenguaje y mente es ineludible. El lenguaje es una característica exclusivamente humana que evidencia procesos psicológicos altamente desarrollados en la especie:

³⁵ Chomsky, N. (1999).

*En vista de la complejidad de este logro y de su carácter único en el hombre, resulta natural suponer que el estudio del lenguaje contribuye significativamente a nuestro conocimiento de la naturaleza de la mente humana y de su funcionamiento.*³⁶

Pero invierte la ecuación clásica; para Chomsky el lenguaje se origina en la mente y es una característica innata, lo que le pone contra la teoría asociativista que predominaba en ese entonces.³⁷

Para Chomsky el uso del lenguaje “*no está restringido a ninguna función práctica de comunicación*”³⁸ con lo que niega completamente todo aspecto social y funcional del lenguaje y hace de los hablantes individuos que no tienen que interactuar lingüísticamente. Para él, el lenguaje como medio para manifestar las intenciones no existe o, por lo menos, no importa.

La enunciación básica de su postura parece nihilista por representar la negación de todo lo hecho en siglos de estudio y por apoyar abiertamente las explicaciones genetistas que depositan la importancia de lo humano a la biología, dejando en segundo término a lo cultural. No obstante es enriquecedor el grado de complejidad que ha alcanzado su análisis formal, así como los argumentos que le sustentan y ponen en duda las concepciones tradicionales que van desde el conductismo skinneriano hasta el estructuralismo de Piaget.³⁹

Poco después renacía el interés por la semiótica estructural en la Unión Soviética en la llamada Escuela de Tartu, integrada por Lotman, Ivanov, Toporov, Gasparov y Uspenskii.

Su interés principal es enriquecer a la semiótica modificando los principios que le habían hecho crecer —inmanencia, pertinencia, binarismo y carácter sincrónico— pero le condenaban a una crisis que cada vez se veía más cercana por las críticas que recibían de otras disciplinas, de hecho de muchas otras, pues su carácter interdisciplinario lo permitía.

³⁶ Chomsky, N. (1978). p.7

³⁷ De hecho se cree que su crítica abierta a Skinner fue fundamental para el casi total abandono del conductismo.

³⁸ Chomsky, N. (1978). p.71

³⁹ Sus opiniones no se limitan a las ciencias y la historia; es uno de los más abiertos opositores de la política estadounidense contemporánea.

La característica principal de la Escuela de Tartu es el énfasis que le da al contexto en el que se inserta el texto.

Aun cuando se autonombran una extensión del posformalismo soviético, consideran indispensable la extensión histórico-cultural en la comprensión de los textos en un intento por reconciliar a la semiótica con el materialismo dialéctico. Insisten en que es imposible aislar todo texto de su proceso de producción y del contexto social en el que se desarrolla.

En 1984 Lotman publica “*O semiosfere*”, artículo *In memoriam* a Jakobson. En él expone la teoría del espacio basado en la biósfera del biogeoquímico Vernadski para quien ningún ser vivo constituye un objeto en sí mismo, sino el resultado de la constante independencia con el ambiente que le circunda; de este concepto nace la semiótica de la cultura

Para Lotman la cultura es un mecanismo de estructuración del mundo, generador de visiones y modelos, es decir, un conjunto de códigos que configuran a la semiósfera en cuyo núcleo se ubica la lengua natural o sistema primario. En este sentido el arte —código de una importancia que rebasa en mucho la simple estética en todas las escuelas de la semiótica— es un sistema modelizador secundario cuyo objetivo es precisar el significado de las lenguas naturales —el sistema modelizador primario— de tal modo que los signos resultan funcionales; el sistema primario estructura al mundo y el secundario explica al primario.⁴⁰

Se podría decir que estas dos últimas propuestas —Chomsky y la Escuela de Tartu— representan los modelos en los que se puede situar la semiótica contemporánea; el primero deja el proceso de la significación en una biología compleja pero determinante y el segundo insiste en la importancia del análisis cultural para la comprensión de la semiosis.

En ambos casos se insiste en la importancia del lenguaje para comprender al ser humano, pues la palabra se impone como el signo más relevante y es en ella en donde se estructura la cultura y el ser mismo.

⁴⁰ “*El arte es la mentira que nos ayuda a entender la verdad*”. Picasso.

III. Propiedades de la semiótica

El verdadero método se adapta a la naturaleza de las cosas sometidas a la investigación y no a nuestros prejuicios y preconceptos.
 HUSSERL⁴¹

Una teoría cuyo objetivo sea el estudio de los *signos en el seno de la vida social* se enfrenta a múltiples dificultades de orden epistemológico. La más importante de ellas es la referente a la elucidación de su objeto: ¿Cómo estudiar un signo, si la cultura misma está hecha de ellos y cualquier intento por estudiarla derivaría en el modelamiento de un metalenguaje tan alejado del núcleo cultural como cualquier otro signo tomado del repertorio social?

La solución lógica sobre la que se erige el constructo teórico de la investigación semiótica está en el hombre como unidad básica de la cultura y en su actividad como tal: cualquier pensamiento humano se origina y existe por el lenguaje.⁴²

Esta solución ya se encuentra en Saussure:

*...la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en el modelo general de toda semiología.*⁴³

Este argumento parece asumir que el hombre es en sí producto del lenguaje y de las fuerzas que ejercen en él al sujetarle como ser cultural; de hecho es el supuesto básico de muchas de las disciplinas enriquecidas por la semiótica⁴⁴, pero representa en sí una limitante para el análisis, pues aunque el lenguaje es el modelo en el que se fundamenta para aproximarse al hombre en el espacio cultural —por representar el sistema de signos mejor conocido— su alcance es limitado, pues el hombre no es pensamiento en el sentido

⁴¹ Husserl, E. (1989), p.69

⁴² Shorojova, E. (1963), p.12; Piaget, J. (1977), p.132; Fourtunaov. En: Jakobson., R. (1996), p.121

⁴³ Saussure, F. de. (2001), p.94

⁴⁴ “*En el fondo, el inconsciente está estructurado, tramado, encadenado, tejido de lenguaje*”. Lacan, J. (1956, 1 de febrero).

más estricto de la palabra, por lo cual estamos ante la imposibilidad para encontrar en el lenguaje el registro de todos los eventos que se desarrollan en la cultura y en los individuos que la integran.

*El lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella.*⁴⁵

Así que la lengua, más que un objeto de razón, es un objeto razonable y, como tal, puede ser el fundamento sobre el que se construya un método que, cumpliendo con las exigencias lógicas de la ciencia, permita el acercamiento a los fenómenos de la significación, partiendo del supuesto de que todos los sistemas de signos se comportan del mismo modo por pertenecer, todos ellos, a una sola actividad del espíritu humano: el ejercicio de la función simbólica, lo que parece comprobarse en la investigación antropológica al demostrar la existencia de una correspondencia formal entre la estructura de la lengua y las de los sistemas tan alejados como el parentesco, la cocina y el mito.⁴⁶

Con lo que la semiótica se consolida como una disciplina cuyo interés se centra en “*la manera en que los hombres dan sentido a las cosas*”⁴⁷, ampliando así el alcance de su análisis, del signo, a los sistemas de significación sintetizados en el texto, entendido como la dimensión material que sirve de soporte a los procesos de significación, de manufactura humana, y que, por la estrecha relación que guarda con el marco cultural en el que se gesta, no puede ser entendido como una realidad estática, sino como un fragmento temporal y espacial de la cultura que le da cabida.

Ante la complicación que representa este objetivo y lo limitado de su fundamento teórico y práctico —el lenguaje— la semiótica integra las cualidades que le permiten constituirse como ciencia axiomática. La coherencia de estas cualidades es sólo posible dentro del marco que define su proceder y su ejecución es prácticamente imposible sin su contemplación total como propiedades fundamentales en el ejercicio de la semiótica.

La primera propiedad es la interdisciplinariedad, fundamentada en el isomorfismo de la semiosis; parte del reconocimiento de que la división entre las ciencias

⁴⁵ Eliade, M. (2001). p.18

⁴⁶ Lévi-Strauss, C. (1999). p.70

⁴⁷ Barthes, R. (1997). p.245

—antropología, psicología, fisiología, biología y matemáticas— no existe en la naturaleza y por ello no se debe forzar a la naturaleza a manifestarse en fragmentos susceptibles a clasificarse en las ciencias que, por comodidad, hemos construido.

Sólo existe un saber: el humano —y la forma en que éste significa a los que le son de proceder externo al humanizarlos—, por ello todo fenómeno debe abordarse según sus propias exigencias, no a las impuestas por las limitaciones de nuestro conocimiento. En este sentido la semiótica se inclina más a la invasión que a la evasión; toma y recrea disciplinas antes de huir de los hechos que se le imponen.⁴⁸

La semiótica considera que la especialización metodológica limita los alcances de todo análisis, pues exige ignorar o eludir eventos que inevitablemente interfieren con el fenómeno específico que se estudia.⁴⁹

Por eso el análisis estructural debe, en todo momento, partir de un enfoque interdisciplinario:

*...la investigación de las estructuras sólo puede desembocar en coordenadas interdisciplinarias. La razón simple de ello es que, al querer hablar de estructuras en un ámbito artificialmente restringido, como lo es siempre una ciencia particular, uno es conducido de pronto a no saber dónde situar el “ser”.*⁵⁰

Ser —entendido como la naturaleza misma del fenómeno estudiado— que difícilmente se proyectará sólo en una de las categorías del saber humano y que, en el mejor de los casos, se presentará como un evento mutilado, pues en la realidad no existe categoría alguna.

...debemos reemplazar la concepción “estratigráfica” de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual los factores

⁴⁸ Las interrelaciones entre unas disciplinas y otras “...no sólo no estorban, pero se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras, por variaciones y ocultos engarces... de manera que parece se corresponden y están unidos con admirable trabazón y desconcierto”. De la Cruz, J. (2004). p.40

⁴⁹ “Los diversos tipos de descripción sólo alumbran diversos tipos de realidad”. Lotman, I. (2000). p.213

⁵⁰ Piaget, J. (1999). p.118

*biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis.*⁵¹

La interdisciplinariedad, como herramienta básica del análisis estructural, ha sido descalificada por décadas dentro de la ciencia, al igual que el eclecticismo, olvidando que esta crítica flamígera e irracional ha conducido en más de una ocasión al dogmatismo que representa el estancamiento del desarrollo científico.⁵²

Evitar la interdisciplinariedad implica restringir — voluntaria o involuntariamente— los alcances de todo estudio cuyo fin último sea desentrañar el significado de los textos que se generan en la cultura, y su implementación en el modelo semiótico responde no sólo a lo limitado de los modelos estratificados, sino a la propiedad que permite a los sistemas de signos considerarles fundamentales en la construcción de la cultura: el isomorfismo.

De hecho, el isomorfismo es la causa por la cual la teoría del signo tomó tanta relevancia en la escuela filosófica cristiana; posibilitó el proyecto de la semiótica en Saussure y, más tarde, permitió su constitución como disciplina axiomática para ciencias tan alejadas como la física y la antropología.

Su supuesto básico aunque arriesgado es innegable:

*...en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero...*⁵³

Todo signo, sin importar su procedencia —dando por hecho que todo signo tiene su origen en la cultura— tiene las mismas características y el mismo proceder en la interacción que guarda con otros signos dentro de un texto determinado a fin de cumplir las funciones para las que ha sido emitido. De tal modo que la capacidad para analizar un signo posibilita para abstraer los elementos que le configuran a lo largo de los eventos con los que se encuentra en su conformación y, a su vez, el entendimiento de la interacción del signo en un sistema cualquiera —por ejemplo, en el lingüístico, como ocurre más comúnmente—

⁵¹ Geertz, C. (2001). pp.51

⁵² Murueta. En: González, R. (1991) (Eds.). p.71

⁵³ Borges, J. (1998). p.137

permite acceder a la interacción del signo en cualquier otro sistema sin importar su naturaleza.⁵⁴

Saussure, Peirce y todos sus predecesores, siglos y miles de años antes, al dictar las características básicas del signo, postulaban el argumento que validaba la existencia de la semiótica: todo el mundo significa; todo lo conocido por el hombre —y por consecuencia todo lo existente en todos los sentidos al ser enunciado— se conoce y está constituido por signos. Así que el estudio del signo permite comprender tanto a la naturaleza en las matemáticas como a Dios en la filosofía, lo que en definitiva, nos acerca más al conocimiento de lo humano.

Esto implica que, tomando en cuenta que los diversos niveles del significado son isomorfos entre sí, por un lado, todo puede ser considerado como texto que ha de ser descifrado, y por otro, un mismo texto puede ser descifrado en diversos niveles.⁵⁵

El origen del isomorfismo, como hecho natural y como articulación filosófica, es abiertamente desconocido, pero en ambos casos parece responder al mismo principio fenomenológico: el todo se encuentra en sus partes.⁵⁶

*...no se sabe a priori si las estructuras se relacionan con el hombre, con la naturaleza o con los dos...*⁵⁷

De cualquier forma, el acercamiento a lo humano se enriquece al acceder al análisis transversal entre disciplinas y fenómenos dentro del campo de lo humano, posibilidad inalcanzable en un modelo explicativo de causalidad lineal.⁵⁸

⁵⁴ El isomorfismo responde a cómo puede una ciencia, nacida en la lingüística, estudiar todo aspecto humano.

⁵⁵ Lotman, I. (1998). p.137. Por ello todo análisis es siempre incompleto.

⁵⁶ El cuerpo es un microcosmos; El hombre esta hecho a imagen y semejanza de Dios; El hombre es la medida de todas las cosas, porque “*No hay animal que no tenga un reflejo de infinito*”. Victor Hugo. En: Kristeva, J. (1988). p.7

⁵⁷ Piaget, J. (1999). p.33

⁵⁸ No obstante, el isomorfismo debe asumirse —como todas las cualidades de la semiótica— desde una postura fenomenológica que abre infinidad de posibilidades analíticas, pero que nunca podría constituir la solución a todos los problemas planteados. No se podría erigir como la última respuesta —como se puede llegar a hacer con la comodidad y estrechez propicias— al grado de afirmar que conocer a un pueblo es conocer a la humanidad o que basta comprender a un hombre para explicar el mundo. Es una herramienta que permite trascender fronteras en beneficio del enriquecimiento teórico y metodológico; ignorar los supuestos que integran su fundamento, terminaría por limitar todo beneficio real.

El primer ejemplo de la aplicación práctica del isomorfismo fue el encontrado por los Bourbaki, abriendo con ello las puertas de los modelos sociales a las matemáticas al aplicar su estructura de grupo a fenómenos en apariencia muy diferentes, demostrando que los principios estructurales se aplican a fenómenos de diferente naturaleza.⁵⁹ Desde ese entonces la aplicación de los principios articulados por el estructuralismo —y la semiótica en general— han sido aplicados a diversas disciplinas, permitiendo la libre circulación de conceptos de diversa índole en el estudio de un solo fenómeno, lo que enriquece el análisis y facilita la conceptualización de la realidad, de donde se proyecta la tercer propiedad de la semiótica: la utilización de los modelos.

Recapitulando, el lenguaje es el mejor medio para explicar la dinámica de los signos dentro de la cultura y su utilización se posibilita en el isomorfismo, pero aceptando su limitación para explicar todo lo referente al individuo, se retoma la interdisciplinariedad que, a su vez, hace ver cuánto se escapa a la palabra y cuán necesario es recurrir a códigos que se alejan del lenguaje y se acercan a los fenómenos que se intentan describir.

Entonces se incorpora la utilización de los modelos, que son reproducciones de la realidad cuyo fin es facilitar la comprensión prácticamente imposible de otro modo.

El modelo es un instrumento científico gracias al cual la estructura puede ser deducida más fácilmente por representar analógicamente un fenómeno dado que tiene tantos parámetros que es extremadamente difícil dominarlo teóricamente de manera directa.⁶⁰

En semiótica la modelización es fundamental pues resulta, ante todo y en su más amplio sentido, la herramienta de que se sirve el investigador para figurativizar y hacer comprensible la red de relaciones excluyentes e incluyentes entre los elementos de un texto.⁶¹

⁵⁹ Piaget, J. (1999). p.20

⁶⁰ Serres y Badiou. En: Peñalver, M. (1972). p.74

⁶¹ González, M. (2002). p.54

Los modelos han sido utilizados desde hace siglos en la ciencia y la filosofía⁶². Específicamente en semiótica Saussure se inspiró en la economía, Lévi-Strauss en el álgebra general, Lacan en la topología y Lotman y Piaget en la biología; la representación de los primeros es relacional en términos bidimensionales, mientras que en los dos últimos la tridimensionalidad se impone, con lo que crece la complejidad de la teoría que se infiere de su análisis.

Aunque son sólo unos cuantos los autores que recurren a la presentación de sus modelos al exponer los resultados —sobre todo porque ello implicaría la exposición exhaustiva de los planteamientos que le definen, lo que, en el caso de los modelos matemáticos, multiplica la extensión de los análisis e incluso imposibilita su didáctica— casi todos los autores recurren a la metáfora espacial por constituir el mejor medio para explicar y entender la cultura y los eventos que ocurren dentro de ella.⁶³

*Todo modelo de la cultura puede ser descrito en términos espaciales ...[por ser] homeomorfo al universo de una colectividad.*⁶⁴

Y es que el universo cultural se desarrolla en un espacio determinado por los individuos que le integran y los eventos que le configuran a lo largo de su historia. Por eso los modelos espaciales permiten totalizar y captar en simultaneidad los elementos de un texto, y las relaciones de afinidad, contraste, oposición y equivalencia, así como la relación que guardan los signos con los elementos de diferentes capas en tiempo y en espacio, dinámica prácticamente imposible de explicar en páginas enteras de texto.

Ahora bien, su utilidad está condicionada por dificultades que antes deben ser resueltas, pues es de los errores en su utilización de donde derivan las mayores críticas al método semiótico.

⁶² Por eso es común que en la mayoría de las explicaciones filosóficas dominen la biología y las matemáticas, pues de esas ciencias se extraen modelos para explicar la naturaleza humana y viceversa.

⁶³ Más adelante abordare a lo espacial como categoría fundamental, no sólo en la explicación de la cultura, sino en la conformación del individuo en la apropiación de su cuerpo. La importancia del modelo estructural del espacio radica en ser uno de los dos lenguajes primarios que soportan a la cultura —el otro es el lenguaje—, de tal modo que “...toda actividad humana está ligada a modelos de clasificación del espacio”. Lotman, I. (1998). p.83

⁶⁴ Lotman, I. (1998). p.123

Primero se debe reconocer que, a diferencia de su papel en la lógica positivista, donde el objeto de los modelos —sobre todo los matemáticos— es certificar resultados, en el análisis semiótico solamente es exponer supuestos; los modelos no son más que un instrumento de comparación, no el prejuicio que la realidad tiene que responder. Por ejemplo en el psicoanálisis lacaniano, el inconsciente no se desarrolla en el espacio no euclidiano de la topología, simplemente se retoman las formas topológicas para explicarle, así que conocer los movimientos facilita la exposición del *mathema* —accediendo a lo impronunciado de lo real—, pero resolver una ecuación de cuarto orden nunca permitirá predecir los movimientos del inconsciente.

Sin embargo esta pretensión —que tiende a la legalización de la realidad— es hasta cierto punto justificable, pues al graficar un sistema surgen patrones que sugieren la tendencia a cierto orden predecible. Desafortunadamente ese orden parece escapar a todos los postulados hasta hoy conocidos, lo que echa por tierra la ambición del investigador por establecer leyes inmutables que rijan la cultura.

Se debe asumir que la realidad no responde a las exigencias lógicas en las que se construye el modelo y que su fin es describir posiciones espaciales y temporales en la estructura cultural, nunca *descubrir* su contenido o predecir el futuro, por lo menos no directamente, ello sólo es posible mediante el análisis de la relación que guardan los elementos dentro de un texto inserto en una trama cultural representada en el modelo.

Por otro lado, los modelos pueden proyectar cierta idea de orden lineal e irreversible entre los elementos de la semiosis, cuando en realidad el texto puede formar parte de la generación de otros textos y así pertenecer a diferentes niveles a la vez⁶⁵ —lo que se debe contemplar en la elección del modelo— por ello los esquemas y los cuadros sinópticos son tan limitados para explicar el significado; su inaccesibilidad a lo espacial les impide contemplar varios niveles dentro de un mismo universo a la vez.

Otro problema es que la lógica en la que se erige el modelo —destinada a hacer inteligible el texto—, puede llegar a extirpar al fenómeno del espacio social e implantarlo en una ontología regional —limitada a las fronteras del modelo mismo— en cuyo caso todo análisis pierde sentido; aun dentro de un modelo, el texto debe permanecer en su contexto, por ello no puede responder a la lógica del modelo, sino a los giros de la cultura.

⁶⁵ González, M. (2002). p.27

Asimismo, muchos textos no se dejan traducir pero su influencia en el espacio cultural es innegable por la intervención que tienen en la configuración total de la semiosis y en el cambio en la estructura espacial, en cuyo caso el modelo debe permanecer abierto y reconocer que, como todo metalenguaje, siempre está inconcluso y que su acercamiento, aunque funcional, es incompleto.⁶⁶

Al construir o retomar un modelo se debe recordar que el mejor modelo es siempre el que siendo más simple, responde a la doble condición de no utilizar más que los hechos considerados y de dar cuenta de todos.⁶⁷ Después de todo, en un análisis de naturaleza intrínsecamente compleja “*no hay que multiplicar los entes sin necesidad*”.⁶⁸

Desafortunadamente este principio ha llegado al extremo de eliminar entes sin más necesidad que el esquivar la dificultad que su estudio implica para el significado. Este es el caso de la historia y el marcado énfasis que se ha hecho en la independencia de todo texto respecto a ella.

La construcción de las propiedades de la semiótica —la interdisciplinariedad, el isomorfismo y los modelos— consolidan al lenguaje como el principio fundamental del análisis semiótico, pero continúan dejando a un lado su principal defecto metodológico: considerar a la historia una sucesión de eventos que poco puede decir de la estructura en sí. Esta crítica deriva de la dificultad para incorporar en el análisis el papel estructurante de la historia, pues mientras que sus principios epistemológicos básicos obligan al destierro pertinente de su influencia, en la práctica se hace evidente la necesidad de introducir las huellas dejadas en el sistema a lo largo del tiempo, ya que en ellas se encuentra la explicación de su configuración en la dinámica cultural.

Para eliminar del todo las repercusiones de este despojo se debe partir, irónicamente, de la historia de la semiótica como disciplina y recordar que si Saussure insistió en desplazarla del marco explicativo fue porque las teorías lingüísticas de su tiempo depositaban en ella toda respuesta al fenómeno de la lengua, hecho que le pareció extralimitar el papel de la cultura en la estructuración de la lengua misma, pues implicaba el mito de origen según el cual todo sistema procede de una lengua madre, lo que desplaza a

⁶⁶ La aceptación de la incompletud de todo modelo es infundamental, pues “*La aspiración a una modelización exacta conduce a la creación de la metasemiótica: devienen objeto de investigación no los textos como tales, sino los modelos de los textos, los modelos de los modelos, y así sucesivamente*”. Lotman, I. (1998). p. 77

⁶⁷ Lévi-Strauss, C. (1999). p.308

⁶⁸ Occam, G. En: Gutiérrez, R. (1992). p.94

la lingüística y, por consecuencia a la semiótica, a la simple búsqueda de los rastros que la evolución de esa lengua va dejando en su camino hasta los lenguajes contemporáneos⁶⁹.

De tal modo que la desvalorización de la historia respondió a exigencias contextuales más que epistemológicas; una vez superada la concepción del origen, la historia como herramienta de la semiótica debe ser revalorada e implementada en su cuerpo metodológico, después de todo, sólo la historia da fundamento a la legibilidad de una escritura.⁷⁰ Incluso para el mismo Saussure “*Un estado de lengua dado siempre es el producto de factores históricos*”.⁷¹

Pero esta aceptación no soluciona el problema que la vinculación histórica representa para el análisis semiótico, pues el paso de la sincronía a la dinámica configurada en la historia representa aun hoy un enigma teórico y una dificultad práctica⁷², por ello se debe tomar en cuenta una importante consideración práctica: en el análisis semiótico, la historia representa una cierta especie de etimología⁷³ que busca respuestas en el pasado de los signos; esto significa que sirve, como la epistemología, para explicar nunca para reemplazar, de tal modo que se implementa como una herramienta y no como un marco explicativo en sí e implica que, lejos de que la búsqueda del texto como universo culmine en la historia, la historia sirve como punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad⁷⁴; en este sentido la historia lleva a todo a condición de salir de ella⁷⁵, lo que exige siempre tener presente que:

*La historia de una lengua es inseparable de la historia de la civilización de sus hablantes.*⁷⁶

Es imposible aprehender el código de una estructura aislándola de la cultura en la que se gesta⁷⁷; la investigación comienza y culmina en la sociedad específica en la que se

⁶⁹ Pierce opto por la misma salida; sacrificar a la historia en beneficio del análisis lógico de las relaciones signicas.

⁷⁰ Barthes, R. (1986). p.223

⁷¹ Saussure, F. de. (2001). p.98. A lo largo de todo el *Curso de lingüística general* se lee la insistencia del abordaje de la historia.

⁷² Lotman, I. (2000). p.186

⁷³ Saussure, F. de. (2001). p.214

⁷⁴ “*El pasado es un recurso finito*”. Coupland, D. (1996). p.113

⁷⁵ Lévi-Strauss, C. (2001). p.380

⁷⁶ Saussure, F. de. (2001). p.21

construye el texto. Por eso, en la construcción del texto cultural, la delimitación de sus fronteras siempre debe preceder su explicación histórica:

*Mientras no exista estudio morfológico correcto, no puede haber investigación histórica.*⁷⁸

Incluso se puede considerar a la historia como un elemento catalizador del análisis sincrónico, pues la memoria no es un depósito de información, sino su mecanismo de regeneración.⁷⁹ La historia se construye en cada discurso y es consecuencia de las configuraciones realizadas por los eventos ocurridos a lo largo del tiempo, lo que representa el vínculo fenomenológico entre semiótica e historia:

*El texto no es la realidad, sino el material para la reconstrucción de la misma. Por eso el análisis semiótico de un documento siempre debe preceder el análisis histórico.*⁸⁰

De hecho, el análisis en sí debe ir construyendo la historia del texto, puesto que su naturaleza así lo exige; la búsqueda de sentido nunca es lineal, por lo que no existe un continuo simbólico que responda a las leyes de la historia unidireccional. Incluso se puede decir que el texto es el *objeto* que permite quebrar la mecánica conceptual que instala la linealidad histórica, pues su análisis requiere diversos tipos de *prácticas significantes* cuya superficie plural no tiene origen ni fin⁸¹.

En definitiva, la historia es parte del texto porque toda producción de sentido es social y la sociedad es el resultado de su historia, así como todo fenómeno social es a su vez un proceso de producción de sentido. Esto implica que todo sistema de producción de significado deja huellas en sus productos, y que es posible reconstruirle a partir de la manipulación de esas huellas, de tal modo que el análisis se dirige inevitablemente a los procesos que están detrás de esos textos, a su historia.

⁷⁷ Que es precisamente la razón por la cual Saussure criticaba a sus contemporáneos.

⁷⁸ Propp, V. En: Lévi-Strauss, C. (1996). p.116

⁷⁹ Lotman, I. (1998). p.157.

⁸⁰ Lotman, I. (2000). p.175

⁸¹ Kristeva, J. (1978). p.15

IV. Las implicaciones de la investigación semiótica

*Ese no saber qué, salvo que la respuesta está ahí,
y no poder encontrarla. No que el mundo sea mudo,
sino no entender su lenguaje. No que Dios calle, sino
no oírle. Y seguir buscando y el tiempo, mientras,
pasando. Tener la certeza que no se aclara,
una verdad que no se prueba.
Un sonido que no suena.
Un color que no se pinta.
Una palabra que no se descifra.
Un pensamiento que no se expresa.*
EVANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN⁸²

Tanto la posición del investigador en el análisis como muchos otros planteamientos que van surgiendo a lo largo del análisis, hacen evidente que estudiar el significado inmerso en la cultura es una tarea de enormes dimensiones, lo que convierte a la inocente definición de la semiótica — “*la disciplina que estudia los sistemas de significación*”⁸³ — en una gran maraña cubierta de trampas epistemológicas y prácticas.

Y no es de extrañar, el fenómeno semiótico, aun cuando se vive día con día y es fundamental en la constitución de los individuos como seres culturales, es difícil de representar; sólo con supuestos de todos los órdenes es posible articular sus unidades más consistentes. Su complejidad disuelve las dicotomías tradicionales que antes garantizaban las pocas certidumbres que se podían enunciar: las antítesis entre fondo y forma, texto y contexto, lengua y acción.

Esta complejidad es resuelta por la semiótica asumiendo la posición enunciada por Devereux:

...el mejor —y quizá el único— medio de alcanzar una simplicidad congruente con los hechos es lidiar de frente con las mayores complejidades, mediante el artificio extremadamente práctico de tratar la dificultad per se como un dato fundamental, que no debe rehuirse sino aprovecharse al máximo —no

⁸² Muñiz-Huberman, A.(1992). p.39

⁸³ Según la Asociación Internacional de Semiótica en 1969.

*explicarse sino emplearse a manera de explicación de datos en apariencia más simples.*⁸⁴

Y toma esta postura, no porque sea la mejor alternativa, sino porque es la única viable; la semiosis representa un movimiento definido por una complejidad sólo comparable con su sutileza, y no podría ser de otro modo. Es prácticamente imposible tomar con la mano al signo o poner bajo el microscopio al texto, incluso es difícil postular la existencia de un significado definitivo⁸⁵, lo que parece constituir otra de las características básicas de la semiótica:

*Si tuviera que violentar ciertas connotaciones de la palabra, diría semiótica a toda disciplina que parte del signo tomado como objeto, pero para destacar que ahí precisamente se hace obstáculo a la aprehensión del significante como tal.*⁸⁶

Su carácter parcial es inevitable, incluso su definición sería impensable y contradictoria sin su presencia, aspirar a un saber final sobre el texto es una ambición incompatible con la naturaleza dinámica del signo. Todo significado responde al espacio-tiempo del que es tomado el texto y su función cambia con las necesidades de la cultura en la que se desarrolla, lo que sugiere cuántos elementos interfieren en su conformación y cuán imposible nos es acceder a todos ellos.

*El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, lo que es peor, cuanto más profundamente se realiza menos completo es.*⁸⁷

Pues es humanamente imposible agotar la realidad de todo objeto⁸⁸, incluso identificar los elementos relevantes para el análisis de un texto es difícil, y es imposible si

⁸⁴ Devereux, G. (1994). p.20

⁸⁵ Barthes, R. (1997). p.264

⁸⁶ Lacan, J. (1977). p.11 y Lacan, J. (1970, 8 de abril).

⁸⁷ Geertz, C. (2001) .p.39.

⁸⁸ Martinet. En: Prieto, L. (1977).

no se asume una postura fenoménica que se fundamente en la funcionalidad estructural del signo dentro del texto y del texto dentro del sistema en el que se articula.

...el objeto de la semiótica es fenoménico y, al mismo tiempo, paradójicamente 'real': desde el punto de vista de la instancia ab quo, la existencia semiótica de las formas es del orden de lo 'manifesto', donde la manifestante es el 'ser' del cual se sospecha la existencia y el cual es inaccesible; desde el punto de vista de la instancia ad quem, las formas semióticas son inmanentes, susceptibles de ser manifestadas durante la semiosis.⁸⁹

Tanto la manifestación del ser —cuya sospecha de existencia se valida y deviene en certeza al emprender la investigación— como su forma, son eventos inherentes al trabajo de investigación en la que el investigador mismo articula y estructura el texto que trata de desentrañar, por eso toda descripción no sólo termina por simplificar el objeto de su discurso, sino que lo ordena por completo, volviéndolo rigurosamente más organizado de lo que nunca llegará a ser en la realidad.⁹⁰

Digamos que el mundo es una figura, hay que leerla. Por leerla entendamos generarla.⁹¹

Pues nombrar es para el analista una operación tan fundada y homogénea respecto de su objeto como el hecho de medir para el geometra, pesar para el químico y observar en el microscopio para el biólogo.⁹² Pero a diferencia de éstos, la tarea del semiólogo lo implica a él mismo, pues trabajar el texto o el sentido del texto no puede desvincularse del punto de partida construido en la fenomenología, a la que se acude para legitimar el proyecto de la semiótica por parecer el único discurso capaz de mediar entre el dato natural y la estructuración de la cultura sin acudir a explicaciones que apelan a las causas más que a la naturaleza y proceder de los eventos.

⁸⁹ Greimas, A. & Fontanille, J. (1994). p.12

⁹⁰ Lotman, I. (1998). p.66

⁹¹ Cortázar, J. (2001). p.540

⁹² Barthes, R. (1997). p.207

En ese sentido, el investigador como sujeto social conformado por el fenómeno mismo de la significación, adquiere una relevancia que rebasa el concepto del observador neutro recolector de datos, para convertirse en un sujeto activo en constante construcción del discurso social en el que busca la naturaleza del texto.

La fenomenología es necesariamente un método que utiliza la reflexión, pues su interés central no está en los objetos directos de la vida diaria, sino que, en todo caso, tratará de remontarse desde esos objetos directos, hasta los nodos de la conciencia.⁹³

Esa reflexión es condicionada e impulsada por el punto de vista del investigador, lo que impone la relatividad, que se debe entender no como un indicio del relativismo radical que invita al autismo científico, sino como la aceptación de que definir los límites del conocimiento es la condición del conocimiento verdadero.⁹⁴ Verdadero en su sentido fenomenológico pues el análisis semiótico no busca la verdad —la verdad es parte intrínseca de las estructuras que se analizan y ello es indiscutible—, nunca sigue un camino hacia la exactitud veraz del texto, ni hacia su estructura profunda y secreta; todas las raíces del texto están al descubierto y no hay porqué desenterrarlas para encontrar la principal.⁹⁵ En la cultura, la existencia y veracidad de todo texto se valida con su inserción en el sistema, así que el análisis consiste más en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y alcance que en determinar su existencia o veracidad.⁹⁶

... para saber en que medida una cosa es realidad será necesario y suficiente averiguar en qué medida existe para la conciencia de los sujetos...⁹⁷

Por ello para la semiótica —y para todas las disciplinas que se apoyan en ella— la existencia de la verdad es un hecho tan omnipresente como inalcanzable, por lo que la noción de verdad es desplazada por el concepto económico y funcional de lo verdadero.⁹⁸

⁹³ Husserl, E. (1989). p.182

⁹⁴ González, M. (2002). p.259

⁹⁵ Barthes, R. (1997). p.292

⁹⁶ Geertz, C. (2001). p.24

⁹⁷ Saussure, F. de. (2001). p.115

De este cambio —de la verdad a lo funcionalmente verdadero— y del resto de las implicaciones fenomenológicas, nacen gran parte de las dificultades para leer a la cultura, pero sobre todo, para explicarla en términos inteligibles, lo que representa la tarea última del análisis: traducir a la cultura en términos funcionales sin sacrificar la complejidad que le estructura, pues:

*La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible.*⁹⁹

Este objetivo se impone como el más importante de toda la investigación, descartando la aspiración a la predicción y, sobre todo, al control de la naturaleza, lo que separa radicalmente a la semiótica del positivismo, pues la ley no es la conclusión de la investigación.

Esa pretensión —la de establecer leyes que permitan comprender y dominar a la naturaleza— es un intento por apegarse al determinismo científico que en física fue reemplazado en 1926 por el principio de incertidumbre de Heisenberg, que replica todo concepto de ciencia al asegurar que es prácticamente imposible determinar al mismo tiempo el espacio ocupado por una partícula y el que ocupará en el futuro —al desconocer su velocidad—, lo que cuestiona el concepto científico de materia y, sobre todo, los constructos metodológicos que se utilizan para acercarse a ella. No podemos seguir aspirando al control de la naturaleza si aún nos es tan difícil comprenderle:

*¡No se pueden predecir los acontecimientos futuros con exactitud si ni siquiera se puede medir el estado presente del universo de forma precisa!*¹⁰⁰

⁹⁸ De la incompatibilidad entre la verdad y los resultados de toda investigación surgen la gran mayoría de las decepciones posmodernistas en la ciencia: “*Sin discurrir en el prurito de qué es la verdad, reconozco en las interpretaciones una secuela de grandes desengaños*”. Palma, H. (2003). p.38

⁹⁹ Lévi-Strauss, C. (2001). p.359. “*Lo simple no puede ser aprehendido como simple, sino como función de lo complejo. Y lo complejo es, en fin de cuentas, una simplificación diferida, componente de un complejo superior*”. Peñalver, M. (1972). p.10

¹⁰⁰ Hawking, S. (1988). p.83

Toda investigación semiótica debe comenzar descartando la posibilidad predictiva y toda aspiración a la rigurosa certeza, asumiendo la limitación intrínseca en la subjetividad del investigador como un hecho, no sólo ineludible, sino incluso estructurante de los resultados mismos del análisis.

En efecto, “*el investigador puede influir en los eventos al observarlos o analizarlos, y ciertamente se debe tener en cuenta este efecto*”¹⁰¹, pues es precisamente en la subjetividad donde la realidad cultural toma sentido.

En semiótica, la importancia de la subjetividad incluso ha llegado a constituir la cualidad más importante en su conformación como ciencia axiomática:

*Es imposible no centrar sobre una teoría general del símbolo una nueva clasificación de las ciencias, en la que las ciencias del hombre recobren su lugar central en cuanto a ciencias de la subjetividad.*¹⁰²

Así que evitarle no sólo es injustificado, sino limitante; construir herramientas que nos alejen de ella, equivale a alejarnos de la realidad cultural.

Este es el punto nodal que separa en definitiva a la semiótica del positivismo, pues si bien los dos enfatizan las consecuencias de la subjetividad, el positivismo la evita con repulsión, mientras que la semiótica subraya su relevancia fundamental sustentada en el reconocimiento de la parcialidad como propiedad inherente a toda investigación social y cuyo desarrollo se localiza dentro del mismo espacio social. Por lo tanto, es teóricamente aceptable decir que la subjetividad es compatible con la posibilidad de una determinación objetiva y exhaustiva del significado, de tal modo que un dato fundamental en toda ciencia social es lo “*que sucede dentro del observador*”¹⁰³.

Incluso se debe aceptar desde el principio que toda investigación es siempre —en profundidad— “*una investigación sobre el investigador mismo*”¹⁰⁴, evitando así que, ante la sospecha de la proyección, se trate de eludir la ansiedad con la irreflexiva adopción de una pseudometodología caracterizada por la rigidez, pues esta maniobra es la causante de

¹⁰¹ Skinner, B. (1977). p.51

¹⁰² Lacan, J. (1995). p.274

¹⁰³ La Barre. En: Devereux, G. (1994). p.13

¹⁰⁴ Perres, J. (1996). p.383

casi todos los defectos de la ciencia del comportamiento¹⁰⁵ al intentar seguir el modelo de las ciencias duras, exponiéndose al riesgo de cosificar la conciencia, *“lo que desde un principio nos lleva al absurdo, de donde surge siempre de nuevo la propensión a planteamientos absurdos del problema y a direcciones erróneas de la investigación”*.¹⁰⁶

En definitiva —y con afán de evitar espejismos y dejar de construir barreras— las propuestas sólo pueden ser estas: *a.* abandonar la ilusión de que la subjetividad del investigador puede ser neutralizada metodológicamente o en forma instrumental¹⁰⁷; *b.* asumir que la objetividad es un hecho gestado en el consenso y no una propiedad intrínseca de la naturaleza —aspirar a ello condena a la complicidad encubierta que no ofrece mayores avances al conocimiento de lo humano—; y, *c.* aceptar que la verdad es un hecho funcional que sólo responde a las condiciones específicas que pretende explicar.

Para evitar toda evasión injustificada de la subjetividad en las ciencias sociales basta con tener en cuenta que *“no hay hechos psicológicos que no sean al mismo tiempo hechos sociales, y viceversa”*¹⁰⁸; en el caso específico del trabajo en la cultura y en sociedades particulares, que *“la etnología es en primer lugar una psicología”*¹⁰⁹ y, en última instancia, que *“todo en el hombre es psicológico”*.¹¹⁰

¹⁰⁵ Devereux, G. (1994). p.20

¹⁰⁶ Husserl, E. (1989). p.69

¹⁰⁷ Perres, J. (1996). p.375

¹⁰⁸ González, M. (2002). p.220

¹⁰⁹ Lévi-Strauss, C. (2001). p.193.

¹¹⁰ Saussure, F. de. (2001). p.34

V. Consideraciones a priori

Para emprender la investigación semiótica se deben tener en cuenta consideraciones sencillas —algunas de las cuales ya se expusieron— pero fundamentales y sin las cuales la tarea del investigador puede terminar en un intento fallido por partir de principios cuya solidez precaria imposibilita toda relevancia científica.

En primer lugar se debe aceptar sin reserva alguna la naturaleza del discurso semiótico: el mundo guarda cierto orden y este orden puede ser entendido y codificado en un metalenguaje que hace más inteligible su proceder. En cierto sentido, el semiólogo debe seguir el *modus operandi* del teólogo al analizar una estructura; abrazando la idea de que “*la Escritura es un texto absoluto, y como tal, nada puede ser obra del azar*”¹¹¹; el significado de cada signo tiene ciertas correspondencias dentro del texto que, en su totalidad, le permiten ser eso que le conforma.

En la estructuración de la realidad que se pretende explicar —y en las correspondencias que le constituyen— surgen observaciones insólitas y perturbantes¹¹², y ellas mismas son parte esencial en la explicación de la semiosis, por lo que deben ser asumidas como complicaciones ineludibles. La relevancia de todo elemento para el marco del fenómeno que se investiga, se deberá inferir en el seguimiento de la primera regla que valida el ejercicio semiótico —la pertinencia—: considerando que “*es interno todo cuanto hace variar el sistema en un grado cualquiera*”¹¹³. Sin embargo, se debe ser estricto al generar nexos inexistentes que compliquen el análisis —el estudio de la cultura ya es bastante complejo—, en este sentido bien vale aplicar la experiencia positivista:

*La dificultad en calcular la órbita de una mosca no prueba el azar, aunque pueda no probar nada.*¹¹⁴

¹¹¹ Borges, J. (2001b). p.131

¹¹² Greimas, A. & Fontanille, J. (1994). p.19

¹¹³ Saussure, Ferdinand de. (2001). p.50

¹¹⁴ Skinner, B. (1977). p. 50

La relevancia de todos los eventos dentro de la investigación debe responder a las necesidades específicas del estudio y a la dirección que se ha planteado desde su inicio, no a su hipótesis, cuyo objetivo, en última instancia, es comprobar la aptitud científica del investigador, no el acercamiento en la comprensión del mundo.

Lo que nos lleva a otra consideración fundamental:

*El poder analítico no debe confundirse con el mero ingenio.*¹¹⁵

Encontrar nexos insólitos en el espacio cultural es el movimiento más difícil de ejecutar, y sin él todo análisis resulta irrelevante, pero poco o nada se puede hacer si la investigación no se atiene a los principios metodológicos de la semiótica que comienzan y concluyen en la autoconsecuencia, la exhaustividad y la simplicidad en la reconstrucción de los sistemas de significación.

Pero esto tampoco justifica la búsqueda de refugio en el extremo de la rigidez metodológica para eludir la ansiedad que la libertad reflexiva genera; el método es el medio, no el fin en sí mismo y como tal es un postulado para analizar hechos, no un discurso que se debe validar en el análisis de los hechos.

La adopción de la postura variará a lo largo del análisis y el mismo proceso la conformará en el desarrollo de la investigación, dependiendo del punto en el que se encuentre y de las exigencias que ésta imponga al investigador; habrá momentos en que se opte por la rigidez, en otros por la libertad y en unos más incluso por el olvido:

*Descubrimientos y olvidos suelen venir juntos, y algunas pérdidas de memoria transitorias pueden convertirse en una ventaja experimental.*¹¹⁶

Por otro lado, se debe evitar todo espectacularismo infundado en cuanto a los resultados del análisis. La semiótica, aun cuando sus conclusiones pueden llegar a ser sorprendentes, en realidad no busca la razón del texto en la profundidad; la realidad cultural se desarrolla en diferentes capas —cuyo orden responde a la historia— donde las bajas

¹¹⁵ Poe, E. (1985). p.371

¹¹⁶ Jakobson, R. (1996). p.43

constituyen la base de las más cercanas a la superficie, pero esto no significa que los textos más alejados del centro también lo están del sentido; éste se encuentra a lo largo y ancho de toda la estructura, no sólo en sus profundidades.¹¹⁷

El análisis sólo puede realizarse cuando se abandona el deseo por encontrar el arca perdida de la realidad social, liberándonos del algoritmo descompositivo y de la lógica atómica, movimiento sólo posible cuando se evita también su presupuesto, la teoría de la estratificación y de la profundidad generativa del texto.¹¹⁸

Otra consideración —que ya se ha repetido varias veces pero que vale subrayar porque, como se ha dicho antes, de ella depende todo el análisis— es el total abandono de la esperanza normativa que permita encontrar reglas que describan los movimientos culturales. Los signos sólo responden a reglas en zonas muy específicas de sus articulaciones más elementales; extender esas reglas básicas a los sistemas más complejos sólo puede hacerse ignorando las prácticas reales, sustituyéndolas por un simulacro teórico completamente construido en la especulación y cuya relevancia es nula.

Por último, se debe tener siempre presente que la estructura que conforma el espacio en el que se desarrolla lo humano está en todos lados; la cultura y los rastros de su proceder están dispersos en todos los elementos gestados en ella, por lo que el analista debe saberse inmerso en la trama que trata de explicar y asumirse sujeto de su propia investigación.

¹¹⁷ Este es uno de los errores más comunes en el análisis semiótico; buscar las respuestas en un supuesto punto cero —idea claramente emparentada con el *Big bang*, la línea que por siglos dirigió a la antropología y cuyo origen parece ser la teoría de las especies de Darwin—, perdiendo por completo la génesis del sentido como el objetivo último de la investigación y reemplazándola por la infructuosa búsqueda de un punto específico donde, se piensa, es posible situar el momento en que *comenzó todo* y a partir del cual, una serie consecutiva de evoluciones, ha ido dando forma al mundo tal y como lo conocemos en la actualidad. De aquí proviene la idea de culturas primitivas en antropología y del lenguaje primordial en lingüística; el punto en el que se encuentra la verdadera esencia de la cultura, el edén que vio nacer a los padres de la humanidad.

¹¹⁸ González, M. (2002). p.66

2. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL CUERPO

I. El estudio de la Cultura

*Si tu señor hubiese querido,
habría hecho de los hombres
una comunidad única.
EL CORÁN¹¹⁹*

La historia de la humanidad se caracteriza por la reciprocidad en el desarrollo de la cultura y de los individuos; el desarrollo de una es imposible sin el del otro. En el primer capítulo se definió a la cultura como la serie de interacciones en la que se genera el significado y que da sentido al hombre, este es el mejor momento para terminar ese boceto.¹²⁰ En este trabajo se entenderá a la cultura como un sistema ordenado de significaciones en virtud de las cuales los sujetos de una sociedad definen su mundo, formulan sus juicios y se expresan como individuos.¹²¹ Esta definición exige, en primer término, la comprensión de su carácter dinámico, pues como sistema responde a un contexto cuya única constante es el cambio.

Precisamente de la dificultad para comprender a la cultura como una estructura dinámica es de donde han surgido los obstáculos que por décadas han obstaculizado el avance de los hallazgos en el análisis cultural, y la comprensión del rumbo que ha tomado en el último medio siglo sólo es posible observando las directrices que por siglos han marcado el camino de las ciencias sociales y los conceptos de cultura y sociedad en torno a los cuales se ha construido su saber.

Mientras que en los primeros tiempos en los que se dio a conocer la existencia de otras civilizaciones con características tan diferentes a la occidental, algunos sectores se escandalizaron de ello y pidieron que se les acercase a lo que ellos llamaban normalidad. Ahora, una vez aceptado —tal vez olvidado— el abismo que nos separa, escandaliza el que tales diferencias desaparezcan y se pide no se les integre a la ahora vacía y despreciable realidad. Los que con un grito mesiánico trataron —y aún hoy tratan— de impedir la

¹¹⁹ *XI 120. El Corán. (2001). p.236

¹²⁰ Los conceptos de cultura y cuerpo, como se definen en este trabajo, no aspiran en ningún momento a erigirse como conceptos totales que puedan ser aplicados a todos los contextos; su propósito no es más que permitir acceder a los objetivos de este análisis en específico.

¹²¹ Geertz, C. (2001). p.70

muerte de una cultura protegiéndola del intercambio con otras civilizaciones atentan contra su vida misma y desarrollo, pues:

*...toda diversidad es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen.*¹²²

La concepción estática de la sociedad delata la cosmovisión nihilista y dramática de la mayoría de los estudiosos de la cultura y de su tendencia a seguir observando todo acto humano como si se tratase de una pieza de museo —estático y necesariamente protegido tras cristales—, intención nada reprochable si de construir un zoológico se trata, pero que no pasará del discurso antes de haber tocado la realidad social, pues poco se puede hacer ante la tendencia natural de toda cultura: reestructurar los sistemas ideológicos que la integran y cuyos elementos se generan en el intercambio con los sistemas de otras sociedades, hasta el punto en el que toda la estructura responda coherentemente con las exigencias que el contexto le impone día a día y cuya característica inherente es el desequilibrio.

La antropología romántica y etnocentrista que hace suponer que toda cultura no occidental —*salvaje y/o primitiva*— nació y se desarrolló en todo momento aislada de otras culturas, nos impide asimilar la idea de un contacto más abierto con ellas, aun cuando ese contacto ha existido desde hace siglos y de manera más extensa, incluso en los pueblos más alejados, desde hace más de 100 años.

Ahora bien, la postura que se toma frente a los sistemas ideológicos ajenos —idealización o descalificación— responde en gran medida a la descripción que se hace de ellos. El conocimiento que tenemos de culturas tan diferentes a la hegemónica proviene precisamente de estudiosos formados en esa hegemonía, por lo cual debemos cuestionar la validez de sus hallazgos tanto como la veracidad de la historia siempre escrita por los vencedores.

¹²² Lévi-Strauss, C. (1999). “*La formación de sentido no tiene lugar en un sistema estático... El desarrollo inmanente de la cultura no puede realizarse sin la constante afluencia de textos de afuera*”. Lotman, I. (1996). p.71. “*Y de esto resulta que el dinamismo no es una propiedad exterior para la cultura, impuesta a ella por su condición de derivada de ciertas causas extrañas a su estructura interna, sino una propiedad inalienable de la misma*”. Lotman, I. (1998). p.186

No debe sorprender que la descripción etnográfica comenzara partiendo de conceptos de primera importancia para la cultura occidental y que estas descripciones terminaran, de una manera u otra, por justificar el proceder occidental, por lo que en su mayoría fueron de orden comparativo. En estas aproximaciones se tomó desde el principio un solo criterio para comparar a las sociedades estudiadas con la *civilizada*, por supuesto ese criterio favoreció en todo momento a la occidental.

Resultado de estos estudios es la utopía según la cual la cultura occidental —con todas sus implicaciones políticas y económicas— está a la cabeza del resto de las formas de concebir el mundo puesto que sus avances tecnológicos han alcanzado metas sin precedentes y son difícilmente igualables. Ello es cierto, pero no se debe perder de vista que la elección del criterio comparativo no es en ningún sentido fortuita, sino que responde a las necesidades autorregulativas de la misma sociedad occidental. Difícilmente podría un observador instruido bajo los estrictos métodos científicos aceptar como criterio los hallazgos filosóficos o la relación moral con la naturaleza, en suma, cualquier otro criterio que atañe más a lo social que a lo técnico, criterios donde occidente muestra un gran atraso con relación a otros pueblos.¹²³

Esta elección arbitraria responde al impulso etnocentrista, cuyo fin es confirmar el sistema que sirve de sustento en lo personal, es decir, la confirmación de la cultura afirma al observador como individuo. Pero la confirmación de la cultura no parte en todas las circunstancias de su aceptación e idolatría; la descalificación de los mismos principios —casi siempre por oposición a unos ajenos que sirven como simple pretexto decorado como altar— permite afirmar el origen. Así que la descalificación y el reproche de los miembros de una cultura a su origen no debe ser entendido como la negación de éste, sino por el contrario, es un camino más de afirmación individual y parte también del etnocentrismo: ¿de que otro modo explicar el rencor que como occidentales sentimos por el sistema que absorbe en su ambición a culturas de las que poco o nada sabemos? y, ¿qué nos hace pensar que nuestra cultura tiene las herramientas para hacerlo?: la simple certeza de que nuestro estilo de vida es mejor que el de otros.

La idea de que occidente absorberá por completo a otros tipos de concebir el mundo hasta caer en la uniformidad absoluta es un mito, y como tal tiene por objetivo dar

¹²³ Lévi-Strauss, C. (1999). p. 294-339

testimonio de que la sociedad en la que se nació es el centro del universo.¹²⁴ La historia comprueba que el equilibrio cultural se impone a la cultura equilibrada, el primero ha permitido que, aun después de miles de años de intercambio simbólico entre diferentes civilizaciones, exista la diversidad; el segundo, el intento por implantar una cultura equilibrada, parte de la ilusión de que la influencia recíproca puede ser regulada.

El lenguaje —por ser el registro que estructura y sujeta formalmente a los individuos— representa el más obvio campo de batalla; la *defensa* de las lenguas autóctonas se ha convertido en uno de los múltiples estandartes de la nueva lucha; se le defiende ante la amenaza de su desplazamiento, se protege su *pureza* y se desprecia toda hibridación. Pero, ¿cómo proteger al lenguaje de sus hablantes si sólo ellos lo ejercen? Toda lengua sigue su curso, adaptándose a las necesidades que sus hablantes dicten. Una lengua intacta, a fuerza de permanecer estática, es una lengua muerta.

Otro elemento de gran importancia en el sistema ideológico, por ser el escenario en el que se articula el orden y estructura la coherencia de los elementos que conforman la cosmovisión, es la religión —o la ciencia, depende en que deposita la sociedad en cuestión su fe—. Por décadas se ha reprochado la extirpación de las creencias prehispánicas tras la conquista y se llora la muerte de los antiguos dioses. Pero, ¿quién llora?, y ¿cómo se mata a un dios? Si se tomase el tiempo para analizar el complejo orden religioso que se desarrolla en la mayoría de las comunidades latinoamericanas —incluso las inmersas en las grandes ciudades— se confirmará la peculiar relación que se guarda con los santos católicos y el parecido que esa relación tiene con los observados entre los pueblos prehispánicos. Lo que parece sugerir que los dioses no murieron, sólo cambiaron en función de las exigencias del contexto que, en toda comunidad, es y siempre ha sido diferente, por lo que en este sentido es imposible generalizar. El contacto con otros sistemas ideológicos tal vez terminó con una forma del contacto con lo divino, pero dio paso a otro cuya riqueza cultural es innegable.

En definitiva, considerar que las comunidades no hegemónicas están condenadas al consumo simbólico de la cultura nacional —e internacional— dominante, es considerarles desprovistas de toda una cultura e historia. Si bien la influencia es innegable, e incluso

¹²⁴ “*Todo hombre da por sentado que su patria encierra algo único*”. Borges, J. En: González, M & Grosso, M. (Eds.). (1998). p.13

inevitable, no se puede esperar que todo el mundo abrace el *American Way of Life* —o sus equivalentes— sin más. La influencia siempre ha formado parte como catalizador del sistema ideológico de la cultura en la que se inserta, modificando el orden de toda la estructura, pero nunca constituyendo su soporte y motor.

La consecuencia de esta visión en la ciencias sociales —el *proteccionismo* sustentado en el etnocentrismo— fue un largo periodo de estancamiento y su causa la incapacidad para encontrar el sentido del mundo en la cultura; en suma, representó la imposibilidad para explicar la realidad cultural y, en última instancia, comprender al individuo en su totalidad.

*Cuanta vez nos inclinamos a calificar de inerte o estacionaria una cultura humana, debemos pues preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia en que nos hallamos acerca de sus intereses verdaderos.*¹²⁵

Intereses que son la proyección directa de un mundo entendido en significaciones inaccesibles sin el conocimiento del código en el que se gestan; todo significa, por eso el análisis de la cultura debe ser más el análisis de los lenguajes que estructuran a una cultura, que el proceder mismo en la interacción social.

El reconocimiento de que la cultura es una trama significativa conformada por elementos provenientes de diversos sistemas y en constante cambio —por la interacción de los individuos que se desarrollan dentro de ella— ha llevado a replantear los fundamentos sobre los que se construía su estudio. En la aproximación tradicional puede reconocerse la preocupación por aprehender totalidades socioculturales integradas, partiendo del supuesto de que una sociedad regulada por instituciones podía ser descriptible en forma compleja desde un abordaje sincrónico que tratara de reflejar los modos de vida en un momento de su historia. Hoy en día, es difícil sostener las mismas afirmaciones sin el riesgo de caer en concepciones simplistas y excesivamente estáticas.

Por otra parte, a medida que las distancias físicas disminuyen, las culturales se van borrando, cambiando todo el concepto de las ciencias humanas, sus objetivos y formas de proceder; la investigación ha vuelto a la sociedad del investigador, al aceptar que el estudio

¹²⁵ Lévi-Strauss, C. (1999). p.320

de las culturas —en plural— es el estudio de la Cultura y del significado del individuo como totalidad, más que de los individuos de comunidades aisladas, hoy prácticamente inexistentes.

En este nuevo escenario, la cultura ha dejado de ser conceptualizada como la causa primera de los acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, para convertirse en el contexto dentro del cual pueden circunscribirse y describirse todos los fenómenos que le conforman¹²⁶ y que se puede comprender mejor cuando se define, no como complejos esquemas concretos de conducta —costumbres, tradiciones y hábitos— sino como una serie de mecanismos de control —reglas e instrucciones— que gobiernan la conducta¹²⁷, que sujetan —que humanizan— a sus integrantes, al generar el espacio en el que se construye la estructura social.

Así que cultura y estructura social son dos abstracciones de distinto orden que no se oponen sino que se complementan¹²⁸ y para diferenciarles mejor se puede concebir a la cultura como un sistema ordenado de significaciones en cuyos términos tiene lugar la interacción social, que a su vez se conforma en la interacción misma regida por la cultura. Aunque no siempre guardan una coherencia total entre sí, —sobre todo porque entre ellas influyen tanto la actividad de los individuos que se mueven dentro de sus sistemas como los elementos de otras estructuras—, es precisamente esta mutua incompatibilidad la que genera el movimiento extra sistémico, lo que permite su existencia como evento dinámico, constituyendo la característica básica sin la cual es imposible su configuración.

Además, se considera que esta dinámica tiene consecuencias en el contexto en el que se desarrolla. El cambio en el contexto —en los elementos que articulan el código cultural— origina un cambio en toda la estructura, así como un cambio en el interior de una sociedad provoca un cambio en el contexto, por lo cual los resultados estructurales nunca pueden ser explicados linealmente sino por la intervención de todos y cada uno de los elementos que integran a la estructura en cuestión y que, a su vez, forma parte de una macroestructura a la que modifica y por la que es modificada.¹²⁹

¹²⁶ Geertz, C. (2001). p.27

¹²⁷ Geertz, C. (2001). p.51

¹²⁸ Aguirre, G. (1992a). p.106

¹²⁹ Por el concepto de valor del signo.

Estos resultados —siempre inasibles por ser el fruto de un estudio extemporáneo— difícilmente pueden ser comparados con los de otras estructuras —aun cuando la similitud de sus elementos es tan grande— pues cada una se compone por diferentes elementos organizados de un modo particular según sus propias necesidades y características.

*Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad.*¹³⁰

La idea de la cultura como un aparato organizado y fácilmente explicado en cualidades discontinuas y definidas con precisión, contrasta con la realidad y recuerda la explicación del átomo de Rutherford —donde neutrones y protones eran el núcleo como nuestra estrella en el sistema solar, y los electrones los planetas que giraban a su alrededor—, exposición que hoy resulta inocente pero que representa la inauguración de la concepción de la materia como un fenómeno complejo y articulado en un estricto orden caótico, exactamente como hoy se puede definir a la cultura; una estructura en la que, incluso el caos, guarda un absoluto equilibrio con los elementos que al interactuar en su interior cambian de posición y, con ello, de significado, generando el movimiento que da esa impresión caótica y cuya última intención es conservar no el orden, sino la coherencia significativa de la estructura con su contexto.

Por ello una estructura sólo es comprensible en el estudio de sus integrantes y del constructo que ellos mismos generan: la cultura.

¹³⁰ Geertz, C. (2001). p.27

II. El cuerpo como hecho cultural

*Trato de pintar
ese poema admirable
que es el cuerpo humano.
DELACROIX¹³¹*

Si bien Galileo y Descartes comenzaron la domesticación — más que la abolición— del dominio de Dios en el mundo, quienes arrancaron de raíz la inocencia que el hombre guardaba respecto a sí mismo fueron Marx, Nietzsche, Darwin y Freud, al demostrar cuán poco conoce la humanidad de su propia naturaleza y cuán grande es la distancia que la separa del punto en el que podría enfrentarla, cuestionando los planteamientos que aseguraban el conocimiento que tenemos del mundo y de nosotros mismos como especie.

Este movimiento hizo evidente lo que siglos de filosofía hacían parecer obvio, pero que fue completamente ignorado por la ciencia moderna:

... el cerebro, como la tierra, si bien parecen fáciles de explorar —bastaría cavar un agujero para arrancarles sus secretos— se mantienen inaccesibles ya que no sabemos bien lo que ocurre a 20 kilómetros bajo de nuestros pies ni a dos centímetros debajo de nuestro cráneo.¹³²

Este golpe a las certezas que sustentaban el orden explicativo se fundamentó en la reconceptualización del hombre como ser y en la superación de la dicotomía escolástica que, basada en la filosofía clásica, asumía a la naturaleza humana como el resultado de la división entre carne y espíritu, despojando de todo valor a la primera y atribuyendo todo mérito del segundo al favor divino. Para la filosofía moderna — como un acto pragmático, voluntario, natural o inconsciente— el hombre es un ser que se debe a la sociedad y que, si bien se constituye por la lucha que se desarrolla a diario en su interior, no está clara ni definitivamente delimitado por *subunidades* opuestas, eliminando la concepción de la carne como entidad parasitaria del espíritu e integrándola a la constitución misma del

¹³¹ En: Ruy, A. (2004).

¹³² Benítez, F. (1968). p.67

individuo en sociedad, asumiendo que el cuerpo —por consecuencia del individuo al ser el mismo evento— es el resultado de la mediación cultural.

Paradójicamente, mientras que en las ciencias se ejecutaba este cambio conceptual, en las sociedades modernas se observaba la tendencia creciente por “*separar el cuerpo que se reproduce —eslabón de una aventura genealógica inmemorial— del cuerpo deseante —objeto solitario y consumidor de encuentros pasajeros gratificantes—, lo que se puede interpretar como la tardía consecuencia del corte ejecutado con el triunfo de la concepción judeocristiana en occidente y el dominio de la concepción carnal como realidad separada de toda vida espiritual y desvalorizada en relación a ella*”.¹³³

De hecho, aun hoy, esta tendencia es latente y su expansión, contrario a lo que podría esperarse dieciocho siglos después de su comienzo, está en uno de sus mejores momentos, pues nuevas sociedades —alejadas geográfica y culturalmente— se adhieren a la concepción occidental y a su interpretación del mundo.¹³⁴

No obstante, esta interpretación generalizada resulta un tanto inocente, pues la separación del cuerpo en entidades no es exclusiva de la tradición judeocristiana¹³⁵ y parece responder más que a una tendencia inevitablemente humana —e incluso estructurante—, a las complejidades explicativas que exige un mundo también complejo y contradictorio, pues *el cuerpo refleja y contiene la cosmovisión de la sociedad de la que parte*. Esto constituye el pilar en el que se erige el concepto de cuerpo que se desarrollará en este trabajo, por eso vale la pena definirle con precisión:

Sacrificando acepciones y principios metafísicos, se puede decir que la filosofía se ha separado en dos tradiciones: una que asume a la naturaleza, el cuerpo y el deseo como la fuente del valor y la felicidad en oposición a la sociedad, la tecnología y la razón; y otra que considera el deseo, el placer y el cuerpo como la negación del valor humano que radica en la vida del pensamiento.¹³⁶

¹³³ Mopsik, C. En: Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). p.49

¹³⁴ Siendo estrictos, la implantación de la concepción cristiana del cuerpo no comenzó hace 1800 años, ni con la escolástica, en todo caso nació con el judaísmo, y se configuró por completo en la dominación griega y la guerra de los Macabeos, que fue el resultado de las incompatibilidades en cuanto al origen e importancia del cuerpo humano en la adoración divina.

¹³⁵ Por ejemplo, en ciertas religiones orientales la esencia inmaterial y eterna —representada en el brahmanismo por el *Atman*— coincide con la carne en el cuerpo, pero le precede y sobrevive después de la muerte en libertad esencial.

¹³⁶ Turner, B. (1989). p.69

Ambas posiciones, más que explicar la naturaleza del cuerpo, exponen la cosmovisión de las sociedades en las que se gestaron, es decir de la realidad social que les sirve de sustento y que se valida en la explicación misma, pues toda explicación es funcional y sirve para consolidar la cosmovisión de una sociedad¹³⁷.

Por eso, para exponer la concepción e historia del cuerpo humano —pues de él depende el concepto del ser humano en su totalidad— se debe partir más que de las representaciones que se han gestado en las disciplinas que le estudian, de “*la narración de sus modos de construcción*”¹³⁸, es decir, de su concepción como fenómeno cultural que, a su vez, da cuenta de la sociedad en la que nace y de la que toma el código que le constituye.

Por eso es tan difícil definir con precisión *El Cuerpo*, entendido como una entidad indisoluble y universal, pues no todas las necesidades explicativas son las mismas en todas las sociedades. Si acaso se puede aspirar a delimitar los eventos que participan en su construcción y que permiten entender las diferencias conceptuales entre diversas sociedades, así como las funciones de esa explicación para la cultura en la que se construye.

Entonces, comprender la concepción del cuerpo en una sociedad permite inferir su orden explicativo del mundo en general —el concepto de cuerpo es fundamental para todas las ciencias¹³⁹—, por ello no extraña la analogía entre cuerpo y mundo, sobre todo porque resultan una equivalencia operativa y conceptual; tanto la investigación social como el contacto cotidiano hacen evidente que se concibe al mundo como una construcción muy semejante a la del cuerpo:

¹³⁷ Hoy nos parece ridícula la idea de la tierra plana y nos preguntamos cómo pudo mantenerse intacta por tanto tiempo en el *oscurantismo* cuando es tan obvia la curvatura de la tierra; pero ¿en verdad es obvia? Del mismo modo, hoy nos parece imposible la invalidez de la concepción que guardamos del universo, y se presenta imposible precisamente porque sustenta nuestra cosmovisión y, en última instancia, a nosotros mismos, tanto como la tierra plana *sujetaba* a los individuos de su época. Ninguna explicación es más que una verdad funcional en perfecta coherencia con la realidad social.

¹³⁸ Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). p.11

¹³⁹ Tecla, A. (1992). p.17

*La estructura de uno es enteramente comparable con la estructura del otro, aun cuando la correspondencia entre uno y otro no es rígida, ni esquemática, ni mecánica.*¹⁴⁰

El mundo se conceptualiza antropomorfizado¹⁴¹; por la mediación del cuerpo el mundo se transforma en sentido¹⁴² —sentido en su dirección más literal—; es por medio del cuerpo que el individuo se apropia del mundo, que le inserta en su espacio, y ello sólo puede ocurrir al insertarse él mismo en el código de la cultura que le rodea al formar parte del lenguaje, con lo que deja de ser simple materia y se erige como el Cuerpo reconocido en la subjetividad y legitimado en la convención, adquiriendo su valor como texto, lo que no sólo le permite desbordarse del simple recipiente con funciones específicamente biológicas, sino que incluso determina tales funciones, atribuyéndoles significado, humanizándoles.

En el cuerpo se concreta el proceso social e histórico en el que se construye el individuo, lo que establece las relaciones —incluso fisiológicas— que se desarrollan en él.¹⁴³ Lo que lleva a creer que “*por debajo del funcionamiento de los diversos órganos existe una facultad más general; la facultad significativa, la que gobierna los signos*”¹⁴⁴ y que hace del cuerpo no una realidad dada e inamovible, sino una entidad en constante construcción que responde a la dinámica del significado gestado en la trama cultural; es por ello que en su estudio no se debe hablar del cuerpo más que de su lenguaje, pues en el lenguaje sobre el que se construye la trama cultural se encuentra el código que termina por estructurar al cuerpo y explicar al mundo. Por eso:

*Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo.*¹⁴⁵

Pero ese flujo de subjetividad que trasciende las funciones biológicas y los enunciados emitidos por la cultura, se estructura según las normas económicas y sociales

¹⁴⁰ López, A. (1980). p.12

¹⁴¹ Lotman, I. (1998). p. 113. “...*todos los tipos de división del espacio forman construcciones homomórficas...*”. Lotman, I. (1996). p. 84

¹⁴² Greimas, A. & Fontanille, J. (1994). p.13

¹⁴³ López, R.S. (Ed.). (2002). p.29 y López, R.S. (2000). p.16

¹⁴⁴ Saussure, F. de. (2001). p.39

¹⁴⁵ Wittgenstein, L. (1989). p.130

del momento y el espacio específicos¹⁴⁶, por lo que sólo puede existir en la medida en que le es ajena —en su origen— al individuo que le porta, por ser éste el resultado de su cultura y porque sólo es proyectada en la sociedad que le dio vida.

Por ello la construcción es inconsciente y carece de toda voluntad; porque “*todo signo supone el alguien que hace signo de algo*”.¹⁴⁷ En la construcción corporal el alguien es la cultura que significa a los individuos que, a su vez, le estructuran como sistema significativo; es de este movimiento dialéctico del que depende la cultura y el que permite la sujeción de los individuos con su inscripción en el lenguaje:

*Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.*¹⁴⁸

Poco puede hacer el conocimiento exhaustivo de los elementos puramente biológicos que intervienen en el funcionamiento corporal, si no se comprende el significado que el individuo, inserto en la cultura, le otorga a su propio cuerpo, simplemente porque no existen elementos puramente biológicos. Todo evento —incluso el más audible bajo el estetoscopio— adquiere su carácter y función en el código específico de la cultura en que se manifiesta. La expresión de la enfermedad, la vida y la muerte, sólo puede ser definida por el significado otorgado por la sociedad en la que se desarrolla y sus particularidades serán incomprensibles a menos que el observador descifre el código que sostiene a esa sociedad.

Por eso el cuerpo, en su calidad de texto, debe concebirse no como un dato que remite a un sentido construido en la objetividad ni en la más pura e independiente subjetividad, sino como un proceso cuyo sentido “*es el producto transitorio de una constelación histórica de fuerzas*”¹⁴⁹, porque es precisamente en la historia donde se encuentran los elementos que unen a cuerpo y cultura en un evento específico de la

¹⁴⁶ Guantarri, F. En: Verdiglione, A., Deleuze, G., Kristeva, J., Rosolato, G & Oury, J. (1980). p.11

¹⁴⁷ Lacan, J. (1970, 8 de abril).

¹⁴⁸ Geertz, C. (2001). p.55

¹⁴⁹ González, M. (2002). p.35

interacción social. Las reacciones de un individuo hacia los elementos de su estructura social, así como a su contexto espacial, están condicionadas por la historia.¹⁵⁰

Así que la expresión corporal de un individuo es consecuencia del pasado de su sociedad, de tal modo que conocer la historia permite acceder a su expresión de manera más inteligible, al situar a los eventos que intervienen en su conformación en el cruce de las coordenadas espacial y temporal.¹⁵¹

De tal modo que la investigación debe buscar el proceso detrás del sentido y la estructuración de las instancias que lo producen a lo largo de su historia para dilucidar los materiales discursivos con los que fue compuesto y las huellas del trabajo humano que lo configuró.¹⁵²

Estos materiales discursivos y ese trabajo humano, pueden llegar a analizarse en los eventos que se desarrollan todos los días —objetos, instituciones, roles—, pues toda producción cultural no llega nunca a ser utilizada sin antes ser sometida a la mediación de la sociedad que le da uso, pero también en las expresiones menos explícitas como los conceptos que se encierran en cada uno de los actos de los miembros de una sociedad.¹⁵³

Entonces, la cadena significativa que una sociedad realiza entre el mundo y la fisiología de los individuos que le integran depende de la función —articulada en su historia— y del significado que le otorga tanto a su cuerpo como a los elementos que integran su cosmovisión. Y esa función y aquel significado pueden responder a hechos tangibles como la geografía o a eventos intrincados y de difícil acceso como el contacto con otras culturas o sus características específicas como etnia.

En suma, la finalidad de la investigación del cuerpo como estructura significativa debe ser la respuesta a cómo se articulan el sentido, el contenido y los mensajes dentro de una cultura y cuales son los procesos adyacentes que terminan por significar al cuerpo, proceso imposible si antes no se comprende con nitidez cómo el cuerpo toma su sentido inserto en la estructuración cultural.

¹⁵⁰ Eliade, M.(1967). p.23

¹⁵¹ Peñalver, M. (1972). p.18

¹⁵² González, M. (2002). p.266

¹⁵³ “...es en el *fluir de la conducta* —o, más precisamente, de la acción social— donde las formas culturales encuentran articulación”. Geertz, C. (2001). p.30. “...para encontrar objetos absolutamente improvisados habría que llegar a estados absolutamente asociales...”. Barthes, R. (1997). p.248.

III. La construcción cultural del cuerpo

—La sujetación—

El infinito cabe en tu piel.
RAFAEL ARGULLOL¹⁵⁴

*Estamos ligados a lo interminable por un pacto
de sangre y de carne y no podemos desentendernos
de ello porque el infinito también, como la memoria,
es la forma más imposible y exasperante del olvido.*
SALVADOR ELIZONDO¹⁵⁵

Al hablar del significado en la cultura y su importancia en la integración de los individuos, llega un momento en el que se asoma la pregunta obligada:

¿Cómo es posible que la vida *Cree* sentido?

Esta pregunta es legítima pero irrelevante¹⁵⁶; lo importante es saber cómo la humanidad asume su existencia al otorgarle sentido, lo que exige tratar a la *existencia* como un texto.

Pero no se puede simplemente hablar de *existir*, sin pensar en todo lo que ello implica —en su origen y como consecuencia—, ningún discurso tiene sentido al margen de los diferentes contextos de los que procede y en los que se inserta, por eso comprender la significación del cuerpo —el punto nodal en el que el individuo se reconoce a sí mismo; el principio de su vida consciente— inevitablemente implica abordar el significado y proceder de los textos que le circundan.

La cultura es inviable sin el signo; el impulso del hombre por crear sentido de la naturaleza —por humanizarle— es lo que le ha permitido adueñarse de su propio universo, crear la cultura y apropiarse de sí mismo, acciones sólo posibles utilizando el código emitido por la cultura e insertado en los individuos en la interacción social.

La función social de todo texto está definida por su capacidad para dar servicio a determinadas necesidades de la colectividad que él mismo u otros textos generan¹⁵⁷, de tal

¹⁵⁴ Argullol, R. (1996). p.40

¹⁵⁵ Elizondo, S. (2000). p.104

¹⁵⁶ González, M. (2002). p.270

¹⁵⁷ Lotman, I. (1998). p.163

modo que no hay sentido interno al texto que pueda mantenerse al margen de los procesos sociales discursivos; todo signo, todo texto, sirve a la cultura, facilita los procesos sociales y se vale de ellos como medios de transporte para pasar de la colectividad multimilenaria al individuo en su proceso de sujetación.¹⁵⁸

Esta función simbólica —que a su vez permite la existencia de la cultura— se debe a que, a diferencia del resto de los animales, el humano depende por entero de los recursos sociales para operar —recursos siempre tramados de signos—, por lo que estos recursos son, en consecuencia, no agregados a la actividad mental, sino elementos constitutivos de ésta:¹⁵⁹

*No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.*¹⁶⁰

Así que se puede considerar que la capacidad significativa no es una *habilidad* especial de la humanidad, sino la *posibilidad* que le sitúa como animal cultural, y que sólo es posible en el sometimiento total del individuo ante el lenguaje.

Porque si la cultura se puede comprender mejor cuando se conceptualiza, no como complejos esquemas concretos de conducta sino como una serie de mecanismos de control que gobiernan esa conducta¹⁶¹, es porque en su seno se desarrollan no uno, sino todo un repertorio de metasistemas regulativos¹⁶² y porque, en definitiva, el objetivo último de todo signo es el control de los individuos que conforman una sociedad¹⁶³, puesto que ese concepto —el de sociedad— sólo es viable bajo los límites del control.¹⁶⁴

Así que, como la herramienta de sometimiento que representa, el lenguaje no le pertenece al individuo, aunque no cabría la posibilidad de individuo alguno sin lenguaje¹⁶⁵,

¹⁵⁸ En este trabajo *sujeto* se utiliza en dos sentidos codependientes: como sinónimo de individuo y como su definición literal: “**SUJETO** Adj. (lat. *Subjetus*, -um). *Que está agarrado o sujetado*”. [Larousse. (2004). p.948], dando por hecho que sólo *agarrado* a la sociedad es posible la existencia del individuo.

¹⁵⁹ Geertz, C. (2001). p.77

¹⁶⁰ Marx, K. (1985). p.4

¹⁶¹ Geertz, C. (2001). p.51. “Entendemos la cultura como *la memoria no hereditaria de una colectividad, que se expresa en determinado sistema de prohibiciones y prescripciones*”. Lotman, I. (2000). p.172

¹⁶² Lotman, I. (1998). p.76

¹⁶³ Geertz, C. (2001). p.91 y Vygotski, L. En: Wertsch, J. (1985). p.94

¹⁶⁴ Tecla, A. (1982). p.12

¹⁶⁵ En psicoanálisis el costo de la sujetación es el inconsciente, que nace con la inserción simbólica.

así como tampoco de lenguaje sin individuos, lo que nos empuja a la dependencia del hombre ante el creador y de un Dios vacío sin creación, donde la posibilidad del libre albedrío es más un recurso especulativo que una posibilidad fundamentada.¹⁶⁶

*Cada hombre está en la tierra para simbolizar algo que ignora.*¹⁶⁷

La manera en que la cultura se introduce en la interacción social y específicamente en el lenguaje —que sirve como contexto en el que esta interacción se desarrolla—, se proyecta en la ideología y se articula en la cosmovisión. La ejecución concreta de la ideología funciona como el *eje* de una espiral gracias a cuyo giro la cultura se introduce mediante las representaciones de la cosmovisión en los sujetos; los sujetos refuerzan el funcionamiento del sistema social del sentido procesando los discursos y los textos en los que se materializan las representaciones culturales.¹⁶⁸

Este movimiento integra a la cultura y a sus miembros al proveerles, con la palabra, de la posibilidad para explicarse el mundo y a sí mismos, deviniendo en seres culturales; en seres humanos. En este momento la palabra se construye y personaliza —se *in-corpora*—, en el sujeto, otorgándole sentido y dando paso a su misma existencia al permitirle organizar el caos amorfo que precede a todo origen.

En última instancia, la palabra, como conducto y fundamento de la cultura, no sólo comunica; estructura, sujeta, humaniza y coloca al individuo en la posición para construir su propio universo, pues “*leer es nombrar; escuchar, no solamente percibir un lenguaje; es también construirlo*”.¹⁶⁹

La cosmovisión, delimitada por la ideología, es más que un sistema de conciencia, un sistema conceptual y significante; una fuerza vivida por el sujeto con todo su cuerpo, que le permite colocarse a sí mismo en la sociedad, *in-corporarse* bajo la forma de sistemas tendenciales de autoconformación y conductas concretas.

¹⁶⁶ Si en verdad existiese el libre albedrío, quien así lo quisiese no sería hijo de Dios y nadie renuncia al lenguaje como fundamento estructurante; la psicosis no es nunca una alternativa.

¹⁶⁷ Borges, J. (2001a). p.204. “*El efecto del lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Por este efecto no es causa de sí mismo*” Lacan, J. En. Del Moral, F. (1986). p.8

¹⁶⁸ González, M. (2002). p.221

¹⁶⁹ Barthes, R. (1997). p.182

En este proceso —la *in-corporación*— se construye el cuerpo en la metonimia¹⁷⁰, instituyendo al individuo como el significante y a la cosmovisión estructurante como el significado —siempre inasible—, para constituir el signo total representado por el sujeto cultural.

La apropiación corporal —el nacimiento del *sujeto*— se construye del código de la cultura expresado en la cosmovisión, por lo que siempre responde a la explicación del mundo de la sociedad en específico; es un acto fundante en el que se reproduce el nacimiento del universo —según se explica dentro de la cultura— por lo que, para comprenderle, se deben analizar las explicaciones que una sociedad emite para responder a cómo funciona y para qué existe el mundo.

¹⁷⁰ “*La metonimia es la regla para el cuerpo*”. Lacan, J (1977). p.105

IV. Cuerpo y cosmovisión

EL CURA (EN TONO DE CONFESIONARIO):
¿A qué parte de tu cuerpo dirías que te refieres con mayor frecuencia?
EL JOVEN: A Dios.
 ANTONIN ARTAUD¹⁷¹

El cuerpo humano es el resultado de la objetivación de los patrones organizativos y la intencionalidad de la sociedad, en este sentido, es la síntesis de la cultura en la que se gesta. En este trabajo se parte del hecho de que ciertos movimientos estructurantes —que nos son comunes como seres humanos— tienen origen en la cultura, articulación en la cosmovisión y expresión en la sociedad y los individuos que la integran.

Ya que es prácticamente imposible reconstruir su origen en la cultura y que su expresión en la sociedad habla de su topología pero poco de su intención y génesis, la cosmovisión se erige como el mejor escenario para inferir su naturaleza.

Ahora bien: “... *la cosmovisión ...no es —y esto no requiere una exposición más detallada— una mera obra de la personalidad aislada, lo que, por lo demás, sería una abstracción; pertenece a la comunidad cultural y a la época...*”¹⁷², constituye la fuente de la que se emiten los patrones de la cultura y donde se encuentran los elementos que validan toda ideología y, por lo tanto, se puede definir como un sistema de vínculos y relaciones que sustentan y delimitan a los elementos que conforman una sociedad.

Así que la función de la cosmovisión es ubicar al hombre en el universo estructurando los sistemas ideológicos del grupo en un todo coherente y congruente¹⁷³; a su vez estos sistemas —religión, filosofía, medicina, moral, leyes— dan coherencia a la cosmovisión, llenando de sentido al individuo.

Abusando de simplicidad, se puede decir que todo texto cultural, sin excepción alguna —de ahí la importancia de la cosmovisión en la comprensión de la cultura— puede clasificarse en dos tipos:

- Los que caracterizan la estructura del mundo, y

¹⁷¹ Artaud, A. En: Iracheta, M. (2003).

¹⁷² Husserl, E. (1989). p.94

¹⁷³ Viesca, T.C. (1992). p.51

- Los que caracterizan el lugar, posición y actividad del hombre en ese, *su* mundo; describen el movimiento del individuo dentro del *continuum* y su estructura se origina en el primer tipo.¹⁷⁴

El primero explica el origen y función del cosmos, el segundo dicta las leyes que deben seguir los individuos participantes de ese universo; en este movimiento devienen en sujetos al *in-corporarse* al mundo.

Ahora bien, todo sujeto es partícipe de ese origen al dirigirse —voluntaria o involuntariamente— según las leyes dictadas por la cosmovisión de su cultura. Incluso en las sociedades modernas —presumiblemente esterilizadas de todo componente religioso— el individuo se considera fundamental para la preservación universal, irremediamente inserto en el cosmos y partícipe de los procesos universales.¹⁷⁵

Claro que esto es mucho más evidente en el estudio de las sociedades no occidentales, en primer lugar porque asumen la ineficacia de toda explicación científica, en segundo, por que la exterioridad permite verlo con mayor nitidez, pero el principio sagrado de la construcción del individuo en sociedad responde a los mismos principios del orden explicativo del universo.

El análisis del ritual del nacimiento es representativo; en la sociedad científica moderna el paso de la madre por el quirófano y la experiencia vivenciada por la familia inserta en el marco explicativo de su sociedad —sustentado en los hallazgos científicos y tecnológicos de todo un acervo explicativo cuyo único fin es dilucidar el funcionamiento de la naturaleza— permea el momento en el que el nuevo ser se integra al mundo.

*El hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados.*¹⁷⁶

¹⁷⁴ Lotman, I. (1998). p.99. Geertz hace la misma distinción, pero considera que el segundo, por ser tan importante al emitir los lineamientos culturales, merece ser distinguida con otro nombre.: *el ethos*: “...los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”. Geertz, C. (2001). p.89

¹⁷⁵ Viesca, T.C. (1992). p.75

¹⁷⁶ Eliade, M.(1967). p.199

El nacimiento, como acto y narración, es tan significativo para la cultura que incluso se podría llegar a decir que cultura, individuo y cosmovisión nacen al mismo tiempo y guardan una estrecha equivalencia cronológica.¹⁷⁷

Por siglos se ha propuesto diferenciar a la realidad en naturaleza y cultura, diferencia que no parece depender del orden formal de los elementos, sino de la pronunciabilidad que el hombre puede llegar a hacer de las cosas¹⁷⁸; de la capacidad que tiene para dar orden al caos, y con ello, fundar el mundo¹⁷⁹. En ese momento —que en adelante se escribirá como *el segundo antes del Big bang*— no sólo nace la cultura, en el individuo y en la humanidad, sino también la estructura que le norma; la concreción de la cosmovisión. Por lo que la cultura y lo sagrado encuentran su génesis en el mismo punto; en el individuo nace al adquirir nombre, al ser inserto en el marco del lenguaje para pasar del caos al orden bajo los criterios organizativos dictados por la cultura.

Freud asegura¹⁸⁰ que la renuncia a los tres deseos pulsionales básicos —el incesto, el canibalismo y el placer por matar— permitió lo que formalmente puede denominarse cultura. Tal renuncia fue sublimada en representaciones sagradas que, aun hoy, rigen el proceder social.

Pero —y vale la pena insistir en este punto porque cuestiona la validez explicativa de este proyecto y la extensión de sus supuestos— en la cultura contemporánea, sin excepción social y geográfica, ¿dónde están los dioses?, ¿dónde están las huellas de lo divino?

En la sociedad industrial, las necesidades homeostáticas de un sistema tan incoherente con su orden explicativo, expulsaron el grito: ¡Qué Dios muera! y antes de réplica alguna, se levantó el acta de defunción.

Lo que no planearon Marx, Nietzsche, ni muchos otros, fue que al morir Dios no se llevaba al hombre con él, por lo que el opio no salía del mercado; ya se encontrarían otras formas de venderlo.

¹⁷⁷ [Véase supra: isomorfismo: §1, III].

¹⁷⁸ Por eso “*La ... historia de la humanidad se convierte en la historia del uso de las palabras*”. Lotman, I. (2000). p.205

¹⁷⁹ Momento en el que el hombre repite una y otra vez la máxima obra divina al ordenar el mundo y celebrar el principio de los tiempos, según es explicada por la cosmovisión de su sociedad.

¹⁸⁰ Freud, S. (1986).

Con la caída de Dios, el hombre se descubrió parte de un proyecto azaroso en el que poco valía como elemento del cosmos: se degradó como ser hasta convertirse en un animal desesperado en un constante afán por devorar el opio, por creer; en suma, por vivir, sin importar costo ni daño.

La posición biológica del hombre en el Cosmos es un descubrimiento reciente, que si bien conlleva a numerosas comodidades y numerosas precisiones acerca del medio ambiente, ha degradado de igual manera al hombre, acercándolo solidariamente a los niveles más inferiores de la creación.¹⁸¹

Pero, de nuevo, ¿como mataron a Dios?, ¿cómo matar a un dios? El concepto de la inmortalidad, característico en toda divinidad, es más que una curiosidad en común, una afirmación de su naturaleza. Todo lo inmortal lo es sólo cuando existe el opuesto consciente, en otras palabras, no existe la inmortalidad sin los mortales¹⁸², así que es imposible matar a un dios, por lo menos mientras existan los mortales.

Sería imperdonable olvidar que todo dios no sigue ley mortal alguna; su figura y nombre podrán ser olvidados, pero nunca el sentir que en ellos se deposita, pues el sentimiento sagrado permea todo lo relacionado con la humanidad.

Por eso todo dios se transforma con la sociedad que los alberga; mientras más cambios experimenta una sociedad, más cambios deberá sufrir el dios —o el evento que recibe la proyección de lo sagrado—.

En los últimos dos siglos todas las sociedades del mundo han experimentado cambios sin precedentes, pero eso no significa que se haya abandonado la búsqueda del sentido de la vida, ni que, como muchos hacen suponer, esta búsqueda haya nacido precisamente en este tiempo; simplemente, su expresión, como el contexto en el que se manifiesta, es diferente.

¹⁸¹ Eliade, M. (2001). p.72

¹⁸² “¡Oh, Tú, Gran Astro! Si te faltasen aquellos a quienes iluminas, ¿qué sería de tu felicidad?” Nietzsche, F. (1992). p.23

*Sea lo que suceda, cualquiera que sean los cambios que se operan en él, el hombre quiere, espera, cree forjar su salvación, encontrar el sentido central de su experiencia, valorar su vida.*¹⁸³

Así como Jesús se abrió paso al renovar al Yahvé decrepito, ese mismo Dios ha cambiado su semblante en cada época¹⁸⁴ y lo seguirá haciendo hasta que llegue el momento en que pierda su nombre y forma, pero nunca el sentir que en él se deposita. Claro que ello no es nunca espontáneo. Para que el cristianismo se instaurara como religión oficial debieron pasar 300 años, y aún mucho más para que a la mayoría le fuese posible concebir a un Dios padre, hijo y espíritu santo a la vez.

Pero decir sólo Dios al hablar de la causa única del orden que da origen a la cultura, es extralimitarnos, se debe hablar de lo sagrado, entendido como el sustento que da origen y sentido a la realidad humana. Dios es sólo una expresión más de ese sustento, la expresión de lo sagrado puede encontrar cabida incluso en los lugares más sorprendentes.

Para los miembros de la gran mayoría de las culturas que han existido a lo largo de la historia de la humanidad, lo sagrado se expresa en todas partes; lo divino existe tanto como su naturaleza creadora, tan es así que el mundo y el hombre mismo están para probarlo con su sólo existir.¹⁸⁵

¹⁸³ Eliade, M. (2001). p.191

¹⁸⁴ Hoy considerar a Jesús el mismo Dios resulta incluso una blasfemia pero en el ritual eclesiástico aún es válido —sigue siendo “Nuestro Señor Jesucristo”—; el concilio de Nicea, de 325 d.C., dicta que Jesús y Dios son uno mismo y en 431 se acuerda que María no sólo engendró a Cristo, sino que es la madre de Dios.

¹⁸⁵ “*Ninguna revelación particular es posible, si la misma existencia no es por entero un instrumento de revelación*” Temple, J. En: Pauwels, L. & Bergier, J. (1999). p.496. Para los miembros de las culturas que parecen delimitar lo divino a la institución eclesiástica, también lo sagrado está siempre presente, sólo que su expresión y la relación que les une es muy diferente. En la actualidad, la sociedad de corte occidental no puede abandonar el nombre de Dios tan fácilmente, sin importar que ya no sea más que una pobre reminiscencia de lo que algún día llegó a ser, que ya no responda a las preguntas planteadas o que haya dejado de ser la causa y el fin de todo lo que en el mundo existe; hoy es prácticamente imposible que *los creyentes* asuman a Dios por reconocerle como un ente exterior de alcances limitados, lo que repercute notablemente en su proceder; cuando lo más supremo y lo más bajo se viven como conceptos vacíos y sin consecuencia alguna en el *Todo*, poco importa lo que la falta signifique. “*A la percepción del mundo exterior como subconjunto vacío está ligada también la sensación contraria: el sentimiento de carencia de sentido del mundo interior*”. Lotman, I. (1998). p.123. El pecado y la gloria son irrelevantes, por lo que no pueden regir la vida más que en forma de legislaturas de carácter mortal y siempre bajo amenaza. En las sociedades cristianas las tablas de Moisés se legislan por el derecho penal, mientras que los pecados capitales se juzgan por instituciones que dictan el proceder en sociedad, principalmente por la publicidad.

La finalidad de todo descubrimiento sagrado es desentrañar los misterios del universo y, con ello, ser parte de lo absoluto, descubrir las reglas que rigen el cosmos en un intento por ser parte de ellas.

*Es muy natural que el hombre religioso desee profundamente ser, participar en la realidad, saturarse de poder.*¹⁸⁶

El hombre contemporáneo, en la búsqueda de respuestas, intenta alcanzar lo mismo que el religioso. Es paradójico, pero en la supuesta cultura arreligiosa se encuentra el mejor ejemplo de hombre religioso: el ateo, en todas sus variantes, pero aún más en el intelectual.

*El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión.*¹⁸⁷

¿Cuál otro es el fin último del ateo, intelectual y científico que no perderse en la *irrealidad*? En el alcance de ese fin se recurre a la construcción de hipótesis que sirven como lineamientos que definen la posición que el individuo adopta ante la realidad.

La religión se fundamenta en los actos ejemplares de los creadores repetidos por los creyentes en los rituales esparcidos, tanto en los eventos más especiales, como en los momentos más triviales. Estos actos ejemplares son difundidos en el mito, en la narración de origen que, al ser relatada, devela un secreto divino y explica el orden de las cosas propagando los principios de la cosmovisión que, a su vez, articula la ideología. Todo mito, por representar un hecho innegable, constituye una verdad absoluta y fundamenta el proceder de todos los seres, incluyendo al hombre.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Eliade, M. (1967). p.21

¹⁸⁷ Eliade, M. (1967). p.33

¹⁸⁸ Nadie puede negar que libros como El Capital de Marx llega a ser leído con la más extrema religiosidad en el sentido más literal y que, en su totalidad, ofrece alternativas de proceder.

El intelectual, en su búsqueda de respuestas, se asemeja al religioso en busca de los hechos ocurridos al principio de los tiempos, con lo que es capaz de fundar la verdad y crear leyes lo que, a la larga, le permite predecir.

*Un hombre exclusivamente racional es una mera abstracción; jamás se encuentra en la realidad.*¹⁸⁹

Por más que el hombre llegue a aborrecer las entidades en las que deposita su fe, nunca se podrá despojar de ellas. El ser humano es por naturaleza un ser religioso, poco importa si cree en dioses o si dice no creer en ellos, estarán presentes en mutua acción parasitaria; es cierto, sin el hombre Dios no existe, pero sin Dios no hay sujeto, no en el sentido que supone toda la palabra:

*Decir “Dios no cree en Dios” es exactamente lo mismo que decir hay inconsciente.*¹⁹⁰

Porque si Dios creyese en sí mismo negaría la posibilidad de desconocer la *nada* y, con ello, la existencia de lo *real* y del inconsciente mismo. En el hombre ocurre lo contrario, al negar la existencia de Dios —como primer representante de lo sagrado— se niega la existencia de lo incontrolable, de su inconsciente; la forclusión se impone —*nunca ocurrió*—, negando toda imposición de ley y la capacidad significativa, con lo que, más que perder las leyes que rigen el mundo, se anulan las que estructuran el propio.¹⁹¹

*Resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente “real” en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una “significación” a los impulsos y a las experiencias del hombre.*¹⁹²

¹⁸⁹ Eliade, M. (1967). p.203

¹⁹⁰ Lacan, J. (1971, 21 de mayo).

¹⁹¹ “La razón por la que estamos unidos en espíritu tanto al cielo como al infierno es para mantenernos en libertad”. Swedenborg, E. En: Lovine, P.A. & Frederick, A. (1999). p. 197.

¹⁹² Eliade, M. (1978).p.258

Las diferentes religiones a lo largo de la historia de la humanidad representan diferentes posibilidades de la misma experiencia de pensamiento —pues “*El alma es naturaliter religiosa*”¹⁹³— pero sobre todo, y esto es incluso más importante, configuraciones concretas de la misma necesidad cultural; la implantación de la cosmovisión en el proceso de sujetación.

El momento de la inserción en la cultura con el lenguaje y el espacio cultural marca el *inicio de la creación* —individual y universal—, posibilitando la sujetación y la existencia en sí, por lo que no hay sujeto no nacido en la reminiscencia de la cosmovisión de su sociedad, ni movimiento individual ejecutado sin que se recurra a la cosmovisión en busca de las directrices que indiquen cómo proceder; el momento trascendental siempre está presente.¹⁹⁴

De la incapacidad para descifrar las directrices implantadas por la cultura —de reconocer el momento en el que nace el mundo— provienen la mayoría de los problemas del individuo; si no comprende el código en el que se trama, en el que se supone se sujeta, simplemente está suelto —por oposición a la sujetación—, y en términos más objetivos, está loco, posición que lo erige como un agente amenazante por contradecir a su comunidad o lo acerca a los principios mismos de la creación por no responder a las leyes mortales. En ambos casos se culmina en una situación angustiante, de hecho, en el origen de toda angustia.¹⁹⁵

¹⁹³ Jung, C. (1957). p.23

¹⁹⁴ Como se verá más adelante, el tiempo es un concepto inexistente en esa implantación, en el momento en el que nos sujetamos —*entre el cielo y el infierno*— en la cultura. La inserción en el lenguaje es un momento en el sentido más tangible de la palabra —sentida a escala corporal— pero imprecisa en la exactitud explícita del tiempo; este *momento* ayuda a comprender el paralelismo con los relatos de inicio como los primeros tres versículos del Génesis y el *segundo antes del Big bang*.

¹⁹⁵ En la sociedad occidental contemporánea, esta angustia parece generalizada y se puede atribuir al vacío, al hueco en la cosmovisión con el que se encuentra el individuo al buscar las directrices de su comportamiento, al carecer de un cuerpo explicativo que le coloque en el mundo. Este supuesto abre grandes posibilidades analíticas, pero carece de sustento; no existe hueco en la cosmovisión, no hay vacío en estructura alguna; el movimiento de sus elementos incorpora toda carencia en una explicación. “*Cuando un conocimiento científico cala en el pensamiento cotidiano, el saber cotidiano lo asimila englobándolo en su propia estructura.*” Sèller, A. En: Novelo, V. & López, R.S. (Eds.). (2000). p.9. El supuesto vacío sagrado que parece definir a la cultura occidental contemporánea, no se debe a la *falta de espiritualidad*, de hecho el vacío existencial y la espiritualidad son componentes de un mismo movimiento; en toda cultura el héroe mítico, que confirma el contacto entre el mundo profano y el sagrado, sufre en algún momento la misma crisis existencial, la duda sobre su razón de ser y el cuestionamiento a los Dioses, incluso esa crisis es definitoria y sin ella el héroe nunca alcanzaría la gracia divina. El vacío —tal y como se configura en la sociedad actual— se puede deber a diversos factores: a la saturación informativa, que nos hace sabernos entre millones de iguales a nosotros y que representa un escenario en el que nada nos resta como elementos únicos e indispensables para

En toda sociedad, la narración de origen —arrancada de la cosmovisión— es el soporte cultural que permite perpetuar la interacción social y, con ello, la conformación de sus integrantes. Su ejecución, el ritual —por representar la encrucijada entre lo simbólico y lo accional— constituye además del esquema de significación fundamental, la más antigua forma de interacción social.¹⁹⁶

Como esquema de significación posibilita la fusión del mundo vivido y el mundo imaginario por obra de una sola serie de formas simbólicas; la posibilidad de vivenciar el mundo emitido por la cosmovisión consolida como válida la explicación mítica consolidando su coherencia y eficacia¹⁹⁷; en otras palabras, el ritual hace *real* el cuerpo del que habla el mito.

Es en el ritual donde se encierran el concepto de cuerpo y los criterios que dictan la lectura de la realidad; su análisis da cuenta del proceder de aquellos que se desenvuelven en la cultura de la que parten y, ya que representa un lenguaje —al proceder del mismo código que la lengua—, es en sí una oración gramatical; por lo que en él es posible descifrar los lineamientos de la cosmovisión de la sociedad.¹⁹⁸

El ritual y el mito representan el paso de la legibilidad simple, marcada por una irreversibilidad forzosa de las acciones —de tipo cotidiano—, a una legibilidad compleja, sometida por las fuerzas de dispersión y de reversibilidad de los elementos simbólicos, destructores del tiempo y de la racionalidad¹⁹⁹; posibilitan el acceso al momento en el que tiempo y espacio son simples abstracciones del mundo mortal, a la masa amorfa de Saussure, el espacio sagrado de Eliade y lo real en Lacan; en suma, al espacio al que hacen referencia todos los relatos ejemplares de origen.

el cosmos, por otro lado, el mundo cambia mucho más rápido que el repertorio de respuestas que se pueden dar acerca de él, por lo que se opta por la renuncia explicativa: el mundo nos atropella y poco nos importa saber porqué; y, por último, porque los dioses *oficiales* y el saber científico —el segundo receptáculo divino— se están convirtiendo en seres viejos y tambaleantes que poco nos pueden decir de un universo que ya no les pertenece.

¹⁹⁶ Geertz, C. (2001). p.131 y p.150

¹⁹⁷ Geertz, C. (2001). p.107

¹⁹⁸ En este sentido, el ritual es un mecanismo para hacer participe al individuo de la memoria grupal, arrebatándole la posibilidad de una conducta impredecible que encierra un peligro latente para la comunidad. El ritual provee a la conducta de significado; el ciclo enfatizado en el ritual implanta a los sujetos en *sí mismos* como parte de la comunidad. La abolición de los rituales —característica en las catástrofes naturales y sociales— puede preceder el momento en que el desarrollo cíclico es relevado por el histórico, cuando los individuos comienzan a regirse por la experiencia histórica más que por la consagración del origen.

¹⁹⁹ Barthes, R. (1997). p.213

*La tierra era un caos total, las tinieblas cubrían el abismo.*²⁰⁰

El caos que precede todo origen se caracteriza por eso, por la falta de coherencia espacial y temporal, y la ausencia de todo código que dicte el proceder; la inexistencia de lengua capaz de organizar el caos que termina en la nulidad de toda significación y en última instancia, en la anulación del individuo.

Por ello es en el momento en el que la cultura explica el paso del caos al orden donde es posible encontrar la configuración corporal de sus individuos, en el preciso momento en que se pasa a formar parte del lenguaje.

*...toda creación tiene un modelo ejemplar: la Creación del Universo...*²⁰¹

Por eso sólo en la experiencia religiosa —en sí en toda experiencia de corte sagrado— pueden encontrarse los elementos que generan los patrones para la construcción corporal:

*...fundamentalmente el “sentimiento” y la “significación” son una sola cosa y, por lo tanto, la experiencia religiosa última tomada subjetivamente es también la verdad religiosa última tomada objetivamente, un análisis empírico de la percepción interior implica al mismo tiempo un análisis metafísico de la realidad exterior.*²⁰²

Tal vez en este punto sea más comprensible el argumento fundamental de este proyecto: ***para hablar de cuerpo se debe comprender el cosmos***, pero sobre todo, el código en el que se estructura ese cosmos para la sociedad, simplemente porque tanto el individuo como las figuras del mundo, no pueden *hacer sentido* más que a costa de la sensibilización que les impone la mediación del cuerpo.

“Por ello, el sujeto epistemológico de la construcción teórica no puede presentarse como un sujeto puramente cognoscitivo ‘racional’... [pues] durante el recorrido que lo

²⁰⁰ Gén.1:2. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.38

²⁰¹ Eliade, M. (1967). p.56

²⁰² Geertz, C. (2001). p.125

lleva al advenimiento de la significación y a su manifestación discursiva, encuentra una fase de ‘sensibilización tímica’²⁰³, impuesta con el lenguaje y legitimada en la cosmovisión.

Al tomar su propio sentido, el individuo —por el más puro isomorfismo— conceptualiza a su mundo antropomorfizado²⁰⁴, a la vez que se sujeta a sí mismo como una síntesis del universo explicado en la cosmovisión de su sociedad.

Para seguir adelante es fundamental aplicar ese isomorfismo de la manera más literal que nos sea posible, “figurárnoslo recordando la imagen bíblica de la semejanza del Hombre a Dios: de la unidad inferior, representada por millones de variantes individuales, a la esencia superior y única”²⁰⁵, asumiendo que el cuerpo no sólo se construye como una replica del universo, sino que “El hombre contiene todo el universo”²⁰⁶, por lo que su cuerpo, y él mismo, resultan un Aleph.²⁰⁷

*El orden inferior es un espejo del orden superior; las formas de la tierra corresponden a las formas del cielo; las manchas de la piel son un mapa de las incorruptibles constelaciones.*²⁰⁸

El mundo material es un signo, una expresión de la idea absoluta y al mismo tiempo un reflejo icónicamente exacto de ésta. Lo que nos hace precisar que el estudio del mundo material es, además, un autoconocimiento de la idea absoluta.²⁰⁹

Pero la aproximación a la idea absoluta y al acto que se impone en la palabra y en el orden representado en el lenguaje —“Y dijo Dios:...”²¹⁰— tiene enormes implicaciones para el individuo en proceso o reminiscencia de su propia sujetación como ser cultural; la

²⁰³ Greimas. p.14

²⁰⁴ Lotman, I. (1998). p.113

²⁰⁵ Lotman, I. (1998). p.147

²⁰⁶ Lévi, J. En: Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). p.105

²⁰⁷ Un *Aleph* es un punto en el espacio que contiene todos los puntos. Es el nombre de la primera letra del alfabeto de la lengua sagrada. En la cábala, designa el *En-Soph*, lugar del conocimiento total, el punto desde el que el espíritu recibe de un solo golpe la totalidad de los fenómenos, de las cosas y de sus sentidos. Se dice que tipográficamente tiene la forma de un hombre que señala el cielo y la tierra para indicar que el mundo de abajo contiene el de arriba y el arriba al de abajo. Borges, J. (1998). p.187 y 196; Pauwels, L. & Bergier, J. (1999). p. 556

²⁰⁸ Borges. (1993). p.62

²⁰⁹ Lotman, I. (1998). p.115

²¹⁰ Gén.1:3. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.38

locura y las metáforas que le hacen alusión son comunes en los mitos y relatos ideológicos, ya sea por el desconocimiento de su propio origen —es decir, por el desconocimiento o la incapacidad para descifrar la cosmovisión de su sociedad— o por la ruptura de la frontera de los territorios vedados a unos cuantos —generalmente a los especialistas; chamanes, ministros religiosos, psicoanalistas— y cuya existencia se valida en la incertidumbre que el abordaje de los espacios sagrados implica; la pérdida de toda referencia: tiempo, espacio y, sobre todo, código.²¹¹

*La aterradora inmensidad de los abismos del firmamento es una ilusión, un reflejo exterior de nuestros abismos.*²¹²

Esa aterradora inmensidad es la misma provocada por el caos representado en la nada²¹³; pánico a coexistir en el territorio desprovisto de toda referencia de orden cultural —de todo elemento de significación— y, por lo tanto, donde toda posibilidad de existencia para el sujeto como individuo queda desterrada.²¹⁴

*El signo es el secreto que distingue al ser del no ser y que nos ayuda, igualmente, a identificarnos, a ser nosotros mismos y no a devenir, llevados por el río vital y colectivo.*²¹⁵

Así que el signo —en suma, la palabra— es fundante del sujeto y del universo, dando paso, en ambos casos, a la existencia de la vida cultural. Por ello —como simple reminiscencia—, “*Cuando surge la amenaza de muerte, surge también la necesidad de la palabra*”²¹⁶, para asirse a la existencia, al territorio cotidiano.²¹⁷

²¹¹ “*Ser Dios, participar en algo de su esencia, no es cómodo*”. Benítez, F. (1968). p.83

²¹² León Bloy En: Borges, J. (2001). *Nueva antología*. México, D.F.: Siglo veintiuno. p.204

²¹³ Eliade, M. (1967). p.68

²¹⁴ De aquí en adelante es preciso recordar el corte sustentado en el isomorfismo, pues sin él son prácticamente incomprensibles muchos de los postulados que continúan: “*En el momento en que el cuerpo humano reproduce exactamente y engloba el cosmos en su integridad, la cosmogénesis se confunde con la embriogénesis*”. Lévi, J. En: Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). p.106

²¹⁵ Eliade, M. (2001). p.228

²¹⁶ Muñiz-Huberman, A.(1992). p.113

²¹⁷ Porque el lenguaje de la tierra *sujeta* al suelo, por eso el pánico de la muerte inunda de palabras profanas —palabras de aliento, mentadas de madre, oraciones rutinarias o simple ecolalía—. Esto también explica

Pero ¿cómo explicar la construcción corporal sólo en el lenguaje si comienza en el principio donde todo código pierde sentido?

*Si el sentido corriente de las palabras no nos permite ningún descubrimiento capaz de elevarnos, de instruirnos, de acercarnos al creador, entonces el vocabulario se vuelve inútil.*²¹⁸

En el principio: el Verbo, no la palabra, sólo la masa amorfa, el abismo cubierto de tinieblas inaccesible a todo código y referencia.²¹⁹

La Eternidad donde la lógica de la palabra pierde todo poder por instalarse en la linealidad temporal de la enunciación.²²⁰

*No podemos no poner el discurso en determinada dirección del tiempo...*²²¹

Y esto ocurre simplemente porque con la palabra nace el tiempo al ordenar el caos y crear el cosmos:

*El concepto de tiempo no tiene significado antes del comienzo del universo. Esto ya lo había señalado San Agustín cuando se le pregunto: ¿Qué hacía Dios antes de que creará el universo?... [respondió] que el tiempo era una propiedad del universo que Dios había creado, y que el tiempo no existía con anterioridad al principio del universo.*²²²

Antes del principio del tiempo sólo existían las tinieblas y el abismo, la *nada*, carente de toda referencia significativa y temporal, pero estructurada en términos

porque la mayoría de las sociedades tenían un lenguaje coloquial y uno sagrado; el uso del primero en los asuntos sagrados no sólo ensuciaba lo divino, también imposibilitaba su acceso por pertenecer al mundo cotidiano.

²¹⁸ Fulcanelli. (1970). p.63

²¹⁹ “*En el principio era el Verbo, y frente a Dios era el Verbo, y el Verbo era Dios*”. Jn.1:1. La Biblia. (1988). Nuevo Testamento. p.150

²²⁰ El Verbo es Eterno, mientras que la palabra se instala en el tiempo. Es imposible sostener una palabra por siempre; al llegar a su última consonante la primera se ha extinguido ya.

²²¹ Lacan, J. (1955, 7 de diciembre).

²²² Hawking, S. (1988). p.15

espaciales, quizás no coloquiales —por algo se describe como abismo y no como planicie— pero materializado en formas que describen dimensiones. Así que, a falta de código y tiempo, el espacio se presenta como la única posibilidad viable para articular la construcción corporal.

En el plano divino, el cuerpo, como espacio *a priori*, constituye la sensación más infinita cuando no existe palabra que erija sus fronteras. El principio fundado en la palabra le da al individuo corporal la continuidad terrenal en el que ocurren las cosas. El lenguaje se escribe en la cultura e inscribe al individuo en ella; por el contrario, el más escandaloso silencio que encuentra cabida en el éxtasis —alejado de toda estructura y código— aproxima al estado total, al estado *a priori* representado por el cuerpo donde se llega a alojar el sentimiento de lo sagrado, de él se compone y sólo él posibilita la capacidad divina —la vivencia de la cosmovisión— en la que se sujeta al individuo como ser cultural.

Hasta ahora es evidente la caracterización del individuo como configurador de la realidad más que su simple receptor; el individuo se configura a sí mismo tomando como parámetros los elementos que su cultura le dicta en la ideología y, más específicamente, en la cosmovisión. Aquí se hace evidente la postura fenomenológica de la semiótica y sus primeras raíces modernas en la revolución copernicana de Kant, de quien también se extrae la noción *a priori* del espacio y del tiempo²²³, no sin importantes diferencias.²²⁴

Afirmar que el espacio es una noción *a priori* significa aceptar su total independencia de la experiencia y que, en cierto sentido, toda experiencia es posible gracias a que la noción del espacio le precede en el individuo, lo que la convierte en la noción trascendental en la que se construye todo conocimiento. Aún informe, el espacio en potencia abre la posibilidad de la sujeción.²²⁵

²²³ Como lo explica en la exposición metafísica del concepto de espacio de *la lógica de la razón pura*.

²²⁴ La más importante es la incompatibilidad con la afirmación de Kant de que el espacio es la posibilidad de los fenómenos, no una determinación dependiente de ellos. En este proyecto se propone exactamente lo contrario; el espacio, como noción corporal y cultural, se posibilita en los elementos que le componen, su existencia como *espacio vacío* es nula; en el *segundo antes del Big bang* —“segundo” imposible en la atemporalidad pero didáctico en la exposición—, en el cuerpo, el espacio se configura sólo como una noción, no como un *hueco* o un envase predeterminado con fronteras delimitadas. En él, el espacio está ahí, como posibilidad, no como existencia, así como en astrofísica el espacio ocupado por el universo se va creando con su propia expansión y la cultura se define por el espacio posibilitado por el movimiento de sus elementos.

²²⁵ La característica *informe* del espacio que precede la creación, puede deberse a que la percepción espacial y su articulación, tal y como se presenta antes del adiestramiento en la métrica, dista mucho de los principios de la geometría euclidiana convencional. Para diversos autores el espacio perceptivo es originalmente topológico; mientras que el espacio euclidiano se compone de sistemas totalizadores, las relaciones

Entonces el espacio es el primer constituyente de la existencia de los seres materiales, del sujeto y del universo mismo, de ahí su importancia primordial —en el sentido más literal de la palabra—; existimos en el espacio y toda existencia se da en él, por lo que el acercamiento al proceso de sujetación debe tomar como primer escenario el espacio en el que la cultura se desarrolla y su reproducción en el individuo, más específicamente, en su cuerpo.

Así que, en última instancia, en el espacio corporal se manifiesta la máxima creación y se reproduce el trayecto del cosmos en su construcción y regeneración; comprender el código en el que la cultura transmite los principios del universo —las respuestas supremas— equivale a descifrar la significación del cuerpo, al sujeto como concreción y a la cultura como el evento que posibilita a la humanidad.

topológicas son internas a cada objeto, lo que obliga a considerarlos aislados y completos en sí mismos —el universo en el grano de arena de William Blake—; el intento no especializado por traducir las formas topológicas a la lógica euclidiana, termina en el caos, por representar la dirección contraria de la inserción del individuo en la convención, pues la métrica termina siendo una coordinación generalizada de diversos puntos de vista.

V. El centro del universo
*La incorporación en la cultura*²²⁶

*...lo que no se nombra no tiene medida.
 Su extensión es la de la noche...*
 ALBERTO RUY SÁNCHEZ²²⁷

Yo soy el espacio donde estoy.
 NOEL ARNAUD²²⁸

Nos encontramos en el principio de los tiempos; no hay minutos, no hay lenguaje, no hay sujeto.

¿Cómo nace el universo?, ¿en qué punto se elevan los límites entre el individuo y el estruendoso silencio desbordante y arrollador que es *lo demás*?, ¿cómo se encuentra y descifra la carta de navegación del mundo?

*En una noche sin imágenes pero sacudida por sonidos negros; en una multitud de cuerpos desiertos, meramente habitados por las ganas de perdurar contra todo y nada... Atravesando una memoria milenaria, ficción privada de objeto científico pero que sigue el imaginario de las religiones, es en la literatura [en la narración] donde la vi finalmente realizarse, con todo su horror, con todo su poder.*²²⁹

La guía del proceder individual se encuentra en la experiencia de su sociedad, en los instrumentos de los que se vale para transmitir la manera en que se debe proceder en el mundo. En la narración del nacimiento universal y de los movimientos cósmicos se encuentran las pautas que construyen al sujeto; la historia de la metamorfosis cósmica

²²⁶ Este capítulo exige sumirse en la realidad sagrada, en la subjetividad cultural en la que se estructura el sujeto, pues “*La narración no puede recibir su sentido sino del mundo que la usa*”. Barthes, R. (1997). p.194

²²⁷ Ruy, A. (1998). p.42

²²⁸ En: Bachelard, G. (1965). p.172. El francés original —*Je suis l'espace ou je suis*— transmite mucho mejor la intención, pues *ser* y *estar* se expresan en el mismo verbo.

²²⁹ Kristeva, J. (1988). p.277

originada en el paso del caos al orden es también la narración de la sujetación, así como el inventario que dice a la sociedad como integrar al nuevo miembro en la cultura.²³⁰

Si el espacio precede al tiempo y al lenguaje, la forma que se debe seguir en la configuración espacial del universo —el paso al orden espacial— se encuentra en la narración cultural; en el mito y en su ejecución práctica.²³¹

El mito es el modelo espacial por excelencia. En él se dicta la configuración del cosmos, con lo que se genera la organización espacial en el cuerpo y se establecen las condiciones de la sujetación que, en este sentido, equivale a una *identificación narrativa*, lo que implica que sin narración no hay identificación posible —ni del individuo ni de las comunidades—, a no ser que toda identificación se pierda en la serie episódica de las acciones²³², lo que en definitiva imposibilita el paso al individuo, por ser esta la cadena histórica de sus propios actos; sin memoria no hay sujeto, porque no hay lugar para la metáfora —para la sujetación en el lenguaje— ni retención del modelo espacial primordial —que posibilita la construcción corporal.

Entonces, el modelo espacial contenido en el mito debe ser descifrado, pero, ¿cómo descifrar un texto cuando las instrucciones para hacerlo están contenidas en él mismo?; ¿cómo abrir un cofre cuya llave está en su interior?

Aquí se impone el espacio como noción *a priori*, permitiendo la implantación en el acto creador de las coordenadas elementales del modelo espacial articulado en el mito: el *dentro* y el *fuera*.²³³

La ruptura del continuo universo amorfo en dos áreas identificables la una de la otra, comienza el movimiento, impulsa el correr del tiempo²³⁴ e instaura la palabra en el momento representado en la creación máxima. Tanto el *Otro* —cualquier portador de la cultura como institución— que en el reflejo erige las fronteras que separan al niño *del resto*

²³⁰ Se debe recordar que el mito es el medio del que se vale la cosmovisión, por lo que ninguna sociedad está exenta de él. “*Los mitos oponen a la vez formas de actividad económica, tipos de relaciones sociales y políticas, y conductas que participan de la moral doméstica*”. Lévi-Strauss, C. (1999). p.238

²³¹ Aquí se utiliza *narración* para evitar toda diferencia entre cuento y mito, incluso se utiliza *mito* como término genérico, pues “*No hay ningún motivo serio de aislar los cuentos de los mitos*”. Lévi-Strauss, C. (1999). p.124

²³² Maceira, M. En: Ricœur, P. (1995). p.27

²³³ Después de analizar las complicaciones de los modelos basados en la topología, opté por el modelo más sencillo; una frontera que separa el *fuera* del *dentro*, en cuyo *centro* se encuentra el *eje* que sostiene a la cultura. [Veáse supra; Los modelos en la semiótica: §1, III].

²³⁴ “*El tiempo es el movimiento de un cuerpo*” San Agustín. En: Ricœur, P. (1995). p.56

de las cosas, como el dios que separa el cielo de la tierra con su voluntad divina, realizan el acto supremo que da paso al sujeto y al universo.

Una vez establecida la frontera, comienza la decodificación cultural del sujeto, que se desarrolla más en el paso accional del resto de los miembros de su sociedad que en la traducción directa de la narración de origen, sin que ésta deje de representar el punto de partida de las acciones que le configuran.²³⁵ Esta decodificación es posible porque la cultura es un texto, porque el modelo espacial que le configura es el mito y porque ambas instancias son el resultado de una duplicación: la del mundo en la palabra y la del hombre en el espacio.²³⁶ El ser humano se desarrolla en esa duplicación y en la imposibilidad para acceder directamente al mundo y a sí mismo sin antes apropiarse del código en el que se estructura su sociedad.²³⁷

Ante la imposibilidad para acceder a otra herramienta, la lectura —del texto integrado en la cultura y del modelo espacial contenido en el mito— se hace con todo el cuerpo, lo que termina por configurar, no sólo las acciones y funciones corporales, sino incluso el sentir como individuo. De tal modo que la apropiación corporal está inevitablemente vinculada tanto a la apropiación de la conducta como al sentir en sociedad, y puede explicar las *sensaciones culturales*, la somatización como síntoma constitutivo y la relación de la conducta individual con el paradigma cultural en su totalidad.

La estructura individual que subyace de la apropiación es imposible sin la guía de modelos simbólicos emocionales que se generan y encuentran movimiento en las imágenes públicas que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte.²³⁸ En este proceso también se construyen los símbolos sagrados que no sólo formulan la construcción del mundo, sino que también estructuran un programa para la conducta humana —por ser ésta un reflejo de

²³⁵ Por eso el mito, como el arte, es un sistema decodificador secundario; aun cuando se encuentra en el eje central de la cultura, la conducta social que de él parte es lo que estructura en primera instancia al sujeto.

²³⁶ Lotman, I. (1996). p.85

²³⁷ En última instancia, la función del lenguaje es librar ese proceso de extrañamiento, —resultado de la ausencia de lo referido inalcanzable—, cubrir la falta. La mediación signica da paso —en la especie y en el individuo— primero a los gestos que significan una ausencia y, más tarde, al nacimiento de las palabras. Esta *historia* es necesaria para comprender el origen del signo, que no es más que la capacidad para separar significante de significado, con lo que nace formalmente el inconsciente; la incapacidad para acceder por completo al todo en las palabras, el temor a lo sagrado y la sujetación cultural.

²³⁸ Geertz, C. (2001). p.81

esa construcción²³⁹ —; en suma, la narración de la creación y el espacio en el que se desarrolla son también una guía del proceder en sociedad.

Por ello, la incapacidad para *leer y descifrar* el mito de origen de la sociedad en la que se erige el cuerpo, genera diferentes problemas para el individuo e incluso pone en riesgo su sujetación como ser cultural.

Los individuos que ignoran las normas morales y estéticas emitidas en el mito de origen de su cultura —que siguen un estilo de vida discordante— son considerados no tanto malos como estúpidos, insensibles, faltos de ilustración o dementes.²⁴⁰ Y no sólo eso, la falta de reflejo y la incongruencia semiótica elimina el límite entre *dentro* y *fuera*, lo que de hecho, puede orillar sino a la locura, si a la incompetencia cultural, que en términos sociales es prácticamente lo mismo, lo que amerita lástima, destierro y encierro.

Pero acceder a Dios vuelve loco, tanto como no saber descifrar su código; todo pecado es el resultado de la inhabilidad fundamental humana para descifrar el código de su cultura. No identificar el *dentro* —yo— del *fuera* —universo/Dios— es la equivalencia contraria de la sujetación —la psicosis en su máxima expresión— y el origen de toda angustia.²⁴¹

*...el pecado es una tentativa de obtener un éxtasis y un saber que no existen y que jamás han sido dadas al hombre.*²⁴²

Del corte que separa al hombre del universo nace el pecado y en definitiva, todo criterio de proceder humano. Por eso es tan importante el modelo espacial emitido en el mito.

²³⁹ Geertz, C. (1994). p.123

²⁴⁰ Geertz, C. (2001). p.120. ¿Qué pensaríamos de un universitario que afirma que la tierra no es redonda?

²⁴¹ El miedo ataca de noche, en la soledad, en la idea de la muerte, cuando no existe nada que confirma el código, que sujete en la separación con el *fuera*, cuando yo mismo corro el riesgo de formar parte de los *otros*. Todo miedo nace de la posibilidad de encontrarse con esos *otros*, con el *fuera* que amenaza con alejar del *centro*, del lenguaje, de la cultura; fantasmas, bandidos, extraterrestres, en suma, toda posibilidad de la invasión, el secuestro de la cultura y la pérdida de la propia sujetación. La persignación es el mejor ejemplo del ritual al que se recurre en la amenaza del *fuera*, delineando la frontera al significar el *centro* en mí mismo; en mi cuerpo.

²⁴² Machen, A. En: Pauwels, L. & Bergier, J. (1999). p.318. Borges llama '*Haber visto al tigre* a lo que le ocurre el loco cuando roza la santidad. Borges, J. (1998). p.128

Ahora bien, la idea de que el mito represente el modelo espacial en el que se construye el cuerpo pone en duda que el espacio preceda al lenguaje, pues la cosmovisión es comunicada en términos lingüísticos. No obstante esta réplica desaparece al observar dos hechos.

Primero; al recién nacido se le *maneja* según los usos emitidos por las narraciones ejemplares —desde la actitud que una diosa muestra con su descendencia, hasta las instrucciones emitidas por un especialista certificado en la ciencia médica— con lo que su cuerpo va tomando forma en la ejecución del discurso de su sociedad, no en la transmisión verbal de ese discurso.

Segundo; el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo.²⁴³ El tiempo no existe en lo narrado —el momento de la sujetación—, sino en la narración en sí:

*...no hay “antes” con relación a la creación, porque Dios ha creado los tiempos al crear el mundo... Un tiempo antes de toda creación es, pues, impensable.*²⁴⁴

Si el lenguaje es un parásito del tiempo²⁴⁵ lo *transmitible* es la narración, la traducción —a tiempo humano— de lo que ocurre en la inexistencia cultural más aplastante; la Eternidad, permanente fluir en el que se vive antes de la sujetación y en el que se desarrolla todo lo sagrado.

La máxima creación en la que se separa el cielo de la tierra —en *el segundo antes del Big bang*— ocurre en la Eternidad no en el tiempo, en el Verbo no en el lenguaje, en la más completa inmovilidad; al no existir cuerpo alguno que se impulse, el Verbo —máxima presencia divina que da paso a toda creación— ocurre pero no transcurre y al suceder en un espacio sin movimiento permanece —a diferencia de las palabras—, y si lo hace es porque

²⁴³ Ricœur, P. (1995). p.39

²⁴⁴ Ricœur, P. (1995). p.71

²⁴⁵ Lacan, J. (1955, 7 de diciembre).

Dios habla con una voz que no resuena en el tiempo, porque Dios no nació en el tiempo; él mismo le dio a luz al crear el universo y comenzar el movimiento.²⁴⁶

*...antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir...*²⁴⁷

El tiempo sagrado —la Eternidad— es *siempre estable*, en él nada es pasajero, todo está presente según el ciclo delineado por Dios. Por eso el calendario sagrado recoge anualmente las mismas fiestas, la conmemoración de los mismos acontecimientos, constituye un retorno periódico de las mismas situaciones primordiales.²⁴⁸

De hecho, los acontecimientos descritos en el mito no son más que variaciones de *Un Acontecimiento*²⁴⁹: la creación máxima, el nacimiento del universo, del tiempo, del lenguaje, del sujeto.

Pero si lo transmitible es la narración, es porque la creación no se puede expresar completa —afortunadamente para el sujeto—, el Verbo se debe traducir al lenguaje, perdiendo esencia y sometiéndose a la vigencia humana.

La traducción es el origen de la abolición de toda ley natural en el mito. Por eso en él, espacio y tiempo se presentan como *continuidades fragmentadas*; en la narración todo parece estar *hecho pedazos*, lo que permite que el traslado de un espacio a otro transcurra fuera de todo tiempo²⁵⁰ y que el tiempo fluya fuera de toda ley.

A la pregunta “¿pueden cien años estar presentes al mismo tiempo?”²⁵¹, responde el cantar de un ave que en el paraíso dura unos segundos y en la tierra ochocientos años²⁵²; lo que aleja al hombre de la comprensión divina y nos coloca en una posición un tanto engañosa: la Eternidad no es una equivalencia mayor del tiempo —dudo que la grandeza de

²⁴⁶ El tiempo se mide en el movimiento; en la Eternidad, en la inmovilidad de Dios, simplemente no existe. San Agustín. En: Ricœur, P. (1995). p.56. “*El tiempo corre: —No amigo mío: ni corre, ni existe. Tú sí corres; y aprisa*”. Tario, F. (1956). p.62

²⁴⁷ Eliade, M. (1967). p.74

²⁴⁸ Eliade, M. (1967). p. 107. Por eso las culturas regidas por el calendario sagrado se apegan a la narración más que a la noticia, a la adivinación más que a la historia. La adivinación es un intento por acercar el tiempo profano a la Eternidad, ante la posibilidad de contemplarle en su totalidad, no sólo en fragmentos, no sólo en su transcurrir.

²⁴⁹ Lotman, I. (1996). p.201

²⁵⁰ Lotman, I. (2000). p.150

²⁵¹ San Agustín. En: Ricœur, P. (1995). p.46

²⁵² Lotman, I. (1998). p.123. Como el ejemplo de la teoría de la relatividad donde un astronauta viaja a la velocidad de la luz unos segundos mientras que en la tierra pasan décadas enteras.

Dios se mida en centímetros cuadrados—, sino simplemente una completa incompatibilidad; en ella los acontecimientos no tienen un despliegue lineal, sino que se repiten eternamente en cierto orden, los conceptos de *principio* y *fin* no son aplicables más que en un esfuerzo por adaptarle a la naturaleza del tiempo humano.²⁵³

Su ciclicidad y estricto orden —incomprensibles en el lenguaje— le hace reversible en tanto es, propiamente hablando, un Tiempo primordial hecho presente²⁵⁴, siempre existente y omnipresente —tanto como Dios—, por eso la creación se repite una y otra vez en su misma narración y en cada ritual.

El equivalente del Verbo en el espacio —el escenario antes del *Big bang*— se caracteriza por la topología amorfa presente en toda narración de origen:

*La tierra estaba desierta y sin nada, y las tinieblas cubrían los abismos
mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas.*²⁵⁵

Sólo estas remotas descripciones del espacio antes del principio de los tiempos pueden describir lo informe de su condición. Como ocurre en el paso de la Eternidad al tiempo y del Verbo a la palabra, en el espacio se sufre la misma pérdida esencial. De hecho, aceptando esa pérdida y la dificultad que implica situarle en coordenadas específicas, se recurre a la imposibilidad como único norte.

Dante coloca el lugar ocupado por Dios —el Empíreo— en todo el mundo, enfrentando su no-espacio al espacio por estar en él mismo pero fuera de toda localización profana —desprovisto de polos— enfatizando así la omnipresencia divina, su incompreensión humana y la incapacidad para limitarle en la traducción a la Eternidad:

*...sólo allí se conserva cada parte donde siempre ha estado, porque no hay
lugar a cambio alguno ni hay polos sobre que gire...*²⁵⁶

²⁵³ Lotman, I. (1996). p.193. “¿a qué horas se acaban las horas”. Paz, O. (1995). p.81

²⁵⁴ Eliade, M. (1967). p.70

²⁵⁵ Gén 1:2. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.38

²⁵⁶ Alighieri, D. (1977). p.447

Esta esfera expresa la perfección, la nulidad de todo principio y fin, y, lo más importante, que su núcleo “*está en todas partes y la circunferencia en ninguna*”²⁵⁷, lo que articula su único punto inteligible: *El centro*.

*Podemos afirmar con certidumbre que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes...*²⁵⁸

En el *Big bang* narrado por la física moderna, se concentro en un diminuto punto una enorme cantidad de energía que constituía el centro de todo el universo —por ser él mismo el universo entero—; una vez que explotó, al nacer el tiempo, los fragmentos que se desprendieron de él se alejaron uniformemente conformando galaxias, estrellas y planetas, por lo que el centro, el origen de todo, es parte de todas y cada una de las piedras que de él se originó.

Esto permite que para comprender lo que ocurrió en el *Big bang*, baste con estudiar a fondo una piedra diminuta, que en su insignificancia, puede hablar de la enorme catástrofe de luz que dio forma al cosmos tal y como lo conocemos.

Esa pequeña piedra fue parte del centro y, en términos prácticos, lo sigue siendo. Al dar cuenta de él, constituye un objeto de valor incalculable por permitir romper toda barrera espacial y temporal; ser parte del centro la hace un objeto especial, sin importar que existan miles de millones igual a ella; sólo ésta ha dado cuenta del principio y permite acceder una y otra vez a él.²⁵⁹

Esto da una idea de la imposibilidad para describir al *centro* en un punto específico. Al no existir *antes* de la configuración espacial, no existe el punto nodal de su origen, sino sólo todo lo que de él nació, por lo que se encuentra en todos los puntos posibles en los que ha dejado huella de su existencia. Por eso Dios está en todas partes y la Naturaleza está

²⁵⁷ Alain de Lille, a fines del siglo XIV, inspirado en Hermes Trimegisto. Borges, J. (2001a). p.160

²⁵⁸ Giordano Bruno en 1584 En: Borges, J. (2001a). p.160. Este principio mítico es la base de la escolástica y del concepto cristiano premoderno de Dios: “*Dios esta en todos partes*”.

²⁵⁹ En realidad no existe casualidad alguna entre el origen *científico* del universo y el origen *religioso* en el cristianismo actual; ambos son parte del mismo mito, el que nos configura como los sujetos contruidos en este tiempo y este espacio.

siempre cargada de un valor sagrado; porque el Cosmos es una creación salida de las manos de Dios, por ello el Mundo entero está impregnado de sacralidad.²⁶⁰

Entonces, el simbolismo del *centro* no es necesariamente una referencia cosmológica sino cosmogónica —no refiere a la configuración en sí sino al origen y proceder—; es *centro*, sede posible de una ruptura de los niveles, todo espacio sagrado, es decir, un espacio que manifiesta realidades que no pertenecen a este mundo, realidades que vienen de otra parte, principalmente del cielo.²⁶¹

Los niveles sobre los que se ejecuta la ruptura al ser atravesados por el centro son —abusando una vez más de la simplicidad— el Cielo, la Tierra y los Infiernos. Esta ruptura, violenta por naturaleza, es la misma que permite su *sujetación* pues les une por el *eje* central del universo.

Esto es fundamental para comprender la estructura de la máxima creación; aun separados, el *dentro* y el *fuera* están inevitablemente unidos por el *centro* que, a su vez, se encuentra en todos los puntos distinguibles del universo. No obstante, en la traducción a lo profano, el *centro* puede llegar a concentrarse en un punto insignificante a simple vista pero fundamental para la comunicación con lo divino por permitir atravesar los niveles; por sostener al universo en el centro. Una piedra, una cueva, un árbol, una montaña, una casa, constituyen el *centro* por excelencia y, por isomorfismo, se extiende al centro del pueblo, del país, del territorio conocido y, en primera instancia, al centro del cuerpo.²⁶²

El descubrimiento individual de ese *centro*, del punto que une los niveles y permite al mortal participar en las verdades supremas y contemplar por un pequeño instante la inmensidad del universo, constituye el momento más importante de toda religión y de la humanidad misma —la hierofanía—: este descubrimiento se expresa en los más antiguos símbolos religiosos e incluso se puede decir que es la representación más importante de la humanidad.

²⁶⁰ Eliade, M. (1967). p.114. La oposición entre Naturaleza y Dios es un argumento reciente y de consecuencias superficiales en la cultura occidental. Nietzsche, F. (2002). p.30

²⁶¹ Eliade, M. (1986). p.213

²⁶² Tal vez en este momento sea más fácil comprender porqué el cuerpo constituye un *Aleph*.

Su mejor expresión gráfica es el *mándala*²⁶³, figura común a la mayoría de las sociedades que han dejado huella pictórica. A grandes rasgos, un *mándala* es una forma geométrica —círculo, cuadrado, polígono—, que representa el universo y en cuyo centro, por regla general, se encuentra una figura de valor supremo²⁶⁴: Dios, el nacimiento del primer hombre, la localización del paraíso, el resultado de la unión de las fuerzas divinas —la armonía como en el ying-yang o el despedazamiento como en la piedra de *Coyolxauqui*— o el origen del Todo: inexpresable gráfica, lingüística o matemáticamente, pues en el *centro* no existe código.²⁶⁵

De hecho, en cierto momento toda expresión del *centro* tiene poco o ningún significado, por ser sólo eso, una expresión, un pálido reflejo de la experiencia sagrada que abraza al individuo en su totalidad transportándolo a otro modo de existencia.²⁶⁶

Pero esto no significa que no se recurra a la duplicación, ¿de qué otro modo se podría comunicar la verdad suprema que se presenta, más que como una simple necesidad mesiánica, como una obligación humana por representar la máxima promesa de libertad y acceso a Dios?

Este *comunicado* toma diferentes formas, dependiendo de la cultura en la que se gesta; una sociedad en constante lucha contra el caos —la oscuridad, lo maligno, el demonio, los de *afuera*—, que se desarrolla en la oposición entre lo ordenado y lo no-ordenado, se concibe a sí misma como un principio que debe propagarse y a las sociedades ajenas, como la esfera de su propagación potencial; en este contexto la santa escritura es el medio de la revelación.

²⁶³ “...el término *mandala*... designa el círculo ritual o mágico que especialmente en el lamaísmo y también en el yoga tántrico se usa como *yantra*, esto es, como instrumento de contemplación...”. Jung, C. (1957). p.115. [Véase Apéndice B, Figura 1. Montea; giro alrededor de un eje vertical].

²⁶⁴ Jung, C. (1957). p.118

²⁶⁵ De hecho, el *mandala* es el mismo eje que sostiene al mundo en la narración de origen —y que se representa por el árbol divino y la montaña sagrada— por lo que él mismo representa el camino, el *deber ser* que conduce al cielo; por eso regularmente en su centro se muestra a uno de los dioses o la *instrucción* para llegar a él. Esto se comprende mejor cuando se somete el *mandala* bidimensional —la montea— a la descomposición tridimensional —en el isométrico—. Entonces se observa que el *mandala* es el corte transversal del eje, donde los anillos más alejados son la frontera entre el *dentro* y el *fuera*; la corteza del árbol. Según esta hipótesis, las mismas pirámides podrían ser proyecciones del eje, esto explicaría las grecas que se encuentran tanto alrededor de ellas como en los últimos aros de los *mándalas* precolombinos; son representaciones de la corteza del árbol que une al cielo. Por lo mismo, en las pirámides se realizaban los sacrificios —que alimentaban a los dioses y permitían la comunicación con ellos— y eran la mejor tumba —¿qué mejor manera de asegurar que el alma del difunto llegue a su destino que colocándola en el camino?—. [Véase Apéndice B, Figuras 1-6. Conversión de *mandala* en eje].

²⁶⁶ Geertz, C. (2001). p.115

Por el contrario, en una sociedad orientada al contenido —a la construcción ritual más que al orden escrito— que vive en la oposición entre lo correcto y lo incorrecto —con apego intencional al mito y los ancestros— puede no haber aspiración de expansión sino conservación del propio sistema, tendencia al esoterismo más que a la práctica misionera; en este caso la expresión se encuentra en la práctica ritual, en la eterna conmemoración del suceso.²⁶⁷

En ambos casos, su expresión del *centro*, de la verdad fundamental, depende de la configuración que proporciona el mito de origen al *fuera*: el proceder de una sociedad se encuentra en la configuración espacial proporcionada en su narración pues, en última instancia, el *eje central* constituye no sólo la unión entre el *dentro* y el *fuera*, sino también el camino a lo supremo, las puertas del cielo.

En este sentido, el *centro* es el origen —todo lo bueno— y el *eje*, es el *deber ser* —el camino que conduce al centro— para un individuo y una sociedad, lo que implica que, descubrir las relaciones que a lo largo de la historia han ido configurando el mito de origen de una cultura, permite reconocer las explicaciones de su proceder en sociedad y en los individuos que le conforman.

Esta dependencia entre narración e historia es fundamental para el desarrollo cultural, pues involucra a ambas en una única operación configurante que las dota de inteligibilidad y establece entre ellas una analogía esencial.²⁶⁸ Del mismo modo en que la historia de un pueblo se modifica con el pasar del tiempo, los mitos se actualizan, por lo que nunca son un fenómeno acabado sino en continuo reajuste, eliminando e incorporando elementos que le permitan enfrentar a una realidad cambiante que requiere explicarse continuamente.²⁶⁹

El acontecimiento más importante que exige la constante actualización de la narración cultural es el contacto con otras sociedades. Es en él en donde la narración toma forma, pues es el evento en el que el *fuera* se incorpora al *dentro*, donde el modelo espacial —y con ello toda la estructura social e individual—se pone en riesgo. Y no sólo eso, el

²⁶⁷ Lotman, I. (2000). p.183. El judaísmo primitivo y la mayoría de las religiones no monoteístas como el catolicismo —resultado del sincretismo— y las religiones sin dios como el budismo ortodoxo, corresponden al segundo tipo, mientras que el cristianismo moderno y el Islam al primero: “*Di: ¹Me refugio en el Señor del alba ²ante el daño de lo que creó, ³ante el daño de la oscuridad*” *CXIII 1. El Corán. (2001). p.606

²⁶⁸ Maceira, M. En Ricœur, P. (1995). p.26

²⁶⁹ Portal, M. de los A. (1986). p.74

modelo se encuentra de frente con otros modelos coherentes como explicación pero contradictorios con la cosmovisión propia, lo que exige una solución inmediata²⁷⁰.

Después de que la dinámica de una sociedad expone un mito a múltiples cambios —cuando el intercambio con otras sociedades es cada vez más constante—, es posible que la capacidad afabuladora se agote y que el campo semántico de las transformaciones, fácil de explotar al principio, ofrezca un rendimiento decreciente. Entonces los últimos sistemas impondrían *distorsiones* cada vez más extremas a la estructura mítica, sometiéndola a la casi aniquilación de sus principios a tal grado que acabaría por ceder el puesto a otros mitos característicos de las otras culturas con las que se tiene contacto.²⁷¹

Sin embargo, en su base constitutiva, el mito nunca deja de existir como tal, pues aún existe la estructura cultural a la que sostiene; en estas circunstancias puede tomar dos caminos; la elaboración novelesca o la reutilización con fines de legitimación histórica retrospectiva —para fundar un orden tradicional en un lejano pasado— o prospectiva —para hacer del pasado el principio de un porvenir que empieza a esbozarse—. ²⁷²

En todo caso, incluso después de muchas influencias sufridas, el esquema esencial continúa siendo transparente²⁷³, simplemente porque la esfera central de la cultura se construye según el principio del todo organizado; ella es la base de toda narración, pero lo

²⁷⁰ El movimiento cultural en el que la narración se actualiza es el segundo factor que provoca la contradicción mítica —el primero es la pérdida en la traducción profana—, pero a su vez, es el elemento que le otorga su carácter de verdad siempre en disputa, de lucha entre fuerzas sagradas; de ahí su carácter dramático, por otro lado sustentado en la exageración que enfatiza la inmensidad de lo relatado y su gran importancia para la cultura en la que se desarrolla. La cultura se estructura como la poesía y “... *para todos es notorio que los poetas proceden por hipérbolos*”. Borges, J. En: Alighieri, D. (1977). p.X

²⁷¹ Lévi-Strauss, C. (1999).p.248. Los cambios que genera el intercambio cultural pueden ser de tipo geográfico, económico, sociológico o cosmológico, dependiendo de los elementos que se encuentren en contradicción con la nueva realidad o de la manera en que se establece el contacto.

²⁷² Lévi-Strauss, C. (1999). p.253. La elaboración novelesca se incorpora como folclor y coincide con la introducción de la sociedad a un sistema más elaborado que tiende al destierro religioso para transportar el mito de origen a otra esfera que coexiste en la estructura cultural y, por lo tanto, es compatible con el principio de sujetación; este es el caso de las sociedades que se adhieren a la explicación científica del origen del universo. En la legitimación histórica retrospectiva se observa la tendencia a la forclusión, a la negación de todo principio ajeno aun cuando la realidad grita lo contrario; en este caso ambos sistemas subyacen por igual y constituyen el sustento de una misma estructura cultural donde la contradicción es el mismo fundamento de la sujetación, como se observa en las pequeñas comunidades tradicionales o como comienza a ocurrir en las sociedades posmodernas ante la decadencia de sus modelos explicativos. En la legitimación histórica prospectiva el principio se actualiza una y otra vez; en estos casos la contradicción no existe porque el mito se escribe en el palimpsesto, en la completa sustitución histórica donde el mundo nace y —desde ese momento— siempre ha nacido, de la misma manera en que se podría contar en un futuro cercano; este camino fue el tomado por occidente en el renacimiento con una clara tendencia al cronocentrismo —lo que explica el término *oscurantismo*, la negación de toda historia— y la extrema geometría mítica —la concreta separación entre lo bueno y lo malo— que permitió el nacimiento de la novela moderna.

²⁷³ Eliade, M. (1986). p.213

que le da forma y caracteriza unas de otras son los textos gestados en la periferia, que se construyen como un archivo de sucesos, de eventos peculiares dignos de ser recordados y que se van integrando a los relatos originales que narran el origen de las cosas.²⁷⁴

Así que el *fuera*, la periferia, no representa una amenaza para la narración de origen ni para la estructura; sin la conciencia del *fuera* tampoco existe el *dentro*, lo que equivale a decir que, *sin los otros, no hay yo*.

Por otro lado, el texto actualiza a su lector²⁷⁵, tanto como el lector interpreta al texto modificándole; el primer movimiento se origina en los cambios que sufre el texto en el contacto exterior, el segundo en la ejecución de la narración de origen —el ritual—, al integrar los elementos externos a la narración y al *in-corporarle*, al hacerlo parte de él mismo una y otra vez en el acto sagrado.

*Habiendo “saltado” ritualmente... a la esfera de significaciones que definen las concepciones religiosas y una vez terminado el ritual, de nuevo en el mundo del sentido común, un hombre ha quedado cambiado... y si ese hombre cambió, también cambió el mundo del sentido común pues ahora se le ve tan sólo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y completa.*²⁷⁶

Esa realidad más amplia está regida por el *centro*, así que ejecutar el ritual es situarse en él, ser parte de la creación, ser contemporáneo de Dios, estar libre de toda ley profana a condición de someterse a la grandeza sagrada, mucho más estricta y aterradora que cualquier castigo terrenal.

Al construir Jacob el Betel a petición de Dios —el altar, máxima expresión del *centro* por representar el conducto de comunicación con lo divino—, se sometió a su ley ante la promesa de nacer varias naciones y reyes de su sangre²⁷⁷, no sin antes sentir ante sus ojos la cegadora presencia del universo entero:

²⁷⁴ Lotman, I. (1998). p.200. “Cada palabra depende de su grupo semántico, no sólo en el funcionamiento sincrónico del sistema, sino en la aparición del cambio; y, a la inversa, los grupos semánticos se reordenan con las innovaciones”. Saussure, F. de. (2001). p.14

²⁷⁵ Lotman, I. (1996). p.80

²⁷⁶ Geertz, C. (2001). p.115

²⁷⁷ Gén.35:11. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.74.

*Que terrible es este lugar: no es nada menos que una Casa de Dios y la Puerta del Cielo.*²⁷⁸

El pánico en presencia del *centro* es comprensible precisamente porque es el origen mismo de la cultura, donde no existe código ni tiempo alguno, con lo que el sujeto se encuentra a merced de las fuerzas sagradas.

El *eje*, como instrucción —la corteza del árbol—, se encuentra sólo al ras de la tierra, tanto *arriba* y *abajo*, como en el *centro* y *fuera* se está despojado de todo código por pertenecer a los dioses, no al individuo.²⁷⁹

Aun cuando el hombre nace de los dioses ellos siempre son parte del *fuera*; ninguna cultura está exenta del riguroso temor a Dios. Los de *adentro* saben que el que está en el *centro* y lo que está *afuera* son lo mismo; de ahí el terror que la omnipresencia hace explotar en los que piensan en ella.

Esto también explica porqué en todo acto ritual se recurre a un lenguaje propio y ajeno al mismo tiempo —el lenguaje sagrado—, no tanto porque el profano esté sucio por su utilización cotidiana, sino porque fuera del *dentro* no puede existir lenguaje alguno que no sea de carácter sagrado, que rompa toda ley y esté libre de la linealidad crónica.²⁸⁰

Sólo a ras de tierra existe el lenguaje, de hecho es por el lenguaje que el *centro* sostiene —sujeta— a la tierra; por el lenguaje el universo existe; sin lenguaje se sostiene el espacio pero no la estructura; no hay *dentro* ni *fuera*. Así que el modelo espacial delimita las coordenadas y el lenguaje sujeta *en* y *al centro*, en el *deber ser*; sin lenguaje no existe sujeto, sino *algo* condenado al eterno devenir en el espacio continuo.

²⁷⁸ Gén.28:17. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.68. Toda construcción, de cualquier tipo, es un acto ritual por repetir la acción de Dios sobre el mundo. El mejor ejemplo de esto es la cúpula; un intento de proyección arquitectónica por mostrar lo que se erige sobre el altar; el eje. La cúpula —como siglos antes la arquitecra románica— representa el camino a Dios.

²⁷⁹ [Véase Apéndice B, Figura 6. Corte transversal del eje].

²⁸⁰ Dios derrumbó la Torre de Babel al dar el lenguaje a la humanidad [Gén.11:1-9. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.50], lo que tiene varios significados: 1. La imposibilidad para *construir* el eje; 2. que el lenguaje como tal —el humano— sólo puede existir en la tierra —a ras de tierra, en la corteza—, tan es así que, según la Cábala, el mundo mismo está hecho de lenguaje, pues fue creado por Dios al combinar las 22 letras del alfabeto hebreo y; 3. que la humanidad está condenada a vivir con Dios a la distancia desde el momento en el que *se acepta a sí mismo* en el lenguaje, en el que se *in-corpora* en la cultura y se encierra en la frontera de lo humano.

Ahora bien, en la proyección bidimensional del universo —el mándala— se observa que en el centro se encuentra el origen de la creación; pero ¿cómo explicar que en el *centro* esté el *deber ser* cuando en el origen no existe lenguaje, instrucción ni, por lo tanto, *eje*?

El *centro* en el mándala no es el centro absoluto tridimensional, sino la proyección del eje, que no es el punto de la creación, sino el acceso a él —el *eje* no es el cielo, sino su camino, el *deber ser*— por eso permite la traducción. Lo que se observa es lo que se ve a través de él, no él mismo —recordemos que el *eje* no existe como coordenada física sino como pasaje que atraviesa los niveles—, lo que está en el otro nivel, en el origen del universo.²⁸¹

En este sentido, la única parte *real del eje* es el borde que le limita en el mándala al centro de lo circundante —la corteza del árbol cósmico— representado por un aro en la bidimensionalidad.²⁸²

El centro del *eje* está hueco porque es el pasaje. Este aro —el *eje* como tal— es en realidad lo que estructura el lenguaje, ni dentro ni fuera de él existe código alguno; *dentro* porque en él se desarrolla el tiempo antes de que se estructure el yo —la Eternidad— y *fuera* porque el tiempo de los otros me es totalmente incomprensible. Sujetarse en él es poder contemplar el milagro de la creación permaneciendo como individuo y estar en las condiciones necesarias para seguir las instrucciones emitidas en la narración de origen; encontrarse lo más cerca posible —sin iniciación alguna— al origen del universo; sujetarse alrededor del centro universal.

Sólo en momentos muy especiales, en celebraciones cíclicas o en la ejecución del ritual, el sujeto puede alejarse un poco del *eje* y sumergirse en el *centro*; ser partícipe, más que observador, de la creación.

Y es que estar en el *centro* es encontrarse en la Eternidad y vivir el Verbo, estar presente en el principio de los tiempos y el nacimiento y final del universo; en el momento mismo en que todo comienza y termina en un instante.²⁸³

²⁸¹ [Véase Apéndice B, Figura 3. Isométrico; giro alrededor de un eje vertical y Figura 4. Isométrico; giro alrededor de un eje vertical. *Niveles*].

²⁸² [Véase Apéndice B, Figura 6. Corte transversal del eje].

²⁸³ “*Todos los paisajes que nos sugieren el fin del mundo también nos sugieren su comienzo. Quizá, en realidad, ambos acontecimientos sean uno solo y corresponda a nuestra capacidad de ficción la tarea de mantenerlos férreamente separados para inventar el tiempo, la historia y, en la más sofisticada pirueta de la fantasía, inventarnos a nosotros mismos*”. Argullol, R. (1996). p.39

Es en ese lugar, y en ningún otro, donde todo comienza y termina una y otra vez, lo que representa la oportunidad para comenzar de nuevo, de arreglar el mundo y al individuo, por eso:

*Ser centro del universo y de la creación es parte del proceso de curación.*²⁸⁴

En el ritual, como ejecución de la narración de origen, y gracias a la división espacial, el mundo se duplica, colocando al individuo en el *centro*, introduciendo en él los principios que rigen el universo —*su universo*—, *in-corporándole* en la cosmovisión y sujetándole en su cultura, en el eje²⁸⁵. Porque la irrupción de lo sagrado es lo que realmente fundamenta el mundo²⁸⁶ y su influencia está presente en cualquier expresión cultural.

Toda explicación, toda verdad, toda ciencia, sería imposible sin la estructura mítica, por eso este trabajo no explica un mito; como toda forma cultural, es parte del mundo y de nuestras maneras de vivir y explicar la vida; en definitiva, es parte de ese mito y como tal, es el reflejo de la cosmovisión en la que se desarrolla más que de la que pretende estudiar: un intento por describir el principio, lo innombrable, lo medularmente humano.

*Lo temporal y lo perecedero no son más que un símbolo, que una mera fábula.
Sólo lo Incomprensible, lo Inenarrable, lo Infinito, lo Eterno... nos conduce al
Cielo.*²⁸⁷

Toda obra humana aspira encontrar ese camino.

²⁸⁴ Boege, E. (1988). p.92

²⁸⁵ Situarse en el *centro* es colocarle en el *deber ser*, en el camino para romper los niveles.

²⁸⁶ Eliade, M. (1967). p.97

²⁸⁷ Goethe, J. (1994).

3. ANALISIS SEMIÓTICO DE LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO MAZATECO

I. La sociedad mazateca

Antes de que naciera el sol y Jesucristo pisara estas tierras, una mujer, *Chondá Vee*, cortó sin el permiso de su suegro y dueño de la tierra, *Chikón Tokosho*, cuatro mazorcas de cada uno de los extremos de una milpa. Una vez en su casa, cada mazorca se convirtió en un saco lleno de elotes. El suegro, siempre al cuidado de que sólo se tomase lo necesario de la tierra y sin saber nada del milagro, reprendió con fuerza a su nuera. *Chondá Vee* tomó los costales y salió corriendo, tirando los granos en el piso fangoso, dando nombre a todos los lugares a su paso; lugares donde nadie nunca había estado antes; lugares altos, fríos y lluviosos rodeados de bosques y atravesados por ríos; lugares hoy habitados por más de 130,000 gentes que se llaman a sí mismos *Ha Chot'a Enima* —los que trabajan la tierra— y a la zona que ocupan mazateca —pueblo del venado— localizada en el extremo septentrional de Oaxaca, entre los límites de Puebla y Veracruz.²⁸⁸

Labradores por denominación y origen, los *Ha Chot'a Enima* viven por y para la tierra, por lo que el mundo mazateco se torna comprensible sólo desde la dinámica social que impone la agricultura. El mejor ejemplo de que la relación con la tierra es el eje sobre el cual se desarrolla toda la cultura mazateca, son las diferencias sociales que se observan a distintas alturas sobre el nivel del mar.

En la región mazateca se integran dos zonas diferenciadas tanto geográfica como culturalmente²⁸⁹.

La primera —la zona baja— se encuentra en la Cuenca del Papaloapan, de los 1,200 metros de altura hasta el nivel del mar, la temperatura va de los 9° a 40°C. Se siembra principalmente ajonjolí, arroz y caña de azúcar.

La segunda zona —la alta— está en la sierra, de los 1,200 a los 2,500 metros sobre el nivel del mar. La temperatura oscila entre los 4° y los 36°C. El cultivo comercial se basa

²⁸⁸ [Véase Apéndice B, Figura 7. Territorio mazateco].

²⁸⁹ [Véase Apéndice C, Cuadro 1. Poblados y altura y Cuadro 2. Población por municipio].

en el café y el maíz; hace poco se comenzó a experimentar con el cultivo de flores. También se cosecha chile, calabaza, camote y otros frutos para el consumo familiar.

Ambas zonas difieren incluso en el dialecto²⁹⁰ y los rituales más básicos, lo que no es de extrañar si se observan las diferentes aproximaciones que el clima y la geografía imponen a la sociedad en cada zona, ya sea por la diferencia en el trato de la tierra o por el acceso a las normas y costumbres de otras sociedades.

No obstante, se encuentran características comunes entre ambas zonas —lo que permite incluirles dentro de la misma etnia—, la más importante es el mantenimiento de dos temporadas agrícolas anuales: la del *tonamil* —*hno do wa*—; que se siembra en noviembre y cosecha en mayo; y la de temporal —*hna chaon*— de siembra en abril y cosecha en noviembre. Las comillas que marcan el inicio y el fin de cada periodo están representadas por la ceremonia; es en ella donde se refleja el pensar mazateco y la relación que el pueblo guarda con la tierra y consigo mismo al evocar la narración de origen y el proceder del universo.²⁹¹

Hasta hace poco, la tenencia era casi por completo comunal, actualmente es en su mayor parte privada o propiedad de grupos unidos por el parentesco.

La familia es tanto extensa como nuclear. Los pueblos se encuentran divididos en barrios que regulan las relaciones matrimoniales —normalmente realizadas entre jóvenes de un mismo pueblo, de un mismo barrio y de una misma clase social— en las que hasta hace una generación la poligamia era una pieza fundamental al permitir la unión de más de dos familias en un mismo nodo social. La misma necesidad extiende a la familia en el compadrazgo y se consolida en el trabajo colectivo, que constituye la más importante herramienta de cohesión étnica y concretamente se expresa de dos maneras: el *tequio* y la *guetza*.

En la faena o *tequio* —del náhuatl *tequitl*: trabajo, sacrificio— se reúnen cientos de campesinos de diferentes poblados de la sierra, por convocatoria municipal, para realizar

²⁹⁰ Que, según Swadesh [En: Boege, E. (1988).], pertenece al grupo olmeca-otomangue, subgrupo otomiano-mixteco, familia popolaca.

²⁹¹ Ya que las diferencias étnicas son el resultado de diferentes dinámicas culturales, me limitaré a la zona de la sierra y, más específicamente, a la zona rural que se encuentra alrededor de Huautla de Jiménez, por ser ahí donde se observa la interacción entre estructura tradicional mazateca y las exigencias de la integración nacional.

obras públicas que benefician a toda la comunidad. Durante el trabajo se habla, se bromea y se reestablecen los vínculos sociales.

La *guetza* es la ayuda, sobre todo en la siembra y en la construcción de casas, que dan familiares —compadres incluidos— y vecinos. A primera vista y en términos económicos, parecería más favorable el pago por la mano de obra, pero como elemento social, la *guetza* es fundamental; el trabajo pagado no puede ser el mismo porque no lo impulsan los lazos sociales que cohesionan la sierra. La *guetza* no es un negocio, sino el favor recíproco que por siglos ha sostenido a la mazateca, en ella se confirman la unión y el sentimiento de comunidad.

La construcción de las líneas de parentesco culminan en el consejo de ancianos —*Chontaj Chinká*— que funciona paralelamente con los lineamientos constitucionales para regir a cada uno de los pueblos; hasta hace poco, el consejo tenía el poder para designar a los alcaldes y otros miembros del Cabildo.

Pero la importancia del *Chontaj Chinká* no sólo radica en su desempeño político y cívico al dictar los lineamientos de las relaciones sociales, sino también en la intervención en toda ceremonia, lo cual se debe a que los miembros del consejo, además de ser las cabezas de familias extensas, suelen ser *Chot'a Tchín'és* —hombres de conocimiento—, chamanes que conocen los secretos de la tierra y de los hombres y que, por lo tanto, dominan el código en el que la sociedad da lectura a su realidad y se estructura a sí misma.

Para comprender la realidad y el código en el que se emiten y descifran los criterios que dictan el proceder de los individuos y la sociedad, es fundamental comprender y tener siempre presente la importancia de la tierra en la vida mazateca, así como la serie de eventos que a lo largo de la historia han ido modificando la forma en que la comunidad y sus individuos se han relacionado con ella. Todo esto desde el espacio donde se emite el discurso estructurante de la sociedad: el *Chot'a Tchín'é*, inevitablemente vinculado a la salud física y espiritual, lo que complica en gran escala este análisis, pues exige vislumbrar la relación entre elementos separados por una gran distancia —como un evento específico en la historia de la etnia y los métodos de curación empleados por siglos—, pero cuya omisión podría resultar en una interpretación incompleta e incluso errónea de la cosmovisión mazateca.

Por otro lado, el que sea el espacio comprendido por el *Chot'a Tchin'é* el mismo que contiene elementos tan distantes, facilita la comprensión de la relación que los conceptos de universo y cuerpo guardan entre sí. Sin embargo es prácticamente imposible hablar de una *teoría mazateca del hombre o de la naturaleza*, pues no todos comparten el mito ni la unidad simbólica entre la geografía mítica y la humanidad.²⁹²

Por ello se debe partir de los principios básicos que sujetan a la sociedad, del lugar que ocupa en el mundo y el origen de esa posición. Pero esta tampoco es una tarea sencilla; la historia mazateca es imprecisa en cuanto a su registro y presenta muchos vacíos, pero no por eso se debe optar por su exclusión analítica o la enfática negación de su pasado, como se ha hecho con muchas sociedades cuya historia presenta dificultades como ésta.²⁹³

Esta idea —la de que toda sociedad no occidental carece de historia al no contar con los medios de registro o perpetuidad oral— es un error de perspectiva, pues si bien es cierto que el concepto de historia existe sólo para unas cuantas sociedades, los registros, aunque no convencionales, son evidentes. En una sociedad no occidental, los registros no existen porque la importancia no recae en los hechos excepcionales, sino por el contrario, en la información de los estados imperturbables, y la preocupación más inmediata es la transmisión a la siguiente generación, del conocimiento imperturbable legado en un código *inhumano*, escrito en el misterio que rige todo el universo y que se encuentra en todos y cada uno de los movimientos que se realizan en la sociedad.

Un sistema como éste no da paso a la nota periódica —a la perpetuidad del pasado— sino al riguroso diseño de complejas herramientas predictivas —calendarios— y sofisticadas habilidades para ver el futuro²⁹⁴; la escritura pasa a segundo termino por registrar hechos, no movimientos eternos que explican el origen y dictan el futuro. La escritura está orientada al pasado mientras que los textos tradicionales —como el

²⁹² Boege, E. (1988). p.224

²⁹³ Los principios básicos que dirigen la mayor parte de este capítulo se fundamentan en el método fonológico que es la base del estructuralismo —que se puede encontrar en el glosario—. El tratamiento que se le da aquí a la historia y a los elementos de la cultura mazateca, parte del inciso *a* de la primera etapa del método: “*Se debe dar énfasis a la inmanencia que responde a una exigencia metodológica (describir y circunscribir el objeto antes de considerar su génesis y su historia) y a un principio epistemológico (el sistema implica una totalidad). Pues todo fenómeno constituye un fenómeno significativo y es imposible comprenderlo fuera de ese orden*”. Peñalver, M. (1972). Por eso, aunque por claridad se ha conservado el apego a la linealidad cronológica, de un momento a otro se deberá romper la unidireccionalidad para acceder a la interrelación de los elementos ejecutada en diferentes momentos de la historia mazateca.

²⁹⁴ Lotman, I. (1998). p.83

calendario y el ritual— al futuro, a lo que se debe hacer para que las cosas ocurran como siempre han de ocurrir en la Eternidad.

En una sociedad que se concibe a sí misma atemporal, la linealidad histórica pierde sentido. Su historia se debe ir construyendo a lo largo del análisis, sobre las líneas que vaya trazando el acceso a los rituales, los objetos y los individuos que son consecuencia de su proceder.

Una sociedad ahistórica, que se considera eterna por ser la heredera directa de dios, se sitúa a sí misma en un espacio privilegiado, en *el lugar* por excelencia, en oposición a aquellos que se encuentran *fuera*.

*... "nuestro mundo" es una tierra Santa, porque es el lugar más próximo al cielo.*²⁹⁵

Esto implica que existe un lugar más lejano al cielo, que no se encuentra dentro del territorio de Dios y que siempre representa una amenaza latente que obliga a la sociedad a compactarse en sí misma, consolidando su propia identidad.

*La identidad étnica adquiere especial relevancia cuando se toma consciencia de sí mismo frente a los demás y cuando sistematizar, profundizar y desarrollar los aspectos centrales de la propia cultura se vuelve política manifiesta.*²⁹⁶

El mejor medio de esa política manifiesta es el relato, pues a diferencia del ritual, es explícito y tiene una finalidad concreta: implantar la cosmovisión que sujeta a todos los individuos dentro de una misma cultura, en el *centro* mismo del universo.

La mazateca cuenta con un gran acervo oral. Cuentos que explican el origen del mundo y dan la pauta del comportamiento social al enseñar la naturaleza del universo y de los que lo habitan. Este carácter ejemplar deposita en ellos un tono misterioso, una realidad sagrada que sólo puede ser expuesta en los momentos más especiales.

²⁹⁵ Eliade, M. (1967). p.43

²⁹⁶ Boege, E. (1988). p.22

...los mitos no pueden recitarse indiferentemente en cualquier lugar y momento, sino tan sólo en las estaciones más ricas ritualmente... o en el intervalo de las ceremonias religiosas; en una palabra: en un lapso sagrado.²⁹⁷

Los cuentos mazatecos, aun los que son para pasar el rato, se cuentan casi siempre en reuniones nocturnas, especialmente en los velorios; durante tres días se reza y relatan los cuentos casi al mismo tiempo.

El relato mazateco se podría separar en tres tipos: los que hablan del origen del mundo, los que dan cuenta del origen de la geografía y de sus nombres y los que narran la interacción entre hombres y seres sobrenaturales.²⁹⁸

La función del primero es situar al mazateco en el origen de las cosas, hacerlo partícipe del origen del universo.²⁹⁹ La de los segundos es otorgarle un lugar en la geografía nacional —en la que día a día participa más—, permitiéndole asumir su pertenencia como miembro de una etnia que ocupa una entidad geográfica específica. Los últimos enseñan la forma de actuar y dirigirse, no sólo ante lo sobrenatural, sino en cualquier circunstancia.

En el cuento se proyecta la identidad étnica mazateca producto de una historia de sometimiento. En las narraciones es reiterativa la presencia del ser débil pero inteligente que elimina a los poderosos³⁰⁰, ya sea como un héroe que asesina a las gigantes águilas, el tlacuache³⁰¹ que se burla del tigre y de la terrible bruja dueña de la luz —Lisibe—, el hombre de conocimiento que humilla a los mestizos antes de curar sus enfermedades, el tío conejo que engaña al coyote; en definitiva, personajes que nacen de la identidad como etnia oprimida por nonoualcas, aztecas, españoles y mestizos, y cuya acción procede del impulso mazateca por la confirmación étnica, del orgullo de ser *Ha Chot'a Enima*, gente que sabe y maneja misterios a los que sólo ellos tienen acceso por encontrarse en el *centro* de la creación —en el lugar donde nació Jesús— y por entender el lenguaje en el que habla Dios.

²⁹⁷ Eliade, M. (1967). p.97

²⁹⁸ Incháustegui, C. (1983). p.16

²⁹⁹ En este tipo se incluyen los de los animales —las fábulas mazatecas— por situarse antes del comienzo de los tiempos, cuando no había luz ni humanos.

³⁰⁰ Boege, E. (1988). p.115

³⁰¹ Personificación del *Chot'a Tching'a Dith'o*; el líder del consejo de ancianos.

II. La narración de origen del universo mazateco

1. C'ia⁴ nca³ to²ts'in³-le⁴ cjoa⁴ to⁴c'oa⁴ ti¹jna³.
Je² en² ti¹jna³t'a³ Ni³na¹. Je² en¹ ña³qui³ Ni³na¹ni¹.
2. Je²-vi⁴ xi³ ti¹jna³t'a³ Ni³na¹ c'ia⁴ nca³ to²ts'in³-le⁴ cjoa⁴.
3. Je² tsa³c'e¹nta³ nca³yi³je³ tso³jmi². Tsa² tsin² je²,
ni⁴-to⁴jme³-jin² xi³ tjin¹ xi³ qui³s'e³nta³.
JUAN 1:1-6³⁰²

Nuestro Señor Jesucristo quiso desde el comienzo. Desde que sabía que iba a nacer y le iban a pegar y matarlo regando su sangre para que naciera maíz, café y frijol. Por eso los niños que nacen en la tierra nos dejan ver cómo era antes que él viniera.

Antes sólo había los chikones, pero en todo el día porque no había luz y sus animales del monte andaban por todos lados, todo el suelo lleno de gusanos como la carne podrida, sin bautizar, no crecía nada, pero era de los chikones, por eso se le pide permiso para cultivar. Entonces llegó la virgen con San José escondiéndose porque los querían matar, y se quedaron aquí para que naciera Nuestro Señor Jesucristo.

Entonces la Santísima Trinidad hizo la luz y empezó todo; nació el sol y la luna para que hubiera hombres y los alumbrara.

Los chikones se dieron cuenta que estaban encuerados, que sólo tenían cinturón, se metieron en la tierra. Ahora casi siempre salen de noche, casi nunca de día, porque se les ve lo encuerado y la gente se da cuenta.

Nuestro Señor Jesucristo nos cuida, hace juntas con los chikones para que nos dejen sembrar y no nos enfermemos, porque cuando uno se enferma es porque no pide permiso para sembrar y porque no hizo dieta, porque queda en algo con Dios y a la mera hora no cumple. Ahora la gente ya no paga con cacao, creen que para Dios vale más el dinero, ¿cómo?, si el dinero es de los hombres, de Dios es todo, no quiere comprar nada porque todo es de él. Por eso la gente se

³⁰² "1. En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. 2. Este era en el principio con Dios. 3. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho". Jn.1:1-6. La Biblia. (1961).

*enferma, porque se van a México o del otro lado y de lo que ganan le dan a Dios la limosna y deseando mal. ¿Por qué? Si Dios nos dejó aquí para que fuéramos buenos y supiéramos que somos sus hijos. Se murió por nosotros, pago porque éramos malos y para que ya no fuéramos así.*³⁰³

En la narración de origen se accede al absoluto silencio —al Verbo que precede toda palabra y movimiento— en que el nacimiento y muerte de Jesús obligan el advenimiento de la luz, del alimento en la tierra y de la vida misma, articulando de manera explícita el proceder que los hombres deben seguir bajo riesgo de salir del *centro*, de alejarse de la verdad —así sea geográficamente, al emigrar—, al despreciar el alimento que Jesús les dio al morir por ellos: al dejar de ser *Ha Chot'a Enima*.

Pero el relato no se estructura como una amenaza, no existe castigo real —la inexistencia en el *fuera* resulta suficiente—; el Apocalipsis no se articula porque el principio larvario también es el final universal, no en un recorrido lineal, sino omnipresente.

*El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos donde no hay tiempo.*³⁰⁴

Tampoco existe un infierno donde se cobren los pecados, pero sí el concepto de paga, de remuneración a los dueños originales de la tierra: los *chikones*³⁰⁵ —también llamados *güeros*, su significado en castellano— que habitan el espacio inaccesible para la mayoría de los humanos, aun cuando son dueños de todas las tierras habitadas por los hombres, por eso también son conocidos como *los dueños*, dueños de las montañas, de las cavernas, de los ríos, de los caminos, de los panteones, de todo el mundo.³⁰⁶

³⁰³ Desafortunadamente, primero en la traducción y después en la transcripción, se pierden elementos fundamentales para la comprensión de la narración de origen como configurador corporal.

³⁰⁴ Borges, J. (1998). p.54

³⁰⁵ Estos seres constituyen el elemento más frecuente en los relatos mazatecos. Se les llama *Chikón* en Huautla, *Chacún* en Soyaltepec y *Chacú* en Ixcatlán.

³⁰⁶ Se debe considerar que la fragmentación estructural responde a las exigencias explicativas. Todo el universo es atravesado por el mismo centro, por el mismo principio; el nacimiento de Jesús. Si la estructura representada por el espacio mitológico se organiza así —de un modo más o menos sistemático— es por simple necesidad de claridad.

Los *chikones* eran los humanos en el tiempo de las tinieblas, de antes de la luz. Ahora la noche es su día y nuestro día su noche.³⁰⁷ Se vive con ellos por un convenio de mutuo respeto a las jurisdicciones y leyes que rigen en cada espacio; la renta de la tierra a los hombres a cambio de cacao es posible sólo por la intervención de Jesús, por lo que en algunos relatos se muestra como su jefe, en otros como su amigo y en unos más como su vencedor. El rompimiento de las leyes establecidas por parte de los humanos —la falta de pago o la profanación de sus lugares— es causa suficiente para exigir una justa remuneración que resulta en la enfermedad del deudor.

Por estar antes del inicio de los tiempos, de los hombres y de todo el conocimiento depositado en ellos por Dios, los *chikones* hablan las dos variantes del mazateco, inglés, latín, español, francés y griego.³⁰⁸

El *Chikón Tokosho* —dueño de la montaña— es el más importante de los güeros, vive en *Nindo Tokosho* —cerro de la adoración—, es señor y dueño de las montañas y protector de los mazatecos. Él y su esposa *Chondá Je* enseñaron a los mazatecos a cosechar y cocinar. Su nuera, *Chondá Vee*, fue quien dio nombre a los lugares de la sierra después de una pelea con su suegro.

Paradójicamente, el *Chikón* del cerro es más poderoso que el dueño de la tierra —*Chikón Nanguí*—, seguramente por las implicaciones del *Nindo Tokosho* para la identificación étnica y a que el *Nindo Tokosho*, como Montaña Sagrada, tiene una gran importancia para acceder al centro del universo mazateco.³⁰⁹ Además, el *Chikón Nanguí* está sujeto a las leyes de Dios desde que se identifica con San Jorge —el santo de Ixcatlán—, dueño de la tierra y jefe de los *chikones* por democrática elección en una reunión del consejo de Jesús.³¹⁰ Como todo *chikón* —aun el más sometido— conserva su vínculo con el tiempo sagrado que no responde a las leyes terrenales, prueba de ello son sus mascotas; *Chikón Nanguí* tiene por perro al coyote y por marranos a jabalíes.³¹¹

La separación entre día y noche con el nacimiento de Jesús marca el punto de partida del modelo espacial descrito en la narración, con lo que se fragmenta al universo en

³⁰⁷ Boege, E. (1988). p.117

³⁰⁸ Pablo Quintana En: Incháustegui, C. (1977). p.78

³⁰⁹ Otra imagen mítica del Centro del Mundo que permite acceder al Cielo es la de la Montaña. Eliade, M. (1986). p.217

³¹⁰ Boege, E. (1988). p.102

³¹¹ Boege, E. (1988). p.138

oscuridad y luz; orden y caos. No obstante, en el modelo se contempla una omnipresencia, incluso mayor a la de Jesús: El Padre Eterno, que, como su nombre lo dice, no responde a las leyes a las que son sometidos los *chikones*; no está limitado por la luz ni vive en el tiempo humano; es ajeno a él por ser él mismo el promotor de todos los tiempos; es Eterno, sin principio ni fin, el articulador mismo del Verbo creador del Universo. Sí Jesús, *chikones*, animales y hombres existen, es por su simple voluntad.

Ahora bien, aun cuando el Padre Eterno y Dios se encuentran en todo el universo, atravesando toda barrera espacial y temporal, no son lo mismo. Dios juzga en el cielo, da la lluvia, el tiempo, la luz, el día. El Padre Eterno es ajeno a todo esto, vive fuera del tiempo y los días, es el creador y protector de todo cuanto hay y su castigo es terrible por ser impensable.

Vírgenes, santos y ángeles, a falta de un espacio específico en la visión prehispánica —que es la base estructural de todo el modelo— fueron colocados en *Do Asean* por ser el horizonte en donde nace la luz. Como el resto de los seres, estos pueden aparecer en cualquier momento, caminando entre los humanos sin revelar su identidad, pero siempre recordando todo favor y deuda.

*...a veces los santos miran como demonios.*³¹²

Este constante reclamo de santos y *chikones* complica la interacción mitológica y las personalidades de todos los seres que interactúan en el universo mazateco. Es prácticamente imposible decir qué ser es bueno o malo, pues se escapan de esos conceptos —en la Eternidad no existen las oposiciones—, en todo caso el malo es el hombre, los *chikones* y los santos sólo son ellos mismos. El intento por organizar el panteón mazateco tomando como eje al hombre y a los extremos lo bueno y lo malo es imposible e injustificable.

Nuestro siglo, maleado por las vastas significaciones, de la propaganda patriótica o comercial (a los films de Eisenstein, digamos, donde los justos tienen cara de justos y

³¹² Lezama, J. (2002). p.47

*los malos no presentan un rasgo que no sea detestable o ridículo), no se habitúa fácilmente a esa complejidad.*³¹³

Por ejemplo, para el mazateco San Pedro es bueno porque ayuda a los hombres por encargo directo de Jesús —él creó el polvo que sirve para curarles—, pero de armas tomar cuando le sale lo humano; después del principio del mundo llenó la iglesia de judíos y los quemó; cuando Jesús lo reprendió contestó: “*Tu me dijiste que eran malos y los quemé*”. También se sabe que anda caminando por la sierra, pidiendo limosna para conocer el corazón de sus anfitriones —si son buenos paga con salud y dinero, si lo desprecian él los despreciará en las puertas del cielo—, pero si encuentra a una muchacha sola la engañará para verle los calzones.³¹⁴

San Juan es el santo más importante en Huautla; de hecho *los* santos más importantes, porque aunque el San Juan de la iglesia es el Evangelista, su carácter y virtudes corresponden al Bautista; el vínculo que une a uno y al otro es el águila —símbolo del Evangelio de Juan— que se encuentra junto al santo en la iglesia. El ave —el gavilán vaquero para los mazatecos— es el único capaz de acabar con la serpiente de cascabel, un peligro latente en las siembras, por eso es el santo de los que curan su picadura —aun cuando el protector de la serpiente es San Ignacio—, pero al mismo tiempo, es el Juan Bautista que siente envidia de Jesús por ser el elegido y tener una casa más grande y en mejores tierras que las suyas. Aun así se mantiene una relación de obediencia —que se puede romper en circunstancias especiales— pactada en el principio de los tiempos por la orden de Dios:

Por ese tiempo, vino Jesús, de Galilea al río Jordán, en busca de Juan para que lo bautizara. Pero Juan se oponía, diciendo: “Yo soy el que necesito tu bautismo ¿y tú

³¹³ Borges, J. En: Alighieri, D. (1977). p.XVII

³¹⁴ El papel bufonesco de San Pedro refleja la coherencia que el mazateco ha alcanzado entre el sincretismo católico y su realidad cultural. “...*en la forma de un bufón marrullero, de un payaso, de una creencia en la hechicería o de un concepto de pecado original, la presencia de un símbolo que recuerda la falsedad de las pretensiones humanas a la infalibilidad religiosa, es tal vez señal más segura de madurez espiritual*”. Geertz, C. (2001). p.129

quieres que yo te bautice?” Jesús le respondió: “Déjame hacer por el momento; porque es necesario que así cumplamos lo ordenado por Dios”.³¹⁵

Parte de esa orden —emitida después del arreglo concedido por el Padre Eterno— incluía la organización del universo basada en el respeto de los espacios asignados a cada uno de los seres.

El centro en el modelo espacial mazateco está representado por el pueblo; el lugar en el que nació y caminó Jesús, por eso los referentes geográficos dependen en gran medida del origen del enunciante.³¹⁶

En el este se encuentra el *Nda Chikón*, mar sagrado que limita el territorio humano y se representa por el Golfo de México. Más allá está el *Do Asean*, lugar habitado por el Padre Eterno y fuente de toda luz. En él, el Padre Eterno está sentado en una mesa de plata, sobre la que están un guajolote y un gallo también de plata, debajo de ella están todos los demás animales. En el *Do Asean* los *Chot’a Tchín’é* aprenden su oficio, por eso es el lugar al que se dirigen al final de su vida.³¹⁷

En el oeste muere la luz, por eso es el origen de todo mal; el *Shinda Jí* habitado por el Maligno —*Chot’a nai*— cuya sola mención es estremecedora. Es el único ser del modelo que se concibe naturalmente malo, después de todo “*Declarar que el mal es fundamentalmente irreal... es sólo una solución del problema más bien infrecuente*”³¹⁸, toda sociedad suele depositar en un ser específico el origen de la maldad contra la que debe luchar la humanidad para seguir el camino delineado por Dios.

En las cuevas más alejadas e inaccesibles vive el Salvaje, ser temible de gran estatura y abundante pelaje negro que arrastra unos pies volteados; para algunos es un hombre que se volvió loco, que no supo ser *Ha Chot’a Enima* —lo que lo erige como el ejemplo de desobediencia más recurrido— y para otros un monstruo de origen inexplicable, lo que lo hace más terrorífico. Es la representación más tangible del *fuera*, la amenaza

³¹⁵ Mt.3:13-15. La Biblia. (1988). Nuevo Testamento. p.9

³¹⁶ [Véase Apéndice B, Figura 8. Modelo espacial mazateco].

³¹⁷ Así que este modelo resulta útil pero impreciso por la pérdida en la traducción, puesto que el *Do Asean* se encuentra arriba, atravesando el eje pero en el este por ser el origen del sol y de toda la vida. De hecho la importancia del sol sigue siendo fundamental; en la zona baja aún se llega a decir cuando se va metiendo el sol; “*Ya se va Dios*”. Ángeles, S.M. & Luna, C.M.T. (1992). p.297

³¹⁸ Geertz, C. (2001). p.121

deshumanizante de desconocer la tierra, de desconocer la diferencia entre el territorio de los hombres —*Gui he'*— y el monte que pertenece a los *chikones*.³¹⁹

Es el conocimiento de los misterios que sepulta la tierra prestada a los hombres —por la intervención del *Chikón Tokosho* ante Dios o de Jesús ante los *chikones*—, del sacrificio de su fecundación en la sangre de Cristo, y de la habilidad para dirigirse a sus dueños, lo que coloca al *Ha Chot'a Enima* en el *centro*, en oposición a otros que se alejan de él olvidando los secretos depositados en ellos o que, por su errado proceder, nunca han tenido contacto con la verdad suprema.

El intercambio cultural con esos *otros* es precisamente lo que ha determinado la configuración del modelo espacial emitido en la narración de origen mazateca. El contacto entre sociedades incompatibles refuerza los rasgos de unidad recíproca. Por eso las afirmaciones de identidad no se dan en las sociedades aisladas; lo específico cultural se manifiesta a los ojos del extranjero, hacia los *otros*.³²⁰ Su nombre — *Ha Chot'a Enima* los que trabajamos el monte, gente humilde, gente de costumbre³²¹— hace evidente la existencia de los *otros*, los que no trabajan la tierra. *Otros* que una y otra vez obligaban a la reestructuración de la cosmovisión mazateca, dejando las huellas de su paso en los relatos mazatecos que hoy representan el registro de la historia de la etnia en contacto con otras culturas.

*El cuento mazateco reproduce una determinada concepción del mundo en tanto que es fenómeno histórico que se transforma y se reformula a través del tiempo.*³²²

Así que el pueblo mazateco nunca vivió en completo aislamiento; al asentarse en las rutas comerciales que unían las zonas de alta cultura de la costa del golfo y las que

³¹⁹ No es de extrañar que las cuevas ocupen un lugar especial en el universo mazateco; hace poco más de 10 años se descubrieron 27 sitios funerarios del Postclásico en los sistemas del *Nindó Tokosho* [Hapka, R. & Rouvinez, F. (1994).], donde además se encuentra el hogar de la gran mayoría de los *chikones*, por lo que representa la entrada al mundo paralelo al nuestro. El complejo sistema del que son parte ha sido poco explorado, sin embargo se sabe de su gran profundidad. Su entrada principal es San Agustín y sus sótanos más profundos el Li Nita, con 1,020 m y el Nita Nanta, con 1,085 m. Los metros longitudinales aún se desconocen, a pesar de haber sido recorridos por semanas enteras por especialistas bien equipados bajo la dirección de Bill Stone para National Geographic. Esto coloca al sistema Huautla como el más profundo de México y entre los cinco más profundos del mundo.

³²⁰ Lotman, I. (1998). p.145

³²¹ López, E. & Pérez, J. (sin fecha). p.2

³²² Portal, M. de los A. (1986). p. 39.

surgieron en el altiplano de México, se encontraba en constante intercambio cultural y comercial con otras comunidades.³²³

Parece ser que el primer contacto de gran trascendencia cultural se dio en el siglo XIII con los nonoualca chichimecas cuando establecen en las zonas habitadas por los pueblos popoloca, chocho, mixteca y mazateca, los señoríos de Tehuacán, Cozcatlán, Teotitlán, Nanahuaticpac, Nextepec, Mazatlán y Tzoncolihcan.³²⁴

Aun cuando la convivencia mazateco-nonoualca se regía por la exigencia de tributos, en los poblados mazatecos de Teotitlán y Mazatepec —hoy Mazatlán— no se ejerció la fuerza militar ni la opresión cultural que se observó en tierras más bajas, quizá debido a su distancia de Tehuacán —el centro de poder nonoualca— y a que la conquista respondió a la profecía nonoualca que hablaba de siete tronos ocupados en la región; y no es de extrañar, como todos los pueblos mesoamericanos, los nonoualcas se conducían con completo apego a sus predicciones. Ese apego ya les había asegurado siglos antes la alianza con la cultura más poderosa del altiplano —la tolteca— y el consecuente crecimiento que ello había representado para su etnia.

Alrededor del 856 d. de C., los nonoualca chichimecas fundaron, bajo un acuerdo de mutua protección con los toltecas, la ciudad de Tula. Después de haber convivido por más de tres siglos —en que los toltecas proveían conocimiento a los nonoualcas y éstos fuerza militar a los toltecas—, tras sufrir una profética sequía de más de 26 años y numerosas batallas internas por el poder, en 1168 inevitablemente se separan.³²⁵

La relación entre mazatecos y nonoualcas difiere según la zona, mientras que en las más cercanas al valle de Tehuacán los mazatecos prácticamente se nahuatizan, en las que forman parte de la sierra —como Teotitlán y Mazatlán— los nonoualcas dejan de hablar

³²³ “...los chichimecas en sus avenidas no pasaron de la sierra de los mazatecos, y los aztecas en las suyas encontraron ya establecidos a los cuicatecas...” Gay, J. (2000).p.32. Los mixtecos parecen compartir la antigüedad mazateca en la sierra; para unos fueron aliados [Espinoza En: Boege, E. (1988).] para otros eternos enemigos [Villa, R.A. (1955).]. Ambos argumentos se validan en la simetría mítica que existe entre ambas sociedades: “...la simetría [es] el medio más elegante, más sencillo de aparecerse semejantes y diferentes, próximos y lejanos, amigos aunque enemigos de cierto modo, y enemigos sin dejar de ser amigos...”. Lévi-Strauss, C. (1999). p.240

³²⁴ Aguirre, G. (1992b). p.20

³²⁵ Alva Ixtlilxochitl, F. de. (2003). La pelea y el peregrinar nonoualca se proyecta en el mito de *Quetzalcóatl*; después de caer en la tentación a manos de su eterno rival *Tezcatlipoca*, *Quetzalcóatl* huye con un grupo reducido hacia el sureste, en cuyas costas se embarca con la promesa de algún día volver a tomar el poder que le corresponde entre los pueblos que ya ha iluminado con las habilidades y artes que hicieron de Tula la ciudad más grande de Mesoamérica.

náhuatl para formar parte de los mazatecos, no sin influir en toda la cultura mazateca. El idioma, las técnicas de riego, artesanía, religión, ceremonial y la forma de gobierno nonoualca modifican la cosmovisión mazateca que, a partir de ese momento, consolida su integración étnica alrededor de la agricultura, antes desconocida o desplazada por la caza y la recolección; en otras palabras, la mazateca fue la última sociedad iluminada por *Quetzalcóatl*.

La historia prehispánica mazateca se puede dividir en tres periodos: Primera Dinastía —del 800 al 1200 d.C.—, interreino —del 1200 al 1300 d.C.— y una Segunda Dinastía —del 1300 al 1450—. ³²⁶ El segundo periodo parece ser el lapso en el que la sociedad se reconoció a sí misma como comunidad y coincide con el intercambio cultural con los nonoualca. En ese momento debió nacer la identidad como *Ha Chot'a Enima*, antes la unidad étnica configurada de ese modo resulta imposible. ³²⁷

...en determinada etapa del desarrollo comienza para la cultura un momento de autoconciencia: [en el que] crea su propio modelo. ³²⁸

El nuevo elemento, paradójicamente transmitido por los *otros*, resulto el *eje* sobre el que se desarrollo el modelo de la comunidad naciente al reconocerse propia y diferente ante los invasores. Incluso en la Primer Dinastía, cuando los mazatecos mantenían contacto más directo con los olmeca xicalanca ³²⁹, debieron haber sido un grupo unido por el territorio y el lenguaje pero no una sociedad legitimada en la integración cultural propia de los pueblos agricultores.

Al mismo tiempo en que los habitantes de la región se reconocían a sí mismos *Ha Chot'a Enima*, los *otros* —los nonoualca— observaban su naturaleza como recolectores y cazadores, llamándoles mazatecos, del náhuatl *mazatecatl*, venado, por el gran respeto que mostraban a ese animal ³³⁰.

³²⁶ López, E. & Pérez, J. (sin fecha).

³²⁷ Aguirre, G. (1992b). p.36. Antes la nación mazateca se autodenominaba *Guatinicamane*. Gay, J. (2000). p.31

³²⁸ Lotman, I. (2000). p.190

³²⁹ López, E. & Pérez, J. (sin fecha). El significado del venado es fundamental en la comprensión de la sociedad mazateca.

³³⁰ López, E. & Pérez, J. (sin fecha).

Sin embargo, el origen de la denominación *nonoualca* es aun más revelador y habla de la influencia que esa sociedad tuvo en los mazatecos. *Nonoualca* significa en náhuatl tartamudo, lo que demuestra el lugar que en la sociedad tolteca ocupaban, de tal modo que la pelea que provoca la separación entre toltecas y nonoualcas se presenta inevitable, pues mientras que los primeros alcanzaron un gran avance científico, los nonoualcas permanecieron como un pueblo de cazadores y recolectores de frutos cuya función se limitaba a la milicia planeada por los toltecas; eran su pueblo mercenario.³³¹

Después de la separación, y a pesar de ser los portadores de un basto repertorio de conocimientos, los nonoualcas conservaron, incluso después de la conquista española, su forma de vida como pueblo cazador y recolector, por ser esa la caracterización que los separaba de los *otros* —los toltecas— y los definía como una etnia diferente y única.

En sus crónicas Veytia escribe sobre ellos:

*Por lo frío de su clima vestían todos pieles de animales adobadas y curtidas, sin que perdiesen el pelo, las que acomodaban a manera de un sayo, que por detrás les llegaba hasta las corbas y por delante a medio muslo; cubrían y adornaban las cabezas con casquetes y monteras de las mismas pieles... No tenían casas como las de los toltecas, sino cuevas.*³³²

Durán dice que:

*Vivían en los riscos y en los más ásperos lugares del monte, donde vivían una vida bestial... desnudos en cueros sin ninguna cobertura de sus partes verendas... eran tan pocos y tan apartados uno de otros que no tenían entre sí ninguna conversación.*³³³

³³¹ Aguirre, G. (1992b). p.37

³³² Veytia. En: Aguirre, G. (1992b). p.35

³³³ Durán. En: Aguirre, G. (1992b). p.36

La lengua y el estilo de vida de los tartamudos permitieron a los mazatecos estructurar el papel que ocupaban como sociedad en el universo, consagrando su existencia como la auténtica al oponerse a una anticultura representada por los de *afuera*.³³⁴

El nonoualca encuentra su lugar dentro del modelo mazateco por hipérbole — como consecuencia de siglos de modificación estructural—, en el Salvaje, el *no humano* que actúa como animal y tiene los pies volteados, por lo que camina al revés, alejándose de la tierra y de la palabra de Dios. Un *Ha Chot'a Enima* que no vive como tal se aleja cada vez más del *centro* convirtiéndose en Salvaje.

*Los hombres en aquel tiempo [el de las tinieblas] ya tenían maíz pero no sabían sembrar. Entonces Chikón Tokosho le enseñó a los hombres a sembrar.*³³⁵

Esos *no hombres* en algunos relatos son Salvajes y en otros *chikones*, figuras identificables con los *chanes* mexicas por ser antropomorfos, de baja estatura y rigurosos en el intercambio de obligaciones y reciprocidades, castigando a quienes provocan su enojo con enfermedades por el robo de una entidad anímica de la que se puede prescindir por algún tiempo, pero cuya ausencia provoca irremediablemente la muerte. No obstante, más que ser los *chanes* el origen mismo de los *chikones*, parecen compartir el mismo antecedente cultural; la mitología chichimeca, transmitida a los mazatecos por los nonoualcas.

Los relatos que hablan de los *chikones* son los más comunes en la sierra, mientras que en la zona baja, lo son las fábulas sobre las enseñanzas de los animales que interactuaban para ordenar el mundo antes de que naciera el universo. La causa de esto debe ser la diferencia en la relación que se establece con la geografía; la sierra implica peligros que exigen el respeto y la reverencia a quienes les pertenece, en la zona baja los

³³⁴ “...en el caso límite toda otra cultura —con otra expresión y otros nexos— es percibida como anticultura desde el punto de vista de una cultura dada”. Lotman, I. (2000). p.181. “Añadamos todavía que cada pueblo cree en la superioridad de su idioma. Un hombre que habla otra lengua suele ser fácilmente considerado incapaz de hablar; así la palabra griega bárbaro parece haber significado ‘tartamudo’... en ruso, los alemanes se llaman *Nêmtsy* ‘los mudos’” Saussure, F. de. (2001). p.217. Incluso en casos extremos, la animalidad de los *otros* se impone en peyorativos bestiales — como changos y liendres— o calificativos terroríficos — como fantasmas o espectros—. Lévi-Strauss, C. (1999). p.309

³³⁵ Bruno Herrera, *Chot'a Ching'a Dith'o* de Tenango. En: Boege, E. (1988). p.104

lineamientos que aseguran la cohesión social son más importantes que los peligros geográficos al tener un contacto más estrecho con otras sociedades.

Un personaje importante para los relatos del último tipo, incluso más importante que todos los ejemplos restantes de la prosopopeya mazateca, es Juan el Oso, el animal que enseñó a los semihumanos a ser completamente hombres. Es el resultado del mismo movimiento que terminó por configurar al Salvaje en la sierra³³⁶, lo que legitima a los nonoualca como los *animales* que enseñaron a los mazatecos a vivir bajo las enseñanzas de *Quetzalcóatl*.

La articulación del *centro* universal en las enseñanzas de *Quetzalcóatl* —principalmente la siembra— implican también la amenaza, el terror del regreso al caos y de la muerte cultural —la frontera que protege al *dentro* es la misma que lo une al *fuera*—, por lo que, después de una historia de movimientos significantes, *Quetzalcóatl* adquiere una coraza aterradora para convertirse en la raíz fundamental del caos y el origen de todo mal desterrado en el *Shunda Jí* mazateco: el Maligno.

Ese transcurso es incomprensible sin volver al primer vínculo entre mazatecos y nonoualcas: el nombre *mazateco*. El venado es la frontera que separa al grupo recolector de la cultura agrícola, y el elemento central de la cosmovisión mazateca, pues es gracias a él que el mazateco puede vivir el origen del universo y reconocer el modelo de su sociedad como absolutamente real.

El mazate —el venado— sólo se encuentra en la parte alta de la sierra y su relación con el pueblo no es de ningún modo alimenticio, sino ritual; uno de los métodos curativos mazatecos se auxilia de ciertos hongos silvestres, uno de ellos es el llamado San Isidro —*Stropharia cubensis*— que crece en el estiércol del ganado, lo que ponía en duda el origen mesoamericano del ritual curativo, pues el ganado llegó a América con los españoles. El aparato digestivo necesario para procesar las esporas parecía no existir antes del siglo XVI, sin embargo, un animal de la zona era capaz de cumplir esa función: el venado.³³⁷

Los nonoualcas, por oposición a los toltecas, tenían como dios principal a *Tezcatlipoca* —hermano y eterno enemigo de *Quetzalcóatl*— que, según la leyenda subió

³³⁶ Portal, M. de los A. (1986). p.86

³³⁷ Furst, P. (1994). p.297

al cielo y se convirtió en *Mixcoatl*, la culebra nube —la Vía Láctea—, el dios tribal de las antiguas bandas cazadoras y recolectoras que dominaban a los pueblos agrícolas más evolucionados desde Tlaxcala hasta Oaxaca.³³⁸ El *nagual* de *Mixcoatl* es el venado, lo que explica porque en la mazateca no se observa la violencia con la que fueron sometidos el resto de los pueblos que habitaban el territorio ocupado por los nonoualcas; para ellos los mazatecos merecían ese nombre y su respeto por ser protegidos de *Mixcoatl*.

Aun así, los nonoualcas se imponen como la sociedad hegemónica respetando la lengua pero modificando la religión con el establecimiento formal de *Mixcoatl* como el dios más importante.

Reconocer al venado como la frontera que separa al grupo recolector de la cultura agrícola es arriesgado, pero se confirma en la narración mazateca sobre el origen de la luz, que no es más que la metonimia del paso al orden de la civilización.³³⁹

En ese relato se observan las características básicas de los mitos de génesis —los hijos que en batalla eliminan al padre y se apoderan de su posibilidad de procreación cortando o comiendo sus testículos—, pero también la proyección de la historia mazateca y el desplazamiento de su *centro* con la entrada, primero de la agricultura y después, del catolicismo.³⁴⁰

El venado es el padre de los liberadores de la luz —Jesús y el Padre Eterno— que le dan muerte una vez que descubren que un animal —un no *Ha Chot'a Enima*³⁴¹— se atribuye su imposible paternidad; en otras palabras, el pueblo agricultor debe eliminar su origen en la caza —como salvajes— con el nacimiento del universo en Jesús.

Esta narración es probablemente la única donde se menciona al venado —contrario a toda expectativa en una sociedad reconocida por el gran aprecio a ese animal— y no sólo

³³⁸ Aguirre, G. (1992b). p.67. "...aunque durante mucho tiempo se preguntaba (sin gran resultado) por las razones que impulsaban a tal clan a tomar por tótem determinado animal (problema simbólico y por ende analógico), Lévi-Strauss propone comparar no el clan y el animal, sino las relaciones entre clanes y las relaciones entre animales, el clan y el animal desaparecen, uno como significado, el otro como significante; la organización de los unos es lo que significa la organización de los otros y la misma relación de significación remite a la sociedad que la elabora". Barthes, R. (1997). p.236

³³⁹ [Véase Apéndice B].

³⁴⁰ Además de hacer evidentes varios puntos que se aclaran más adelante, como la independencia del Padre Eterno y Dios en el cuerpo de Jesús, el sacrificio de Jesús para dar paso a la luz, el papel del perro como puente que cruza el eje que une lo sagrado y lo profano, la paradójica capacidad de los excrementos para alejar el mal y la importancia sagrada del huevo de guajolote.

³⁴¹ Por eso la insistencia en la mentira de los niños sobre el padre respetable que trabaja bien; el énfasis hace evidente que el animal no puede trabajar bien y, en consecuencia, que no puede ser un hombre, un hombre que trabaja la tierra.

eso, se le representa como un objeto inanimado cómplice de una atroz perversión, lo que hace evidente su papel como amenaza latente para la luz y el orden, pero sobre todo, como la mayor amenaza deshumanizante para el *Ha Chot'a Enima*. Por ello el venado marca el nacimiento de la luz —con su muerte a manos de Jesucristo y el Padre Eterno— pero al mismo tiempo, el recuerdo de la oscuridad y el caos que precedió el nacimiento del universo y en el que reinaba el mal.³⁴²

El cenit representa el momento en el que el caos se reinstaura y la ley de Dios pierde autoridad. *Tezcatlipoca* —que es el mismo *Mixcoatl* de los nonoualcas— es el dios más frecuentemente invocado por los brujos y curanderos que sirven o se sirven del mal.³⁴³ El Maligno mazateco, colocado en el oeste de su modelo espacial del universo, es innegablemente el *Mixcoatl* nonoualca —el venado—, el representante del caos adorado por los *no hombres* que maldicen a Jesús, al fruto que hizo nacer de la tierra —el maíz— y al lugar donde se origina todo lo bueno, el *Do Asean*, habitado por el Padre Eterno, que, por ser el creador de todo cuanto existe, es el padre del mismo Maligno, así como *Tezcatlipoca* es hijo del *Tloque Nahuaque* de todos los pueblos nahuas.³⁴⁴

*Los más graves autores históricos que hubo en la infidelidad de los más antiguos... declaran por sus historias que el dios Teotloquenahuaque Tlachihualcípál Neomani Ilhuicahua Tlaticpaque, que quiere decir conforme al verdadero sentido, el dios universal de todas las cosas, creador de ellas y a cuya voluntad viven todas las criaturas, señor del cielo y de la tierra, etcétera, el cual después de haber creado todas las cosas visibles e invisibles, creó a los primeros padres de los hombres, de donde procedieron todos los demás...*³⁴⁵

³⁴² Toda sociedad se caracteriza por el cronocentrismo, en este sentido, la *civilización* siempre corresponde al orden actual y el caos a todo lo precedente. El venado es la primera frontera distinguible en la historia mazateca, pero no el único; en el cambio ejecutado en este momento en la mazateca se está articulando un nuevo elemento que servirá como frontera para el nuevo orden con el que el orden actual se desplazará al lugar del caos en la nueva lectura social.

³⁴³ Ésta es una modificación que se puede deber al sincretismo cristiano; *Tezcatlipoca*, por ser un dios creador, se encontraba en el este y *Quetzalcóatl* en el oeste. La descalificación católica debió desplazar a *Tezcatlipoca-Mixcoatl* —el dios benefactor de mazatecos y nonoualcas— al mal en el oeste.

³⁴⁴ Siglos después, la asociación este-paraíso/oeste-tinieblas del cristianismo —representada en las primeras basílicas de la era bizantina y más tarde en los templos románicos— legitimaría el modelo mazateco en el sincretismo. Eliade, M. (1967). p.65

³⁴⁵ Alva Ixtlilxochitl, F. de. (2003). p.61

La presencia del *Tloque Nahuaque* se extiende a lo largo de toda Mesoamérica y por más de cinco siglos de historia prehispánica, adoptando diferentes nombres, pero conservando siempre las mismas características.

Poco después de la llegada de los doce franciscanos a la recién destruida Tenochtitlan, se convocó a un coloquio amistoso con los líderes y sacerdotes sobrevivientes del imperio. El propósito era hacer entender a los nativos el origen demoníaco de sus dioses, así como dar fe de la palabra del dios católico. El resultado fue el desenlace de siglos de religión mesoamericana, no ante la aceptación del nuevo dios, sino ante la persecución y el exterminio de la antigua fe.

No obstante, el coloquio fue el único foro en el que se permitió a los habitantes expresar sus creencias. La crónica de ese discurso —hecha por Sahagún— hizo pública la equivocación que se tenía de los pobladores mesoamericanos; sus palabras y la complejidad de los conceptos con que se expresaban daban cuenta del grado cultural que se había alcanzado en el territorio, lo que los volvía aún más peligrosos a los ojos de los evangelizadores.

La entidad que por un momento pareció dar razón a los franciscanos sobre la existencia de un dios único fue *Ometeotl* —la encarnación mexicana del *Tloque Nahuaque* tolteca y nonoualca—, creador de todo, dualidad increada, omnipresente, omnipotente y padre de todos los otros dioses. Las conclusiones del coloquio y las medidas que se tomaron a partir de él están contenidas en toda la política religiosa que rigió el periodo colonial, caracterizado por la evangelización basada en la destrucción del rastro de los antiguos dioses. Sin embargo, en la mazateca, el paso a los nuevos dioses responde más a la interacción cultural que a la franca destrucción de los ídolos.

El que el *Tloque Nahuaque*, en el Padre Eterno, permanezca casi intacto en el modelo mazateco como parte fundamental —aunque cada vez más marginal— tiene varias causas, la más importante es que, aun cuando en toda cosmovisión politeísta el dios increado y fuente de toda vida tiende a dejar en dioses menores el cuidado del universo —con lo que se abandona casi por completo su culto³⁴⁶—, se recurre a él ante los desastres más extraordinarios y sólo como último recurso. En la actualidad esta dinámica aún está

³⁴⁶ Como sucedió en los pueblos nahuas, donde *Ometeotl*, deja en sus cuatro hijos —*Quetzalcóatl*, *Tezcatlipoca*, *Xipe Totec* y *Huitzilopochtli*— el cuidado de su creación, negándose la posibilidad de adoración en un templo importante.

vigente en la sierra, lo que habla de la importancia del Padre Eterno y la dinámica social del pueblo mazateco, pues a lo largo de su historia ha atravesado innumerables momentos que pueden considerarse críticos; continuas conquistas, el sometimiento al pago de tributos en esclavos, las grandes epidemias del viejo mundo, la pobreza marginal a la que empuja el caciquismo, en fin, acontecimientos que apenas permiten dejar a un lado al dios creador para volver a acogerlo.

Por otro lado, el papel desempeñado por otros dioses bien pudo haber sido conferido, en primer lugar a los santos y después a los *chikones* principales, repartiendo atributos y favores, ampliando y desplazando protagonismos divinos y separando espacios y jurisdicciones, dejando al Padre Eterno fuera de todo ello, en la Eternidad, lejos de todo tiempo y espacio.³⁴⁷

Pero esto tiene grandes implicaciones, pues a diferencia del resto de los seres, el Padre Eterno no actúa según las reglas impuestas por Dios con el nacimiento de Jesús, por lo que es imposible comprender su proceder; se debe recurrir a la predicción de sus actos más que a la intervención en su voluntad.

Es precisamente en la predicción donde los mazatecos mostraron sus más grandes avances. Incluso antes del intercambio con los nonoualcas, los mazatecos tenían un complejo sistema calendárico gracias a su perfecta ubicación para la observación y el cálculo del ciclo de Venus, lo que hizo de Teotitlán un importante centro religioso.³⁴⁸ Ese prestigio fue el mismo que siglos después lo convirtió en el centro militar y religioso desde el que los aztecas dominaban la zona.

En 1455, bajo el mandato de Moctezuma Illhuicamina, los mexicas invaden Oaxaca para oprimir a los mixtecos que robaban a comerciantes aztecas en su paso a Tabasco y Guatemala, sometiendo a todas las culturas de la región, incluida la mazateca.³⁴⁹

Teotitlán se convertiría en la guarnición del Señorío del Poniente —donde residían los jefes y sacerdotes de mayor importancia—, desde donde se emitían las fiestas, ceremonias, dioses, usos y costumbres que debían respetarse en toda la sierra. Los tributos, entre los que se incluía una cantidad de mazatecos para el sacrificio, eran causa de

³⁴⁷ Por eso el *Do Asean* está al este y en el *centro* al mismo tiempo; como una esfera cuyo centro “*está en todas partes y la circunferencia en ninguna*”. Giordano Bruno En: Borges, J. (2001a). p.160. [Véase supra; §2, V].

³⁴⁸ Aguirre, G. (1992b). p.67

³⁴⁹ Gay, J. (2000). p.91

frecuentes levantamientos que siempre culminaron en opresión, aumento de tributos y ejecuciones.³⁵⁰

Muchos de los relatos actuales y la misma narración de origen, encuentran luz en el corto periodo en el que el pueblo mazateco se encontró sometido por los mexicas. Su influencia representa el ejemplo más claro de que la historia de la relación de un pueblo con los otros configura sus relatos y, con ello, el modelo espacial que les construye como individuos de su sociedad.

Principalmente en la zona baja —Ixcatlán y Jalapa de Díaz— se cuenta que hace mucho tiempo comenzó a desaparecer gente sin que nadie supiese porqué. Sólo después se dieron cuenta de que enormes águilas se las llevaban a sus nidos para devorarlas. El final de la historia puede variar: se atribuye a un mazateco que mató al águila en su mismo nido y a un santo a caballo que reclamó a un rey la mano de la princesa como pago; invariablemente, se dio muerte a la amenaza reinstaurando el orden.

En toda referencia de este relato sorprende la insistencia de su veracidad como algo que realmente ocurrió en un lugar y tiempo específico y después del principio de los tiempos.³⁵¹ A primera vista esto parece un intento por legitimar el relato, enfatizando su carácter ejemplar, pero después de una revisión histórica y de la simbología que implican sus elementos, se puede confirmar que en realidad ocurrió; imponentes águilas secuestraron y devoraron a habitantes de toda la sierra mazateca.

El relato narra la ocupación del pueblo mexica en la zona. El guerrero águila, característico del imperio azteca, debía su privilegio y destino después de la muerte, a su misión sagrada: la recolección de portadores del líquido vital que sostenía al universo, su función era conseguir esclavos de guerra para el sacrificio.³⁵²

Ochenta años después de la conquista azteca, noticias de la caída de Tenochtitlan precedieron la llegada de los españoles a la zona, lo que representó el cambio de yugo y la introducción del cristianismo, hecho que fragmenta la historia mazateca, conservando al *Ha Chot'a Enima* pero imponiendo un nuevo principio a su universo.

³⁵⁰ Villa, R.A. (1955).

³⁵¹ Incháustegui, C. (1983). p.144 y Boege, E. (1988). p.119

³⁵² Este es el antecedente histórico más lejano que legitima la tesis de Boege, según la cual en la sierra los sujetos de poder se imponen por su capacidad para —literalmente— devorar a los mazatecos.

Después de una serie de luchas entre españoles y aztecas, la sierra fue otorgada a Melchor Castañón que, tras su fracaso en encontrar el oro de otras zonas, la abandona. Para 1581 la mazateca pertenece a la Real Corona; para ese entonces sólo quedan 236 habitantes en Huautla, las principales causas de muerte son las enfermedades importadas: viruela, sarampión y tifo.

Poco después de su llegada en 1524, Fray Martín de Valencia —líder de los primeros doce franciscanos en arribar a la Nueva España— se establece en la sierra mazateca.³⁵³ En ese momento Teotitlán conserva su importancia religiosa, por cual se constituye como el centro evangélico de la región, construyéndose en 1548 una iglesia y un monasterio franciscano —abandonados veinte años después—. Ese mismo año los dominicos llegan a la mazateca.

En 1561 los frailes son sustituidos por el clero secular³⁵⁴, pero sin presencia significativa, pues al ser tan pocos en todo el territorio debían abandonar en muy poco tiempo las iglesias aún frescas. Frailes, curas y españoles de origen van y vienen, abandonando y reocupando templos y haciendas, lo que exige la incorporación del *Chot'a Tchin'é* en la emisión del mensaje cristiano, permitiendo la continuidad de creencias y ceremonias tradicionales vestidas en indumentaria cristiana.³⁵⁵

*Las iglesias se fueron construyendo lentamente; iglesias miserables, toscas, de piedra y de tejas o de paja y varas, privadas de sacerdotes permanentes, por lo que los vecinos se ocupaban de los servicios del culto y mezclaban el catolicismo mal aprendido a sus antiguas prácticas religiosas. No fue, pues, el sacerdote católico el centro de la vida espiritual sino el ço-ta-ci-né.*³⁵⁶

El reclutamiento de los *Chot'a Tchin'é* por la iglesia católica se apoyó en gran medida de las características del evangelizador de la mazateca: Fray Martín de Valencia, “*Muchas veces visto arrobado en estado extático y fuera de sí, y elevado de espíritu*”³⁵⁷,

³⁵³ Villa Rojas, p. 72. [Véase infra; Fray Martín como líder de los primeros evangelizadores en la Nueva España: §3, IV; Fray Martín y la inclusión del *Chot'a Tchin'é* en el cristianismo: §3, V, 4].

³⁵⁴ Aguirre, G. (1992b). p.183

³⁵⁵ Aguirre, G. (1992b). p.23

³⁵⁶ Benítez, F. (1998). p.36

³⁵⁷ De Mendieta, J. (1994). p.23

elevación que se reflejaba incluso en su cuerpo físico —como lo relatarían testigos como Hernán Cortés—, conocido por su capacidad para ver el futuro, hablar en lenguas y curar por la gracia de Dios, y por enseñar a los naturales a orar en voz alta, de pie y con las manos extendidas.³⁵⁸

De tal modo que el sincretismo en la sierra durante la colonia, al igual que las consecuencias del contacto con los nonoualcas siglos antes, se favoreció por el mismo elemento constitutivo de su cultura; el ritual de hongos celebrado por el *Chot'a Tchin'é*, mismo que configuró el nacimiento del universo mazateco y la narración de origen que dicta el proceder de toda la sociedad.

Ahora bien, si bien es cierto que en México no existe una única forma del cristianismo sino un catolicismo homogéneo en todo el país y catolicismos parroquiales con rasgos propios que no excluyen los principios institucionales de la iglesia³⁵⁹, se debe aceptar que, dentro de ese catolicismo nacional, con sólo pocas excepciones los estados de éxtasis se consideran legítimas pruebas de la obra divina. Esto se debe a que en el monoteísmo la aparición divina —o las pruebas inmediatas de su presencia— es muy improbable, mientras que un chamán —incluso actualmente— llega a tener varias a la semana.

En el catolicismo romano —del que trataban de alejarse concientemente los primeros apóstoles en la Nueva España— existe un abismo entre Dios y la criatura, de tal modo que toda aparición es sospechosa, pues puede ser una artimaña del demonio. En la Nueva España, a falta de sacerdotes, la misma iglesia permitió que Dios en persona hablase el idioma indígena.

Esta licencia divina permite también acceder a un universo aparentemente incoherente: el renacimiento generó dos modelos opuestos del mundo. Por un lado el optimista, que explicaba el universo social y cósmico en principios racionales y, por otro lado, el trágico, que recreaba al universo como inevitablemente inexplicable y caótico, y que desembocó directamente en el barroco.

El optimista recurrió al clasicismo mitológico y arquitectónico regido por el orden; el trágico apelo a la mística, a la demonología y a la ritualística popular. El primero dio

³⁵⁸ De Mendieta, J. (1994). p.1-31. Esto hace tan importantes las circunstancias en las que los primeros doce llegaron a la Nueva España, pues el primer líder católico en las nuevas tierras fue también el primer evangelizador en la mazateca.

³⁵⁹ Aguirre, G. (1992a). p.73.

paso a la ciencia de la razón, el segundo acogió las visiones más oscuras del infierno y los misterios inexplicables de un Dios tan incomprensible como el universo que creó.³⁶⁰

Las visiones indígenas encontraron cabida en el barroco, fruto del segundo modelo del renacimiento, lo que expulsaba toda explicación racional a favor del caos característico de la cosmovisión indígena; los dioses no actúan bajo la razón porque la razón no es parte de su naturaleza.³⁶¹

A los religiosos que llegaron a México, inmersos en el barroco del segundo modelo, la realidad indígena les pareció, si no coherente —el *Tloque Nahuaque* no es Dios—, si compatible con el cristianismo primitivo —Dios obra de maneras misteriosas—, sólo habría que dirigir efectivamente las visiones indígenas hacia el Dios verdadero y la manera en que los franciscanos inculcaron el cristianismo es fundamental para comprender el sincretismo.

Salvo pocas excepciones, los primeros religiosos rebautizaron a los pueblos de América con los nombres de los parientes y discípulos más cercanos de Cristo. Este énfasis en la vida de Jesús, omitiendo casi por completo los pasajes del Antiguo Testamento, tiene dos razones. La primera es la oportunidad que la nueva tierra representaba para implantar la iglesia cristiana primitiva añorada por los franciscanos, alejada de la avaricia que había llevado a la institución católica a su corrupción. La segunda razón fue la entonces imperiosa necesidad por inculcar la vida de humildad y resignación ejemplar de Jesús a una cultura cuya vida ritual se fundamentaba en la sangre obtenida en la guerra y que difícilmente aceptaría la imposición de un sistema de creencias tan diferente.

La omisión de todo pasaje cuyo eje temático fuese la liberación del pueblo de Israel es fundamental en la cosmovisión mazateca actual: la negación del pasado cultural de Jesús le trasladó del salvador del mundo al creador mismo del Universo, instituyendo el nacimiento de Jesús como el punto en el que ambas realidades —prehispánica y cristiana— se funden, dando paso al nacimiento del universo mazateco al instaurar un nuevo comienzo.

*El país recién descubierto quedaba “renovado”, “recreado” por la cruz.*³⁶²

³⁶⁰ Lotman, I. (1996). p.205

³⁶¹ Esto permite comprender la lógica del arte gestado en el sincretismo barroco: el follaje en crucifijos, cúpulas, iglesias y conventos enteros, los árboles de la vida, los alebrijes y otras expresiones artísticas nacidas en La Colonia.

³⁶² Eliade, M. (1967). p.37

Esta recreación implicaba el destierro del caos en el que el demonio —encarnado en los dioses precolombinos— había sumido a todos los habitantes de estas nuevas tierras. La articulación del orden tuvo como elementos fundamentales, primero, la implantación del castellano en el que Dios les había transmitido su vocación y, después, la consolidación de la lógica temporal en la que Dios había construido el mundo cristiano, lo que descalificaba por ridícula toda practica ritual; cuando el sol no nace gracias a la sangre, tanto el sacrificio como las culturas fundamentadas en su práctica pierden todo sentido.

La crónica de la implantación está personificada en la mazateca por la codependencia entre Dios y Padre Eterno; mientras que el primero se erige como el juez celestial, el regidor del orden del tiempo, al segundo le es ajeno el nuevo orden terrenal por vivir fuera de la lógica cristiana.

Lo mismo ocurre con los *chikones*, pero en una traducción mucho más funcional. Los *chikones* eran los humanos antes del nacimiento de Jesús, los hombres del caos que, al resistirse al bautismo³⁶³ y al sometimiento, se condenaron a vivir en el caos, en la noche primordial del eterno instante antes del principio.

*Al crear las diferentes realidades que constituyen hoy día el Mundo, los dioses fundaban asimismo el Tiempo Sagrado.*³⁶⁴

Con su nacimiento y crucifixión —ocurridos simultáneamente en el mismo segundo sólo expresado en la Eternidad—, Jesús impone el orden universal, organizando espacio y tiempo, separando uno del otro.

El escape de los *chikones* de la mano de Dios —a pesar de los 500 años de intento evangelizador— hace suponer que la relación de los *chikones* con Jesús —configurada como junta de gobierno— más que muestra de la derrota ante el dios católico es un intento por hacerlos permanecer en el mundo mazateco, y su estructura —la política regida por el acuerdo bilateral— hace suponer que su contenido es tan importante como flexible, al grado que su forma actual data de apenas pocas décadas sin que por esto haya perdido fuerza en sacrificio de la vigencia, lo que demuestra la acción estructural ante las nuevas

³⁶³ Boege, E. (1988). p.102

³⁶⁴ Eliade, M. (1967). p.71

exigencias explicativas a las que se expone la mazateca desde la independencia y, con mayor impacto, después de la revolución.

El mejor ejemplo de este periodo es la fisonomía de los *chikones*; son rubios y hablan inglés, latín y griego, características que responden a la incorporación natural de nuevas figuras en la realidad, a la tendencia al equilibrio y a la exigencia de la vigencia explicativa del orden en el momento de la creación.

Los rasgos propios de los de *afuera* —cabello rubio, color blanco, espuelas de oro y lenguaje incomprensible—, además de consolidar la propia identidad, connotan la inmunidad ante las leyes que rigen a los miembros de la sociedad: los extranjeros, los de *afuera*, pueden comer hongos sin peligro alguno, a diferencia de los mazatecos que lo hacen irresponsablemente; las *gringas* pueden entrar a las cantinas pero nunca una mujer mazateca; los niños mazatecos son castigados por no respetar los riachuelos y correr gritando en la montaña pero un niño *de razón* no.

*Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar... continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del “caos”.*³⁶⁵

Por lo que el de *afuera* no responde a las leyes sagradas pero tampoco goza del conocimiento que implica permanecer en el *centro* mismo de la creación como *Ha Chot’a Enima*.

Esto permite comprender todo ritual e incluso la realidad mazateca misma. El caos dio paso al orden con el nacimiento de Jesús y con el bautismo de la tierra con su sangre; cuando se pide permiso a los *chikones* para la siembra se sacraliza el espacio con sangre divina —del guajolote que acompaña al Padre Eterno— reestableciendo las reglas de Jesús que sirven como defensa ante el caos; por eso el ritual se debe realizar en el centro del terreno o la casa representada en el altar, en el *centro* mismo del universo desde el que se es posible controlar al caos.

Después de Cristo se dejó de estar a merced de los *chikones* —lo que puede ser una metáfora de la ayuda de los españoles para liberar a los mazatecos de los aztecas—, seres

³⁶⁵ Eliade, M. (1967). p.36

que aunque más propios que el Mesías cristiano, al no habitar el *centro* representan una constante amenaza al orden.

Aquí se observa el mismo fenómeno que con los nonoualcas, una característica propia de los de *afuera* —la siembra en el contacto nonoualca y el nacimiento de Jesús en el hispano— sirve para consolidar la propia sociedad al definir el *centro* en el que se erige y delimitar la frontera con el resto de las sociedades.

Hasta hace poco los mazatecos aún llamaban *gente de razón* a los mestizos³⁶⁶; la función de este calificativo es la misma que antes ocupaba *nonoualca*; ante el sometimiento de los de *afuera*, el mazateco se contrae en su propia identidad como la erigida en el *centro*; así como los tartamudos pensaban hablar correctamente, la gente de razón cree pensar y vivir mejor, lo que resulta en una franca mofa:

*...todos los burlados, por una especie de venganza evangélica, ejercen una influencia decisiva y terrible sobre los burladores.*³⁶⁷

Esta influencia decisiva se observa una y otra vez en los cuentos mazatecos donde los seres débiles resultan más inteligentes que sus detractores; el origen de esta autoconcepción es, primero, la necesidad de toda sociedad por establecerse en el *centro* de la creación —la fuente de todo conocimiento— y, después, la historia del pueblo mazateco, caracterizada por el dominio externo y la constante lucha por conservar los rasgos que hacen de ella una verdadera cultura.

Durante la colonia, la *gente de razón* se impuso como la clase dominante, respaldando la construcción de las principales herramientas de hegemonía —las iglesias— pero sin poder evitar que el *Chot'a Tchín'é* fuese adquiriendo un lugar cada vez más importante dentro de la iglesia católica mazateca.

A principios del siglo XVII casi todos los pueblos de la sierra contaban con su templo, convirtiéndose en el lugar donde cientos de mazatecos reinterpretaban las enseñanzas de los evangelios al incorporarlos a sus ceremonias; en 1766 se construyó la

³⁶⁶ Como calificativo se encuentra registrado por primera vez en el siglo XVIII por un criollo que se diferenciaba de los nativos de la Nueva España. Aguirre, G. (1992b). p.84

³⁶⁷ Lezama, J. (2002). p.64

iglesia San Juan Evangelista de Huautla, enfatizando la importancia del santo en el panteón mazateco.³⁶⁸

A casi un siglo de la conquista, los españoles de origen prácticamente habían desaparecido, quedando sólo unos cuantos criollos como hacendados. Sólo hasta ese momento el ritmo de vida permite que la población crezca de nuevo.

Con la construcción de nuevas vías que unen a la costa con la capital, las rutas comerciales se desvían y la sierra se aísla casi por completo del resto del país con lo que la población mazateca se desarrolla de manera independiente al resto de los poblados de los valles.

En 1864 el General Mariano Jiménez visita la región y eleva a Huautla a la categoría de Villa. Poco después, en su puesto de gobernador y como un modesto homenaje a sí mismo, adhiere su apellido al nombre de Huautla.³⁶⁹

Desde finales del siglo XIX el cultivo de café de la sierra ha sido famoso por su calidad de exportación, lo que en el siglo XX impulsó el acceso de medios de comunicación y sumó elementos a la estructura mazateca.

El 14 de diciembre de 1926, Huautla de Jiménez obtiene el título de Ciudad y el 21 de marzo de 1927 el de Ciudad Indígena. El 3 de junio de 1957 se publica en la revista *Times* el artículo que da a conocer el uso ritual de los hongos alucinógenos, lanzando a la fama a María Sabina y erigiendo a la mazateca como un centro de peregrinar psicodélico una década después.

Los cambios sociopolíticos y la inserción de las comunidades más alejadas del país en una nación cada vez más homogénea, exige nuevas explicaciones y detona nuevos conflictos sociales. Conflictos que una y otra vez se hacen presentes tanto a nivel comunitario —en los cada vez más frecuentes enfrentamientos políticos—, como en el corporal individual —en la ineficacia de la medicina para explicar enfermedades que se encuentran lejos de su campo de acción o en la exorbitante tasa de alcoholismo y desempleo—.

Como ha ocurrido en todas las sociedades a lo largo y ancho del globo, la manera en que los mazatecos se observan a sí mismos y a su sociedad ha cambiado profundamente y

³⁶⁸ La iglesia fue llamada así desde su construcción, pero oficialmente adquiere ese nombre hasta 1867; tiempo después es reemplazada por la iglesia construida en 1966 conservando el mismo nombre.

³⁶⁹ Hernández, T. C. (1995). p.75

el análisis del origen de ese cambio puede arrojar luz respecto a cómo el individuo, inserto en una cultura y tramado en su propia historia, puede llegar a interpretar su sociedad y expresar esa lectura en su propio cuerpo.

Esta expresión se debe a la interpretación de la historia en la que se construye la propia cultura. Así que se debe partir, no tanto de la historia *real*, sino de la historia vivida por los sujetos de la lengua en la que se estructura la cultura. Para hablar de cuerpo no basta delimitar con precisión los órganos que le integran y las funciones específicas de cada uno de ellos, se deberá partir de la historia del concepto de cuerpo del que se apropian los mazatecos, de las motivaciones que han dirigido en un sentido la interpretación del cuerpo mazateco y del *centro* universal que le sirve de eje.

III. El centro mazateco en el ritual

*...los momentos centrales del hombre,
desde su nacimiento hasta su muerte,
los prefigura y los consagra un rito...*
OCTAVIO PAZ³⁷⁰

*Kiatjien fuchó nda chjinié...
Tjo ch'an b'itjiyá,
chi'un kjifé ts'akunda,
bikjín nday'aní nda,
nguijín inima ngasandié.*
JUAN GREGORIO REGINO³⁷¹

El eje, el *deber ser*, mazateco se erige en la agricultura y su *centro* en Jesús y sus enseñanzas, en el conocimiento que implica ser un *Ha Chot'a Enima*. De tal modo que sólo partiendo de la santificación de la tierra en Jesús se puede comprender el concepto que el mazateco tiene de sí mismo; de su cuerpo, de su vida y de su muerte.

*... la naturaleza... no sólo es una realidad que nos circunda sino que también nos constituye.*³⁷²

El concepto que el mazateco tiene de la tierra —tomando como criterio el modelo espacial contenido en la narración de origen—, está estrechamente relacionado con su concepto de cuerpo.

Los criterios que unen en el isomorfismo al cuerpo y la tierra son el origen sólo posible por la sangre de Cristo y el convenio establecido en el momento de la creación.

La línea que une al cuerpo a la tierra sólo es comprensible insertos en la ejecución de la narración en el ritual. Los rituales mazatecos más importantes son el wincha, el bautismo y el matrimonio.

³⁷⁰ En: Ruy, A. (2001). p.30

³⁷¹ “Hasta ahí llega la voz del sabio... / La brisa lo arrulla, / el rayo dormido lo acecha, / retumba su voz piadosa / en el centro del universo”. En: Rodríguez, J. (1991).

³⁷² Marx, C. En: Tecla, A. (1982). p.41

El wincha

El calendario agrario mazateco es el mismo que le diera fama a Teotitlán en los tiempos prehispánicos. Consta de 18 meses de 20 días y 1 de 5.

El primer día del primer mes, *chame*, —que equivale al primero de enero— se realiza la ceremonia *wincha* para pedir permiso a los *chikones* para sembrar la tierra y tomar sus frutos sin que eso se considere una falta que pueda afectar a la familia del campesino.

A media noche el *Chot'a Tchin'é* dispone trece paquetes de papel de estraza; seis en el este, seis en el oeste y uno en medio. Cada paquete contiene un huevo de guajolote —llamado *sha'o*—, 12 semillas de cacao, una pluma de guacamaya, dos cañas de aguardiente, San Pedro —el *najno vend'a*—, velas cafés y copal.³⁷³

El *Chot'a Tchin'é* se coloca desde el extremo oeste mirando hacia el este —el lugar donde se encuentra el *Do Asean*— dándole la espalda al Maligno, arrancando así el mal del mundo que renace con el año nuevo.

*Puesto que el Año Nuevo es una reactualización de la cosmogonía, implica la reanudación del Tiempo primordial, del Tiempo “puro”, del que existía en el momento de la Ceración. Por esta razón, con ocasión del Año Nuevo, se procede a realizar “purificaciones” y a la expulsión de los pecados, de los demonios...*³⁷⁴

Entonces, el *Chot'a Tchin'é* ofrece al *Do Asean* su ofrenda, insistiendo que esta hora y este lugar son los adecuados para presentar su agradecimiento y pedir una nueva vida y un nuevo mundo, ahora que todo mal está tras de él y no hay nadie que pueda hacer daño. Después pregunta si sus palabras ya llegaron al *Do Asean*, para conseguir la respuesta el *Chot'a Tchin'é* tira los maíces; una vez que está seguro de que se han recibido sus regalos, el *Chot'a Tchin'é* se levanta, dejando los paquetes en el suelo, e invita a la familia a tomar del aguardiente que les pidió.

³⁷³ El huevo como elemento curativo se encuentra en la gran mayoría de las culturas. “*Como emblema de la vida en gestación [el huevo], está ligado al motivo del renacimiento cósmico, el regresus ad uterum que se efectúa a través de los estadios de la muerte y la resurrección*”. (Battistini, M. (2005). p.342. Es el principio del orden que se separa y diferencia del caos primigenio pues, al representar la materia prima de la que está hecho todo cuanto existe, constituye el elemento sin el cual es imposible reordenar el caos.

³⁷⁴ Eliade, M. (1967). p.79

Al día siguiente los paquetes son enterrados. A los miembros de la familia se les unta sangre extraída de las uñas de un guajolote mezclada con San Pedro, en las partes internas de las articulaciones y en la frente. Por último, el *Chot'a Tchin'é* pide abiertamente los favores a Jesús, San Isidro, San Pedro, San Juan, *Chikón Tokosho* y a la Virgen, recordando que, al pedir permiso para maltratar la tierra, se absuelven de toda falta; han pagado con cacao el derecho para tomar el fruto de la tierra.

El bautismo

El ritual que inaugura al individuo como tal, es el bautismo. En él se le inserta como miembro de la comunidad y se consolida como un eslabón de unión social por el compadrazgo. En el bautismo el niño es aceptado en su comunidad con el compromiso de padres y padrinos a rechazar al mayor representante del *fuera*: Sátanas. Antes de recibir la sal de manos del sacerdote, el niño es una irresistible tentación para el mal, no tanto por ser un niño indefenso sino porque no ha sido inscrito dentro de las fronteras que delimitan su propia cultura. Por lo mismo, el cordón umbilical y la placenta son enterrados o colocados en lo alto de un árbol para alejar al *fuera* del recién nacido, engañando al mal haciéndole creer que el niño ya se encuentra *afuera*. Estos engaños deben continuar por lo menos hasta el momento en que reciba al Espíritu Santo en el bautismo.

Los padrinos representan a la comunidad que, a diferencia de los padres, actuarán objetivamente en la introducción del niño en la sociedad. Esto se puede comprobar en la ejecución del ritual; el día acordado, los padres dejan al niño en la casa de los padrinos, éstos se encargan de vestirlo y llevarlo a la iglesia. Ya frente al altar, los padrinos se hacen responsables, junto con los padres, del proceder del niño, el compromiso que les une se representa por el cirio que toman los cuatro al mismo tiempo cuando el niño recibe la cruz en la frente. Una vez terminada la ceremonia, los padrinos permanecen con el niño en la iglesia o el mercado, haciendo tiempo para que los padres lleguen a la casa. Después de ello, se dirigen a la casa de los padres para ser recibidos por dos arcos de flor de cempasúchil y un fuerte olor a copal que se desprende de los sahumerios de barro de los abuelos del niño. Al llegar, reciben de manos de sus nuevos compadres, una flor y velas encendidas. Ráfagas de cohetes anuncian que el banquete está por comenzar.

Antes de comer, el padre lava las manos de la madrina y la madre las del padrino, eliminando la impureza que el niño pudo haber dejado en sus manos, pues al ser expulsado el estado larvario en el que se encontraba el niño antes de ser bautizado, la contaminación es aún mayor y amenaza con infectar a los miembros que mantuvieron contacto con él en ese momento exorcizante. Entonces se pide a los *chikones* acepten el lavado como la limpieza que libra a los padrinos de toda falta; si asistieron al inicio de los tiempos por el cuerpo no bautizado del niño fue por la necesidad de introducirle en el *dentro*, no por falta de respeto a los dueños. Después el padre pide que todos se sienten en las mesas y ruega al representante del consejo de ancianos que hable; el anciano expresa cuán a gusto está en la reunión porque se han cumplido las costumbres de los *Ha Chot'a Enima* y felicita a los padres por el niño y la elección de los padrinos elogiando, en la medida de lo posible, las cualidades de ambas partes. Entonces habla el padre, que insiste en que todos han sido testigos del bautismo del niño y de la fiesta que él ha hecho para festejarlo. Por último, el padrino expresa con cuánto gusto ha aceptado el compromiso hecho ante Dios, enfatizando lo sagrado del trato por medio del niño. Sólo entonces los invitados comienzan a comer.

Después de la comida, la banda comienza a tocar el son Flor de Naranja que es bailado por dos parejas: la madre y el padrino y el padre y la madrina. Más tarde los padres pasan a los padrinos los regalos de agradecimiento: un guajolote vivo, una canasta con tamales de frijol y las mejores piezas de los chivos que se sacrificaron para el banquete. La entrega se realiza durante el baile y todos los invitados toman entre sus manos los regalos.

El matrimonio

Después del bautismo, los siguientes rituales en la vida representan la confirmación que el individuo ha tomado para ser parte de la comunidad, sólo el matrimonio se compara con el bautismo en relevancia debido a que ahora el compromiso con la comunidad adquiere una nueva faceta; la pareja no sólo se compromete a seguir los lineamientos de la comunidad para ser parte de ella, sino que se dispone a darle nuevos miembros por el máximo acto de creación. Trabajo, sexualidad y nacimiento se involucran en el matrimonio, por lo que se deben seguir con riguroso cuidado los criterios delineados por la sociedad.

Todo comienza cuando un joven le dice a su padre que ya está en edad de casarse, preguntando éste último a quién le gustaría desposar, el muchacho describe a su prospecto

casi siempre conocido en el baile de algún pueblo cercano. El siguiente paso es solicitar los servicios a un pedidor —un *huehuetlaca*—, exento de todo compromiso parental o vecinal y libre de cualquier interés sexual por la novia —por lo general un homosexual o un anciano— para que pueda fungir como casamentero.

Entonces el *huehuetlaca* pide a la familia le reciban y le dejen exponer el motivo, en este momento la familia de la novia ya lo sabe —pues habitualmente el *huehuetlaca* es conocido por su oficio—pero desea saber el nombre del pretendiente, si es que no lo sospechan por haberlo visto rondando su casa. El *huehuetlaca* porta una vara que coloca detrás de la puerta de la casa de los padres; si la propuesta es rechazada, el padre toma la vara y la arroja lo más lejos que le sea posible de su casa —en la sierra, rodeada de barrancas, eso es muy lejos—, si es aceptada, la vara permanece detrás de la puerta hasta el día del matrimonio.

El cierre de palabra, al que asiste toda la familia del novio, se realiza también en la casa de la novia. En él se condiciona al novio respecto al trato que debe dar a la novia hasta el día del matrimonio; por lo regular se prohíben las visitas, lo que resulta más una formalidad pues los novios regularmente se ven en los lugares públicos. El día del cierre de palabra también se comienza a delinear el tamaño de la ceremonia, los invitados y el dinero que eso le va a costar al novio y a su familia, por lo que se le da casi un año para trabajar y juntar lo suficiente para la boda.

Un día antes de la celebración, se realiza el lavado de cabeza que consiste en el lavado ritual del cabello de la novia. La madrina de bodas echa agua en el cabello de la novia para que su madrina de bautismo se lo lave y peine, entonces la novia se cambia la ropa por una obsequiada por las mujeres de la familia del novio. Al final, los padres del novio agradecen a las comadres con un guajolote vivo adornado y una canasta de tamales de frijol.

Un día después se realiza la ceremonia en la iglesia y la fiesta en la casa del novio. Después de la comida, el baile de los novios comienza con el sonido que sale de unos jarrones de barro cocido de tamaño mediano; tomado de una de las tres orejas que le rodean, el jarrón es colocado entre las piernas del que lo va a tocar golpeando la boca del utensilio a ritmo de un son que se baila con un leve zapateo. Poco después, la fiesta concluye y la novia duerme por vez primera en la casa de sus suegros.

La intervención del guajolote es fundamental en prácticamente todos los rituales mazatecos; sólo él tiene la autoridad para hablar con los *chikones* por estar en la mesa de plata del Padre Eterno.

En el bautismo los padres dan el guajolote a los padrinos haciendo que todos los invitados lo agarren para que él haga saber a los *chikones* que toda la comunidad participó en la incorporación del niño a la sociedad, haciéndoles saber que ahora es un *Ha Chot'a Enima*.

Su huevo adquiere un valor adicional; al ser un elemento *real* —profano, instalado en el tiempo humano— pero no nato, permanece en el estado larvario en el que el universo y el cuerpo nacieron por Jesús, por ello el huevo es, por sí solo, contemporáneo de Dios y testigo del origen de todo cuanto se sabe, por eso habla todos los idiomas. Al ser enterrado el paquete, el huevo adquiere su máximo poder, pues en la tierra bautizada por Jesús se encuentra el origen de la vida, además la tierra, al representar el *centro* del universo mazateco, es el *eje* que une los planos universales; el acceso al *Do Asean* y al mundo de los *chikones*. Para realizar el recorrido, el huevo necesita la energía del San Pedro³⁷⁵, la iluminación de las velas y la limpieza del copal.³⁷⁶

El entierro de los guajolotes —en la construcción de las casas— tiene la misma correspondencia: el guajolote es el animal más sagrado, por lo que es su sangre la que reemplaza a la de Cristo en los rituales. En él se encuentra la posibilidad para fecundar la tierra y poner orden al caos para terminar con la enfermedad y la sequía, como sucedió en el origen del universo y del hombre.³⁷⁷

³⁷⁵ [Véase infra; Las propiedades narcóticas del San Pedro: §3, V, 3].

³⁷⁶ Por eso en la ceremonia se frota a la familia con San Pedro mezclado con sangre de guajolote.

³⁷⁷ De hecho, la importancia del huevo en los rituales confirma el papel de Jesús —y por extensión, de la tierra— como origen y *centro*, y a la Cruz como el eje que une al cielo —lo que a su vez enfatiza al sacrificio como camino—. Para comprenderlo mejor se deben observar tres hechos: 1. En la mayoría de los caminos de la sierra, en las milpas comunales y en los sembradíos familiares, se encuentran viejas cruces hechas de madera y cubiertas de moho [Véase Apéndice B, Figura 9. Cruz de madera]; bajo ellas se entierran huevos de guajolote para pedir el bien en *Do Asean*, así que en la mazateca la cruz cumple el mismo propósito de las grandes construcciones en otras sociedades: colocar en el eje —en el camino— lo que debe llegar a los dioses. [Véase supra; Pirámides como eje: §2, 5]; 2. La proyección bidimensional de la cruz se encuentra en la cruceta, elemento arquitectónico donde se queda el alma mazateca antes de llegar al cielo, por lo que pasar por la cruz —en las vigas y en el panteón— es un requisito para acceder al cielo: “*Al morir una persona, se va con su alma. El espíritu sale y queda en el cruce de las vigas principales de la cara [sic. debe decir casa]... Cuando “levantan la cruz”, el espíritu está en la cruz (se va en la cruz).*” Pablo Quintana. En: Incháustegui, C. (1977). p.157; 3. La cruz de la entrada de la iglesia de Huautla muestra el origen del mundo en el sueño de Jesús, por lo que, como mandala, muestra el origen y delimita al *centro*. [Véase infra; Apéndice B, Figura 10. Cruz con niños; supra: El mandala como eje: §2, 5].

*Los hombres son la espuma de la tierra, la flor del llanto, el fruto de la sangre...*³⁷⁸

Comer el fruto de la tierra es en sí un acto de comunión por acceder a la carne de Cristo, al fruto nacido de la fecundación de su sangre. No obstante, su mayor significado se observa en el método curativo más común en la mazateca después de la atención médica: el ritual de hongos.

Los hongos alucinógenos nacen en los lugares donde cayeron las gotas de sangre de Cristo³⁷⁹, por eso comerles permite acceder al instante en el que nació el universo.

*La Santa Cena no es simplemente una predicción de la muerte, como racionalizando la interpreta la conciencia superior, sino lo mismo que la crucifixión, sólo que en otro lenguaje.*³⁸⁰

Y si la crucifixión es el momento cumbre en el que el sacrificio de Jesús da paso al universo, la comunión es el acceso a ese momento, al misterio de la eterna resurrección del cuerpo de Cristo.

*Del mismo modo que la miel comunica a las frutas que se sumergen en ella su propia incorruptibilidad, así sucede con el cuerpo del Salvador que, al unirse a nosotros, nos comunica una cierta semilla de la inmortalidad de la que Él se ha hecho merecedor y una especial prerrogativa para vivir hasta la eternidad.*³⁸¹

¿Pero cuál es el costo de ese privilegio?

Se dice que cuando Dios creó el mundo los hombres le pidieron tierras, unos cerca del mar, otros cerca de los ríos, otros en los llanos y otros en la sierra. Dios dio a cada

³⁷⁸ Paz, O. (1995). p.96

³⁷⁹ Harner, M.J. (Ed.). (1973). p.90

³⁸⁰ Lotman, I. (2000). p.203

³⁸¹ Segneri, P. *El cristiano instruido nella sua legge*. En: Camporesi, P. Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). p.234

grupo lo que pidió, pero a cambio debían pagar con sus cabezas, todos aceptaron, menos los de Huautla. El *Chikón Tokosho*, su protector, le pagó a Dios con bolsas de monedas de oro. Por eso los de Huautla pueden cargar el *mecapal* en la cabeza y caminar erguidos, los otros lo cargan en el pecho y los hombros, porque no tienen cabeza dónde ponérselo.³⁸²

El concepto del *acuerdo* se encuentra en toda narración mazateca y el pago es la base del ritual en su totalidad: el huevo de guajolote —*sha'o*— sabe hablar todos los idiomas y llegar hasta donde está Dios, ¿pero de qué serviría si no tuviese con que pagar el favor que pide en nombre de los hombres?, por eso siempre es enterrado con la moneda sagrada: el cacao.

*Quien da de comer es aquel que paga con su persona y desaparece para hacer vivir. Su muerte no es un asesinato ni una deposición, sino una discontinuidad vivificante, más próxima a la nutrición.*³⁸³

La retribución de esta donación es siempre necesaria y sin excepción ocurre en un espacio consagrado, en el *centro* y sólo al principio y final de un ciclo.

El ritual *wincha*, en el que se pide la tierra a principio de año, es un acto de creación en sí, de conversión sagrada que ordena el caos al repetir la Creación; el sacrificio de los guajolotes al desangrarlos por las uñas repite el suplicio y muerte de Jesús, eliminando el pecado y consagrando el espacio, delimitando el *centro*.

El acuerdo con Abraham, según el cual Dios bendeciría a todos sus descendientes a cambio de que le adorasen como único Dios, se consolida con la circuncisión realizada en el *centro*.³⁸⁴

La ruptura del pacto realizado en el *centro* mismo de la creación amerita una sanción; en la tierra es la escasez de frutos, en el cuerpo es la irremediable enfermedad³⁸⁵, pero ya que ambas encuentran su origen en el mismo punto, la trasgresión del primer plano afecta irremediablemente al segundo y viceversa. Así que la fecundidad de la siembra puede estar condicionada por la conducta del campesino y de los miembros de su familia.

³⁸² Agripina Carrera y Abelardo Cerqueda, En: Incháustegui, C. (1977). p.74

³⁸³ Kristeva, J. En: Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). p.268

³⁸⁴ Gén, 17:9-27 La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.56

³⁸⁵ Incháustegui, C. (1983). p.13

El mejor ejemplo de esta interdependencia es la sexualidad. Para un pueblo agrario, la sexualidad es una clara expresión sagrada. El ritual de *wincha*, el permiso para *maltratar* a la tierra con la siembra es un acto evidentemente sexual que corresponde al pedimento de la futura esposa al padre por medio del *huehuetlaca*; se pide permiso para fecundar y perpetuar la vida.³⁸⁶

Este permiso debe realizarse en el marco de rigurosos rituales, en lo agrario en el *wincha*, en lo sexual en los trámites sociales necesarios para realizar una unión.

La relación sexual, por ser el principio creador de vida, es un acto sagrado. En él se repite la fecundación de la tierra y el nacimiento del universo en las manos de Dios, por ello se debe realizar siguiendo una serie de condiciones que permiten que sólo en un momento y en un lugar específicos sea posible llevarlo a cabo del modo correcto, tal y como se hizo en el comienzo.³⁸⁷

En los rituales curativos la sexualidad también es un factor condicionante; para asegurar su eficacia se exige que los participantes guarden la *dieta*, es decir, que se abstengan de toda actividad sexual antes y después del tratamiento. La incompatibilidad de la ceremonia con la relación sexual no se debe al carácter *impuro* de la segunda, sino a que ambas responden al mismo principio y, por ello, se deben atener a un estricto orden contingente. Los elementos deben estar rigurosamente organizados, de lo contrario el acuerdo de estabilidad y respeto se rompe, dando paso al caos, a la enfermedad.

Así que el *deber ser* del *Ha Chot'a Enima* —el eje— se rige por el respeto a los pactos y el pago de favores; de ahí la importancia del trabajo colectivo y el establecimiento de las uniones familiares.

Todo aquello que quebrante los tabúes, interdicciones y normas de la sociedad sufre inevitablemente el condigno castigo y en las comunidades indígenas, donde el control y la cohesión social por excepción se funda en el uso de la fuerza o la represión física, el castigo a las violaciones de normas de conducta sancionadas por el grupo se deja en manos de lo sobrenatural

³⁸⁶ El intermediario que pide permiso es tan necesario como el intermediario que da paso a la vida con su sacrificio. Tanto el *huehuetlaca* como el huevo de guajolote piden el favor a los dueños —de la novia y de la tierra— para que un tercero la pueda fecundar.

³⁸⁷ La tierra tiembla cuando se comete incesto porque los señores se molestan. Kirk. En: Boege, E. (1988). p.67

*que responde inexclusivamente provocando la enfermedad y la miseria en el agresor.*³⁸⁸

Pero esto no quiere decir que se deposite la total autoría de la enfermedad en los sobrenaturales, por el contrario, el mazateco acepta que ha realizado una falta y que debe pagar por ello a los sobrenaturales que ha ofendido.

*Dios no da la enfermedad, Dios no hace mal, es uno el que hace el mal y por eso se enferma.*³⁸⁹

El cuerpo en el universo mazateco

Toda violación a los pactos realizados con los sobrenaturales, emitidos en las narraciones y ejecutados en la sociedad, provoca la enfermedad más común entre los pueblos indígenas: el susto por pérdida del tona.³⁹⁰ Este sistema de pago somatizado asegura la cohesión social al liberar de tensiones las relaciones profanas y sagradas que a la larga resultarían insostenibles y culminarían en la crisis y el desmoronamiento de la comunidad.

Para comprender cómo la violación de los tratos establecidos con el *fuera* puede llegar a corromper el *dentro* —individual y cultural— es necesario establecer con precisión los elementos que constituyen el cuerpo mazateco:

- **El cuerpo físico**
- **El *ase'a***, el espíritu, que está en el corazón y da la vida; es el que puede ser atrapado por los *chikones* o por un brujo cuando se comete un error y no se cumplen los acuerdos establecidos en el principio de los tiempos, por eso sólo en el principio de los tiempos se puede reestablecer la salud: “*Los niños santos curan las llagas, las heridas del espíritu. El espíritu es lo que enferma*”.³⁹¹

³⁸⁸ Aguirre, G. (1980). p.139

³⁸⁹ Don Julio Pineda. Huautla de Jiménez.

³⁹⁰ Este argumento constituye la conclusión del trabajo de Boege, E. (1988).

³⁹¹ María Sabina. En: Estrada, Á. (1977). p.66

- **El otro yo.** Que mantiene al cuerpo con vida durante un tiempo cuando se ha salido el *ase'a*. El *otro yo* puede viajar al *Do Asean* y al principio de los tiempos en busca del *ase'a*.
- **El Shimahoo o segundo.** Que es el animal que nace paralelamente al individuo. Cada mazateco tiene hasta seis *shimahoo*, uno de ellos es el más cercano al corazón, así que cuando el animal que es el *segundo* muere, también lo hará el mazateco, cuando el *segundo* que se mata es uno de los otros cinco, el individuo solamente cae enfermo por algún tiempo.
- **La tierra.** La madre tierra y el sol que sostienen la vida y el cuerpo.
- **El destino.** Cuando pasado y futuro se funden en el mismo momento, el destino se erige como el origen mismo, así que la mayor virtud de los *Chot'a Tchin'é* es su capacidad para enderezar el destino en el origen.
- **El engaño.** Esta séptima parte sólo la tienen las mujeres, se les concedió porque “*en aquel tiempo el diablo engañó a la mujer y por eso la mujer tiene un poder más. La mujer sabe engañar, por eso hay que cuidarla...*”³⁹²

Es común que el *ase'a* salga del cuerpo, ya sea durante el sueño o como defensa natural al recibir un susto —de ahí el nombre—, su salida *amortigua el trancazo* de una fuerte impresión. Después de su salida, en pocos minutos u horas, el *ase'a* regresa a su lugar.

La enfermedad se puede producir por tres razones:

1. Cuando una falta de respeto con la naturaleza enfurece a los *chikones* y toman el *ase'a* como remuneración
2. Cuando una falta social obliga a un ofendido a pagar los servicios de un brujo que, al acecho, espera la menor oportunidad para encontrar el *ase'a* afuera y enviar un *aire* para atraparlo.

³⁹² Boege, E. (1988). p.183 y Portal, M. de los A. (1986). p.86. Portal agrega la enfermedad y omite el destino y el engaño.

3. Cuando el Maligno deja escapar de su caverna los *aires* que transportan enfermedades.³⁹³

Es difícil definir al *aire*, lo más cercano a una explicación pertenece a un niño de ocho años:

*El ase'a es el corazón que vuela como mariposa, el aire es el cuervo negro que la atrapa.*³⁹⁴

A diferencia del *aire* encontrado en la mayoría de las comunidades mestizas, el *aire* mazateco no se introduce en el individuo, por lo que no puede ser eliminado con ventosas o con un cigarro en el oído, su origen es mucho más terrorífico y menos predecible.

A pesar de que en teoría se tiene al Maligno como el principal origen de la enfermedad, cuando se analizan las causas en la práctica, se encuentra que sólo en muy pocos casos se debe a los *aires* que él deja escapar.

Existen otros cuatro tipos de *aires* que también provocan dolor y enfermedad pero que no provienen del Maligno.

- El primero es animal. Es producido por los animales del cerro.
- El segundo es el *remolino* que proviene del Maligno.
- El tercer tipo son las *hamacas*. Su dueño puede ser un *nagual* hambriento o un brujo a sueldo; molestan a los que duermen amarrándolos.³⁹⁵
- El cuarto es un *aire baboso* que resbala del cielo y se origina en la contaminación. Hace que el *ase'a* se resbale y caiga durante el sueño.
- El quinto proviene de los huesos humanos actuales o de antepasados.

La enfermedad se presenta con intensidad, e incluso identidad clínica, dependiendo de quién sea el agente productor, de la violencia de la agresión —que depende de la gravedad de la falta—, de quién la sufra y en qué momento ocurra.

Ahora bien, a lo largo de la historia de la humanidad, la expresión de la enfermedad siempre ha estado estrechamente relacionada con el mecanismo ideológico de la sociedad

³⁹³ En la concepción azteca, las mujeres que habitan el *Cinalco*, al ocultarse el sol por el oeste, pueden bajar en forma de *cihuatetéotl* —el antecedente de la llorona—, provocando enfermedad a hombres, mujeres y niños. La relación Oeste-noche-enfermedad también es la misma.

³⁹⁴ Federico Pineda

³⁹⁵ El síntoma es lo conocido en la popularmente como *subida de muerto*.

en la que se gestó, por ello se encuentra en íntima unión con el pensamiento filosófico de esa sociedad.³⁹⁶ De tal modo que para comprender el concepto de cuerpo de una sociedad, es inevitable la aproximación a los conceptos de las culturas con las que interactuó y de cuya fusión es el resultado actual.

El concepto mazateco de cuerpo guarda estrecha relación con los aceptados en los sistemas con los que convivió: los más importantes son el mesoamericano y el cristiano. Los representantes del primero son, primero los nonoualcas y después los mexicas. Aun cuando el contenido filosófico del proceder de ambas sociedades fue prácticamente el mismo, en el contacto mazateco fue diametralmente opuesto y sus resultados se observan en el trazado de su historia en el mito, lo que explica en parte la configuración actual de su cuerpo.

La segunda influencia, la cristiana, se introdujo en las palabras de los misioneros. De no ser por ellos, la realidad indígena jamás habría asimilado al Dios católico ni se contemplaría a sí misma como parte de su proyecto, de tal modo que la influencia del mundo occidental en los indígenas mesoamericanos se debe al contacto religioso, no a las normas civiles emitidas por el rey.

Como se ha tratado de explicar arriba, la narración de origen además de explicar el principio del universo, narra el nacimiento del cuerpo y la historia de la sociedad en la que se articula. Por ello resulta tan importante explicar la razón de ser que cada sociedad se otorga a sí misma en el mundo y los movimientos sociales que provocaron esa explicación, así como las consecuencias que esos movimientos tuvieron en el cuerpo de los individuos que integraron esas sociedades.

³⁹⁶ Solominos, D.G. (1979). p.67

IV. La articulación del origen mazateco en la historia

*Revelar una historia sagrada
equivale a develar un misterio.*
MIRCEA ELIADE³⁹⁷

Cosmovisión prehispánica

La medicina nahua —la *ticiotl* de los nonoualcas, toltecas y mexicas³⁹⁸—, como la desarrollada en toda sociedad, es una institución de la cultura integrada a su contexto y sus necesidades específicas, su naturaleza parte de las experiencias escritas en la cosmovisión de su sociedad.³⁹⁹

La diferencia entre las experiencias parecen separar a la medicina mesoamericana de la occidental en su explicación nodal: la enfermedad mesoamericana no se debe a problemas estructurales como la alteración de un órgano o la falta o deformidad de un miembro, sino al resultado de cambios dinámicos ocurridos en el organismo y cuyo origen es la alteración del orden cuya traducción en lo corporal es la salud y en lo universal la permanencia.

Estos cambios se pueden deber a dos factores:

1. La introducción en el cuerpo de un ser u objeto extraño, y
2. La pérdida o disminución de alguna de las entidades anímicas.

En Mesoamérica son tres las interpretaciones típicas de la enfermedad: el castigo, el reto y la prueba.⁴⁰⁰ El castigo es la causa más común y puede provenir de lo divino —de los dioses— y de lo profano —de un *tlacatecólol*, el hombre búho, antecedente del *nagual*, que castiga una violación tanto universal como social —por pedido del ofendido.

El especialista de la *ticiotl*, encargado de averiguar la causa de la enfermedad y el camino que se debía seguir para resolver el conflicto, era el *techichinami*⁴⁰¹ que, a su vez, podía ser de varios tipos: *tepatiani* —si conocía los secretos de la botánica—, *tlatmatqui*

³⁹⁷ Eliade, M. (1967). p. 95

³⁹⁸ Aguirre, G. (1973). p.38

³⁹⁹ Aguirre, G. (1980). p.132

⁴⁰⁰ Entralgo, L. En: Solominos, D.G. (1979). p.67. En las sociedades occidentales se puede sumar el azar, que en Mesoamérica no se encuentra como causa; incluso cuando se cree que una enfermedad se debe a la casualidad, una vez que se profundiza en sus orígenes se reconoce el castigo.

⁴⁰¹ Austin, L. En: Quezada, N. (1989). p.90

—si utilizaba masajes y palpaciones—, *tetlacuicuiliani* —si chupaba el mal del cuerpo enfermo—, *tetonalmacani* —que específicamente se dedicaba a la búsqueda y reestablecimiento del *tonalli* y de los padecimientos oculares—, y *temixihuitiani* —si su función era recibir a los nuevos nahuas en el parto.⁴⁰²

De entre todos ellos, el más importante era el *tetonalmacani*, pues su especialidad era el tratamiento del *netonalcahualiztli*⁴⁰³ —el susto— que, en ese entonces como ahora, era la principal enfermedad indígena.

Para los pueblos nahuas no existía un principio anímico, sino tres, el *tonalli*, el *tenoya* y el *ihiyotl*⁴⁰⁴; cada uno tenía la capacidad para salir del cuerpo provocando malestar, enfermedad e incluso la muerte. El *tonalli* sale por el susto.⁴⁰⁵ El *teyolía*, no puede salir del individuo, su pérdida provoca la muerte. El *ihiyotl*, no se daña pero puede provocar enfermedad cuando su portador está enojado o cansado, es la causa del mal de ojo cuando su fuerza recae en alguien más.⁴⁰⁶

El resultado del *tonalli*, *tenoya* e *ihiyotl* en el concepto mazateco de cuerpo son el *ase'a*, el *otro yo* y el *shamahoo*, de ellos el *tonalli* —el *ase'a*—es también el más importante, por ser, sino el más frágil, el que con mayor facilidad sale del cuerpo exponiéndose a los peligros de lo que hay *afuera*, por eso el tratamiento de toda enfermedad mazateca está dirigida a éste; pues lo que se rasga es el espíritu.

El camino del *tona* al *ase'a* es largo; en él se fueron acumulando características del espíritu cristiano y de la sombra africana. Esta última influencia, aunque estadísticamente muy inferior⁴⁰⁷, fue cualitativamente muy importante, pues las características físicas de los curanderos descendientes de los africanos de Guerrero y Veracruz debieron ayudar a propagar su apariencia sobrenatural lo que, en gran medida, sustentaba su eficacia terapéutica y la validez de sus principios explicativos. Por su parte, los africanos tomaron el nombre *tono* de los indígenas para designar lo que sus antepasados llamaban *sombra*.

⁴⁰² Aguirre, G. (1973). p.39

⁴⁰³ Viesca T.C. (1992). p.97

⁴⁰⁴ Viesca T.C. (1992). p.97

⁴⁰⁵ Frazer, J.G. (1982). p.223

⁴⁰⁶ Viesca T.C. (1992). p.97

⁴⁰⁷ A principios de La Colonia, los descendientes de africanos representaban del 0.1 al 2% de la población total del país. En tres siglos se introdujeron sólo unos 250,000 africanos a México, pero al finalizar la dominación española, el 40% de la población era mestiza, de la cual el 10% era considerada afro-mestiza. Aguirre, G. (1985). p.8

Después de la influencia negra, la característica animal del *tona* adquiere mayor relevancia —la *sombra* es el tótem africano que sintetiza a los ancestros⁴⁰⁸—, lo que entre los mazatecos obliga al nacimiento del *shimahoo* para diferenciarse del *ase'a*.

Por otro lado, es muy difícil establecer la historia de los contactos prehispánicos que fueron formando el concepto de cuerpo nahua, incluso es prácticamente imposible encontrar la explicación corporal en sus narraciones de origen; sin embargo, el modelo espacial configurado en él puede ayudar a comprender el espacio del universo mazateco.

El origen del universo nahua se atribuye al ser supremo *Ometeotl*, primigenio e increado, padre y madre, que preside el *Omeyocan*, el paraíso más alto donde los niños, muertos sin conciencia de sí, beben leche del árbol que atraviesa el universo. *Ometeotl* tuvo cuatro hijos, a cada uno de ellos le colocó en un punto cardinal: *Tezcatlipoca* en el norte; *Huitzilopochtli* en el sur; *Xipe Totec* en el este; y *Quetzalcóatl* en el oeste.

Después de 400 años, los cuatro dioses se unieron para crear la vida en la tierra; para ello necesitaron agua, así que crearon a *Tláloc* y su paraíso —el *Tlalocan*—, al que van todos los que mueren por causas relacionadas a ese elemento.

Después de cuatro eras —cada una con su génesis y destrucción—, la quinta le correspondió a *Quetzalcóatl* que, con ayuda de su hermano gemelo *Xólotl* en forma de perro robó los huesos humanos del *Mictlan* —el inframundo más profundo— para derramar sobre ellos su sangre y dar a luz a la humanidad.

El punto que une la historia mesoamericana y la cristiana es el nacimiento del universo en el sacrificio, en el derramamiento de sangre, en los nahuas de *Quetzalcóatl* sobre los huesos y en los cristianos de Jesús en la Cruz; en ambos casos la sangre fertiliza la tierra y da paso a la vida.

Este punto también representa el nacimiento de los mazatecos ante la realidad de la conquista y sus representantes para los pueblos indígenas fueron los misioneros, más específicamente los 12 franciscanos cuya intención en las Américas era instaurar el cristianismo de los primeros siglos, lo que se hace evidente en la elección de los santos patronos de los primeros pueblos en los que se desarrolló el sincretismo; santos que deben su condición al contacto directo con el nacimiento y la vida de Jesús.

⁴⁰⁸ Aguirre, G. (1985). p.188

Ese regreso a los tiempos de Pedro también significaba el cuestionamiento de la iglesia papal y el riguroso apego a las enseñanzas de la vida de Jesús. En ese momento, los cuatro evangelios fueron los pilares de la moral construida en el sincretismo, moral en la que se delinearía la cosmovisión de todos los pueblos de la Nueva España. Para comprender la narración corporal y teológica que construye a los individuos en el sincretismo en el siglo XVI, es necesario comprender los principios en los que los evangelistas escribieron sus textos y los antecedentes del nacimiento universal mazateco: el nacimiento de Jesús inserto en la historia hebrea.

El cuerpo en el cristianismo

Tanto la filosofía de Jesús como la ideología de los evangelistas que narraron su vida, se encuentra inserta en su propia sociedad y en un momento específico caracterizado por la promesa de un dramático Apocalipsis que significaría un nuevo comienzo; la venida del quinto sol mesoamericano.

...es en torno de la era cristiana don[d]e se constituye el género apocalíptico, ampliamente inspirado en la literatura profética judía así como en la de Medio Oriente, sumergida en un raudal de cataclismos, catástrofes, muertes, fines del mundo. Allí vemos proclamarse un mismo horror sagrado por lo femenino, por lo diabólico, por lo sexual, mediante un encantamiento poético cuya prosodia particular confirma la denominación del género mismo: un descubrimiento, una puesta al desnudo de la verdad. Una visión a través de los sonidos alucinados en imágenes.⁴⁰⁹

Esta visión es fundamental para el sincretismo —y para la contemplación del nacimiento universal con los hongos en el tratamiento mazateco—, pero poco puede decir del concepto de cuerpo de Jesús que aún hoy domina la iglesia, si no se analiza con el momento sociopolítico que le dio origen.

⁴⁰⁹ Kristeva, J. (1988). p.273

El principio del cuerpo cristiano —la abyección y el castigo sobre el cuerpo— nació antes que el cristianismo mismo como respuesta al concepto griego que festejó orgías en el altar erigido a Dios.⁴¹⁰

En el 197 a. de C. los antíocos —griegos que dominaron Siria al derrocar a los ptolomeos— vencieron a los egipcios tomando Palestina en sus manos. Su rey, Antíoco Epifanes —descendiente de los generales a los que Alejandro Magno repartió el imperio conquistado— después de saquear el templo de Jerusalén exigió a los hebreos adoptar sus costumbres abandonando las propias. Las implicaciones sociales y teológicas habrían de gestar un movimiento estético que aborreció a los hebreos más conservadores: cientos de su pueblo cortaban su pene para esconder la circuncisión. En ese momento se consolidó una postura mucho más extrema respecto a lo corporal: el cuerpo no es digno de adoración —como se hacía en las olimpiadas con los competidores al desnudo—.

La resistencia a la adoración de las imágenes y al propio cuerpo dio origen a uno de los mayores enfrentamientos del pueblo judío: la guerra de los Macabeos. Matatías Macabeo, sacerdote de la familia de Jarib, tras abandonar Jerusalén se estableció en Modín, donde se resistió en silencio a adorar al Zeus que iba de pueblo en pueblo por orden del rey, hasta que poco después, en un acto público, derribará el altar y matará a un delegado del rey gritando:

*El que tenga celo por la Ley y sea partidario de la Alianza, que me siga.*⁴¹¹

Tras la rebelión, los Macabeos se refugiaron en las montañas, con más de mil que también se resistieron a adoptar las costumbres griegas. Poco después, los griegos hallaron el escondite, quemando sin resistencia alguna a todos los hebreos que no levantaron su mano ante la prohibición de mostrar violencia en el *sabbath*.

Después de la masacre, los hebreos decidieron que su Dios les permitiría pelear en el *sabbath* puesto que combatir por sus creencias sería luchar por él; si ellos muriesen también moriría el nombre de Dios, lo que sería el fin del mundo. En este momento el

⁴¹⁰ Hebreos y cristianos comparten casi por completo el Antiguo Testamento —las tres ordenes: la Thora, llamada Ley por los cristianos, Profetas y Hagiógrafos—, sin embargo, la referencia de la historia hebrea que aquí se retoma pertenece al cuarto orden —específicamente al sexto libro: Macabeos— que es rechazado como apócrifo por los hebreos.

⁴¹¹ 1 Mac 2:27 La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.405

pueblo judío adopta como única misión la perpetuidad del mundo de Dios, su pueblo voltea al mundo lo que permite la expansión de sus principios más tarde con el cristianismo y le aporta la misión de defender el mundo expandiendo sus fronteras en la evangelización.

Judas Macabeo, hijo de Matathias, recupero el Templo de Jerusalén de las manos griegas; el triunfo se celebró con la purificación del templo. Tras varias batallas y miles de muertes —incluidas la de Matatías y la del rey Antíoco—, se llega a un acuerdo con los griegos; los hebreos podrían seguir sus costumbres pagando tributo. Esto los excluía de la obligación de participar en las olimpiadas y mostrar sus cuerpos desnudos o mostrar cualquier otro tipo de adoración que no se dirigiera a su Dios por medio de los sacerdotes del templo.

El acuerdo se rompió con la conquista romana sobre Grecia y todos los pueblos que estaban bajo su dominio; esta relación continuaría la construcción del universo judeo-cristiano.

Años después los fariseos entregarían a Jesús.

Paradójicamente, el amor en el que se erige la posición cristiana ante Dios y el mundo proviene de ellos; de hecho, fue ese amor el que los convenció de que Jesús era una amenaza.

Uno de los líderes fariseos, Hilel, articuló los revolucionarios conceptos del cristianismo como una medida para resguardar las costumbres hebreas. Ante la amenaza de la influencia romana, enfatizó el principio del amor dictado en las tablas de la Alianza; la fraternidad entre los judíos significaría la perpetuidad del pueblo —al ayudarse y comerciar entre ellos mismos antes que con los romanos—, lo que implicaba la protección del nombre de Dios y la perpetuidad del mundo mismo —aunque ello significase proteger al enemigo—, para ello se debía ver en el rostro del prójimo un rastro de Dios, tratándolo con respeto, amor y sin violencia alguna, incluso cuando se tratase de un romano, asegurando la supervivencia del pueblo judío.

Para los fariseos la rebelión contra los romanos ponía en riesgo el proyecto de Dios al amenazar la vida de su pueblo, por lo que su principio fundamental era la no violencia; principio también fundamental en Jesús, pero que paradójicamente fue la causa de su entrega a Poncio Pilatos.

Hilel fue el primero que aseguró que cualquiera puede hablar con Dios sin necesidad de utilizar al sacerdote del templo como intermediario, creando el *Mishná*, la Ley Oral. El contacto directo con Dios también tiene una causa social; para ser sacerdote se necesitaba ser parte de la tribu de Leví en su rama cohanim que, como todo grupo privilegiado en la opresión, cada vez se abandonaba más a la corrupción favoreciendo a los oficiales romanos y poniendo en riesgo la misión judía.⁴¹²

Después de Hilel, para hablar con Dios bastaba estudiar su palabra; este es el principio de la sinagoga y de la plegaria cristiana. En suma, las enseñanzas de Hilel representan la cúspide del conflicto que por años se había desarrollado por el privilegio de ser representantes de Dios en la tierra entre los sacerdotes y los rabinos.

Por otro lado, la amenaza de la extinción judía en manos romanas dio paso al Apocalipsis como la respuesta de Dios ante su olvido; en Jesús la promesa del regreso de Dios se consolida por la influencia de los hesenios, un grupo que se alejó al desierto en espera del fin de los tiempos, no había otra explicación para que Dios permitiese que, primero los griegos y después los romanos, tomaran la tierra a la que les había conducido por conducto de Moisés. Los hesenios escribieron sus profecías y visiones en papiros que ocultaron en altas cuevas del mar Muerto, pensando que serían el último testimonio del pueblo de Dios.⁴¹³

Convencidos de que en esos, los últimos días, se debía seguir estrictamente la palabra de Dios; sus sermones giraban siempre en torno a la desventura que sufrirían aquellos que no siguen a su Señor, porque el fin de los tiempos estaba cerca; de este sentir nacería el infierno, un tanto influenciado por el terrorífico ambiente orgiástico de los dioses

⁴¹² Siguiendo la Alianza de Dios con Jacob —al recibir el nombre de Israel— la nación que de él nació se compone de 13 tribus. Leví, hijo de Jacob, es el origen de la tribu de Leví que, por orden de Dios en la Thorá, se separa dos familias; la de Leví —descendientes de Moisés— y la de los Cohanim, los sacerdotes —descendientes sanguíneos por la rama masculina de Aarón, llamado *HaCohen*, el sacerdote—. A su vez, los Cohanim se dividen en varias familias. El *Cohen Gadol* —el Sumo Pontífice o Sacerdote del Templo— era descendiente directo de Eleazar, hijo de Aarón. De tal modo que sólo una pequeña parte del pueblo podía ser el vínculo con Dios, lo que limitaba el poder y creaba conflictos con los descendientes de las tribus restringidas, de las que nacieron los rabinos.

⁴¹³ Esta influencia y el retiro en el desierto son fundamentales para el entendimiento del ajuste de cuentas en el Apocalipsis; el evangelista San Marcos se representa como el león porque su evangelio comienza con las palabras de Isaías: “*Ahora mando a mi mensajero delante de ti, para prepararte el camino. Escuchen ese grito en el desierto...*”, que no puede ser más que el rugir del león; el mismo león en el que regresará convertido el cordero de Dios sacrificado.

griegos y romanos; el Apocalipsis y el juicio de Dios a los hombres estaban cerca, y personajes como Juan el Bautista plagaban las tierras hebreas.

Lojanán ben Zacai, heredero de Hilel, temía aún más el final del pueblo judío por las cada vez más frecuentes rebeliones que se alzaban en contra de los romanos, pensando que ellos tomarían venganza exterminando a todo el pueblo. La mayor parte de los fariseos pensaba lo mismo; insistían en que lo más importante era hacer permanecer al pueblo de Dios para salvar el mundo. Los papeles se invertían; ahora Dios necesitaba de ellos para salvar al mundo. Lojanán ben Zacai insistía en que no importaba quién mandará en Judea, sino quién mandará en el corazón, los romanos podían gobernarlos siempre y cuando ellos siguieran adorando a Dios.

El miedo fariseo se justificó en el 70 d. de C., cuando los zelotes, un grupo de rebeldes, liberó a los esclavos judíos, creando un numeroso ejército sin experiencia alguna. Las tropas romanas sitiaron Jerusalén y cuatro meses después pasaron las tres murallas de la ciudad masacrando al pueblo y destruyendo el templo por segunda ocasión.

Los fariseos que sobraron elevaron los principios de Hilel sobre los preceptos básicos del pueblo judío. Sin sacerdotes —la tribu Leví perdió su poder con la destrucción del templo—, cualquiera podía y debía estudiar la palabra de Dios para acercarse a él. Los rabinos tomaron mayor fuerza como guías, dando la posibilidad a que cualquier estudioso lo fuese. Su función como guías sería acercar a los hombres a Dios para expiar sus faltas en la misericordia, que, a falta de construcción, se erigía como el mejor templo; el amor al prójimo y la ayuda entre los miembros del pueblo de Dios era el mejor camino al perdón.

Sin templo, las acciones adquieren un alto valor moral, cuya última promesa es la vida eterna en Dios. Esa fue la tierra fértil en la que florecería el cristianismo.

Casi a la par que el movimiento fariseo en Judea luchaba por reunificar a los judíos en las sinagogas, un grupo que no distinguía entre oficio, origen y conocimiento profundo de las escrituras se dispersaba por un gran territorio para propagar el amor al prójimo y a Dios, reuniendo a cada vez más seguidores a pesar de las diferencias culturales y las persecuciones.

El entusiasmo con el que los doce apóstoles transmitían la palabra de Jesús fue el mismo que empujó, quince siglos después, a otros de habla hispana a salir del puerto de San

Lucar de Barrameda con destino a San Juan de Ulúa, en las indias americanas.⁴¹⁴

La interacción de las dos explicaciones sobre el mundo y el hombre, es el origen de la cosmovisión de las sociedades mexicanas. Por eso resulta tan importante, una vez delineado el sustento de ambas concepciones, articular la manera en que las dos interactúan en la integración de un mismo origen universal.

En el universo prehispánico la frontera que separaba el *dentro* del *fuera* se construía casi por completo en el lenguaje, puesto que los rasgos, aunque fácilmente diferenciables, entraban en una misma caracterización. Los habitantes del continente vivían en total desconocimiento de los *otros*, de otras civilizaciones radicalmente opuestas, a diferencia de Europa, donde sabían —inmersos en el etnocentrismo— de la existencia de los *salvajes* africanos, los *herejes* musulmanes y los *exóticos* asiáticos. La nula noción americana de civilizaciones diferentes respecto a ellos en cuanto a lenguaje, rasgos y dioses, es la principal causa del *shock* religioso con la entrada del cristianismo.

La entrada del Dios cristiano a México provocó que por un instante el universo se detuviese para replantear sus principios creadores y reglas, para después continuar un movimiento acelerado en el que nunca dejaron de intervenir los antiguos dioses en otras vestimentas y con nuevas direcciones.⁴¹⁵

Las características de los santos cristianos enriquecieron el panteón prehispánico y el contacto de los hombres con sus dioses. Del mismo modo en que los hebreos se refugiaron en su dios al establecer el contacto directo, el indígena mexicano encontró por vez primera la manera de entablar un vínculo mucho más familiar con sus dioses; el cambio de nombre les permitió hablar directamente con sus creadores sin necesitar al sacerdote como intermediario, lo que les hacía partícipes de un universo que día con día se construía con las piedras de los antiguos templos. Esto explica la facilidad e incluso el entusiasmo

⁴¹⁴ Por orden de la corona, Fr. Martín de Valencia debería tomar a doce compañeros, según el número de los doce apóstoles de Cristo: Fr. Francisco de Soto, Fr. Martín de la Coruña, Fr. José de la Coruña, Fr. Juan Xuárez, Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo, Fr. Toribio de Benavente —Motolinía—, Fr. García de Cisneros, Fr. Luis de Fuensalida, Fr. Juan de Ribas, Fr. Francisco Ximénez, Fr. Andrés de Córdoba y Fr. Juan de Palos. A su llegada, Fray Martín de Valencia tuvo noticia de que eran siete los frailes que ya habían llegado a las nuevas tierras; cuatro llegaron con los españoles, dos de ellos habían muerto, los otros dos aún acompañaban a los conquistadores como capellanes. Los últimos tres provenían de Gante: Fr. Juan de Tecto, Fr. Juan de Aora y Fr. Pedro de Gante, en realidad ellos fueron los primeros evangelizadores, pero debido a su número y al abandono de los conquistadores, sólo pudieron refugiarse en Texcoco bajo la protección de un principal.

⁴¹⁵ El intercambio cultural funciona como un mecanismo de arranque que pone en marcha procesos generativos. Lotman, I. (1996). p.90

con el que miles de indígenas abrazaron al cristianismo.⁴¹⁶

Paradójicamente, el abismo que separaba las concepciones prehispánica y cristiana fue otro de los factores que favoreció el sincretismo, pues en el curso de un desarrollo lento y gradual —como el que se observaba en las sociedades precolombinas—, la cultura tiende a incorporar a sí misma elementos cercanos y fácilmente traducibles a su lenguaje, mientras que en las explosiones culturales, provocadas por la interacción de explicaciones incompatibles entre sí, son incorporados los elementos más lejanos e incomprensibles.⁴¹⁷ Así que en la integración de la cosmovisión indígena —colonial y contemporánea—, la contradicción es más consecuencia del dinamismo y de la violencia en la que surgió, que de un maléfico intento por imponer nuevas creencias.⁴¹⁸

El trabajo de los evangelizadores para favorecer la adopción de los santos patronos es innegable. Para ello investigaron con detalle las características del dios de cada pueblo, el origen ritual de su nombre y las actividades de cada comunidad, para después buscar entre el repertorio de los milagros de los santos y asignar el que más se acercase a los antiguos dioses, lo que direccionó la adopción de la fe, pero nunca evitó la incorporación de los rituales que con tanto fervor persiguió la iglesia por más de tres siglos.

El lugar de los santos dentro de la estructura cultural era imposible sin su presencia en la narración de origen, pues si no fuesen partícipes de la creación del mundo, poco o nada podrían hacer frente al mal. Así se fue reestructurando el gran acontecimiento, el origen del universo —y del sujeto mismo—, incorporando a la narración a los nuevos santos y, sobre todo, a Jesús.

⁴¹⁶ Motolinía calculaba que en 1540 podrían haber bautizado a más de seis millones de indígenas. De Mendieta, J. (2002). p.434

⁴¹⁷ Lotman, I. (1996). p.101

⁴¹⁸ Bajo circunstancias donde los elementos de la cosmovisión son eliminados con extrema violencia, no se da lugar a la contradicción, sino a la completa disolución, al shock cultural, producto de la destrucción —no del desplazamiento— de los signos que sirven como ejes rectores de la conducta en comunidad: el desmantelamiento del *centro*. En las circunstancias donde la trama en la que se inserta el sujeto se rompe, es inevitable la angustia por la violación de los principios que antes unían al individuo con su comunidad. Este fenómeno se observó después de la conquista en México, sobre todo en las ruinas de Tenochtitlan, donde cientos de indígenas, amputados de toda identidad, deambulaban quebrantando las leyes que antes les sujetaban: “*Después que se conquistó esta Nueva España, luego por todas partes comenzaron todos los indios a darse al vino y a emborracharse así hombres como mujeres, así principales como plebeyos, que parece que el demonio doliéndose de perder esta gente, mediante la predicación del Evangelio, procuró de meterlos de rota batida en este vicio, para que por él dejasen de ser verdaderos cristianos*”. De Mendieta, J. (2002). p. 261

*Nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de “ser integrado en una trama”, esto es, de ser integrado en una historia.*⁴¹⁹

El elemento que desencadenó el nacimiento del mundo seguía siendo el sacrificio, así que el ritual —como reproducción accional del gran evento—, debía seguir siendo el mismo, pero a diferencia del ritual prehispánico, donde el sacrificio se ofrecía en el cuerpo de los *otros*, en el sincretismo el sacrificio se ejecuta en el cuerpo del sujeto como pago al dios que nos dio la vida. La humillación —derivado medieval de la misericordia judeo-cristiana—, se erigió como *centro*, como el medio para acceder al cielo o a los infiernos. La culpa adquiere un nuevo valor moral y el medio para expiarla —la humillación— un carácter obligatorio, lo que justificaba el trato de los pocos españoles a la gran mayoría indígena.⁴²⁰

Entonces el pecado —la ruptura de la alianza original— representa una amenaza, no tanto para el funcionamiento del universo, sino para el espíritu, y su origen y sus

⁴¹⁹ Maceira, M. En: Ricœur, P. (1995). p.26

⁴²⁰ La humillación como el eje que une a Dios durante La Colonia —e incluso en la actualidad— es difícil de comprender si se desconoce la importancia que los primeros franciscanos depositaban en ella. El mejor documento para comprender al Dios que los misioneros implantaron en la Nueva España, es la carta que el Ministro General, Fr. Francisco de los Ángeles, dirige a los 12 misioneros poco antes de su salida: “Fr. Francisco de los Ángeles, Ministro General y siervo de toda la Orden de los frailes menores, al venerable y devoto padre Fr. Martín de Valencia, custodio de la custodia del Santo Evangelio en la Nueva España y tierra de Yucatán, y a los otros religiosos por mí enviados a la dicha tierra, paz y paternal bendición. Como la mano del Muy Alto no sea agraviada para hacer misericordia a sus criaturas, no cesa aquel soberano padre de las compañías, Dios y criador nuestro, de granjear en esta viña de su Iglesia, para de ella coger el fruto que su precioso Hijo en la Cruz mereció. Ni hasta la fin cesará, enviando nuevos obreros a su Iglesia. Y porque en esta tierra de la Nueva España ya dicha, siendo por el demonio y carne vendimiada, Cristo no goza de las ánimas que con su sangre compró, parecióme que pues a Cristo allí no le faltan injurias, no era razón que a mí me faltase sentimiento de ellas, pues tanta razón y más tengo yo que el profeta David para sentir y decir con él: *Zelus domus tuae comedit me, et opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me.* Y sintiendo esto, y siguiendo las pisadas de nuestro padre S. Francisco el cual enviaba frailes a las partes de los infieles, acordé enviaros, padre, a vos a aquellas partes ya dichas con doce compañeros por mí señalados, mandando en virtud de santa obediencia a vos y a ellos aceptéis este trabajoso peregrinaje por el que Cristo Hijo de Dios tomó por nosotros; acordándoos que así amó Dios al mundo, que para redimirle envió a su Unigénito Hijo del cielo en la tierra, el cual anduvo y conversó entre los hombres treinta y tres años, buscando la honra de Dios su Padre y la salud de las almas perdidas y por estas dos cosas vivió en muchos trabajos y pobre, humillándose hasta la muerte de cruz. Y un día antes que muriese a los apóstoles: Ejemplo os dejo para que como me he habido con vosotros os hayáis unos con otros. Lo cual después los apóstoles por obra y palabra nos mostraron, andando por el mundo predicando la fe con mucha pobreza y trabajos, levantando la bandera de la Cruz en partes extrañas, en cuya demanda perdieron la vida con mucha alegría por amor de Dios y del prójimo, sabiendo que en estos dos mandamientos se encierra toda la ley y profetas. Y los santos que después vinieron, siempre procuraron guardar este título: inflamados con estos dos amores de Dios y del prójimo, como con dos pies, corrían por este mundo. No su honra, más la de Dios; no su descanso, más el de su prójimo buscando y procurando”. De Mendieta, J. (2002). p.337

consecuencias se sintetizan en el cuerpo en el que se realiza el sacrificio. El resultado de las concepciones corporales en el sincretismo —la separación cuerpo/alma y el pago ritual— se encuentra en la articulación de enfermedad; una vez realizada la falta, el castigo se impone como enfermedad sólo resuelta por el pago en el sacrificio.⁴²¹

Esta interacción corporal es el efecto del enfrentamiento, violento o no, de las dos explicaciones universales, por lo que, aun cuando toma elementos de ambas, resultó fundamentalmente nueva en su momento, lo que exigió la incorporación de nuevas explicaciones y métodos de curación.⁴²²

Después del contacto europeo, el médico indígena clasificó a la enfermedad por su origen y, en consecuencia, suministraba el tratamiento más adecuado. Esto requería una nueva clasificación: las enfermedades del cuerpo y las del espíritu, las primeras naturales, las segundas prenaturales que encuentran su causa en el origen de los tiempos. Pero a diferencia de la especialización científica entre enfermedad médica y psicológica, la enfermedad sincrética no exige la división de causas y procedimientos: lo místico emotivo es lo primordial —no existe enfermedad totalmente física—, y es ahí donde comienza y termina el tratamiento.⁴²³

*El espíritu es lo que enferma.*⁴²⁴

Como en toda cultura, en la mazateca la ceremonia curativa establece los lazos que sujetan a los individuos con su sociedad desde el *centro*: la tierra. Pero para conocer sus verdaderas dimensiones no basta reconocer sus orígenes en la historia, debemos aproximarnos al mazateco que mejor conoce los secretos de la tierra: el *Chot'a Tchin'é*.

⁴²¹ En la medicina prehispánica no se encuentra el pago de penitencia alguna —como en la enfermedad en el sincretismo—; el apego al ritual médico que reproducía el proceder de los dioses era suficiente. La gran importancia de la culpa —como sentimiento autónomo del miedo al castigo—, se adquiere sólo después del sincretismo, antes, “*Cuando oran, dicen que no pedían perdón de la culpa, sino que no fuese sabida ni publicada por donde les viniese mal o daño; y esto precedía de temer solamente el castigo presente y temporal y no considerar el eterno del otro mundo*”. De Mendieta, J. (2002). p.204

⁴²² “...un cuerpo que ha sido sometido a procesos violentos desde el punto de vista ideológico, militar, político y nutricional gesta nuevos procesos de cooperación interna, es decir inéditas redes para enfrentar la nueva circunstancia...”. López, R.S. (Ed.). (2002). p.41

⁴²³ Aguirre, G. (1980). p.134

⁴²⁴ María Sabina. En: Estrada, Á. (1977). p.66

Por su capacidad para acceder al *centro*, el *Chot'a Tchín'é* está autorizado para realizar las ceremonias relacionadas a él —desde las agrarias hasta las curativas— y su papel en la comunidad es fundamental por tener la capacidad para reestablecer el orden en el origen.

Sólo analizando el papel del *Chot'a Tchín'é* se hace inteligible la significación que los mazatecos le otorgan al mundo y se otorgan a sí mismos al incorporar la narración de origen en su propio cuerpo, al *in-corporarse*.

V. *El Chot'a Tchin'é*

1. *Importancia social*

*¡Qué estrecha es la puerta
y qué angosta la senda
que lleva a la vida,
y cuán pocos los
que dan con ella!*
MIRCEA ELIADE⁴²⁵

Es común en todos los mitos la aceptación de la posibilidad de la comunicación entre el Cielo y la Tierra, lo que es explicable cuando se reconoce que gracias al cielo —al sol y la lluvia— nace de la tierra toda vida animal y vegetal. En este escenario, el chamán, como el personaje con mayores conocimientos de la interacción entre cielo y tierra —que culmina en el nacimiento y la preservación de la vida— adquiere una enorme importancia dentro de su comunidad. La importancia de la agricultura, como el centro que alimenta al pueblo y sirve como eje sobre el que gira la cultura, permitió extender el poder del chamán a otros aspectos; el más notable es el de la salud.⁴²⁶

Pero su alcance no termina ahí, su capacidad para comprender la naturaleza del origen hace del chamán mucho más que el agente de la salud de su comunidad. En la mayoría de los casos son los líderes políticos que toman y ejecutan las decisiones que rigen las normas sociales y económicas de su pueblo.

*...[el chamán] puede viajar al más allá... es omnisciente... conoce los mitos de la tribu mejor que los mortales ordinarios. Todo esto lo capacita para ser el jefe espiritual y a menudo también el político de su pueblo.*⁴²⁷

En toda la historia religiosa de la humanidad, el iniciado que tiene acceso a los misterios supremos de la vida lleva por nombre un derivado de *el que sabe*⁴²⁸. La mazateca

⁴²⁵ Eliade, M. (1986). p.372

⁴²⁶ “Una mayor dependencia de la agricultura —de la lluvia— debe de haber hecho del shaman todavía más poderoso, no solamente en lo que respecta a la medicina y a las ceremonias de nacimiento y muerte; sino también al atender el ritual conectado con la siembra y la cosecha”. McNeish En: Aguirre, G. (1992b). p.15

⁴²⁷ Jensen, A. E. (1982). p.261. Por eso el líder del consejo de ancianos, el *Chot'a Ching'a Dith'o*, suele ser también *Chot'a Tchin'é*.

no es la excepción, el chamán es llamado *Chot'a Tchín'é*, hombre de conocimiento, el hombre que sabe.⁴²⁹

Ese conocimiento consiste en la habilidad para reconocer el *eje* que une al cielo con la tierra, lo que tiene un gran significado pues implica que, al conocer a fondo los elementos de la narración de origen, reconoce la trama significativa en la que se estructura su sociedad, por lo que tiene la capacidad para resolver los conflictos que se originan en la interacción comunitaria, pero también significa que es capaz de acceder al *centro*, al momento en el que el universo nació. Así que el *Chot'a Tchín'é* tiene la habilidad de acceder al modelo espacial en el que se originan el universo y el ser humano, lo que le faculta para curar la tierra y el cuerpo.

Pero para que el *Chot'a Tchín'é* pueda atravesar el eje, debe conocer el camino, lo que sólo puede ocurrir si él mismo ha muerto y resucitado; la muerte ritual es la brecha que separa al *Chot'a Tchín'é* del resto de los mortales⁴³⁰, lo que hace que él —a diferencia de los otros miembros de su comunidad—, no se limite a sujetarse al *centro* al *in-corporarse* la narración de origen, sino que está en condiciones para acceder al principio máximo y reestablecer el equilibrio una y otra vez en los rituales agrarios y de curación.

*Para curar al enfermo hay que hacerle nacer de nuevo, y el modelo arquetípico del nacimiento es la cosmogonía. Hay que abolir la obra del Tiempo, reintegrar el instante auroral anterior a la creación...*⁴³¹

El acceso al segundo antes del *Big bang*, al Verbo en la Eternidad, hace del *Chot'a Tchín'é* un contemporáneo de Dios⁴³², por lo que puede dar fe de su existencia, e incluso hacerse pasar por uno de los suyos cuando la situación así lo exige.⁴³³

⁴²⁸ Eliade, M. (1967). p.182. La palabra *shaman* parece derivar de *saman* o *sama* en tungusico y significa *el que sabe*.

⁴²⁹ Se puede encontrar como *Ço⁴ta⁴çi⁴ne⁴*, *Shuta Chine* o *Chot'a Tchín'é*. En este trabajo se utilizará el último por expresar mejor la pronunciación mazateca sin complicar la lectura.

⁴³⁰ Eliade, M. (1986). p.370.

⁴³¹ Eliade, M. (1967). p.189

⁴³² Eliade, M. (1967). p.91

⁴³³ “*Soy Jesucristo / Soy San Pedro / Soy un santo / Soy una santa / ... Soy el corazón de Cristo / Soy el corazón de la Virgen / Soy el corazón de Nuestro Padre / Soy el corazón del Padre*”. María Sabina. En: Benítez, F. (1998). p.241

En estas circunstancias no existe distancia o tiempo que impida que en una choza ocurra la terrible presencia de Dios en la forma de un pequeño anciano que fuma un cigarro cada que mece su cabeza hacia una vela, o que un techo de paja y el suelo de tepetate sean testigos del nacimiento del universo.⁴³⁴

2. Características del *Chot'a Tchin'é*

Ad impossibilia nemo teneur.
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ⁴³⁵

El conocimiento del *Chot'a Tchin'é* se adquiere con la liberación terrenal que implica la muerte, pero no todo el que atraviesa una crisis que equivale a ella renace con el conocimiento profundo de su propia cultura ni con la capacidad para hablarse con Dios de tu. En general, en toda sociedad, el hombre *bueno* lo es en la medida en que conoce el *centro* de esa sociedad y el camino que conduce al cielo, obrando siempre en consecuencia a la moral de su cultura; de tal modo que el conocimiento de la cosmovisión de su comunidad es directamente proporcional al buen proceder del individuo que forma parte de ella.

Así que el candidato ideal a chamán —como todo líder político, ideológico y científico— debe ser sustancialmente *bueno* en función de los principios en los que se

⁴³⁴ Se debe aclarar que no todo el que cura en la mazateca es un *Chot'a Tchin'é* y puede participar del origen. A menudo se toman por sinónimos curandero y chamán, sin embargo, el primero no tiene la capacidad para acceder al *centro* en el éxtasis, por lo que desconoce los secretos del origen; si acaso sabe de remedios que pueden ayudar a curar un mal o disminuir sus síntomas. [Tranfo, L. (1990).]. En la mazateca, se distingue al curandero del chamán y a este del brujo: El primero es el *Chot'a Tchin'é*, cuya principal función es acceder al principio y fin de todas las cosas, ya sea directamente —con la ingestión de hongos, hierba de la pastora o semilla de la virgen—, o indirectamente, intercediendo por los hombres frente a Dios y los *chikones* en las ceremonias comunales. El segundo es el *Chot'a Xi Bend'a*, que es el curandero propiamente dicho; utiliza masajes, brebajes y oraciones para pedir por la salud del individuo. La diferencia fundamental con el *Chot'a Tchin'é* es, además de la ingestión de alucinógenos, la condescendencia del *Chot'a Xi Bend'a* al pedir la salud del enfermo, mientras que el *Chot'a Tchin'é*, al ser contemporáneo de Dios, impone su voluntad en nombre de la comunidad, exigiendo a los *chikones* la salud del enfermo en nombre de Dios. El tercero es el *Tji'ée*, que es el *nagual* mexicana con la capacidad para provocar daño. [Estrada, Á. (1977).]. También es llamado *Ska'ba*, nombre que no es nada recomendable pronunciar en voz alta por ser del agrado del brujo, lo que representa una cordial invitación para provocar daño. Su capacidad para hacer el mal consiste en la habilidad para atrapar al *ase'a* durante el sueño, así que parece tener su origen en los *teyollocuani*, —cazadores de corazones que capturan y devoran el *teyolía*— y los *teyollopachonime* —brujos que oprimen el corazón de sus víctimas, sacando el *teyolía* y provocando la muerte. [Viesca T.C. (1992). p.93].

⁴³⁵ “A lo imposible nadie esta obligado”. De la Cruz, J. (2004). p.31

construye su sociedad. Éste es el primer requisito que exige todo dios para señalar a un mortal.

*Sabe usted que las más bellas frases y las más elocuentes protestas no valen lo que la sencillez emocionada de estas solas palabras: es usted bueno, y, por esta gran virtud, ha colocado Dios sobre su frente la diadema de la verdadera realeza. Él sabe que hará usted un uso digno de este cetro y de los inestimables gajes que lleva consigo.*⁴³⁶

El uso digno del conocimiento implica la carencia de orgullo, sobre todo porque ese saber no se le debe al individuo, sino a la gracia divina. Aunque en la práctica es común encontrar orgullosos herederos consanguíneos del conocimiento, en la mazateca el *Chot'a Tchin'é* sabe que su oficio, aunque voluntario, fue pensado por Dios⁴³⁷, por lo que su único mérito es la fidelidad y generalmente esa carencia de orgullo carga al *Chot'a Tchin'é* —y a todo chamán en general— de una sorprendente calma que contrasta con el resto de los de su comunidad.

*...el chamán perfecto debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que le rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencia de su poder.*⁴³⁸

Precisamente en esa *fuerza interior* radica la confianza depositada en él, pues el conocimiento se niega a los necios y a los malos, que en estos términos son lo mismo, pues el que se niega a proceder según el camino al cielo siempre obra para mal:

⁴³⁶ Valentín, B. En: Fulcanelli. (1970). p.23

⁴³⁷ Benítez, F. (1998). p.159

⁴³⁸ Eliade, M. (1986). p.41

*El hombre “sabio”, prudente y razonable, no se esfuerza por alcanzar la felicidad, sino que aspira a un tranquilo desapego que lo libere de la interminable oscilación entre gratificaciones y frustraciones.*⁴³⁹

El que sabe conoce el *eje* que atraviesa la tierra, lo que significa que conoce el proceder que conduce a él al grado que puede guiar a los demás en ese camino, ésta es la razón fundamental de la diferencia en su comportamiento y de la vividez con que percibe las cadenas significativas que construyen a su comunidad.

*No se puede negar la singularidad del personaje, su sensibilidad particular,... su aptitud para expresar de un modo más intenso que otros las tensiones que afectan a la comunidad.*⁴⁴⁰

¿Pero en qué momento el *Chot’a Tchin’é* toma vívida conciencia del *centro* que le sujeta?

Como ya se sabe, en la mazateca se piensa que un *Chot’a Tchin’é* puede llegar a serlo sólo por la gracia de Dios, incluso cuando se provenga de una familia de *Chot’a Tchin’és*, sólo la gracia divina puede autorizarle a serlo.⁴⁴¹

De hecho, es muy extraño encontrar a un *Chot’a Tchin’é* que haya comenzado su oficio a temprana edad, la mayoría lo hace ya pasados los treinta años, lo que habla de la inmersión social que a esa edad todo individuo inevitablemente ha realizado, pero también de las grandes diferencias en la salud que se tienen respecto a la niñez.

Ahora bien, el *Chot’a Tchin’é* considera que el contacto del hombre con la divinidad —contacto en el que se alcanza el nivel máximo de la expresión humana por representar origen y destino— sólo es posible después de un estado de limpieza.⁴⁴²

⁴³⁹ Geertz, C. (2001). p.125. “*El que alcanza el conocimiento perfecto vive en paz y se mantiene firme. Para el que está liberado, su mente es tranquila, tranquila es su palabra y tranquilos sus actos*”. Dhammapada. (2000). p.36

⁴⁴⁰ Gruzinski, S. (2001). p.215

⁴⁴¹ En las sociedades prehispánicas se observa también la diferencia entre chamán y médico, pues según los registros de la Inquisición la medicina se debía a una formación y disciplina, si no independientes, autónomas de la voluntad divina, que comenzaba en la niñez (Quezada, N. [1989]. p.37), mientras que es sabido que los más poderosos, los chamanes prehispánicos, debían su saber al designio y favor de los dioses.

⁴⁴² Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). p.279. Casi siempre para realizar la limpieza se exige cierto grado de impureza, de lo contrario no existe merito alguno: “*Aristóteles, opone el acto de la purificación poética:*

Pasados los treinta años, alcanzar el estado de pureza espiritual es prácticamente imposible, a menos que el individuo en cuestión sufra una renovación total, lo que sólo es posible en el renacimiento tras la muerte.

*...el acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte para la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento.*⁴⁴³

La muerte como estado indispensable para reestablecer el orden es común en toda religión: la *putrefactio* es el estado sin el cual no se puede alcanzar el *opus* alquímico — así como en el tarot el cambio llega con el nombre de la muerte—. El chamán debe morir para cambiar, para romper las ataduras que le unen al mundo y le impiden alcanzar la máxima iluminación para tomar el favor concedido por Dios al cambiar el destino de los hombres.⁴⁴⁴

En la mazateca, la muerte del *Chot'a Tchin'é* siempre se relaciona con la enfermedad; la mayoría descubren su vocación tras haber atravesado el umbral de la vida en compañía de otro *Chot'a Tchin'é* en su propia curación.⁴⁴⁵ Otros deben el descubrimiento a la enfermedad de sus familiares o vecinos, ya sea porque se ven en la necesidad de curarles ante la ausencia de un *Chot'a Tchin'é*, o porque siendo parte de la ceremonia de curación de algún pariente, ellos enferman aún más, sumergiéndose por completo en el ritual para acceder a los secretos sagrados y convertirse en un hombre o mujer de conocimiento.

proceso que en sí mismo es impuro, y que sólo protege de lo abyecto a fuerza de sumergirse en él". Kristeva, J. (1988). p.42. "En Alejandría se ha dicho que sólo es incapaz de una culpa quien ya la cometió y ya se arrepintió; para estar libre de un error, agreguemos, conviene haberlo profesado". Borges, J. (1998). p.113

⁴⁴³ Eliade, M. (1967). p.195

⁴⁴⁴ En la *Sira* más importante —la biografía "oficial" de Mahoma—, Muhammed Ibn Ishaq narra la purificación corporal del Profeta en sus propios labios: "Fui amamantado por un ama de cría de la tribu Sa'd Ibn Bakr; yo estaba cuidando las ovejas detrás de la tienda con otro muchacho que había sido amamantado conmigo, cuando llegaron hasta nosotros dos hombres con vestiduras blancas y con un recipiente de oro que estaba lleno de nieve; me agarraron, partieron mi cuerpo, sacaron mi corazón y extrajeron de él una pepita negra que arrojaron lejos; entonces lavaron mi corazón y mi cuerpo con la nieve hasta que me hubieron purificado totalmente." Bobzin, H. (2004). p.99. En los Evangelios se narran diferentes episodios de purificación corporal; el más importante es la resurrección misma: "...Jesús debía resucitar de entre los muertos". Jn.20:9. "Entonces Jesús les dijo: ...¿No tenía que ser así y que el Cristo padeciera para entrar en su Gloria?" Lc.24:25-26.

⁴⁴⁵ Boege, E. (1988). p.180

En otros casos el llamado de Dios se presenta en los sueños. En todos los casos, el conocimiento implica la muerte del aspirante.⁴⁴⁶

*...todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección.*⁴⁴⁷

El renacimiento, como el viaje con hongos —o el vuelo mágico—, revelan la victoria sobre la Muerte⁴⁴⁸ y con ello la autonomía de las leyes terrenales, lo que le libera de su propio cuerpo y le otorga la capacidad para acceder al principio de los tiempos, regresando al mundo como *Chot'a Tchín'é*.

Abandonar el cuerpo es acceder a la omnipresencia divina, alejándose de la sujeción y de las normas de conducta que rigen al resto de los mortales; de ahí su paralelismo con la psicosis, donde el loco *no sabe* actuar; saber todo equivale funcionalmente a no saber nada.⁴⁴⁹

Lo sagrado hace nacer a los sujetos en su cuerpo, y por ello sólo en lo sagrado se puede romper esa regla; salir de todo código y de todo límite físico. Dejar atrás lo físico le coloca en la condición para comprender los códigos que someten al individuo en los límites de su propio cuerpo; comprender las leyes que Dios impuso a los hombres.

El vuelo significa la comprensión de las verdades secretas, de las verdades sagradas.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ "...y si no me hubiera muerto, él siempre me lo comentaba de que me iba a llevarme al cerro de Soyoltepec y que según él me decía que me iba a llevar a presentarme con una serpiente de diez toneladas, la condición que él me iba a llevar con ese animal es por que ella me iba a limpiar en todo el cuerpo lambiéndome con la lengua, pero más tarde después de esa limpia me iba a tragar y me iba a vomitar; el maestro me dijo que cuando yo saliera de la boca de la serpiente iba yo a ser gran chingón de esta naturaleza yo le llegaría a un poder y a lo sobrenatural, por que yo iba a curar a las personas nomás con puras salivas..." Isidro Bautista, culebrero de Veracruz. En: Leyton, R. (2001). p.69

⁴⁴⁷ Eliade, M. (1986). p.45

⁴⁴⁸ Eliade, M. (1986). p.369

⁴⁴⁹ Es casi seguro que la forzada identificación de los rasgos religiosos proyectados en un individuo con los cuadros típicamente histéricos y psicóticos sea el resultado de observaciones imprecisas realizadas por los primeros etnólogos. En definitiva, "*El chamanismo no puede relacionarse con una anomalía latente*". Eliade, M. (1986). p.39

⁴⁵⁰ Eliade, M. (1986). p.367

*...los brujos y los chamanes realizan, aquí abajo y cuantas veces desean, la “salida del cuerpo”, esto es, la muerte, que es la única que puede transformar en “aves” a los demás humanos. Los chamanes y los hechiceros pueden disfrutar de la condición de las “almas”, de los “desencarnados”, mientras que esta condición es únicamente accesible para los profanos en el momento de su muerte.*⁴⁵¹

Posponer ese momento es precisamente la función que más exigencias representa para el *Chot'a Tchin'é*, por eso es tan importante la aplicación de sus conocimientos culturales en el cuerpo de los sujetos de su comunidad, aplicando lo que Dios le enseñó al principio de los tiempos para curar a su gente; la ceremonia curativa, al repetir la creación universal, le permite acceder a la Eternidad y presenciar en su totalidad el nacimiento del universo representado en la construcción corporal.

*...en la práctica de la curación se evoca el origen, cuando se menciona que la medicina viene desde el tiempo de las tinieblas, y que por eso es buena. También se nombran todos los lugares importantes que aparecen en la creación, así como las montañas, los ríos, las entradas del pueblo hasta llegar a las cuatro esquinas de la casa en cuyo centro se halla el enfermo. Ser centro del universo y de la creación es parte del proceso de curación.*⁴⁵²

Pero el *centro* sólo se puede delimitar desde la Eternidad y acceder a ella sólo es posible desde el fruto de la sangre de Jesús:

*Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás hasta el principio y futuro.*⁴⁵³

⁴⁵¹ Eliade, M. (1986). p.367. Los simples humanos “...estamos de tal modo constituidos que sólo nos es dado vislumbrar la eternidad desde la frágil y perecedera carne”. Sábato, E. (2002). p.150

⁴⁵² Boege, E. (1988). p.92

⁴⁵³ Don Sabino. En: Boege, E. (1988). p.91. En el original se lee “Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás hasta el principio y [el] futuro” El prefijo “el”, incluido por Boege, es funcional en términos explicativos, pero limitativo en los conceptuales. La intención de esclarecer las palabras del *Chot'a Tchin'é* hace evidente la dificultad para comprender la Eternidad, pues mientras que para nosotros es reprochable que se conceptualice pasado y futuro como unidad, en la explicación sagrada es imposible comprender el tiempo de otra manera. Al decir *el principio y futuro*, Don Sabino habla de uno solo, de un *espacio* indivisible, pero sobre todo, latente en la naturaleza, espacio que sólo los *Chot'a Tchin'é* pueden contemplar en cualquier

La vivencia de su propio cuerpo y del nacimiento del universo, representa la iniciación que resulta en el crecimiento repentino del *Chot'a Tchin'é* —en el conocimiento de todo lo habido y por haber—, pero la vivencia ofrece poca o ninguna autoridad sobre el conocimiento otorgado por Dios; el elemento en común que autoriza al *Chot'a Tchin'é* como verdadero portador de saber sagrado es el Libro del Conocimiento que, una y otra vez, se manifiesta en el viaje iniciático.

*Tomo pequeño que brota y veo a Dios. Lo veo brotar de la tierra. Crece y crece, grande como un árbol, como un monte. Su rostro es plácido, hermoso, sereno como en los templos. Otras veces, Dios no es como un hombre: es un Libro. Un Libro que nace de la tierra, Libro que al estar siendo parido, el mundo tiembla. Es el libro de Dios, que me habla para que yo hable. Me aconseja, me enseña, me dice lo que tengo que decir a los hombres, a los enfermos, a la vida. El Libro aparece y yo aprendo nuevas palabras.*⁴⁵⁴

Las nuevas palabras son el mejor indicio del despertar, de la capacidad para comprender el mundo, así como la garantía del compromiso que ha adquirido con la comunidad como servidor de Dios.⁴⁵⁵

momento, pero del que todo mazateco tiene conciencia. Ese espacio que, por ser eterno, se caracteriza por reunir todo lo habido en el momento que precede la creación; tanto a la capacidad divina que da paso al orden como a la amenaza siempre presente en el caos, todo en un momento que elimina la contradicción. Asistir a ese estado de total presencia —donde todo lo que hoy tiene un lugar ya existía— implica la posibilidad para corregir el aquí y el ahora descompuesto desde su origen, pues el mal también existía entonces —“...antes había pura mosca...”. Calleja, M. En: Boege, E. (1988). p.90 y 205—. Regularmente los insectos —sobre todo las moscas, quizá por su preferencia por la putrefacción— representan el caos y la amenaza de volver a él; por ejemplo, *Belcebú*, el príncipe de los demonios de la tradición judeocristiana era el dios de las moscas de los cananeos, de hecho esa es la traducción literal de su nombre.

⁴⁵⁴ María Sabina. En: Estrada, Á. (1977). p.67

⁴⁵⁵ El liberado de su cuerpo —de su código— comienza por inventar su propio lenguaje; ésta es la principal similitud entre el chamán y el psicótico, pero mientras que el primero se ha *soltado* a voluntad, el segundo nunca se ha *sujetado*. El *Chot'a Tchin'é* tiene la capacidad para romper y modificar las leyes gramaticales del código al que se debe someter como ser social; su habilidad para domesticar las palabras le permiten expresar la realidad de una manera imposible para el resto de los miembros de su comunidad. Todo cuestionamiento al lenguaje implica, de una u otra manera, el cuestionamiento de la existencia, no sólo de la misma, sino de Toda Existencia, todo objeto y todo ser, en suma, de todo el mundo y en última instancia de la misma voluntad de cuestión. “No es poeta aquel que no ha sentido la tentación de destruir o crear otro lenguaje”. Octavio Paz

No es propio del mortal a quien Dios dio el Libro, la Sabiduría y la Profecía, el decir a los hombres; “Sed mis servidores prescindiendo de Dios”; pero en cambio dirá: “Sed maestros en lo que sabéis y en lo que estudiáis del Libro”.⁴⁵⁶

El Libro es la síntesis del conocimiento del nacimiento universal en la Eternidad, lo que permite acceder al pasado y al futuro en un mismo movimiento; al principio y fin.

Dios me ha dado el Libro y me ha hecho profeta.⁴⁵⁷

La relevancia simbólica del Libro parece incompleta sino se contempla que una cultura como la mazateca, orientada a la expresión sagrada en el ritual —más que al apego de las escrituras—, basada en la designación *correcta* dentro de su sociedad —apegada al orden en su *centro* más que a la conquista del *fuera*—, tiende a representar al mundo entero como un *texto* compuesto de diversos signos establecidos de antemano y cuya comprensión exige el descubrimiento y conocimiento del lenguaje en el que ese Libro ha sido escrito.⁴⁵⁸ Este código sólo podría ser transmitido por la mano que ha escrito ese mundo: Dios.

De tal modo que el escriba, la mano, el maestro y el Libro mismo son Dios:

...Abre tu boca y come lo que te doy.” Miré y vi una mano tendida hacia mí con un libro enrollado. Lo desenrolló a mi vista. Estaba escrito por dentro y por fuera, y contenía lamentos, gemidos y ayes. Y me dijo: “Hijo de hombre, come lo que te presentaron, come este libro y anda a hablar a la gente de Israel.” Abrí la boca y me hizo tragar el libro. Y me dijo “Aliméntate y llena tus entrañas con este libro que te doy.” Lo comí, pues, y en la boca lo sentí dulce como la miel.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ *III 73. El Corán. (2001) p.102

⁴⁵⁷ Jesús. *XIX 31. El Corán. (2001) p.299

⁴⁵⁸ Lotman, I. (2000). p.177

⁴⁵⁹ Ez.2:8-3:3. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.555

De hecho, es precisamente el Libro de la visión de Ezequiel, el mismo que contiene todo el saber del mundo mazateco transmitido al *Chot'a Tchín'é*; la criatura que se presenta en el nombre de Dios tenía cuatro lados:

*Vistos de frente, los cuatro seres tenían aspecto humano, pero la cara derecha de su cuerpo era cara de león, y su cara izquierda cara de toro. Los cuatro tenían también cara de águila.*⁴⁶⁰

Más tarde se asociarían con los cuatro evangelistas —Mateo, Marcos, Lucas y Juan— que escriben la vida de Jesús y que constituyen la mejor materia prima de los frailes católicos al propagar su fe en América.

La imagen del San Juan de la iglesia de Huautla —en el que se fusionan el Evangelista y el Bautista— tiene, bajo la pluma que sostiene en la mano, el rollo de Ezequiel que es, en el Nuevo Testamento, el evangelio de la vida de Jesús; el rollo se encuentra sobre el águila con que se le representa.⁴⁶¹ Ese pergamino es el que contiene el saber que se le da al *Chot'a Tchín'é* cuando llega con el Padre Eterno, pero toma especial importancia si decide curar con el favor de San Juan, si pide que le preste a su gavilán —o *vaquero*, el águila que vigila el conocimiento que lleva el Libro sobre su espalda— para curar la picadura de la víbora, convirtiéndose en *culebrero*.

En la sierra existen varios tipos de *Chot'a Tchín'é*, pero el *culebrero* es el más común y en el que mejor se observa el sincretismo mazateco.

El *culebrero* es una figura común en las diferentes comunidades que rodeaban la zona del Papaloapan, pero en la mazateca alta el índice de mordedura de víbora es mucho menor que en la parte baja, así que su mantenimiento debe arraigarse más en el complejo mitológico que en el técnico.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Ez.1:10. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.554. “Sus rostros tenían el siguiente aspecto: de frente, los cuatro tenían rostro humano; a la derecha tenían cara de león; a la izquierda de toro; y por detrás, de águila”. La Biblia. (1999). p.865

⁴⁶¹ [Véase Apéndice B, Figura 14. San Juan]. Sólo en el Corán se encuentra la relación entre Juan Bautista y el Libro: “...¡Juan! Toma el Libro con fuerza”. *XIX 13. El Corán. (2001). p.298, lo que habla del acceso que, como profeta, tenía a Dios.

⁴⁶² El nombre antiguo del Papaloapan es Cosamaloapan, que deriva de *Ayauh Cotzamalotl*, deidad femenina relacionada con el arco iris, el agua y la serpiente. Delgado, A. En: Leyton, R. (2001). p.13

En el génesis mazateco Adán y Eva son los jardineros de Dios. La serpiente ofrece a Eva probar de los árboles mangos, naranjas y guayabas, Eva acepta y después ofrece a Adán, que es sorprendido por Dios y condenado a la pérdida de la mitad de todas las cosechas. Fue entonces cuando Adán y Eva sembraron por vez primera el maíz.

Ya que no se culpa a la serpiente por el enojo de Dios ni se le relaciona a Satanás, no es un animal condenado, sino una víctima que sólo obra en su defensa. De hecho se dice que Adán, compadecido del maltrato que recibían las víboras, cambio sus colmillos por espinas para que se pudiesen defender, sin pensar que el veneno sería mortal, por lo que se vio obligado a aprender a curar la picadura, convirtiéndose en el primero de los culebreros.⁴⁶³

Pero la relación de los *culebreros* con Adán se limita al génesis y aunque su santo patrono es San Ignacio, el santo al que se asocia es San Juan o, mejor dicho, los dos Juanes como unidad: San Juan Evangelista por ser el dueño del vaquero que se come a la cascabel y tener el Libro del conocimiento y San Juan Bautista, por reemplazar a Satanás como el protector de la serpiente y ser el vecino de Jesús, envidiando su suerte pero colaborando con él en una mezcla de fraternidad y odio.

En la práctica, el resultado de la relación entre San Juan y Jesús en el relato de origen es el *culebrero*, *Chot'a Tchin'é* que ayuda a la comunidad en constantes enemistades con Dios, sin que por ello trabaje con El Maligno o el diablo.

La unión de los Juanes se debió primero al nombre y después al evangelio mismo, en el que Juan Bautista se identifica en su pelea con las víboras con el dueño del gavilán *comevíboras* del evangelista:

*Al ver que muchos fariseos y saduceos venían a bautizarse, les dijo: "Raza de víboras. ¿Acaso podrán escapar al castigo que les viene encima?"*⁴⁶⁴

Una vez identificada la lucha de San Juan, se delimitó su posición en la narración con respecto a Jesús:

⁴⁶³ Benítez, F. (1998). p.147. En otros relatos se atribuye el veneno a que San Jorge —patrón de la tierra— y San Ignacio —patrón de la culebra— pidieron a Dios se lo diese porque todos abusaban de ella. Boege, E. (1988). p.102

⁴⁶⁴ Mt.3:7. La Biblia. (1988). Nuevo Testamento. p.8

Después de esto, Jesús se fue con sus discípulos a Judea. Allí estuvo algún tiempo junto con ellos y comenzó a bautizar. Juan también bautizaba en Enon, cerca de Salim, porque allí había mucha agua; la gente venía y se hacía bautizar. Era el tiempo en que Juan todavía no había sido encarcelado. De ahí vino que los discípulos de Juan discutieran un día con un judío acerca del bautismo. Fueron donde Juan y le dijeron; “Maestro, ese que estaba contigo al otro lado del Jordán, y en cuyo favor hablaste, se ha puesto también a bautizar, y todos van donde él” Juan respondió: “Nadie puede atribuirse nada, sino lo que le haya sido dado por Dios”.⁴⁶⁵

La respuesta de Juan, que bien puede interpretarse como la aceptación de Jesús, también puede ser interpretada como reclamo: “*Nadie puede atribuirse nada*”, del mismo modo en que un mercader defiende a sus clientes ante la competencia.⁴⁶⁶ Así como un *Chot’a Tchin’é* habla bien de sí mismo y mal de los demás, sobre todo si uno es un culebrero y el otro no. Esto también tiene importantes consecuencias en el tratamiento, pues mientras que un *Chot’a Tchin’é no culebrero* se refugia por completo en la Trinidad —sobre todo en Jesús— y la Virgen, un culebrero se acerca a San Juan y otros santos, evitando el nombre de Jesús.⁴⁶⁷

Pero la desobediencia del *Chot’a Tchin’é* a Dios es de hecho uno de sus rasgo distintivos, ¿de qué otra manera se podría atrever a hablar de frente con Dios?

La mejor manera para identificar a un candidato a *Chot’a Tchin’é* es su nulo sometimiento a las leyes aplicables al resto de los humanos y el mejor escenario es la sexualidad; un *choto* —un homosexual— se considera el candidato ideal para acceder al conocimiento sagrado; la mayoría de los *Chot’a Tchin’és* son *chotos*, porque son más

⁴⁶⁵ Jn.3:22-27. La Biblia. Nuevo Testamento. p.155

⁴⁶⁶ En otro lugar Juan insiste en que él no es el elegido, del que no merece tocar el zapato, en una clara muestra de sumisión. Mt.3:11, Mc.1:7, Lc.3:15, Jn.1:19.

⁴⁶⁷ El culebrero data de las primeras sociedades que poblaron la región hoy ocupada por Veracruz, principalmente de la olmeca —como lo demuestran numerosos monumentos—, y se vio enriquecido por la tradición afromestiza que se desarrolló en La Colonia. [Leyton, R. (2001). p.15]. Sin embargo, en la mazateca alta, el culebrero ya casi ha dejado de tratar por completo las mordeduras, sin que esto haya modificado considerablemente sus métodos; también es conocido como chupador, pues literalmente chupa el mal del cuerpo de sus pacientes, tal y como si de veneno de serpiente se tratase. Las únicas herramientas que utiliza para extraer el mal son alcohol de caña y su propia boca.

completos⁴⁶⁸, son *hana*, hombre y mujer al mismo tiempo, pero lo más importante es que lo son violando la ley divina que ha separado a hombres y mujeres, colocándose en la posición de Dios:

*El hombre que decide cambiarse a sí mismo asume el papel del Creador; según una cierta manera de ver las cosas, es antinatural, es blasfemo, abominación de abominaciones. Desde otro ángulo, también puedes ver algo patético en él, heroísmo en su lucha, en su voluntad de riesgo; no todos los mutantes sobreviven.*⁴⁶⁹

En la mazateca incluso se les considera ideales para establecer los vínculos familiares —como *huehuetlaca*—, dirigir las ceremonias agrícolas y curativas, dirigir las ceremonias católicas en ausencia del padre y, como *Chot'a Chinga Ditho*, dirigir a toda la comunidad como líder del consejo de ancianos.⁴⁷⁰

Así que el *choto*:

*...no debe ser ubicado como un producto de la excentricidad social sino más bien como uno de los ejes centrales de la concepción mazateca del mundo que traspasa barreras entre el hombre y la naturaleza para entrar en la esfera de lo sagrado. Al convertirse en hombre y en mujer y en representar la totalidad humana, se representa a la vez la capacidad de cambiar de una situación a otra, también de lo negativo a lo positivo, es decir de asegurar la vida ante la amenaza de la muerte.*⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Maestro Quirino. En: Ángeles, S.M. & Luna, C.M.T. (1992). p.187

⁴⁶⁹ Rushdie, S. (1997). p.70. Como Tiresias —el oráculo de Tebas que advertiría la muerte de Layo a manos de su hijo Edipo— cuyo principal rasgo es la inmunidad ante la ley terrenal, pues aún castrado con la ceguera por la osadía de ser hombre y mujer al mismo tiempo y ponerse en el lugar de los dioses, tenía la capacidad para ver el futuro.

⁴⁷⁰ De hecho, la introducción del protestantismo a la mazateca habría sido imposible sin su ayuda tras haber sido echados de la iglesia católica en un intento por disminuir su poder en la comunidad. Boege, E. (1988). p.272

⁴⁷¹ Boege, E. (1988). p.174

A diferencia del que sufre la locura o la muerte, el choto no pierde a Dios ni se libera del lenguaje o el mundo, sino que profundiza en él hasta dominar sus fuerzas.

En el tarot, el diablo, como criatura de Dios que se ha atrevido a violar su ley, es un ser hermafrodita colocado en un peldaño que le hace sobresalir —además de su ya gran dimensión— de un macho y una hembra atados al pilar sobre el que el diablo triunfante saluda.⁴⁷²

Pero el *choto*, en tanto *hana*, no es un ser liberado de Dios por el olvido del loco o la caducidad del contrato del muerto, sino un ser más cercano a él —arriba de los incompletos mortales— y, por lo tanto, en posición para empujarle y ocupar su lugar en un golpe de estado pasional, en una repetición del lujurioso y traicionero beso de judas.⁴⁷³

El *choto* se sabe en condiciones para acceder a Dios y capaz de usurpar su posición; lo conoce mejor que nadie porque más de una vez ha desobedecido impunemente sus leyes, conoce su medida e incluso se sabe, sino igual a él, más cercano a su gloria que el resto de los humanos.⁴⁷⁴

Pero el *choto*, incluso si es *culebrero*, no pasa su tiempo planeando el derrocamiento de Dios, por el contrario, desea con toda su alma *participar en él*, de hecho su amor a la iglesia se debe interpretar más como el amor al hogar que como el simple cariño al dueño.

Lo que nos separa de los dioses es nuestra capacidad de sentir placer, el resto siempre se encuentra limitado —atado como en el arcano del tarot—, por eso el perverso, el *choto*, se ofrece más cerca de ellos, más capaz para acceder a su placer sin importar las leyes que el mismo Dios le ha impuesto.⁴⁷⁵

Al *choto*, como *Chot'a Tchín'é*, le han sido transmitidos conocimientos restringidos al resto de los hombres, uno de los más importante es el acceso al conocimiento del futuro y

⁴⁷² [Véase Apéndice B, Figura 11. El Diablo]

⁴⁷³ Por eso a Judas se le represente como diablo en todo México; el beso no es un acto de cariño ni siquiera de traición, sino el más claro indicio de la perversión demoníaca y el intento por ocupar el lugar de Dios.

⁴⁷⁴ “*Os hemos creado; a continuación os hemos formado; en seguida dijimos a los ángeles: ‘Postraos ante Adán.’ Todos se postraron con excepción de Iblis [Satanás], que no estuvo entre los que se postraban. Dios preguntó: ‘¿Qué impide que no te postres cuando te lo mando?’ Respondió: ‘Yo soy mejor que él. Me creaste de la luz y a él le has creado del barro.’*” *VII 10-11. El Corán. (2001). p.172

⁴⁷⁵ Para el resto de nosotros el concepto de lo sagrado se regirá por “*Bueno lo bueno, pero no lo demasiado*”. Alberto, E. (2001). p.174, lo demasiado es la mayor de las blasfemias.

la mejor manera para penetrar en él —además de la introducción en la Eternidad con los hongos—, es con la lectura de los maíces.⁴⁷⁶

El procedimiento, con pequeñas variantes, es el mismo para la mayoría de los *Chot'a Tchin'és* que utilizan los maíces para encontrar las razones de la enfermedad y la procedencia del *ase'a*: se coloca un costal de yute en el suelo de tepetate y un banquito en el que se sienta el *Chot'a Tchin'é*, frente a él o a su lado se coloca otro banquito para el enfermo. Entonces, después de sacar los maíces de su pañuelo, frasco o caja de cerillos, persigna al enfermo con el puño en el que los sostiene para después arrojarlos sobre el costal.

La posición de los maíces indica al *Chot'a Tchin'é* las causas del malestar; cada vez que recoge uno a uno los maíces y los vuelve a tirar, la naturaleza de la enfermedad va haciéndose legible, permitiendo identificar el punto temporal y espacial en el que se ejerció el daño y las consecuencias que esa falta podría llegar a tener. Al final, el *Chot'a Tchin'é* deberá decidir si la gravedad de la enfermedad exige acceder a la Eternidad con la velada de hongos o si es posible restituir el daño y curar al enfermo permaneciendo en el tiempo profano.

El que en el azar se puedan encontrar la lectura del pasado y futuro nada debe extrañar —“...*el azar es una cifra de la creación...*”⁴⁷⁷—; toda sociedad construida en el ritual, en la expresión del evento primordial, mantiene una fuerte unión con la pronosticación, estimulando la observación de la naturaleza —particularmente de los cuerpos celestes— lo que puede resultar en la construcción de un calendario astronómico de sorprendente precisión⁴⁷⁸, tal y como se observó en Teotitlán.⁴⁷⁹

Como todo el acervo del *Chot'a Tchin'é*, la lectura de los maíces sigue un estricto orden en su preparación —cuando se está por atravesar el eje—, pero una vez que se está dentro de él, el caos parece regir en un lenguaje sólo comprensible por él y los que saben de

⁴⁷⁶ “*Toda actuación de los chamanes... contiene el rasgo común de que mediante facultades psíquicas especiales se ejerce influencia sobre el curso de los acontecimientos con actos concretos... Y con los mismos medios pueden curar enfermedades, o averiguar los acontecimientos futuros ya delineados en el terreno espiritual o verdades inaccesibles a la experiencia*”. Jensen, A. E. (1982). p.275

⁴⁷⁷ Elizondo, S. (2000a). p.11

⁴⁷⁸ Lotman, I. (1998). p.87

⁴⁷⁹ Durante la ocupación Nonoualca, Teotitlán fue el centro religioso y astronómico de las siete tribus nonoualcas; el calendario diseñado ahí marcaba el tiempo chichimeca, más tarde el mexica y, hasta la fecha, los tiempos de la cosecha. Aguirre, G. (1992b). p.160

los secretos sagrados a los que nadie más debe acceder, porque de ser necesario, Dios se los habría revelado; hacerlo sería traicionar su confianza y pecar de soberbia.

*Fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras que no se pueden decir: son cosas que el hombre no sabría expresar.*⁴⁸⁰

Pero incluso hablar de esos secretos con el permiso de Dios requiere toda una serie de requisitos. El primero, para la lectura de los maíces, es la extracción misma de los granos; éstos deben ser veinticuatro⁴⁸¹ elegidos de una mazorca de siete filas de treinta y seis granos⁴⁸², lo que complica en extremo la recolección. Es por ello que el *Chot'a Tchin'é* tiene un especial cuidado en el manejo de sus maíces —por eso también los toma con tanto cariño entre sus manos—, pues la pérdida de uno solo representaría la búsqueda de todo el juego.⁴⁸³

La lectura de los maíces es tan importante porque representa el principio de la habilidad del *Chot'a Tchin'é*: traducir a palabras humanas lo que se escribe en el Verbo.

*El lenguaje que hablo en mí mismo no es de mi tiempo.*⁴⁸⁴

Para ello debe comenzar por reconocer y comprender el lenguaje sagrado, las palabras de los dioses, lo que exige del *Chot'a Tchin'é*, además de un profundo conocimiento de su sociedad, una cierta necesidad poética para expresar los resultados de su experiencia⁴⁸⁵ y la osadía para colocarse en el lugar de Dios.⁴⁸⁶

Soy Cristo Señor

⁴⁸⁰ II Cor 12:4. La Biblia. Ediciones Paulinas. Nuevo Testamento. p.281

⁴⁸¹ Ángeles, S.M. & Luna, C.M.T. (1992). p.328

⁴⁸² Boege, E. (1988). p.197

⁴⁸³ Al indagar no encontré el significado de estos números específicos dentro de la estructura mazateca. La respuesta siempre fue *por la costumbre y así es desde el comienzo*, lo que sólo habla del origen sagrado del maíz y de la enseñanza de su lectura en la Eternidad.

⁴⁸⁴ Barthes, R. (1987). p.66

⁴⁸⁵ Harner, M.J. (Ed.). (1973). p.113

⁴⁸⁶ Los aztecas llamaban *nahualtocaítl* al idioma de la divinidad. Aguirre, G. (1973). p. 253, Benítez, F. (1998). p.238

*Soy el espíritu.*⁴⁸⁷

Una vez más en el tarot, el arcano de la muerte no tiene nombre, así como el del loco no tiene número, haciendo evidente que estas dos condiciones —la muerte y la locura—, son las dos únicas en las que se está exento de las leyes de la sujetación; no responden a ninguna gramática o numeración, siendo ajenos a la ley terrenal, pero permaneciendo en ella como posibilidad —como parte de la baraja—, al acecho como amenaza latente para todos.⁴⁸⁸

El chamán, por el contrario, para ser capaz de generar el lenguaje, más que pasar impunemente sobre el lenguaje profano, debe conocer a profundidad las leyes que rigen el universo; no negar el lenguaje humano, sino profundizar en él hasta el *centro* en el que se erigen las leyes de ese lenguaje por la obra de su dios.⁴⁸⁹

Pero si el origen se da en la tierra, es precisamente ahí donde no existe el lenguaje —por lo menos no el humanamente pronunciable—, por eso el *Do Asean* no está en el cielo en sí, sino en el corazón mismo de la tierra, en el espíritu —*ase'a*— de la tierra, en el origen del cuerpo y núcleo de la creación. Para entrar a él y entablar la negociación directa con el Padre Eterno en el nombre de Dios y dirigirse a los *chikones*, es necesario hablar sus palabras.

¿Pero cómo se escribe el lenguaje escrito en el Libro de Dios?

El *total* —el guajolote—, habla cuatro idiomas —castellano, inglés, mazateco y el idioma de la tierra; el sagrado— por eso su huevo —el *sha'o*— es el más adecuado para hablar con *Chikón Nanguí*, cuando es enterrado en el ritual sólo él puede traducir la intención de los humanos.⁴⁹⁰

Por eso el *centro* mazateco es la tierra, porque el lenguaje sagrado es el de la tierra; Dios y el Padre Eterno hablan el lenguaje de las cosechas, el guajolote sobre la mesa de plata es su traductor.

⁴⁸⁷ Estrada, Á. (1977). p.87

⁴⁸⁸ [Véase Apéndice B, Figura 12. La Muerte y Figura 13. El Loco].

⁴⁸⁹ Permanecer en el mundo tanto como el mayor de los sabios —el Diablo—, que se apega a la legislación terrenal del número y la palabra. [Véase Apéndice B, Figura 11. El Diablo].

⁴⁹⁰ No sorprende que el guajolote se identifique con la simulación más que con la mentira; en la mazateca se dice que los *naguales* se convierten en guajolotes y que las mujeres se comportan como los guajolotes cuando ven con el rabillo del ojo y caminan con cuidado.

3. La ceremonia de curación

*Muy linda cosa es,
por parte de todo gran señor,
el hablar tan humanamente
con el mismo diablo.*
MEFISTÓFELES⁴⁹¹

La habilidad del *Chot'a Tchin'é* para hablar el idioma de la tierra le permite romper la limitación del lenguaje para expresarlo *Todo*, para acceder a la verdad, la única digna de ser pronunciada en unas palabras que no son las de este mundo. Esa verdad debe ser enunciada en el ritual en su origen y en sus consecuencias, es decir, en las dos intenciones básicas de la curación: la identificación de la falta que ha provocado la enfermedad y el reestablecimiento de la salud por el perdón concedido por los *chikones*.

Para identificar la falta, es necesaria la capacidad del enfermo para reconocer el *centro* y las leyes emitidas en su cultura, de tal modo que reconozca la incompatibilidad de su proceder con el eje.⁴⁹² Al proceso en el que el enfermo elimina el olvido para descubrir el momento en el que ha violado el régimen de la relación entre hombre, sociedad y naturaleza —básicamente en el que ha pecado— se le llama “hacer memorias”⁴⁹³; sólo después de esto el *Chot'a Tchin'é* podrá calcular la gravedad del daño y la ofensa de los *chikones* que, en tanto dueños de la tierra, son los guardianes del *centro* y los capataces de los hombres, por lo que la pelea es más bien un acuerdo de trabajo entre iguales por el bien común, la preservación de la tierra y la supervivencia de la sociedad mazateca según lo acordado en el inicio.

Así que la enfermedad —como castigo de los *chikones*— es la consecuencia del alejamiento del *centro* —del camino al cielo—, lo que implica la violación de las leyes emitidas en el principio de los tiempos. Con la enfermedad, el mazateco paga el precio de su mal proceder con el *a'sea*, pues al actuar de manera contraria a la emitida en el *centro*, demuestra no tener alma; ¿de qué otra manera atribuir una violación digna de un animal a

⁴⁹¹ Goethe, J. (2001). p.117

⁴⁹² La imposibilidad para reconocer el mal proceder sólo se puede deber a la falta de sujetación lo que, por definición, imposibilita para la enfermedad social al carecer de referente cultural.

⁴⁹³ Boege, E. (1988). p.189

un *Ha Chot'a Enima*? La única causa posible es la pérdida de la unión —el *ase'a*— que le vincula al resto de sus semejantes y al Cielo por el *centro* del Universo.

Así que la verdadera labor del *Chot'a Tchín'é* consiste en restituir el *centro* en el cuerpo del enfermo para restaurar el *centro* del universo mismo y de la comunidad mazateca en su totalidad, acercando a sus miembros al punto que comunica con Dios; en suma, al camino del *Ha Chot'a Enima*.

Después de leer los maíces y confirmar su lectura con las *memorias* del enfermo, se identifican el mal —avaricia, envidia, robo, fornicación—, el momento en el que ocurrió y el lugar que fue su testigo, articulando en el lenguaje humano la violación cobrada por los *chikones* en el sagrado, situando al mal en la realidad.⁴⁹⁴

Sólo hasta ahora se está en condiciones para dar paso a la reconstrucción del origen; entonces el *Chot'a Tchín'é* confirma la fecha en la que se realizará la ceremonia —es muy extraño que sea el mismo día— y las condiciones en las que se debe encontrar el enfermo.

En el tiempo entre el diagnóstico y la ceremonia se recolectan los hongos, por el *Chot'a Tchín'é*, o alguna persona a la que él ha facultado. Durante la recolección rigen estrictas leyes rituales, como evitar ciertas comidas, abstenerse de relaciones sexuales —cuatro días—, no pronunciar palabras obscenas u ofensivas y evitar riñas y peleas.

El día acordado, el *Chot'a Tchín'é* revisa en el pulso si el enfermo tiene la fuerza para comer los hongos con él; si lo encuentra débil recibirá sólo dos pares de derrumbes —*psilocybe caerulensis var. Mazatecorum*—, si considera que el mal lo amerita y la fuerza del enfermo lo permite, le dará de 4 a 7 pares.

Agrega carbón al fuego y copal al carbón para sahumar el altar con todos los santos que se encuentran en él.

Una vez que ha pasado la copa de barro con el copal por todo el cuarto —incluyendo debajo de la mesa—, coloca una silla frente al altar y enciende una vela. Luego prepara en el centro de la mesa los hongos y une las manos con los dedos haciendo la cruz, entonces comienza a rezar en mazateco para abrir el paréntesis sagrado.

Entonces come los hongos.

⁴⁹⁴ Así es como el *Chot'a Tchín'é* interviene en todo tipo de problemas sociales, resolviendo conflictos intracomunales generados por las transgresiones sexuales, productivas y de la propiedad para reestablecer el equilibrio. Boege, E. (1988). p.218

Cuando termina, el enfermo hace lo mismo mientras el *Chot'a Tchin'é* marca cruces de San Pedro —*Nicotiana rústica*— en sus antebrazos para darle fuerza y protección en un viaje que le es extraño.

Poco después, cuando comienza a reconocer la presencia de lo sagrado, el *Chot'a Tchin'é* deberá presentarse, ya que un aspecto fundamental del encuentro que se inicia consiste en impresionar a los *chikones* con el solo nombre, con la enumeración de las hazañas curativas, el nombre de las fuerzas que personifica y los santos que lo auxilian, así como la presentación de la licencia de Dios y la sabiduría que implica el conocimiento del Libro y el lenguaje en el que está escrito.

La capacidad del *Chot'a Tchin'é* para dominar la palabra sagrada le permite negociar con los *chikones* la restitución de la salud, pues aunque hablan latín, griego, inglés y español, los asuntos sagrados sólo los tratan en el lenguaje de la tierra.⁴⁹⁵

Esta negociación tiene varias implicaciones; desde la antigüedad todos o casi todos los curanderos utilizaban el poder de la palabra, ya sea sola o acompañada con otras técnicas⁴⁹⁶, pero el discurso del *Chot'a Tchin'é* —como el de todos los chamanes—, no es solamente oración. El lenguaje sagrado coloca al que lo emite y al que se le dirige, en la misma posición de poder, en el mismo plano de la creación; la oración en cambio, parte del reconocimiento de la acción de fuerzas superiores a las que se les pide ayuda o compasión quedando siempre sujeto al deseo de la deidad.⁴⁹⁷

En el ritual, el *Chot'a Tchin'é* habla de sí mismo en primera y tercera persona, incluso como objeto o área geográfica⁴⁹⁸, lo que refleja su condición, más que impersonal, omnipresente y eterna, alejándose del código que le sujeta y formando parte de la creación al instaurar el momento en el que se creó el mundo, accediendo al origen y estableciendo las condiciones en las que se ha de luchar para reestablecer la salud.

El enfermo en su condición de mortal —a diferencia del *Chot'a Tchin'é*—, debe rezar y pedir perdón por sus acciones, las que conoce y las que ignora, las suyas y las de su familia.

⁴⁹⁵ [Véase supra: El lenguaje sagrado: §2, V; La incapacidad de la palabra ante el Verbo: §2, IV].

⁴⁹⁶ Quezada, N. (1989). p.101

⁴⁹⁷ Viesca T.C. (1992). p.190

⁴⁹⁸ Harner, M.J. (Ed.). (1973). p.108

Durante toda la ceremonia, el *Chot'a Tchin'é* reconstruye el mundo sagrado en la explicación que va dando al enfermo, que a su vez, no debe perder el dominio de sí mismo para atender a las indicaciones y reconocer el momento en el que se encuentra con Dios y su máxima obra.

En un punto del ritual, el *Chot'a Tchin'é* anuncia la luz que cubre la casa y que los baña de una felicidad donde los opuestos profanos se extinguen para dar paso al *Todo*; al *centro universal mazateco*.

En ese momento, el individuo ante la inmensidad, se sabe a sí mismo en el *centro*; ha encontrado su *ase'a*, ha sido purificado, ha pagado su deuda y reconocido a Dios.

De nuevo, en el eje de su cultura, ha vuelto a nacer como *Ha Chot'a Enima*.

Después de la ceremonia, el *Chot'a Tchin'é* ordena descanso. El significado de las visiones llegarán durante el sueño de cuatro noches —o dieciséis; cuatro veces cuatro—. ⁴⁹⁹

Colocar al enfermo en la posición para traducir el lenguaje emitido en el *centro* a su propio entendimiento, es el mayor mérito del chamán. Dar a los miembros de su comunidad la habilidad para interpretar los signos que estructuran su cultura, eliminando la incompatibilidad entre la cosmovisión y el proceder, tiene como consecuencia la reducción de la angustia que impide la ejecución del individuo como miembro de su sociedad. ⁵⁰⁰

El *Chot'a Tchin'é* da sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenan la realidad al insertar el mal en un vocabulario preciso que permite al individuo situarlo en su realidad. El proceso de curación permite al individuo asignar a su enfermedad un nombre, cargarle de un significado preciso que le permite extraerse a sí mismo del caos que representa el mal y le da cabida como sujeto en el orden universal. ⁵⁰¹

Así que el *Chot'a Tchin'é*, además de ser el acróbata que se columpia en las líneas que escriben la cultura que sujeta a su comunidad es también el traductor que muestra las instrucciones de la cosmovisión ⁵⁰², por eso su actividad es tan importante para el funcionamiento de la sociedad mazateca. Su disolución significaría el principio del

⁴⁹⁹ Tiempo durante el cual se deberá comer poco, evitando consumir frijol, arroz, café y alcohol, así como *hacer dieta*, es decir, observar una completa abstinencia sexual.

⁵⁰⁰ Por eso la función específica del curandero es disminuir la ansiedad. Aguirre, G. (1973). p.54

⁵⁰¹ “*El significante no sólo da envoltura, el recipiente de la significación, la polariza, la estructura, la instala en la existencia*”. Lacan, J. (1956, 6 de junio).

⁵⁰² “*No son los chamanes los que han creado, por sí solos, la cosmología, la mitología y la teología de sus tribus respectivas; se han limitado a interiorizar, experimentar y utilizar esas concepciones como el itinerario de sus viajes extáticos*”. Eliade, M. (1986). p.217

desequilibrio que daría paso a una nueva manera de entender el mundo para el *Ha Chot'a Enima*.

4. Las plantas sagradas

Flores que limpian mientras ando.
MARÍA SABINA⁵⁰³

La función del *Chot'a Tchín'é* y la manera en que ejecuta esa función resultan incompletas si no se conocen las herramientas que utiliza para hacerlo: las plantas con las que comprende el lenguaje de Dios y se pierde en el código de su cultura⁵⁰⁴. El uso de los alucinógenos permite al *Chot'a Tchín'é* expresar la voluntad de Dios en las palabras de los hombres y acercársele lo suficiente sin correr el riesgo de perder el contacto con su comunidad y su realidad.

El uso de los alucinógenos era común entre las sociedades prehispánicas. La primera sección del quinto capítulo de los textos de Sahagún, se refiere a “ciertas hierbas que emborrachan”, entre ellas el *peyotl*, el *ololiuhqui*, el *tlapatl* y el *teonanacatl*. El interés colonial por estas plantas respondía a mucho más que a la simple curiosidad científica.

Por su relevancia sagrada, las plantas alucinógenas⁵⁰⁵ ocupaban un lugar especial en la botánica prehispánica; en los grandes jardines que impresionaron a los cronistas españoles se cultivaba el peyote, los hongos y el *pipiltzintzintli*, plantas con una gran importancia en la toma de decisiones de gobernantes, sacerdotes y jefes militares. De

⁵⁰³ En: Benítez, F. (1998). p.245

⁵⁰⁴ A riesgo de perderlo y dejar de ser hombre, o peor aún, recuperándolo y volviendo a ser parte de ellos, pues hablar de Dios es profanarse a sí mismo, sujetarse a las leyes gramaticales de los humanos. “*Lo que nos afecta muy de cerca no puede volverse público sin profanación*”. Barthes, R. (1986). p.214

⁵⁰⁵ La manera en que deben ser llamadas es un tanto problemático, pues no tienen las consecuencias sociales de las drogas — por el contrario, en su contexto son una herramienta de cohesión—, pero tampoco parece adecuado llamarles eidéticos, psicógenos, psicodislépticos, psicotógenos, psicomiméticos, psicodélicos o enteógenos —del griego *theus* (dios) y *gen* (que genera, despierta), literalmente *que despierta a dios*, propuesto por Staples, Wasson, Bigwood y Ott—, porque ninguno describe los efectos psicofisiológicos que provocan y, mucho menos, el valor social que pueden tener. [Schultes, R. y Hofmann, A. (2000). p.12]. Así que, evitando toda disertación etimológica, se seguirá utilizando el término plantas alucinógenas, tomando dos libertades; primero, que no todas tienen los mismos componentes, por lo que la alucinación —con los significados médicos que esta palabra connota— no siempre está presente, y segundo, que en realidad no todas son plantas, de hecho la herramienta más importante del *Chot'a Tchín'é* son los hongos.

hecho, existían especialistas en su uso a los que se acudía para servir como puente entre dioses y mortales en busca de ayuda.

Por sus implicaciones religiosas y políticas —bajo el estandarte cristiano— durante la colonia, los sacerdotes españoles hicieron todo lo posible por eliminar su culto, castigando su práctica por medio de la Inquisición que, a su vez, hacía circular y colocar Edictos en las puertas de las iglesias. El primero de ellos decía:

O si sabéis, o habéis oído decir, que algunas personas con más grave ofensa de Nuestro Señor hayan dado, o den cierta manera de adoración al Demonio, para fin de saber de las cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio encendiéndole candelas, y quemando incienso, copal y otros olores y perfumes, y usando de ciertas unciones en su cuerpo, lo invocan y adoran con nombre de Ángel de Luz, y esperan de él, respuestas o imágenes y representaciones aparentes de lo que pretenden. Para lo cual dichas personas otras veces salen al campo de día, y a deshoras de la noche y toman del peyote, yerba de Santa María, y de otro cualquier nombre, con lo que se enajenan y entorpecen los sentidos y las ilusiones. Y [las] representaciones fantásticas que allí tienen juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder.⁵⁰⁶

Sin embargo, su uso más que perecer, simplemente se ocultó. En las poblaciones más grandes su uso como medio curativo prácticamente se extinguió al ser desplazada con el acceso a la ciencia médica, pero en los poblados más alejados se mantuvo por siglos.

La posición geográfica de la sierra mazateca ayudó a preservar su culto, aun con la presencia del clero durante la conquista y la intransigencia médica durante de los dos últimos siglos. Mientras que en el centro del territorio la Inquisición perseguía a los curanderos que las utilizaban, en la mazateca, si bien no se aceptaba abiertamente, no se castigaba; en primer lugar porque tras el fracaso por descubrir oro, la mayoría de los españoles se habían ido, dejando sólo a los sacerdotes, en segundo porque los mazatecos

⁵⁰⁶ Quezada, N. (1989). p.46

adoptaron los rituales católicos a su cosmovisión, integrando a Dios, Virgen y santos en la ceremonia, incorporándolos al universo articulado en las palabras del *Chot'a Tchín'é*.

El principal factor que configuro el sincretismo en la mazateca —como sin duda en toda la Nueva España—, fue el entendimiento sagrado de Fray Martín de Valencia, líder de los primeros frailes y evangelizador de la sierra que, en frecuente estado estático, veía el futuro y realizaba curaciones milagrosas⁵⁰⁷, entablando la unión entre los antiguos rituales mazatecos y la nueva fe cristiana, cuyo culto, ante la escasez de evangelizadores, quedaba en manos del *Chot'a Tchín'é*.

Una vez que la introducción de Dios desplazaba y modificaba el universo mazateco, los rituales adquirirían un nuevo valor y las plantas que se utilizaban en ellos, una revigorizada importancia, incluso se podría afirmar que el uso de los alucinógenos en la introducción del Evangelio favoreció la cohesión social en un momento que, de otra manera, habría concluido en la disolución de una comunidad —como ocurrió en muchos otros casos a lo largo y ancho de La Colonia— ante la desaparición de los elementos que sujetaban a sus individuos. Las plantas sagradas exaltaban el *centro* mazateco originado, desde ese momento, en el nacimiento de Jesús.

*En sociedades que, a diferencia de las nuestras, institucionalicen los alucinógenos, puede esperarse que éstos no engendren un tipo determinado de delirio, que estaría inscrito en su naturaleza físico química, sino el tipo dado por descontado por el grupo por razones conscientes o inconscientes, y que difiere para cada quien. Los alucinógenos no esconden un mensaje natural, cuya noción misma parece contradictoria; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y del cual las drogas permiten o facilitan su elaboración.*⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ De Mendieta, J. (1994). p.23 [Véase supra; Fray Martín de Valencia en la mazateca: §3, II; Fray Martín como líder de los primeros evangelizadores en la Nueva España: §3, IV].

⁵⁰⁸ Lévi-Strauss, C. En: Benítez, F. (1998). p.223. “Como en muchas otras culturas, las drogas hacían oficio de disparadores bioquímicos que inducían estados pasajeros cuyo contenido, lejos de ser arbitrario, correspondía a las imágenes, a las sensaciones que la tradición asociaba a este tipo de intoxicación. A este respecto, la alucinación es una especie de ‘reflejo cultural condicionado’ [sic.] que en el mismo plano que la enseñanza, participa en la interiorización de sectores esenciales de las culturas autóctonas”. Gruzinski, S. (2001). p.216

La importancia del uso de las plantas alucinógenas en la estructuración del cuerpo y la cultura mazateca salta a la vista ante lo complejo de los conceptos que circulan su cosmovisión; en su ceremonia se puede comprender la coexistencia de un mundo en constante convivencia con el nuestro —mundo que además le condiciona y determina—; sólo en el ritual se puede vivir la narración de origen que estructura el cuerpo y el universo mazateco.

La relación entre el eje mazateco y el uso de las plantas se hace evidente al profundizar en el indicio más importante del *centro*. Después de la auto denominación, la característica que sujeta a una sociedad en su universo es el nombre que recibe de los *otros*.

Desde tiempos antiguos los mazatecos mostraron preferencia por establecerse en la zona montañosa, a pesar de tener tierras fértiles bajas.⁵⁰⁹ La razón de esta *preferencia* puede estar en su nombre; ya que los mazatecos se llaman a sí mismos *Ha Chot'a Enima* —los que trabajamos la tierra, gente de costumbre—; el denominativo *mazateca*, del náhuatl *mazatecatl* —pueblo del venado— se les debe a los nonoualcas por el gran respeto que los mazatecos le mostraban a ese animal.⁵¹⁰

El venado sólo se encuentra en la parte alta de la sierra y juega un papel fundamental en la obtención de los hongos utilizados en el ritual pues el San Isidro —*Strophoria cubensis*, una de las especies más utilizadas sobre todo en la enseñanza del *Chot'a Tchín'é*— sólo puede crecer en el estiércol del ganado. Antes de la conquista española, sólo el sistema digestivo del venado era capaz de procesar sus esporas.⁵¹¹

Aquí se puede observar con mayor nitidez la relevancia del uso de los hongos, no sólo como elemento de las estrategias mazatecas de sanación, sino en la génesis de toda la cultura en sí, pues de su importancia adquiere su naturaleza para los que se encuentran fuera de ella; para los *otros*.

⁵⁰⁹ Villa, R.A. (1955).

⁵¹⁰ López, E. & Pérez, J. (sin fecha). Respeto que, por otro lado, dio forma a la relación mazateco-nonoualca. [Véase supra; El venado como *nagual* de *Mixcoatl*: §3, II].

⁵¹¹ Furst, P. (1994). p.297. Actualmente el San Isidro ha perdido popularidad, sobretodo porque por su alto contenido en agua, es mucho más propenso a echarse a perder en muy pocos días, lo que dificulta su almacenamiento y venta

Otro ejemplo tangible se encuentra en la entrada principal de la iglesia de Huautla; una cruz en la que se puede observar la cabeza espinada de Jesús, de ella sale lo que parece ser un sueño o un pensamiento con cabezas de niños.⁵¹²

Esta cruz, sin importancia aparente en otro contexto, adquiere gran relevancia si se contemplan dos hechos: primero, que los hongos son llamados ‘*ndi zitj’o* —pequeño que brota—, ‘*ndi tzojmi* —cositas—, ‘*ndi zti santo* —niños santos— ‘*ndi santo* —santitos— y en castellano niños; y segundo, que la vida de Jesús marca el origen universal mazateco, siendo una representación de Dios —como se acepta en toda la iglesia católica romana—, cuyo simple pensamiento dio paso al mundo.

*Dijo Dios: ‘Haya luz’, y hubo luz.*⁵¹³

Así que la cruz es, al mismo tiempo, la representación del sueño de Jesús que dio origen al universo y la instrucción básica que indica que los niños permiten acceder al pensamiento de Dios en el momento de la creación; a la Eternidad en el Verbo.

Esta capacidad de las plantas para acceder al Verbo explica el nacimiento simbólico de los hongos; nacen de las gotas de sangre de Cristo⁵¹⁴, del sacrificio del Verbo mismo, por lo que comer de ellos permite acceder al principio, pero también se dice que crecen en los lugares húmedos donde cayó su saliva, por lo que en el *viaje*, es el mismo Cristo el que habla y actúa a través del hongo.⁵¹⁵

*Tomen y coman; esto es mi cuerpo.*⁵¹⁶

Pero aunque el significado *carne de Dios* no corresponde a la evangelización —el nombre náhuatl de los hongos es *teonanacatl*, carne de los dioses—, su significado, en el

⁵¹² [Véase Apéndice B, Figura 10. Cruz con niños].

⁵¹³ Gén.1:3. La Biblia. (1988). Antiguo Testamento. p.38

⁵¹⁴ ‘*ndi zitjo* también quiere decir “*brotó de la sangre de Cristo que María no pudo recoger*”. Gordon, R. En: Benítez, F. (1998). p.215

⁵¹⁵ Furst, P. (1994). p.157. Por eso el lenguaje sagrado sólo puede ser comprendido en la Eternidad; su traducción es imposible. “*Los cambios psíquicos y los estados sublimes de conciencia provocados por los alucinógenos se encuentran tan alejados de la vida ordinaria que resulta casi imposibles describirlos con el lenguaje corriente*”. Schultes, R. y Hofmann, A. (2000). p.14

⁵¹⁶ Mt.26:26; “*Tomen, esto es mi cuerpo*”, Mc.14:22; “*Esto es mi cuerpo, el que es entregado por ustedes. Hagan esto en memoria mía*”. Lc.22:19

concepto de cuerpo actual, es fundamental, pues los hongos, al ser la carne de Dios, están hechos de él por la sangre de su hijo; por él se genera —en el nacimiento— y regenera —en la curación— el cuerpo mazateco.

Así que el hongo crece en el *centro* mismo de la creación, tal y como el Árbol del bien y del mal en el Edén⁵¹⁷, cuyo carácter sagrado se debe a la capacidad para nutrir a la tierra con el cielo, relacionándose con la fertilidad —la cosecha y el alimento— y, en última instancia, con la realidad absoluta y la inmortalidad, constituyéndose como el eje que une los niveles universales.⁵¹⁸

Los alucinógenos insertos en la ceremonia tienen la capacidad para reunir en su acción “*los componentes de la emoción religiosa: la impresión profunda de estar misteriosamente ligado a todo, la impresión profana del más allá, del nunca, la impresión profunda de vivir una vida extracorporal y fuera del tiempo, de participar en lo Absoluto, en lo Perfecto*”⁵¹⁹, en suma, en el *centro* del Universo.

Con los hongos, el *Chot'a Tchín'é* puede viajar al momento de la creación⁵²⁰, abandonando el *mundo familiar*⁵²¹ para someterse a la desestructuración reflejada en el descuartizamiento de su propio cuerpo seguido por la renovación de los órganos y la ascensión al cielo para recibir las revelaciones inaccesibles al resto de los humanos; sometiéndose al deboramiento de su propio cuerpo —a su anulación como individuo— por la Ley de Dios que, más tarde, dominará para acercar a los miembros de su comunidad al *centro* mazateco, restituyendo la salud y repitiendo la máxima obra divina al ordenar el Universo.⁵²²

⁵¹⁷ [Véase supra; El árbol como representación del eje: §2, V; el árbol que atraviesa el universo náhuatl: §3; IV; El árbol como representación de Dios y el conocimiento: §3, V, 2; El árbol de la vida en el génesis mazateco: §3, V, 2].

⁵¹⁸ Eliade, M. (1986). p.221. El hongo, en tanto fruto sagrado, representa la capacidad del *Chot'a Tchín'é* para acceder a los misterios del Libro que es el mundo. “...*la idea religiosa de la realidad Absoluta se expresa simbólicamente, entre otras imágenes con la figura de un 'fruto milagroso' que confiere a la vez la inmortalidad, la omnisciencia y la omnipotencia, fruto que es susceptible de transformar a los hombres en dioses*”. Eliade, M. (1967). p.146

⁵¹⁹ Michaux. En: Benítez, F. (1968). p.82

⁵²⁰ Boege, E. (1988). p.92

⁵²¹ Schultes, R. y Hofmann, A. (2000). p.14

⁵²² Eliade, M. (1986). p.45. La manera más tangible en la que el *Chot'a Tchín'é* realiza su actividad curativa se observa en una característica de la experiencia con hongos; la “introspección visceral” —término creado por Harner, M.J. (Ed.). (1973). p.97— que es el proceso en el que, según el *Chot'a Tchín'é*, se enseña cómo el cuerpo funciona en una proyección de los diferentes órganos y su interacción: corazón, genitales, estómago. Así es como Dios enseña a curar.

A pesar de su importancia etnobotánica, el estudio de los alucinógenos se limita a unos cuantos investigadores y es prácticamente reciente; todavía hace veinte años se encontraban hongos alucinógenos, sin clasificación científica, que han sido utilizados desde hace siglos por las comunidades que se encuentran donde éstos crecen.⁵²³

Y esto no es de extrañar, “*en lo referente a plantas alucinógenas, México se lleva las palmas*”⁵²⁴; específicamente en la mazateca se encuentran muchos más tipos de alucinógenos que en cualquier otro lugar del planeta. Los más utilizados son las Semillas de la virgen —*Turbina corymbosa*—, la Hierba de la pastora o Santa María —*Salvia divinorum*—, el Polvo de San Pedro —*Nicotiana rústica*— y los hongos, de los que se conocen por lo menos 39 especies, 32 de ellas con propiedades alucinógenas⁵²⁵. Las más importantes para el ritual de curación mazateco son: *Psilocybe caerulescens var. Mazatecorum*, *Psilocybe mexicana*, *Psilocybe semperviva*, *Psilocybe yungensis*, *Psilocybe caerulescens var. Nigripes*, *Psilocybe cyanescens*, *Stropharia cubensis*, *Psilocybe wassoni*, *Psilocybe hoogshagenii*, *Conocybe siligineoides* y *Panaeolus sphinctrinus*.

Pero no sólo es impresionante la cantidad de alucinógenos, sino también la habilidad de los mazatecos para encontrar sus propiedades y potenciar sus efectos.⁵²⁶

*El que los indígenas hayan descubierto las propiedades alucinógenas de las plantas no sólo supone que conocían cada pulgada del territorio, sino que habían ordenado y sistematizado todas y cada una de las plantas como herederos y continuadores de una verdadera tradición científica.*⁵²⁷

Tradición que contrasta con el escaso conocimiento positivista, pues a pesar de los grandes descubrimientos biológicos respecto a los alucinógenos, la ciencia médica termina por aceptar que “*la manera en que producen sus efectos nos es por completo desconocida*”.⁵²⁸

⁵²³ Guzmán, G. (1982).

⁵²⁴ Font, Q.P. (1980). p.LIV

⁵²⁵ Guzmán, G., Vázquez, R. & López, A. (1979).

⁵²⁶ Incluso se cree que una de ellas ha sido deliberadamente *creada* por los mazatecos.

⁵²⁷ Benitez, F. (1968). p.61

⁵²⁸ Brust, J.C. (1993). p.149

Ante esta limitante, nos restringiremos a abordar la historia de su registro, el uso dentro del ritual, la descripción botánica y, en la medida de lo posible, la descripción de los efectos fisiológicos de tres plantas para aproximarnos al entendimiento de la experiencia y su importancia en el ritual mazateco.

‘ndi gta’i ‘ndi hongo; ‘ndi zitj’o.

Hongos

Psilocybe sp.

En uno de sus escritos, el cronista Diego Durán revelaría a la Corona la existencia de unos hongos capaces de revelar el futuro en la voz del Demonio.⁵²⁹

Sahagún escribió:

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman teonanácatl que se crían bajo el heno en los campos o páramos; son redondos, y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan. Son medicinales contra las calenturas y lagoto; hánse de comer dos o tres, no más, y los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón.⁵³⁰

En una de las más de 1,800 ilustraciones del Códice Florentino se observa a *Quetzalcóatl* mostrando a nueve deidades el origen y uso de los hongos; en el Magliabecchi se ve a *Mictlantecuhtli* comiéndolos detrás de un sacerdote, y en el Códice Viena aparece como deidad femenina de la tierra.

Durante casi toda la época de La Colonia se castigó su uso, hasta que en 1726 cesaron las crónicas reportadas al Santo Tribunal de la Inquisición, con lo que se dieron por muertas las ceremonias con hongos.⁵³¹

Pero el *hongo de los dioses* no existió ni existe sólo en América, era parte de los ritos chamánicos de Siberia y Mongolia, fue posiblemente el *Soma* —la deidad vegetal

⁵²⁹ Durán, D. Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme. Francisco Hernández también habla de ellos en la Historia Plantarum Novae Hispaniae, publicada en Roma en 1651.

⁵³⁰ Sahagún, B. En: Basich, Z. (Ed.). (1980).

⁵³¹ Benítez, F. (1998). p.208

venerada por los hindúes en el *Rig Veda* en el segundo milenio antes de Cristo— y tuvo un importante papel en el culto del sol en la Escandinavia de la era de bronce.

No obstante, el conocimiento de su uso contemporáneo en distintas zonas de México era prácticamente inexistente. Este desconocimiento se debía, por un lado, a que desde La Colonia los dirigentes espirituales realizaban las ceremonias en secreto y, por otro, a que los antropólogos en general se resistían a considerar al ritual como un acervo de conocimiento científico.

Weitlaner fue el primer etnólogo en mostrar interés por el uso de los hongos a mediados de los años 30's, pero no fue sino hasta 1957, con la publicación de Gordon Wasson en *Life*⁵³², que se hizo pública la ceremonia mazateca.

Por lo menos una cuarta parte de los hongos del género *Psilocybe* no son alucinógenos⁵³³; parece haber una relación directa entre el clima y la cantidad de psilocibina —la principal sustancia psicoactiva— pues de todas las especies alucinógenas sólo dos —*aztecorum* y *muliercula*— crecen en zonas frías y otras seis en zonas tropicales, dejando la mayoría alucinógena en el clima subtropical.⁵³⁴

Los tres tipos de hongo más importantes en la zona son: el derrumbe, el pajarito y el San Isidro.

'*ndi ndaj'*a; '*ndi kiz'*o'⁵³⁵

Derrumbe

Psilocybe caerulescens var. *mazatecorum*

Es el hongo más apreciado entre los mazatecos por ser el de mayores concentraciones; la psilocibina y la psilocina están contenidas un 0.03% en los hongos frescos y 0.3% en los secos. Tienen un 90% de agua y el 10% restante se compone de quinina, carbohidratos, proteínas y sales minerales.

Crece en los sembradíos de caña de azúcar y en los desfiladeros.

⁵³² Gordon, R. (1980).

⁵³³ Guzmán, G., Varela, L. & Pérez, J. (1977).

⁵³⁴ Guzmán, Bravo & López. (1979).

⁵³⁵ Pequeño desbarrancadero.

'*ndi tz'e*'⁵³⁶

Pajarito

Psilocybe mexicana

Crece en altitudes de 1,375 a 1,675 metros sobre el nivel del mar, en regiones con rocas calizas, entre el musgo, prados húmedos, bosques de pino, campos de maíz y pastizales. Tiene una altura de 2.5 a 10 cm, de píleo cónico acampanado o hemisférico, de 0.5 a 3 cm de diámetro, de color paja pálida, verdoso, café rojizo o amarillo. El píleo tiene estriaciones pardas, la pulpa se torna azulosa al maltratarse. El estípite es hueco, de amarillo a rosa amarillento o café rojizo cerca de la base. Las esporas son café negruzco o púrpuras.

'*ndi shitj'o irhaj'a*'⁵³⁷

San Isidro

*Stropharia cubensis*⁵³⁸

Nace en el estiércol de ganado. Tiene una altura de 4 a 15 centímetros con el píleo de 2 a 5 cm de diámetro; es cónico acampanado, al principio papilado y después convexo o plano. Tiene un color café que se va aclarando hasta blanco en la orilla; con la edad o al marchitarse se torna azul. El estípite es hueco, engrosado en la base, blanco, volviéndose amarillo o rojo cenizo, fuertemente surcado. Láminas blancas a gris violeta o café púrpura. Esporas elipsoides café púrpura.

La psilocibina y la psilocina tienen una estructura molecular casi idéntica a la serotonina, por lo que son fácilmente asimiladas por los receptores provocando el estado alucinógeno. La psilocibina contiene cuatro elementos de los alcaloides oxigenados: carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno, más otro que sorprendió en su momento por ser inexistente en cualquier molécula de otro organismo: el fósforo. Así que la psilocibina es el primer cuerpo indólico fosforado encontrado en la naturaleza.⁵³⁹

⁵³⁶ Una informante de Gordon Wasson dijo que el '*ndi tz'e*' nació donde Cristo tropezó bajo el peso de la cruz. Benítez, F. (1998). p.215

⁵³⁷ Pequeño que brota del estiércol.

⁵³⁸ También conocida como *Psilocybe cubensis*.

⁵³⁹ Font, Q.P. (1980). p. LXXIV

Los síntomas de la ingestión son:⁵⁴⁰

- Sensación de calor, congestión facial, dilatación de las pupilas, ligeras turbaciones en la coordinación, lentitud en el pulso y disminución general en la actividad motora y verbal.
- Alteraciones glandulares que producen euforia, satisfacción profunda, calma y felicidad.
- Modificaciones en la percepción temporal, sensación de modificación corporal.
- Alucinaciones visuales en movimiento: círculos luminosos, arabescos, visiones caleidoscópicas que fascinan al experimentador y refuerzan su bienestar.

Asimismo, el individuo forma parte de una puesta en escena en la cual es el actor, al grado de presenciar revelaciones que dan la sensación de descubrir verdades absolutas inaccesibles a los demás. El recuerdo de la experiencia es bastante preciso.⁵⁴¹

Estos síntomas han sido recopilados principalmente en voluntarios dentro de un laboratorio a lo largo de seis décadas, sin embargo respaldan el efecto cultural de los hongos al revelar al mazateco el *centro* que desencadena la creación. La importancia del viaje de hongos radica en que inculca el sentimiento sacro al recordar el advenimiento del sujeto en el lenguaje, en su nacimiento social, cargando de divinidad al mundo y a sí mismo:

*Para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.*⁵⁴²

Para los mazatecos que la viven, el significado de la experiencia se impregna, primero, de la *Verdad Absoluta* que, paradójicamente, se encuentra en todas las cosas y, después, de la feliz humildad que ese conocimiento genera.

⁵⁴⁰ Hablar de experiencias más que de síntomas resulta arriesgado, sobre todo porque aun cuando diferentes individuos pueden llegar a compartir sensaciones, la experiencia siempre se registrará por la manera en que el individuo haya *in-corporado* su propia cultura, por ello “*sujetos de diferentes sociedades tendrán sin duda diferentes experiencias*”. Harner, M.J. (Ed.). (1973). p.97; y “... *la forma y el contenido del delirio cambian de cabo a rabo en cada sujeto, ... una y otro son función del temperamento, de la historia personal, de la educación y del oficio*”. Lévi-Strauss, C. (1999). p.220

⁵⁴¹ Font, Q.P. (1980)... Bezchlibnyk-Butler, K.Z. (Ed.). (1994). y Hofmann, A. (1971).

⁵⁴² Eliade, M. (1967). p.20

La mejor síntesis de estas dos revelaciones se encuentra en el hongo como el maravilloso camino a Dios que, aun así, nace de la mierda —“*El obroso loto puede germinar y crecer incluso en el estiércol*”⁵⁴³— y en la venerable sonrisa del San Isidro hincado con la cabeza en alto ante Jesús en la Iglesia de Huautla.⁵⁴⁴

Esta imagen tiene un gran significado al reconocer el carácter del campesino mazateco; San Isidro es el santo del ganado —junto a él se observan dos bueyes de cuyo estiércol nace el hongo—, pero además es el santo de los campesinos, por lo que para ser campesino —para ser *Ha Chot’a Enima*— se debe seguir el camino sagrado del hongo; el camino que mira sonriente a Jesús.⁵⁴⁵

*Thon ash’o; ololiuhqui*⁵⁴⁶

Semilla de la Virgen, semillas de Santa Magdalena

Turbina corymbosa

Sahagún escribe en el Códice Florentino:

*Hay una hierba que se llama cóatl xoxouhqui (serpiente azul) y cría una semilla que se llama ololiuhqui; esta semilla emborracha y enloquece.*⁵⁴⁷

Ruiz de Alarcón, comisionado por el Obispo para investigar los rituales indígenas que hubiesen sobrevivido a la conquista, escribió en 1629 en el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*:

⁵⁴³ Dhammapada. (2000). p.25

⁵⁴⁴ San Isidro se encuentra del lado izquierdo, exactamente frente a él, del lado derecho está Jesús de pie con los brazos abiertos. [Véase Apéndice B, Figura 15. Jesús]. San Isidro es el único Santo hincado de la iglesia. [Véase Apéndice B, Figura 16. San Isidro].

⁵⁴⁵ El día de San Isidro sale el hongo porque Jesús se lo encargó a él, al campesino —al *Ha Chot’a Enima*— lo que le coloca en el *centro* cultural mazateco y, a los mazatecos, en el *centro* del universo, al constituir el saber que hace de ellos el pueblo elegido de Dios. Todo pueblo es el poseedor del conocimiento sagrado con lo que se coloca como el pueblo elegido; las grandes religiones monoteístas se basan en el Libro como prueba de esa preferencia, en la mazateca, el hongo es Libro mismo, el código en el que está escrito todo el mundo. [Véase supra; Los tartamudos: §3; II; El lenguaje sagrado: §2; V; El Libro para el chamán: §3; V; 2; La escritura como revelación del *centro*: §2; V].

⁵⁴⁶ *Cosa redonda*, por la forma de la semilla.

⁵⁴⁷ Sahagún, B. En: Basich, Z. (Ed.). (1980).

...el *ololiuhqui* es un género de semilla como lentejas, que la produce un género de hiedra desta tierra, y bebida esta semilla priva del juicio, porque es muy vehemente; y por este medio comunican al demonio, porque les suele hablar cuando están privados del juicio con la dicha bebida, y engañarlos con diferentes apariencias, y ellos lo atribuyen a la deidad que dicen está en la dicha semilla, llamada *ololiuhqui*...⁵⁴⁸

El *ololiuhqui* era tan importante para las sociedades prehispánicas que incluso existía un sacerdote especializado en su consumo; el *payni* —el que corre ligeramente⁵⁴⁹— y su labor era principalmente conocer el futuro a fin de tomar decisiones.

Pero el *ololiuhqui* también era utilizado para otros fines, desde profilácticos y quirúrgicos hasta sacramentales, pues se ofrecía a los cautivos de las guerras floridas que alimentarían a los dioses.⁵⁵⁰

Su identificación científica se dificultó porque, como reporta Sahagún, los nahuas llamaban de este modo a tres diferentes plantas: *cóatl xoxouhqui*, *xixicamátic* y *ve y ytzontecon*, las tres curativas pero, como aclara el cronista mismo, muy diferentes entre sí.

Fue hasta 1919 que Pablo Reko identificó a la primera como la *rivea corymbosa* descrita incluso antes de que Ruiz de Alarcón y Hernández reportaran sus hallazgos, lo que de ningún modo se puede calificar como un desconocimiento botánico imperdonable, sino como un intento por evitar que mestizos y españoles cayesen en la tentación del demonio, lo que no sólo tendría implicaciones religiosas sino que pondría en riesgo el control de la corona en la Nueva España pues, en un contexto que justifica los intereses políticos y económicos en la espiritualidad, un golpe sagrado es un grave riesgo para todo el orden.

Sin embargo, la identificación de Reko cuatro siglos después tampoco pudo develar el misterio porque los estudios químicos no habían revelado la presencia de ningún alcaloide psicoactivo capaz de provocar los efectos reportados por los cronistas, ni siquiera en su ingestión experimental se producía efecto alguno.

Fue hasta 1960 que Albert Hoffman —químico suizo que se hiciera famoso por sintetizar accidentalmente en 1943 el LSD-25— pudo identificar y aislar el ergina y la

⁵⁴⁸ Ruiz de Alarcón, H. (1988). p.40

⁵⁴⁹ Aguirre, G. (1973). p.40 y 133

⁵⁵⁰ Heyden, D. (1985). p.27

isoergina capaces de producir la alucinación y cuya estructura es muy similar al LSD que se creía sólo presente en la naturaleza en el hongo del centeno; una sorpresa más de la *turbina corymbosa*.⁵⁵¹

En los treintas, Reko encontró que en extensas zonas de Oaxaca —ocupadas por mazatecos, chinantecos y mixtecos— el *ololihqui* aún era utilizado con fines curativos.

La causa por la que no se había observado efecto alguno en la ingestión experimental es la preparación que produce una reacción química antes de ser tomada. El *Chot'a Tchín'é* debe moler en un metate alrededor de 150 semillas para después mojarlas y dejarlas reposar. Después de cierto tiempo el agua se cuele con un trapo; el líquido es tomado por el enfermo.

La *Turbina corymbosa*⁵⁵² es una enredadera de hojas cordiformes, de 5 a 9 cm de largo por 2.5 a 4.5 de ancho. Las flores son campaniformes de 2 a 4 cm de largo, blancas con bandas verdosas. El fruto es seco, elipsoidal, con sépalos agrandados, lleva una sola semilla redonda y café, dura, finamente bellosa de unos 3 mm de diámetro.

Otra enredadera que tiene los mismos efectos es la *Ipomoea violacea*, llamada en nahua *totoyxcitl* —pie de pájaro— y *caxtlatlapanque*, que indica su pertenencia al grupo botánico de las convolvuláceas.⁵⁵³ Ha sido identificada como el *tlitiltzin* mexicana, el *badoh negro* chatín, el *badungás* zapoteco y el *piule* chinanteco y mazateco.

Es una enredadera anual con hojas enteras, ovadas, profundamente corvadas, de 6 a 10 centímetros de longitud y de 2 a 8 centímetros de ancho. La inflorescencia es tri o tetrafloral. Las flores varían de blancas a rojas, púrpuras, azules o azul violetas y miden de 5 a 7 centímetros de ancho en la boca de la corola, tienen forma de trompetas y miden de 5 a 7 centímetros de largo. El fruto es ovoide, de un centímetro aproximado de longitud, la semilla es negra y alongada. Sus efectos son cinco veces más fuertes que las semillas de la virgen.

⁵⁵¹ Por las características en las que se reproduce el cornezuelo en las espigas del centeno y las condiciones específicas de los contextos, se cree que pudo estar asociado a la cacería de brujas en Estados Unidos, al hombre lobo en Francia y a las alucinaciones provocadas por la epidemia medieval llamada el fuego de San Antonio.

⁵⁵² **Rivea corymbosa** (L.) Hollier fil. in Engler Bet. Jahrb. (1893) 157; **Convolvulus corymbosus** (L.) Linnaeus Syst. Nat. Ed. 10, 2 (1759) 923; **Ipomoea corymbosa** (L.) Roth Nov. 11. Sp. Ind. Orient. (1821) 109.; **Turbina corymbosa** (L.) Rafinesque Fl. Tellur. 4 (1838) 81. Hace no mucho se acordó utilizar este último.

⁵⁵³ Del Paso, F. (1988). p.79

Los principios activos son la ergina —ácido amida lisérgico-d— y la isoergina —ácido amida isolisérgico-d—, sustancias estrechamente relacionados con la dietilamida del ácido lisérgico-d —LSD—. La diferencia molecular entre el *ololiuhqui* y el LSD es mínima; en el LSD se sustituyen los dos átomos de hidrogeno del *ololiuhqui* por dos radicales etílicos.⁵⁵⁴

Por sus efectos analgésicos, la *turbina corymbosa* aún es utilizada en diferentes lugares del país y es llamada dondiego de día, dompedro, maravilla y rompeplatos.⁵⁵⁵

En la mazateca, la semilla de la virgen se cosecha en el mes *chaxkó*, del 10 de febrero al 2 de marzo. Son utilizadas con menor frecuencia que los hongos y parecen ser más populares en la parte baja. Su finalidad en el tratamiento es el mismo, pero también es utilizado para pronosticar el futuro, así como para encontrar objetos y personas extraviadas o muertas:

*...Esa semilla también hace ver el camino de la gloria. Allí están las almas de los muertos que van avanzando poco a poco, y dan saltos para avanzar...*⁵⁵⁶

Algunos relacionan directamente a *Xochipilli* con el *ololiuhqui* porque *Macuilxóchitl* —cinco flor— es su nombre anual, y se relaciona con los cinco pétalos de la flor⁵⁵⁷. Sin embargo, esto es muy poco probable, primero porque cinco flor no es cinco pétalos, sino la intersección de dos eventos que se funden en un solo día —cuyo significado es mucho más amplio que su referencia concreta— y después, porque el *ololiuhqui* no tiene cinco pétalos, es una turbina, una campanola que sólo tiene una extensión alrededor del centro. Sin embargo, la importancia de *Xochipilli* es inevitable al hablar de los rituales alucinógenos prehispánicos.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Hofmann, A. (1971).

⁵⁵⁵ Heyden, D. (1985). p.21

⁵⁵⁶ Panuncio Cadeza. En: Incháustegui, C. (1977). p.165. Aun cuando su uso es limitado, la semilla es muy respetada, pues a diferencia de los hongos que enseñan y ayudan, las semillas pueden ser peligrosas cuando no se les conoce o se toman irresponsablemente al grado de producir más mal; se cree que si no se toman con apego al ritual —al *eje*— pueden provocar la locura —la deshumanización— por la privación del *centro*.

⁵⁵⁷ Heyden, D. (1985). p.23

⁵⁵⁸ *Xochipilli* es el dios de las artes, el placer, la fecundidad y las flores —que eran sinónimo de las plantas alucinógenas—. En su representación desenterrada en Tlamanalco, a las faldas del Popocatepetl —la imagen que aparece en los actuales billetes de 100 pesos—, se observa sobre su cuerpo glifos que representan un

En Teotitlán, como centro astronómico, la lectura del futuro ocupaba un lugar fundamental, por lo que la ingestión del *ololiuhqui* debió tener gran importancia, así que no es de extrañar que en ese lugar tuviera particular relevancia el culto a *Xochipilli*.⁵⁵⁹

El sincretismo que se desarrolló en México tras la llegada de los españoles se puede apreciar en las construcciones barrocas de Oaxaca, caracterizadas por la saturación de querubines y follaje. Estos juguetones niños celestiales, antes y durante La Colonia, se relacionaban con los alucinógenos —los hongos son niños—; *Piltzintli* es el segundo nombre de *Xochipilli* y *pipiltzintzintli* significa *el noble infante*. Así que *Xochipilli* es el niño que adopta los diferentes rostros que se asoman en el *coatl xoxouhqui* —la planta del *ololiuhqui*— que sustituyó en las iglesias al follaje europeo como por siglos se había representado en los templos prehispánicos. El mejor ejemplo de esto es el mural de Tepantitla en Teotihuacan; una representación del *Tlallocan* —el cielo de los muertos relacionados con el agua— y una diosa de la que nace la enredadera con sus semillas.

Alarcón asegura que “...*ololiuhqui o cuexpalli... es una misma cosa*”⁵⁶⁰, así que *cuexpalli* —lagarto— era el segundo nombre de la planta⁵⁶¹, lo que podría confirmar la interpretación del mural de Teotihuacan⁵⁶², pues el lagarto es la presencia acuática en la tierra: el *ololiuhqui*, por su nombre *cuexpalli*, se tenía como símbolo de abundancia, placer sin pena y fecundidad, éste último le une al fruto esencial y materia con que los dioses crearon a los hombres: el maíz. *Cuexpalli* —*cuetzpaltzin* es el vocablo correcto: *lagarto sagrado*— denomina en el *tonalpohualli* el décimo cuarto día del mes, asociado al maíz, por lo que es otro nombre de *Cinteotl Itztlacoliuhqui*, el dios del maíz maduro.⁵⁶³

En esta cadena se desarrolla la asociación *Iztlacoliuhqui-Ololiuhqui-Cuetzpaltzin*⁵⁶⁴, tres formas distintas de una divinidad trinitaria; tres dioses distintos y un sólo Dios verdadero. Esta trinidad muestra una clara analogía con la entonces incomprensible concepción cristiana del Padre-Hijo-Espíritu Santo. El paralelismo Padre/*Iztlacoliuhqui* dador de vida; *Ololiuhqui*/Hijo, salvador que elimina el pecado y sanador, y

hongo, la flor de la *turbina corymbosa* y la flor de de la *nicotiana tabacum* entre otros alucinógenos. [Véase Apéndice B, Figura 18. *Xochipilli*].

⁵⁵⁹ Aguirre, G. (1992b). p.123

⁵⁶⁰ Ruiz de Alarcón, H. (1988). p.40

⁵⁶¹ Aguirre, G. (1973) p.131

⁵⁶² Realizado por Furst, P. (1994). p.135. [Véase Apéndice B, Figura 19. Mural de Tepantitla].

⁵⁶³ [Véase infra; *Xochipilli* como padre del maíz §3, V, 4].

⁵⁶⁴ Aguirre, G. (1973). p.132

Cuetzpaltzin/Espíritu Santo, la forma en que la trinidad se presenta —su forma *nagual*— no resulta tan descabellada.

Ahora, llama la atención la asociación del *ololiuhqui* con la virgen, pues en la etnobotánica indígena es de género masculino. Una explicación es que los reportes reflejan confusión por parte de los cronistas; frecuentemente el *ololiuhqui* es acompañado por *Atl Ynan*, su hermana, madre del agua —que puede ser la diosa representada en Teotihuacan y que varios autores identifican con el *toloache: Datura inoxia*⁵⁶⁵—, que pudo haber sido identificada con la Virgen María.⁵⁶⁶

Sin embargo esta explicación podría dar respuesta sólo a las referencias encontradas en los reportes, no a la utilización que hasta la actualidad se le da entre los indígenas para designar al *ololiuhqui* —el nombre *semillas de la virgen* no pudo haber sido enseñada a los indígenas por los cronistas.

Si se toma en cuenta la relación *Ololiuhqui*-Fecundidad, por el agua representada por *cuetzpaltzin*, el maíz por *Iztlacoliuhqui* y la vida misma por ambos, *Coatlicue* —diosa de la tierra, madre del dios *Huitzilopochtli*— forzosamente está implicada, de hecho favoreció la incorporación de la Virgen María, lugar que *Atl Ynan* también pudo haber ocupado en la trinidad indígena, tal y como lo hizo la Virgen en la cristiana.

Esta cadena puede afirmar lo dicho por el cronista Ponce, según el cual desde hace siglos los indígenas ocultan al *ololiuhqui* en nombres católicos como Nuestro Señor, María Santísima o semillas de la virgen; el primero por la trinidad análoga; el segundo por la amalgama sagrada donde madre y hermana son uno con el hijo-hermano; y el tercero por la familiaridad; la planta es la virgen, madre del hijo contenido en las semillas, por ello el nombre evidencia la propiedad; semillas *de la virgen*. De este modo, el *coatl xoxouhqui* puede ser femenino y el *ololiuhqui* masculino.

Ska maría pastora

Santa María

Salvia divinorum

⁵⁶⁵ Aunque otros insisten en que se trata de *Tlálloc* o *Xochiquetzal*, p. ej. Lozoya, X. (1990).

⁵⁶⁶ Aguirre, G. (1973). p.133

Se utilizaba en La Colonia cuando la persecución por el *ololiuhqui* impedía conseguir las semillas, actualmente en la mazateca se usa cuando no es temporada de lluvias, debido a la carencia de hongos. Al ser la primera planta sagrada consumida por los *Chot'a Tchin'é's* en su aprendizaje, se considera de menor importancia.

Vetancourt es el único cronista que menciona una planta llamada *pipiltzintzintli*, asegurando que es otro nombre del peyote. Aún en 1973 se desconocía la planta que llevaba ese nombre⁵⁶⁷. Hoy se sabe que el *pipiltzintzintli* es la *Salvia divinorum* cuya utilización fue registrada por la Santa Inquisición con menor frecuencia que el resto de las plantas.

Aunque es de las menos conocidas, en 1939 Jean Basset Jonhson mencionó su utilización en la mazateca. Entre 1951 y 1962 Wasson estudió su uso y, en colaboración con Hoffman, mandó muestras a Epling y Játiva que, tras clasificarla, la llamaron *Salvia divinorum*.

Para los mazatecos, la Santa María es la más importante de una *familia* de plantas que pertenecen todas a las *Labiatae*. La *Salvia divinorum* es “la hembra”, *Coleus pumila* es *el macho* y dos formas más de *Coleus blumei* *el nene* y *el ahijado*⁵⁶⁸; las últimas tres son utilizadas del mismo modo que *Salvia divinorum*, pero hasta ahora no se ha encontrado ningún principio activo.

La *Salvia* es una planta herbácea, perenne, de un metro de alto, con hojas ovadas de márgenes finamente dentados de hasta 15 cm. Las flores son azulosas de 15 mm de largo y nacen en panículas de hasta 41 cm de longitud. Sólo crece en la zona alta habitada por los mazatecos y no se ha encontrado de manera silvestre porque las semillas suelen ser inviábiles, incluso su floración es poco frecuente al sembrarse en otro lugar, lo que hace suponer que se trata de un híbrido. De hecho, todas las búsquedas de la *pastora* silvestre han fracasado, sólo se le ha encontrado en sembradíos de difícil acceso.

Algunos expertos proponen que la *Salvia divinorum* puede ser una especie creada cruzando dos especies diferentes; incluso los mazatecos dicen que la *pastora* no es originaria de su región, pero desconocen cuándo y de dónde llegó.

⁵⁶⁷ En ese año Aguirre Beltrán dice desconocer que planta era llamada de ese modo por los aztecas: “No hemos encontrado investigador que haya identificado la droga en la literatura reciente”. Aguirre, G. (1973). p.138

⁵⁶⁸ Gordon, R. (1962).

Desde 1962 se intentó encontrar el alcaloide⁵⁶⁹ sin resultado, hasta que en 1982 Ortega y su equipo lograron aislar el principal activo: la salvorina A, molécula que a pesar de no ser un alcaloide provoca un fuerte estado alucinógeno.⁵⁷⁰ La salvorina A se encuentra en las hojas secas, en concentraciones que van de 0,89 a 3,70 mg/gr.

Otros componentes son la salvorina B, que no es psicoactiva, la salvorina C —nombre no oficial aún— que parece serlo o al menos impulsar los efectos de la salvorina A; y el loliolide, un potente repelente de hormigas encontrado también en otras plantas.

Las alucinaciones provocadas por su ingestión son principalmente de tipo espacial: modificaciones perceptivas y sensación corporal de aplanamiento y rotación que aporta la convicción de *hundirse en el movimiento de todo el mundo*.

El efecto tiene mucha menor duración que el de los hongos; la ceremonia no dura más de dos horas.

Los mazatecos beben una solución hecha de las hojas molidas en metate y diluida en agua. La mezcla requiere gran cantidad de hojas frescas —aproximadamente veinticinco—, pues la salvinorin A es absorbida con dificultad por el estómago. Otro método consiste en masticar las hojas frescas, tragando un buen número de ellas, cuando esto es hecho, las hojas son molidas en la boca lentamente por cerca de media hora. Aunque las hojas masticadas son tragadas, el mayor efecto se obtiene cuando la salvinorina A es absorbida a través del tejido fino de la boca durante el masticado.

A diferencia de la ceremonia con hongos, con la Santa María la habitación debe estar semioscura y al menos una persona debe permanecer sin tomar las hojas para cuidar al paciente y al *Chot'a Tchin'é*.

Aunque su uso parece solamente complementario en la enseñanza del *Chot'a Tchin'é*, la Santa María parece tener una gran relación con el pueblo mazateco, primero porque es muy probable que ellos la hayan *creado* y, después, porque parece ser una representación más del venado con el que se identificarían a los ojos de los nonoualcas.

Como ya se dijo, *Pipiltzintzintli* es *el noble infante* y la reduplicación del nombre del dios del maíz tierno, de los alimentos, de la procreación y del placer; *Piltzintli*, segundo nombre de *Xochipilli* y padre, junto con *Xochiquetzal* de *Cinteotl Itztlacoliuhqui*, dios del

⁵⁶⁹ Sustancia que contiene hidrógeno y se encuentra en la gran mayoría de los alucinógenos.

⁵⁷⁰ Ortega, A., Blount, J.F. & Merchant, P.S. (1982).

maíz maduro y segundo nombre del *Ololiuhqui*. De aquí podría provenir su nombre, Santa María o María pastora; María es madre de Dios, el nombre *Cinteotl* pertenece a las semillas, no a la planta, por lo que es válido atribuirle la misma divinidad a la planta del *ololiuhqui* —*coatl xoxouhqui*— y la Santa María. Así que el niño que está cargando la Santa María de la iglesia de Huautla es el noble infante, el *nene Xochipilli*; el niño Dios.⁵⁷¹

Pero antes del sincretismo, *Pipiltzintzintli* también era llamado *Chicome Xochitl* —siete flor— que es lo mismo que *mazatl*⁵⁷² —el venado—, así que *Xochipilli* —el noble infante— es una representación más del venado y los caminos para llegar a él se encontraban en los hongos y las hojas de la *Salvia divinorum*.⁵⁷³

Najno vend'a

San Pedro

Nicotiana rustica

Los mexicas utilizaban en sus ceremonias dos especies de tabaco, el *quauyetl* —*Nicotiana tabacum*— y el *picietl* —*Nicotiana rustica*—, a la preparación del segundo se le llamaba *tenex yhetl*.⁵⁷⁴

Sahagún escribió:

*Esta planta tiene hojas anchas, un poco largas y sus flores amarillas. Se trituran con piedras. Se muelen y se mezclan con cal y con gotoso. También se mastican pero cuando se mastican nomás en los labios se pone esta mezcla por que emborracha, da mareo, quita el hambre y las ganas de comer.*⁵⁷⁵

Ruiz de Alarcón le llamó el “Ángel de la Guarda del viajero”⁵⁷⁶ pues sus efectos para mitigar el cansancio hacían de él una herramienta indispensable en las largas caminatas.

⁵⁷¹ [Véase Apéndice B, Figura 17. Santa María].

⁵⁷² Serna En: Heyden, D. (1985). p.35

⁵⁷³ Esto puede llegar a develar porque para los huicholes el peyote es también el venado; es la representación de *Xochipilli* y, en consecuencia, de todos los alucinógenos y el estado que provocan.

⁵⁷⁴ Quezada, N. (1989). p.57

⁵⁷⁵ Sahagún, B. En: Basich, Z. (Ed.). (1980).

⁵⁷⁶ Ruiz de Alarcón, H. (1988). p.51

Hasta hace poco se creía que el *tenex yhetl* se había extinguido, sin embargo en la mazateca tiene una gran importancia ritual. El San Pedro —como se le llama al *tenex yhetl* en la sierra— se moja con la saliva del enfermo o del *Chot'a Tchín'é* y se frota en el cuerpo, especialmente en la parte interna de las articulaciones, frente y pecho, marcando con los dedos la cruz sobre la piel.

Son pocos los autores que mencionan la supervivencia de este complejo —y menos aún los que le llaman San Pedro o nombran sus ingredientes— sin aclarar su finalidad o su relación con el *tenex yhetl* y siempre negando el efecto narcótico que tiene en el organismo.⁵⁷⁷

El principio activo del tabaco se encuentra en los ácidos que se liberan al mezclarse con los alcalinos. De este tratamiento se obtiene su alcaloide: la nicotina. La *Nicotiana rústica* es una especie mucho más potente, pero también mucho más difícil de ser consumida —a diferencia de la *Nicotiana tabacum*, que se fuma. En la época prehispánica esto se resolvió mezclando directamente el tabaco con un alcalino: la cal.

La mezcla de las hojas trituradas con cal —y ajo para anular el fuerte sabor—, al ser empapada por la saliva y sostenida entre la mejilla y la mandíbula, libera el alcaloide —la nicotina con efectos multiplicados— de acción tóxica y cualidades narcóticas y excitantes que mitigan el hambre y el cansancio.⁵⁷⁸

El polvo de San Pedro es de suma importancia en el tratamiento mazateca, en todo movimiento realizado por el *Chot'a Tchín'é* debe estar presente, incluso todos los individuos de la comunidad preparan su propio San Pedro, de preferencia el 29 de junio, día de San Pedro, cuando adquiere mayor fuerza al ser bendecido.

La fuerza física que permitía las largas caminatas y la eliminación del hambre, debió haber sido asociada, desde el principio, con la fuerza que permite luchar contra los males, en especial contra aquellos cuyo origen es terrenal, como la pérdida del *tona* por algún *nagual*.

El que la importancia del San Pedro radique en el contacto con la saliva hace evidente su uso prehispánico. El fundamento del *tenex yhetl* todavía es utilizado, sin importar que ya no tenga efectos narcóticos pues, salvo pocas excepciones, no se mastica ni

⁵⁷⁷ p. ej. Estrada, Á. (1977). en labios de la misma María Sabina.

⁵⁷⁸ Aguirre, G. (1973). p.129

se mantiene en la mejilla, de hecho no se tiene contacto directo con la boca; los dedos se llenan de saliva, se toma el San Pedro y se frota en la piel.⁵⁷⁹

Los mazatecos atribuyen la invención del San Pedro al primer apóstol, en cuyas manos dejó Jesús el poder para hacer milagros. La imagen mazateca de San Pedro es peculiar, pues a pesar de ser el mejor discípulo de Cristo y el guardián de las puertas del cielo, frecuentemente es representado como picaresco y colérico, lo que se constata en los cuentos donde se ve a un santo que hace uso del engaño para obtener satisfacción sexual o que en sus arranques desobedece a Jesús para hacer cumplir su voluntad.

La mezcla de tabaco conserva la personalidad del santo y sirve para curar pues cuenta con la gracia de Dios, pero también se debe tener cuidado con él, pues si no se le usa bien puede causar mal.

⁵⁷⁹ Aunque en algunos casos aún se observa el uso original; por ejemplo un informante de Incháustegui dice que también se mastica cuando se está cansado.

VI. *La sociedad mazateca contemporánea*

El desplazamiento del centro

*Donde no hay credo
no hay blasfemia.*
SALMAN RUSHDIE⁵⁸⁰

Hace ya más de cuatro siglos que Motolinía describió la crisis cultural que atravesaba Teotitlán:

*Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando... es increíble el vino que en ellas gastaban... Comúnmente comenzaban a beber desde vísperas, y dábanse tanta prisa a beber de diez en diez, o quince en quince, y los escanciadores no cesaban, y la comida que no era mucha, a prima noche ya van perdiendo el sentido, ya cayendo, ya estando cantando y dando voces llamaban a el demonio. Era cosa de gran lástima ver los hombres críados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos.*⁵⁸¹

Mucho tiempo debió pasar para que naciera el nuevo universo con la vida de Jesús; su introducción se debió a la evangelización de los *Chot'a Tchin'és*, a la reducción de su población por las nuevas enfermedades —en 1851 quedaban sólo 236 tributarios en Huautla y 76 en Mazatlán⁵⁸²— y a la independencia legislativa provocada por el abandono español ante la falta de impuestos y oro.

Por siglos enteros, la cosmovisión mazateca, reconstruida sobre las ruinas de la conquista, logró sujetar a una comunidad cada vez mayor y mejor consolidada en el *centro* de su propia creación. Hasta mediados del siglo veinte, en que una catástrofe natural desencadenaría los mayores movimientos que han puesto en duda la validez de sus

⁵⁸⁰ Rushdie, S. (1997). p.487

⁵⁸¹ Aguirre, G. (1992b). p.152

⁵⁸² Villa, R.A. (1955). p.71

principios y la razón de ser de su universo, modificando por completo la relación que el mazateco guardaba con su sociedad y consigo mismo.

En 1944 un diluvio de magnitudes bíblicas provocó la inundación de la parte baja, haciendo evidente la necesidad de controlar el cauce del río Tonto; en 1947, por decreto presidencial, se creó la Comisión del Papaloapan, encargada principalmente de implantar programas para el desarrollo de las comunicaciones y la salubridad a fin de hacer posible la construcción de una presa con capacidad para ocho mil millones de metros cúbicos de agua.

La presa terminó por desplazar a veinte mil mazatecos, inundando por completo los municipios de San Miguel Soyaltepec, San Pedro Ixcatlán y San José Independencia.

Los nuevos poblados se situaron en tierras erosionadas, lo que obligó a cientos de hombres a emigrar a otros estados y a familias enteras a subir a la sierra en busca de tierras fértiles.

Pero la mayor consecuencia de la construcción de la presa fue el develamiento de una sociedad que por siglos había permanecido en casi completa autonomía, incorporándole a la promesa industrial de la nueva política económica mexicana.

El primer indicio de ese develamiento fue la publicación del artículo en *Life* sobre la ceremonia con hongos⁵⁸³; el conocimiento de las propiedades alucinógenas de los hongos llevó a Oaxaca a cientos de *hippies* en busca de una droga nueva, accesible y permitida. Ese peregrinar, en tanto una oportunidad más de subsistencia en una microeconomía dominada por unos cuantos caciques, mostró al mazateco el valor en dólares de su cosmovisión.

El cambio en las prácticas religiosas por la comercialización de los hongos y las exigencias del mercado industrial modificaron la relación que la etnia guardaba con la tierra —al cumplir las exigencias del mercado con relación al maíz y al café—, lo que se proyecta particularmente en el proceder de sus individuos, especialmente en el sistema más importante para la cultura como sistema estructurante: el ritual, entendido como la repetición de los fundamentos religiosos y del principio que rige el universo.

La introducción de la sociedad mazateca al sistema económico nacional ha tenido diferentes repercusiones en la relación que los individuos establecen con su propio cuerpo,

⁵⁸³ Gordon, R. *Life*. 3 de junio de 1957

pero esto no quiere decir que sea la consecuencia directa de todos y cada uno de sus *males*; eso sería demasiado simplista y cómodo.⁵⁸⁴

Los movimientos que han propiciado la dinámica en la que se gesta el individuo desde su sociedad son mucho más complejos de lo que podría parecer a simple vista pues, además de ser la consecuencia de diferentes factores, nunca se presentan de manera uniforme en toda la superficie de la cultura, sino que varían de un aspecto a otro; por ello entre las comunidades, e incluso entre las familias, es diferente el grado de influencia.⁵⁸⁵

Ahora bien, se debe considerar que un cambio cultural siempre está precedido de una multitud de hechos similares en la esfera individual; en la historia de todo cambio se presentan siempre dos momentos distintos: primero, aquél en el que surge en los individuos, y segundo, aquél en el que se convierte en un hecho social, idéntico exteriormente pero adaptado por la comunidad.⁵⁸⁶

Así que la inclusión de la cultura mazateca en la hegemónica no ha permeado a toda la sociedad de un solo golpe, por el contrario, un individuo repite o emite un proceder interpretando los elementos de la estructura dominante hasta que éstos llegan a la atmósfera cultural y se convierten en una realidad social.⁵⁸⁷

El mejor ejemplo de esta transición son los cuentos que se platican en los velorios. Cada vez es más frecuente la introducción de elementos pertenecientes al discurso dominante, modificando con ello la realidad mazateca⁵⁸⁸ y las leyes que dictan el proceder en sociedad, lo que ha ido, casi imperceptiblemente, moldeando a los mazatecos a las exigencias conductuales de la hegemonía.

⁵⁸⁴ “La conclusión de que la culpa de todo lo tiene el capitalismo, tanto del índice de muertes por infartos como de la tos del vecino o el dolor de cabeza de la esposa, es la mejor manera de ahorrarse el trabajo de los análisis concretos de las situaciones concretas” Tecla, A. (1982). p.12

⁵⁸⁵ “...nunca se ha comprobado que una lengua haya cambiado de la misma manera sobre la totalidad de su dominio”. Saussure, F. de. (2001). p.226

⁵⁸⁶ Saussure, F. de. (2001). p.123

⁵⁸⁷ El cambio varía cuando el medio por el que se adquiere es recibido por muchos individuos que, a su vez, la reproducen al mismo tiempo. En este sentido, el papel de los medios de comunicación ha sido fundamental; por su naturaleza han llegado a opacar la emisión del discurso de los *Chot'a Tchín'és*. Pero esto no significa que los medios masivos de comunicación —como la radio que emite en mazateco— creen el código o los conceptos estructurantes, simplemente los esparcen como lo hace cualquier otro medio de los que se sirve la cultura. Sin embargo, en estos medios, la difusión de los elementos se acelera y alcanza la obiedad al ser creados y asumidos para ese fin específico, a diferencia de los muchos otros cuya particularidad reside en su papel aparentemente subsidiario como medios proveedores de los elementos estructurantes.

⁵⁸⁸ Portal, M. de los A. (1986). p.35

Pero este *moldeamiento*, mucho más que la simple emisión tautológica de elementos ajenos, representa la oportunidad para articular la explicación de una realidad en la que deben, más que someterse, participar activamente bajo el riesgo de perder la coherencia de su cosmovisión.⁵⁸⁹

Por otro lado, los rituales funerarios han cambiado casi por completo —en parte por las exigencias municipales—; ya no se practican todos sus detalles, con lo que se pierde la pieza fundamental de la difusión de la cosmovisión; la gente ya no cuenta las historias de los principios de los tiempos, lo que modifica la inculcación de la construcción del universo mazateco y la propia construcción corporal, desplazando al individuo de la trama de la que formaba parte a un vacío que le obliga a salir en busca de su propia identidad cultural; la abolición de las leyes que regían las formas de morir han modificado por completo el significado de la vida.

Pero el principal factor que ha modificado los funerales es el cambio que las exigencias económicas han impuesto en las relaciones vecinales y de compadrazgo, limitando la ceremonia a unos cuantos allegados con lo que se ha despojado al ritual de su gran poder como cohesionador social. Estas exigencias económicas se expresan básicamente de dos maneras, primero en el paradigma planteado por las nuevas formas de comercio y, después, en las alternativas explicativas que esas formas de comercio exigen.

La primera expresión —las nuevas formas de comercio— ha modificado la relación del mazateco con la tierra —su *centro*— y el fruto del que se alimenta. Con el acceso del monopolio cafetalero, el campesino, antes que unirse en comunidad para defenderse ante la minoría cacique, asumió una postura individualista que cambió a toda la sociedad por completo; ante la minación de las relaciones, todo miembro de la comunidad se volvió digno de sospecha cuando no se sabía quién traicionaría al resto al vender el kilo de café a un precio menor, rompiendo así las relaciones que por siglos se habían establecido.

La segunda expresión —las alternativas explicativas de las nuevas formas de comercio—, se observa en la cada vez mayor ineficacia de la cosmovisión mazateca para explicar los nuevos elementos introducidos por las recientes vías de comunicación —entre

⁵⁸⁹ Todo universo social tiende a reorganizarse ante los inevitables cambios históricos ocurridos en sus diferentes sectores —económicos, políticos, religiosos—, a su vez, esta reorganización genera cambios en el repertorio significativo de cada uno de esos sectores, modificando, lenta pero inevitablemente, el significado y el proceder de los individuos que integran ese universo.

ellas la gran cantidad de *hippies* que accedían con facilidad a los secretos de Dios. La incompatibilidad entre la cosmovisión y la realidad abrió las puertas al cristianismo protestante que ofrece una explicación más adecuada a la nueva estructura mercantil —reduciendo la ansiedad al resituar en el cosmos—, justificando y promoviendo el desarrollo capitalista y la acumulación de bienes; algo inimaginable en la sociedad mazateca prehispánica y reprobable durante La Colonia —y gran parte de los siglos XIX y XX— por considerar que la acumulación dañaba la salud física y espiritual de toda la comunidad al tomar lo que por ley es de Dios y de los *chikones* que, como respuesta, provocaban la enfermedad.⁵⁹⁰

El éxito del protestantismo se debe a que, aunque no admite sincretismo alguno como cuerpo doctrinal, la estructura dramática de sus celebraciones guarda una estrecha relación con los rituales extáticos, permitiendo la asimilación, facilitada además por el concepto de enfermedad mazateco, por lo que la *Fuerza del Espíritu Santo* que se manifiesta en las ceremonias protestantes, tiene el mismo poder curativo en el *ase'a* del que se entrega por completo a Jesús.⁵⁹¹

De tal modo que el principio del *centro* mazateco es el mismo, pero las consecuencias sociales de esta nueva articulación son muy diferentes; conforme va creciendo el número de cristianos en la sierra, el poder cohesionador de las ceremonias va disminuyendo y el grupo se va fragmentando.⁵⁹² Ahora la cohesión ha dejado de ser territorial, nuevas diferencias se hacen evidentes y generan nuevos subgrupos; por ejemplo, a los cristianos se les llama *aleluyas*; ellos, ofendidos, proclaman ser los únicos dueños de la palabra de Dios, elevando su voz en la sierra todos los domingos con altoparlantes.

El mismo desmoronamiento provocado por esta lucha se observa en la faena; ahora cuando un vecino se convierte al cristianismo tiene estrictamente prohibido participar en las fiestas católicas —es decir, en toda reunión, incluso las políticas, pues no existe celebración

⁵⁹⁰ Basta ver las docenas de cuentos y experiencias que hablan del mal que provoca la envidia y el enriquecimiento a expensas de la misma comunidad.

⁵⁹¹ Boege, E. (1988). p.256

⁵⁹² Al año 2000, de acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda, en Huautla la población de 5 o más años de edad que es católica asciende a 24,728 habitantes, mientras que los no católicos en el mismo rango de edades suman 2,596 personas —de las cuales 1,541 son evangélicas protestantes y 424 bíblicas no evangélicas—, un número muy inferior, pero importante si se considera que —como dogma con mayor apego al seguimiento de la escritura que a su conmemoración en el ritual— asumen como responsabilidad sagrada la expansión de sus propios principios en la evangelización.

que no se vincule a Dios—; su inasistencia no sólo deja un hueco, sino que gradualmente va desmembrando la ceremonia pues provoca angustia entre el resto al saber que algo se ha hecho mal, algo falta y seguir la ceremonia poco valor tiene si no se hace como se hecho desde que existe la luz, si no se reproduce el sacrificio que hizo nacer el mundo —el *tequitl*—, lo que va disolviendo el mismo eje de toda la cultura.

Cuando cada uno puede ganarse la vida con plena independencia vecinal como chofer, empleado u obrero, el sentido de la importancia de la comunidad disminuye⁵⁹³, con lo que muere por completo la función del consejo de ancianos —el *Chontaj Chinká*—; si ya no existen las alianzas que se deban reforzar, el consejo pierde toda función y con él la explicación mazateca del universo, lo que, si bien no representa la muerte de una cultura definida en el movimiento, constituye un lapso de riesgo —como los cinco días nefastos que precedían el renacer de un nuevo año en el *Tonalpohualli*— en el que la confusión encuentra su mejor expresión.

Por eso en la parte baja, donde el capitalismo se introdujo a raíz de la reforma agraria, la caída de los consejos de ancianos —y con ellos el concepto de identidad étnica— haya coincidido con el desarrollo de las sectas⁵⁹⁴, pues éstas ofrecen una explicación que sirve de eje ante el desplazamiento del *centro* cultural.

No deja de sorprender el apego irreflexivo con el que un individuo, e incluso una comunidad entera, abraza los principios coercitivos de una secta que eleva a su alrededor una frontera construida en las interpretaciones catastróficas de los textos bíblicos, sin embargo es precisamente la fuerza evocadora de esas interpretaciones la que acerca al individuo a las puertas de la secta.

En el intervalo en el que una sociedad se encuentra ante el desplazamiento de su *centro* por el vertiginoso cambio de sus principios⁵⁹⁵, la cultura se mantiene en el tambaleo estructural, que es territorio fértil para las sectas cuyo común denominador es, más que su esquema formal, la manera en que se expresa ese esquema; la perspectiva catastrófica del futuro ante la corrupción humana.

⁵⁹³ Geertz, C. (2001). p.36

⁵⁹⁴ Boege, E. (1988). p.229

⁵⁹⁵ A pesar de la defensa estructural que la misma cultura impone al exponer al profundo cambio primero a los elementos más prescindibles para proteger así los de mayor relevancia, es decir, los necesarios en la implantación del modelo espacial.

Esta visión apocalíptica es bien recibida por los individuos que, ante el despojo de los principios que les sujetaban, experimentan el fin del mundo en carne propia. La explicación catastrófica de las sectas encaja a la perfección en las sociedades que de una manera u otra, atraviesan el desplazamiento de su *centro* y la fragmentación de la trama estructural que les unía a él.⁵⁹⁶

La disolución del consejo de ancianos se debe, además de la fragmentación provocada en su lucha de poder por las religiones, los caciques y los políticos, al enfrentamiento de las explicaciones racionales gestadas en la hegemonía que despojan de sentido el universo mazateco tradicional.

*...desacralizado, el Tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte.*⁵⁹⁷

Hasta hace poco, como en muchos otros contextos, la medicina científica, el *Chot'a Tchín'é* y la iglesia habían coexistido sin mayores problemas como dogmas inviolables con libertades irrestringibles⁵⁹⁸, pero los cambios mercantiles —con los nuevos tipos de relaciones sociales y el cambio en el concepto de cuerpo— les han enfrentado ante la imposibilidad de aceptar explicaciones incoherentes entre sí en un mundo que exige explicaciones funcionales.

La extraña opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos o inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes inequidades hacen nacer la inquietante sospecha de que quizás el mundo, y por lo tanto la vida del hombre en el mundo, carecen de un orden

⁵⁹⁶ El eje ofrecido por una secta casi siempre resulta disparatado a la luz de los fundamentos estructurantes de toda cultura, sin embargo, ante la destrucción de esos fundamentos, no existe criterio alguno que los muestre ridículos. En otras palabras, la secta dota a los individuos de los criterios para evaluar la realidad, así que ella misma no puede ser juzgada, puesto que al introducirse ocupa el espacio donde antes se encontraba el eje —un modo de ser— que ha sido desplazado por otras circunstancias precedentes. De tal modo que, para comprender la función de las sectas, se debe partir del sentimiento sagrado que experimentan sus seguidores ante la oferta explicativa más que de la carencia racional de sus principios fundamentales. De otro modo será imposible acercarnos a los grandes riesgos que pueden llegar a significar para los miembros que las abrazan ciegamente.

⁵⁹⁷ Eliade, M. (1967). p.113

⁵⁹⁸ Cragg, K. En: Geertz, C. (1994). p.133

*genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional, de una coherencia moral.*⁵⁹⁹

En estas circunstancias, la razón hegemónica se impone como la única lógica capaz de explicar el universo, así que la etnia mazateca —como la gran mayoría del país— comenzó hace más de medio siglo el camino a la incorporación nacional que exige la concepción, no ya de un mundo, sino de un país unificado erigido desde el primer estructurador cultural; el lenguaje.

En Huautla se ubican dos centros de castellanización, un jardín de niños, una escuela primaria bilingüe, dos primarias básicas, dos escuelas secundarias generales, una preparatoria, un bachillerato y una representación de la UPN. En las 54 localidades en las que se ofrece el servicio educativo en los tres niveles de educación básica, se cuenta con un total de tres jardines de niños, 31 centros de castellanización, 45 primarias bilingües, 11 primarias básicas, 8 telesecundarias y una Escuela Secundaria Técnica.

En el año 2000, en toda la sierra el número de habitantes de cinco o más años de edad que hablan el dialecto asciende a 151,066. De éstos, 106, 293 hablan castellano, así que los que sólo hablan mazateco son 44, 576.⁶⁰⁰

En Huautla, de los 27,324 habitantes de cinco o más años de edad, 25,542 hablaban mazateco; del total de la población, 14,946 hablaba castellano —de ellos 5,498 sólo hablaban este idioma.⁶⁰¹

Bajo la misión castellanizadora, el *indigenismo*, como programa de incorporación nacional, se define por su carácter reeducador⁶⁰² cuya mayor herramienta es la incuestionable *razón* —ahora también enseñada en mazateco—, ante la cual la cosmovisión del *Ha Chot'a Enima* está perdido coherencia y, con ello, viabilidad.

Hoy se podría decir que *los hablantes* de esa cosmovisión encuentran los *errores ortográficos* del lenguaje que antes empleaban de manera automática por constituir su código natal; por eso no extraña que, mientras algunos campesinos padres de familia voltean al protestantismo con entusiasmo, a los más jóvenes los elementos de la

⁵⁹⁹ Geertz, C. (2001). p.104

⁶⁰⁰ INEGI. (2000).

⁶⁰¹ Esto tiene grandes implicaciones pues el castellano monolingüe, siendo minoría, ocupa la representación federativa, lo que origina la incoherencia entre las decisiones políticas y la realidad social de la población.

⁶⁰² Boege, E. (1988). p.246

cosmovisión mazateca les parezcan ridículos o falsos, asumiendo la verdad hegemónica pero permaneciendo, en sus patrones culturales, a la cosmovisión que les estructuró, lo que les coloca en una tensión que explota con facilidad, en forma de enfermedades inexistentes en la mazateca —por carecer antes de nombre— y en la cada vez mayor violencia doméstica y política.

Desde la creación de la Comisión del Papaloapan se ha considerado a la salud en la sierra como un tema de suma importancia, quizá el más importante, si se toma en cuenta que en ese momento —como todavía hoy— se consideraba un verdadero problema de salud pública la supervivencia de las *supersticiones* y el ejercicio médico de los chamanes autóctonos. Actualmente, toda enfermedad de origen mágico es descalificada por el médico e ignorada por el psicólogo ante la urgencia por implantar la ciencia médica. Esto también impulsó, durante más de cuarenta años, la construcción de varios centros médicos.

En Huautla se construyó en 1985 un Hospital Rural del Programa IMSS-COPLAMAR que provee asistencia médica, farmacéutica y quirúrgica en general a toda persona que lo solicite en calidad de solidario, es decir, habitante que, a cambio, corresponde con servicios o contraprestaciones que redundan en beneficio propio y de la comunidad, utilizando el principio de la faena.

Además se cuenta con un puesto periférico del ISSSTE —con servicio exclusivo a derechohabientes como trabajadores del Gobierno Federal y del Magisterio—, con cinco unidades de Asistencia Social del IMSS Solidaridad y una Unidad de Asistencia Social de la Secretaría de Salud.⁶⁰³

Sin embargo la diferencia proporcional entre los usuarios del servicio médico y el personal que labora en los centros de salud es enorme, así que los esfuerzos siempre resultan insuficientes. Pero esto no explica la supervivencia de las ceremonias curativas; existe la tesis de que las estrategias tradicionales de sanación se siguen empleando en las zonas rurales porque los usuarios no cuentan con otro servicio de salud⁶⁰⁴, pero esta explicación es insuficiente —de ser cierta, en las grandes ciudades se habrían extinguido los centros de curación espiritista—; si se siguen utilizando es porque la medicina científica

⁶⁰³ [Véase Apéndice C, Cuadros 3-5. Servicio médico en la sierra.]

⁶⁰⁴ p. ej. Tecla, A. (1982). p.24

no satisface un discurso para el que no está preparado o al que no está dispuesta a responder.

El concepto de enfermedad en la ciencia médica es patológico-lesional, mientras que en las estrategias sociales de sanación es funcional. La tarea de la medicina científica es *arreglar* partes del cuerpo, la de las estrategias sociales es insertar el diagnóstico en la realidad cultural del paciente.⁶⁰⁵

En México las estrategias sociales de sanación rebasan en mucho el concepto en el que la institución científica les ha colocado. Representan una verdadera institución, resultado de la reinterpretación de los tratamientos prehispánicos, las creencias europeas y la ciencia fruto de la ilustración, para formar un sustento que funciona en el *Todo*. En este sentido, las estrategias sociales de sanación han logrado superar la barrera apersonal que por siglos ha sido característica de la medicina científica; los sistemas étnicos se dirigen al individuo en sociedad, mientras que el objetivo de la medicina científica es la enfermedad, olvidando su importancia como catalizador social.

Precisamente por ello se sigue recurriendo al *Chot'a Tchin'é*, tan descalificado por la ciencia médica, porque sólo él es capaz de curar enfermedades gestadas en un conflicto de tensión social.⁶⁰⁶

Contrario a lo que pudiese parecer, la labor del *Chot'a Tchin'é* es hoy muy demandada; esto se debe a que sólo él es capaz de encontrar los nudos que unen la nueva realidad al antiguo *centro* mazateco.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Este movimiento tiene grandes implicaciones religiosas: “La causalidad mágico-religiosa sostiene que los trastornos somáticos y funcionales que experimenta el cuerpo enfermo se originan en la operación de fuerzas anímicas, invisibles e intangibles, que actúan en el plano sacro del mundo y sobre las cuales los individuos del común no tienen control alguno”. Aguirre, G. (1973). p.222

⁶⁰⁶ Son muchos los casos de mazatecos que han viajado incluso al D.F. para recibir tratamiento especializado sin resultado alguno hasta que vuelven y acuden al *Chot'a Tchin'é*. Un caso particularmente claro es el de un joven mazateco que llegó a la ciudad para reunir dinero, regresar y casarse —aún no conocía a la afortunada, pero el plan ya estaba trazado—. Al llegar consigue trabajo en un autolavado donde debe apuntar una larga pistola y arrojar agua a presión, poco después comienza a sentir en los pies un dolor cada vez más agudo que los médicos no pueden explicar por la ausencia de otros síntomas que le relacionen con un padecimiento cardiosquelético, así que insisten en que no tiene absolutamente nada, hasta que lo insoportable del dolor le hace regresar a Huautla para ver al *Chot'a Tchin'é* que, tras indagar un poco, descubre que los *chikones* le habían provocado la enfermedad en los pies con los que pisaba el agua que con tanto descaro desperdiciaba. Le hace pedir perdón y le frota con polvo de San Pedro los pies; casi inmediatamente el dolor desaparece. Lo que el médico científico descalificó como una *enfermedad inexistente*, sólo pudo haber sido resuelta por el *Chot'a Tchin'é*, experto en la significación del cuerpo mazateco.

⁶⁰⁷ La nueva explicación del origen de los aires es el mal de la humanidad que se proyecta en las guerras —específicamente en las de Irak y Afganistán— y se expande por todo el planeta, provocando enfermedades.

Pero también debemos ser completamente honestos, fuera de su realidad social, los chamanes no curan las enfermedades con tanta eficacia como los románticos occidentales creen ver⁶⁰⁸, pero su papel dentro de la comunidad es fundamental y cohesionante, sobre todo en un momento en el que el desplazamiento del *centro* crea una profunda ansiedad que desemboca en nuevas formas de expresión social y corporal.

En este momento el mazateco se siente invadido por el *fuera*, devorado —perdido— en el caos ante la falta de un *centro* que le sujete y de un principio que le haga saberse en el eje del universo. El mazateco, como todo sujeto social, teme ser tragado por el *fuera*, lo que significa ser eliminado como individuo, desplazado del centro y despojado de sí mismo.⁶⁰⁹

Esta ansiedad se observa en diferentes episodios y relatos, uno significativo por su claridad cuenta que:

*...un mazateco que trabajó en la Comisión Federal de Electricidad quiso emplear su dinero para poner una tienda y vender bebidas alcohólicas. Esto genera frecuentemente muchos sentimientos contradictorios entre la gente. Un día ese señor llega muy angustiado con el cura porque oía voces por todos lados: “que el comehombres lo iba a comer, que los vecinos le echaron embrujos por la tienda...”*⁶¹⁰

El sujeto, al acceder a los principios que contradicen el proceder emitido en el *centro*, es amenazado con el deboramiento de los *comegente* —la personificación, desde el relato de las águilas *comegente*, de los acaparadores del poder al que se someten los mazatecos⁶¹¹—; a la perdida como *Ha Chot’a Enima* en la nada.

⁶⁰⁸ El mejor ejemplo de este romanticismo —que además despoja de la verdadera complejidad y la vastedad analítica— es la tradición etnobotánica de los estudios mexicanos con una manifiesta tendencia a poner excesivo énfasis en los elementos racionales de las prácticas curativas, “dejando como simples alusiones el contenido emocional de los conceptos referentes a las causas de enfermedad, a los medios de que se valen para descubrirlas y a la manera particular de tratarlas”. Aguirre, G. (1973). p.36. Otra variante de esta tendencia es la certeza de que el humanismo y la *psicología autóctona* son la misma cosa, valiéndose de una descabellada flexibilidad epistemológica. p. ej. Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). p.277

⁶⁰⁹ [Véase supra; §2, V].

⁶¹⁰ Obtenido por Boege, E. (1988). p.253

⁶¹¹ Interpretación realizada por Boege, E. (1988). [Véase supra; Los comegente: §3, II].

La tensión y la angustia —como respuestas al sentimiento de despojo de esta invasión— representan un mayor riesgo para la comunidad cuando encuentran su más frecuente salida: la violencia.

Un habitante de Huautla, al narrar el problema del transporte y la construcción pública —regidos por gente de Juchitán, entidad desde la que el presidente municipal había reclutado a parte de sus colaboradores— dijo: “*esos cabrones vienen a comer de nosotros*”.

Estas palabras implican mucho más que el robo de los recursos mazatecos —en la forma del pan que se llevan a la boca—; habla del sometimiento impuesto al mazateco desde *fuera*, desde Juchitán.

El problema explota cuando el mazateco deja de estar dispuesto a ceder su carne para el alimento ajeno, asumiendo su posición, él mismo, como *comegente*, cuando prefiere comer a ser comido y *chingar* a ser *chingado*. Cuando, primero de manera aislada en fiestas o caminando por las calles y, después, en grupos cada vez más organizados, el mazateco se enfrenta al *fuera*, casi siempre en estado de ebriedad o en la protección masiva ofrecida en las manifestaciones políticas.

Pero aunque la violencia política no es reciente —el crimen más recordado es el asesinato del líder cafetalero Erasto Pineda el 3 de junio de 1962⁶¹²— su expresión como respuesta es relativamente nueva, hasta ahora el mazateco había aceptado ser *devorado* incluso por los mismos que se habían comprometido a protegerle, pues como en gran parte de los municipios mexicanos regidos por la corrupción, los presidentes municipales mazatecos, una vez en el poder, tienden a arrastrarse entre el deseo de servir y las ansias de devorar a su propia gente.

Desde el año 2000, en la mazateca se hace cada vez más evidente la tensión que inevitablemente encontraría salida en la violencia, si no organizada, sí explosiva, como respuesta al descaro con el que los servidores públicos se enriquecen aprovechando su puesto público, en especial el presidente municipal en ese momento⁶¹³ que, en colaboración con su sucesor, desfalcó al erario municipal por 129 millones de pesos.

⁶¹² Erasto Pineda fue dos veces presidente municipal —de 1949 a 1951 y de 1955 a 1957—, inició en 1959 el proyecto del Instituto Nacional Indigenista en la región bajo la dirección de Carlos Incháustegui y en 1962 instaló la Beneficiadora de México para ayudar a los productores de Café. Su asesinato fue, como es bien sabido por todos, obra de los caciques de la región para evitar la unión campesina que pusiera en riesgo sus intereses.

⁶¹³ El priísta Javier García Nava.

En 2003 la situación se tornaba insostenible, cuando el entonces presidente municipal⁶¹⁴, excolaborador del gobernante y compadre del candidato a la gubernatura⁶¹⁵, comenzó obras viales, a un costo 300% arriba del presupuesto de la obra, con una constructora en la que él mismo era socio.

Poco después disolvió los paraderos del centro de Huautla de la UNAMAS —Unión de Autotransportistas María Sabina—, introduciendo camiones que, presuntamente, pertenecían a allegados suyos de Juchitán y que frecuentemente eran asaltados o en los que simplemente se perdía el equipaje de los pasajeros, con lo que el disgusto se generalizó, tanto en los opositores del PRI como en los usuarios de los autobuses.

El 17 de septiembre de 2003 se constituyó el FUH —Frente Único Huautleco— conformado principalmente por los camioneros de la UNAMAS y miembros del PAN, PRD y Convergencia. Su primer acto fue tomar el palacio municipal, obligando al Presidente Municipal a reactivar el edificio de la Liga de Comunidades Agrarias del PRI como sede del ayuntamiento.

Tras varios intentos por recuperar el palacio municipal, por intervención de la Cámara Federal de Diputados, se devolvió cuatro meses después a condición de que se nombrase un administrador; entonces pasaron tres administradores nombrados por ambas partes, lo que no resolvió absolutamente nada, pues la violencia continuó, incluso uno de ellos duro sólo unos minutos en el cargo antes de ser echado de Huautla.

El 27 de enero fue asesinado a machetazos el dirigente del FUH⁶¹⁶ en la agencia municipal de Xochiltonalco, presuntamente por simpatizantes del PRI, lo que dirigió el conflicto a la contienda electoral que se disputaba por el Estado.

A mediados de julio, el PRI estatal anunció que su cierre de campaña en la mazateca se realizaría en Huautla; como respuesta, el FUH advirtió que impediría el acceso al pueblo. Así, el martes 27 de julio del año 2004 unos 40 miembros del Frente intentaron bloquear en Puente de Hierro —a 8 km del centro de Huautla— el paso de más de seis mil militantes priístas de Coazospan, Huautepec, Santa María La Asunción, San José Tenango, Chilchotla, San Mateo, San Jerónimo Tecoaatl y Santa Cruz Acatepec, que subían por la carretera.

⁶¹⁴ Camilo García, también priísta.

⁶¹⁵ Ulises Ruiz.

⁶¹⁶ Herminio Peralta Allende.

La agresión provocó dos muertes —una de cada bando— y 17 lesionados, cifra que sin duda resulta pequeña si se considera la gran cantidad de involucrados; sin embargo lo realmente impactante a los ojos de los testigos fue la violencia con la que, semanas antes, se recorrió toda la cabecera municipal para provocar y golpear a los posibles detractores del PRI, pero, sobre todo, la manera como Serafín García, profesor de 64 años, fue brutalmente asesinado a golpes.

El conflicto llamó la atención de todo el país; el Presidente llamó a la paz, los Diputados Federales arremetieron contra los partidos opositores, los medios acusaron a los políticos, los políticos a los medios y los mazatecos a sí mismos, ya que todos los participantes eran conocidos entre sí —por eso en tan sólo un día el FUH emitió una lista completa de los agresores—, lo que hace de este suceso el indicio más alarmante de la fragmentación social. Cuando los miembros de una comunidad comienzan a matarse unos a otros, es evidente que el vínculo que les unía ha desaparecido por completo.

La efervescencia política trasladó su residencia y todos se olvidaron de Huautla de Jiménez mientras el pueblo se seguía convulsionando en la búsqueda de la identidad que le fue arrebatada por el progreso y la “razón”.

El consejo de ancianos ha sido derrotado por la ambición caciquil —de la que finalmente formó parte— y el *Chot’a Tchin’é* ha comenzado a ceder su papel estructurante a la televisión, limitando cada vez más su alcance social, vigencia cultural y razón de existir.

Quizá el *Ha Chot’a Enima* no sobreviva a esta nueva conquista. Tal vez comparta el mismo destino del venado: ser un simple recuerdo en el lugar en el que antes reinó y cuya silueta ahora sólo puede verse en el logotipo de las retroescavadores *John Deere* que limpian la carretera de los derrumbes y los ríos de basura. O quizá la violencia sólo sea la repetición del autosacrificio para dar paso a un nuevo mundo sujetado en un nuevo *centro*.

Tras las revueltas políticas, el mazateco, una vez más, se ha dado cuenta de que la respuesta municipal o estatal no vale la pérdida ni el esfuerzo. En el último conflicto ninguna de las partes se vio beneficiada, por el contrario, fueron abandonadas por los líderes que se lavaron las manos, así que la comunidad ha tendido a retraerse, lo que podría significar una nueva oportunidad para hacer posible la cohesión social.

El mazateco promedio —que no espera el hueso prometido— ha adoptado una actitud más escéptica hacia las instituciones políticas y retomado su sociedad como la plataforma desde la que busca alternativas que resten poder a los caciques y permitan la subsistencia tanto individual como comunal.

Una de esas alternativas es la diversificación agrícola; desde hace algunos años unos cuantos ejidatarios se han unido para experimentar nuevos tratamientos y técnicas que permitan sembrar y exportar flores, lo que ha llegado a constituir una nueva herramienta de cohesión social y una prometedora actividad económica en la que se espera participen cada vez más campesinos.

Por su parte, el centro de Huautla comienza a repoblarse de los jóvenes que hace años salieron en busca de la vida prometida en la televisión. Hoy, desencantados de las grandes ciudades, regresan a la lengua que hasta hace poco fingían haber olvidado, para enseñarla con gran orgullo a sus hijos: los narradores del nuevo origen.

El paso de un *eje* —de un modo de ser— a otro, no deja de ser lento y doloroso, pero demuestra que en la cultura nada está muerto. La narración de este paso y el modelo espacial naciente que se reflejará en ella, se entrelazan en el nuevo universo mazateco. El lenguaje en el que se escribirá y la manera en que deberá hacerse su lectura nos es tan desconocido como el camino que ha de tomar el *Ha Chot'a Enima*.

Lo único seguro es que el movimiento cultural continuará: la muerte y el silencio son privilegios exclusivos del individuo.

CONCLUSIÓN

Es el último domingo de noviembre. El centro de Huautla se satura de olores vegetales y sonidos animales envueltos en las palabras nasales del dialecto mazateco. La misa termina y docenas de feligreses inundan el zócalo municipal que está frente a la iglesia.

Niños con dulces en la mano pasan junto a la cruz ahora rota; falta el rostro de uno de los niños de piedra y gran parte del arco que les unía a la cabeza de Jesús. Esta imagen es una metáfora accidental de lo que ahora está pasando aquí: el principio se está cuarteando.

Horas después subo la sierra para llegar con la familia que me ha recibido desde hace varios años. Una tos flemática me recibe con la noticia de que todos —desde la señora más grande hasta la niña de año y medio— tienen una gripe que ha durado poco menos de un mes. Se han ido turnando para ir al doctor y comprar las medicinas, por lo que han tenido que ir al mercado a ofrecer dos de sus guajolotes sin éxito alguno; al parecer el traductor oficial del Padre Eterno está a la baja porque nadie está dispuesto a pagar el precio que piden por cada uno.

Doña Carmen —primera en autoridad y edad en la familia poligámica— se encuentra empequeñecida por la tos que la ataca entre cada bocado del caldo de chivo que está comiendo. Una de las primeras frases que puede articular resume su sentir; al hablar del frío que ha hecho y la enfermedad que la aqueja dice sin tristeza ni dramatismo alguno —de hecho con una leve sonrisa en los labios—:

Ahora sí todo[s] nos vamos a morir.

El inminente Apocalipsis de su mundo se le presenta cada vez más cercano; se sabe partícipe de un final día a día más próximo. Su rostro, surcado por cientos de generaciones e historias, hoy casi se ha resignado a la respuesta de la ciencia médica que le ha arrebatado a Dios y al Padre Eterno el poder sobre su propio destino; toma su medicamento en espera

de que la penicilina tenga el mismo poder que la oración y los hongos ejercen sobre su cuerpo, un cuerpo cada vez más débil y marchito, un cuerpo arrancado de la tierra.

Paradójicamente, en sus propios labios encuentra la causa de su malestar: hace más de un mes ella y otros dos miembros de la familia se cayeron al caminar sobre el piso mojado. Era más que claro; el susto expulsó al *ase'a* de su cuerpo, quizá algún *chikón* lo tenga en este momento. Lo extraño es que, aun a sabiendas de que el espíritu no entra vía intramuscular, insiste en continuar el tratamiento de inyecciones y en seguir las instrucciones médicas que no consideraron —por simple omisión— la explicación cultural de su enfermedad.

Ahora Don Federico, el padre, está convencido, como todos en la familia, de que el *Chot'a Tchin'é* cura tan bien como el doctor; su discurso ha cambiado, antes afirmaba que los doctores no servían y que todos eran iguales. De hecho, el elevado costo del *Chot'a Tchin'é*, la época del año —en la que no hay hongos— y la insistencia de los más jóvenes, han hecho que hoy prefiera al médico, a pesar de que todas las noches de casi un mes demuestran la ineficacia de las inyecciones —tomadas sólo cada que se tiene dinero para comprarlas— en unos cuerpos creados en un principio que no corresponde al del consultorio.

La inclusión de la medicina científica sin duda ha modificado la expresión de la enfermedad y la manera en la que el individuo se enfrenta a sus propios padecimientos, pero también existen otros elementos que al introducirse en la estructura mazateca han modificado la expresión corporal, tanto en lo significativo como en lo funcional.

La inusual acumulación pública de la basura es el ejemplo más inmediato por ser el más evidente y uno de los más urgentes problemas sanitarios. La explicación resulta tan obvia que, como la mayoría de las obviedades, se pasa por alto con gran facilidad.

Como muchos otros campesinos del país, el mazateco se caracteriza por la casi total independencia productiva; él mismo almacena su agua, manufactura sus medicamentos y produce sus alimentos; todo el sobrante es biodegradable y aprovechable en la hortaliza familiar: el agua sucia riega, los sobrantes de tortilla alimentan a los animales y las cáscaras de las frutas y las verduras sirven como abono; por eso todo se aventaba —y aún hoy se avienta— sin más, a la huerta familiar.

La envoltura plástica y metalizada que “*ayuda a conservar el sabor de los alimentos por más tiempo*” es un elemento no considerado en el estilo de vida mazateco, de tal modo que se continúa haciendo lo mismo que desde hace siglos; arrojar los sobrantes a las hortalizas o a pleno cerro. Por ello es de lo más común encontrar envases de cloro, colillas de cigarro y envolturas de galletas a lo largo y ancho de la sierra y en los ríos que la atraviesan.

El mazateco recién comienza a lidiar con la cultura del desperdicio, lo que se hace evidente en la flexibilidad estética —que incorpora los envases más bonitos a la vida doméstica como jícaras de agua o recipientes de maíz—, pues dotar a un objeto de un valor agregado es el principio para reconocerle como basura, como algo que, en contradicción con sus evidentes propiedades y el trabajo que se invirtió en ellas, no sirve para nada.⁶¹⁷

Pero la basura, además de contaminar el agua y el suelo —modificando la calidad de los cultivos y de los nutrientes que aportan— también representa un indicio de las modificaciones a las que se sujeta la expresión corporal, pues implica la introducción de elementos que cambian drásticamente la alimentación mazateca, por lo que no es de extrañar que el alto consumo de ingredientes antes inexistentes en la dieta étnica —como el azúcar refinada, los conservadores artificiales y los residuos detergentes— desencadenen padecimientos antes poco comunes entre la población, lo que a su vez obliga a buscar nuevas alternativas explicativas y tratamientos que complementen un repertorio étnico que no cuenta con respuestas para los nuevos padecimientos.

En consecuencia, el *Chot’a Tchin’é*, cada vez más alejado de la realidad de su pueblo y de la eficacia en su discurso, comienza a colocarse en un altar folclórico de alto perfil y costo estratosférico accesible sólo al turista.

En este contexto, el mazateco se encuentra en una encrucijada que le exige elegir en qué manos depositar su salud y la explicación de su existir.

En algunos casos puede acceder al servicio médico particular —porque el campesino común no tiene acceso al Seguro Social por no ser empleado—, modificando la relación que su propio cuerpo ha establecido consigo mismo y con su entorno.

⁶¹⁷ Desafortunadamente, en prácticamente todo México, independientemente del ambiente rural o urbano, aún no sabemos cómo enfrentarnos a los desechos que generamos —basta ver las calles de cualquier ciudad—; los municipios más limpios no son lo que han aprendido a manejar sus desperdicios, sino aquellos que tienen un sistema de recolección más eficaz.

En otros casos, sobre todo en los adultos mayores, tras una negociación razonable y una larga remembranza de los vínculos sociales, se puede acceder al *Chot'a Tchín'é* en espera de respuestas coherentes pero cada vez menos eficaces ante la nueva realidad.

Otros tantos mazatecos han tomado el universo en sus propias manos, es decir, han *in-corporado* en sí mismos la posibilidad para colocarse y colocar a los suyos en el *centro* mediante la narración de origen que les ha sido inculcada toda su vida.

Esta última posibilidad parece la más transitada por ahora, quizá porque constituye un *eje de transición*, un *deber ser* que, por su flexibilidad, permite atravesar el tambaleo estructural característico de las sociedades que sufren el desplazamiento de su *centro* por la avalancha de nuevos elementos. Esta posición da la posibilidad para *in-corporar* —en la medida de las posibilidades económicas— los remedios médicos, al tiempo que, sin descalificar al *Chot'a Tchín'é*, permite al individuo articularse como *Sujeto capaz de Sujetar*.

Este fenómeno ha modificado el *deber ser* mazateco y la forma que la totalidad de la trama cultural tenía hasta hace poco.

Aún instalada en la perspectiva catastrófica del futuro —propia de las sociedades cuyo origen narrativo se presenta incierto⁶¹⁸—, esta posición facilita el reconocimiento por oposición a los *otros*; una vez más en la historia mazateca —y comienzo a pensar que en la de todas las sociedades—, el elemento que *sujeta* a la comunidad proviene precisamente del núcleo del *fuera* que le amenaza.

Este elemento que le sirve al *eje de transición* como base, es precisamente el fundamento de la explicación de origen de la cultura hegemónica, es decir, la ciencia cotidiana —estructurada mitológicamente— desde la que articulamos nuestro origen; ahora el mazateco fundamenta su propia explicación en la posición que la sociedad hegemónica ha articulado —a partir de la ciencia *light*— para el pueblo mazateco, pero no como un espacio estático en el que el *Ha Chot'a Enima* se ha acomodado, sino como la posibilidad para crear, a partir de la explicación científica hegemónica, el espacio que constituye su universo.

Como en toda su historia, hoy el mazateco se reconoce a sí mismo a partir de los ojos de los *otros*, extrayendo el principio fundamental sobre el que construirá su realidad. A

⁶¹⁸ Ver supra: §3; VI. La sociedad mazateca contemporánea.

grandes rasgos, ese nuevo principio es básicamente el saber pseudocientífico de que los mazatecos —absolutamente todos— conocen los secretos de las plantas sagradas.

El mazateco es el orgulloso portador de un supuesto conocimiento que fascina a gran parte del mundo globalizado⁶¹⁹, lo que le permite acceder a él y, esto es lo más relevante, *in-corporar* al mundo en sí mismo.

Con la publicación del artículo de Gordon en LIFE, el mazateco comenzó a adoptar, en oposición al *fuera*, el papel del mazateco según el discurso de los *otros*; discurso al que tiene acceso en los medios de comunicación y en las propias palabras de los turistas nacionales y extranjeros.⁶²⁰

En la manera en la que se ha expuesto la historia mazateca, sobre todo la más reciente, se puede identificar cómo la cultura, antes de modificar los elementos más relevantes de su estructura —los necesarios para implantar el modelo espacial descrito en la narración de origen—, elimina los más prescindibles, cual carnada que distrae a la bestia y libera temporalmente de la amenaza.

Por la exposición a múltiples influencias, la sociedad mazateca ha sufrido modificaciones de manera más constante a partir de la creación de la Comisión del Papaloapan. La más significativa transformó la relación del *Chot'a Tchin'é* con los individuos de su sociedad y la de éstos con los conductos para acceder al origen: las plantas sagradas, especialmente los hongos.

El conocimiento de los hongos provocó la invasión de científicos y *hippies*, pero también la expansión de la palabra mazateco y del supuesto conocimiento que todos los miembros de la etnia tenían de los hongos; desde entonces el mazateco se considera el portador de un Secreto que le ha permitido definirse a sí mismo.

Pero esta explicación no debe ser malinterpretada; el mazateco no finge su propia naturaleza, por el contrario, se sujeta a ella del mismo modo en que el campesino mayor

⁶¹⁹ Hasta el Don Juan de Castaneda tenía un compadre mazateco que debía su sabiduría exclusivamente a su origen.

⁶²⁰ Durante esta investigación, un joven mazateco, en un intento por ayudarme a comprender lo que aparentemente me costaba tanto trabajo, me prestó con entusiasmo un libro fotocopiado que un visitante europeo le había regalado; en él se explicaba el universo mazateco, el uso de los hongos y la morfología de los *chikones*. El joven estaba aprendiendo a *ser* mazateco desde las palabras extranjeras y, lo más importante, ante los *otros* —es decir, ante mí en ese momento— se explicaba a sí mismo a partir de esas hojas. Esto, más que motivo de alarma —ya me imagino los rostros de indignación—, es el indicio de un fenómeno constante y natural en todo individuo y sociedad: la existencia a partir del *otro*.

insiste en la importancia de la tierra. Tan es así, que la gran cantidad de comerciantes que ofrecen sus servicios chamánicos a los turistas —con *viaje de hongos a costo euro* incluido— son causa de burla y descalificación entre la gran mayoría de los mazatecos, precisamente por fingir saber algo que desconocen; para el resto, prueba de esa ignorancia es el intento de venderlo pues consideran que el bueno —el que está cerca del *centro*— no difunde ese Secreto, no cobra caro ni da hongos por puro gusto.

El mazateco que se construye en las palabras de los *otros* sospecha que hay algo que sabe únicamente por ser mazateco, y que ese conocimiento es inaccesible a los demás.⁶²¹

Precisamente por ello, esa sabiduría —ficticia o real— se puede consolidar como el *eje*; porque además de separarle de los demás —articulando la frontera entre el *dentro* y el *fuera*— le otorga la capacidad para acceder a un saber único y trascendental, estructurando así el *centro*, sustentado en la revelación del pueblo mazateco como el elegido.⁶²²

Además, al estar sujetado en el *centro* del universo, el mazateco adquiere la posibilidad —perdida históricamente desde la conquista mexicana— para mostrar a los demás el camino; para exponer *El eje*.⁶²³

Por otro lado, conforme la certeza de estar en el *centro* se consolida, el mazateco intercambia su filosofía con mayor fluidez y confianza. Hace años ya, un poblador de la sierra me comentó —de manera sorpresiva porque estábamos hablando del crimen, no de la enfermedad—:

Dios no da la enfermedad, Dios no hace mal, es uno el que hace el mal y por eso se enferma.

⁶²¹ “El verdadero iniciado es quien sabe que el secreto más poderoso es un secreto sin contenido, ningún enemigo logrará hacérselo confesar, ningún fiel logrará sustraérselo”. Eco, U. (2004). p.794

⁶²² “Ustedes, al contrario, son una raza elegida, un reino de sacerdotes, una nación consagrada, un pueblo que Dios eligió para que fuera suyo y proclamara sus maravillas. Ustedes estaban en las tinieblas y los llamó Dios a su luz admirable”. 1ª Carta de Pedro.2:9. La Biblia. (1988). Nuevo Testamento. p.349

⁶²³ Esto sin duda modificará las narraciones populares cuya principal trama es la venganza del ser débil sobre su victimario, pues ahora, a diferencia del pasado —donde se proclamaba dueño legítimo pero no reconocido de La Verdad— el mazateco sabe que su conocimiento —sin saber con precisión cuál es— es escuchado y respetado en todo el mundo. Ahora el mazateco se mofa —como gran parte de los habitantes del país— de la irracionalidad capitalina y de su empeño por vivir en un lugar escandaloso y contaminado que provoca enfermedad. El mazateco está perdiendo el miedo al *fuera* —representado en este momento por la capital y sus autoridades— lo que está modificando sus prácticas rituales y la expresión de su principio fundamental.

En ese momento sus palabras me sirvieron como simple referencia explicativa de la génesis de la enfermedad y del concepto de cuerpo, lo que no distinguí fue la facilidad con la que un campesino —no un *Chot'a Tchín'é*— me transmitió el modelo espacial mazateco y el *deber ser* de su sociedad lejos de un funeral, ceremonia curativa o festividad religiosa.

En las últimas visitas, expresiones de este tipo —que ayudan más para explicarse a uno mismo que para explicar a los *otros*— han sido cada vez más comunes. Expresiones que hablan de la satisfacción de tomar el café cosechado con las mismas manos que sostienen la taza a pesar de su bajo costo comercial; de lo risible de la fortuna de los políticos que están llenos de “*enfermedad y grosería*”; de la ineficacia de acumular tierras que no se trabajan por falta de mano de obra; en suma, expresiones que terminan por definir una posición moral —y en última instancia espacial— dentro del universo.

Ahora bien, aunque no puedo precisar cuán profunda es la sujeción a este *eje de transición* ni si, en definitiva, resulta no ser de transición sino el principio de un *eje* bien consolidado, parece resultar funcional para el mazateco. Prueba de ello es la dinámica social que se ha desatado en el interior de la comunidad misma.

Al parecer, en una sociedad que se siente a sí misma en el riesgo de la disolución se disparan los síntomas comunes de las catástrofes: altos índices de migración, violencia injustificada y explosión de la morbilidad —incluidos alcoholismo y drogadicción—; en suma, acciones de escape, pero también, y esto es más significativo, se reduce casi por completo la actividad social, ya sea como un intento por llegar al equilibrio por la inmovilidad, como simple indicio del miedo a la nada o porque la disolución es real y ya no hay nadie con quien interactuar.

Contrario a esto, en la sierra se observa un efervescente movimiento, una lucha dentro de la comunidad entre los dos estilos de vida de la mazateca actual: la floreciente pero reducida vida citadina y la tradicional vida campesina.⁶²⁴

Esta lucha, aunque implícita, se hace evidente en las pláticas cotidianas y en las actividades sociales dignas del más aguerrido proselitismo político.

⁶²⁴ La lucha del protestantismo con el catolicismo si bien ha tenido una importante influencia en las relaciones sociales, es mucho menos evidente que la de los estilos de vida, donde todos los habitantes, lo quieran o no, están involucrados.

Mientras que los campesinos insisten en que es mejor vivir tranquilo y trabajando la tierra según la costumbre, los habitantes de los centros municipales repiten una y otra vez las ventajas del comercio y la tecnología; electricidad, internet, educación.

Un arma de batalla digna de mencionar son las rifas nocturnas: mientras que el campesino se acuesta al ponerse el sol, el ciudadano insiste en adaptarse —y en adaptar al campesino— al estilo de vida electrificado, organizando rifas nocturnas que —esparcidas a toda la sierra por estridentes altoparlantes— comienzan a las ocho y concluyen alrededor de las diez; hora razonable para dormir las ocho horas reglamentarias. Mientras tanto, el campesino se mueve de un lado a otro, tratando de ignorar los gritos numéricos para conciliar el sueño.

Como es de suponer, ambos bandos muestran grandes contradicciones.

En las rifas ciudadanas se gritan cientos de números durante dos horas para terminar con el número ganador de una licuadora... una licuadora, en una zona donde gran parte de la población no tiene electricidad ni la alimentación que requiere el uso de un electrodoméstico de esa naturaleza.

Por su parte, el campesino odia el sonido de los motores de gasolina, diesel y —de circular en la sierra— energía solar, pero, a pesar de presumir su fuerza física en contraste con la de los ciudadanos, no duda en pagar cinco pesos para tomar una de las camionetas que lo llevan al mercado del pueblo, aun cuando caminando podría llegar en pocos minutos.

Estas contradicciones hacen evidente el verdadero propósito de todo este enfrentamiento: tras la revuelta política del Puente de Fierro, el mazateco —ciudadino rural y campesino— se está cohesionando, transformando la manera en la que se ve a sí mismo y actúa en sociedad, definiendo posiciones hacia *adentro* y hacia *afuera* de su espacio geográfico y cultural.

Una pieza fundamental de este enfrentamiento es la salud, pues ambos estilos parten y concluyen en la promesa sanitaria.

Las rifas no sólo se realizan para mantener despierta a la población —esto sólo se explica por el horario en el que se hacen y el afán porque lleguen a todos—, su principal fin es recaudar fondos para el Centro de Salud, de tal modo que la propuesta ciudadana corresponde a la promesa científica de la salud.

Por su parte, cuando el campesino evita el ruido, el bullicio y la burocracia lo hace pensando en su salud; al exponerse al ambiente citadino —en este contexto Puebla, Oaxaca, Huautla y México resultan simples equivalencias— se expone a dolores de cabeza, enojos que enferman y maldad de pensamiento.

Así que la lucha entre citadinos y campesinos es, detrás de las múltiples explicaciones, promesas y consecuencias sociales, un proceso de construcción corporal que toma como cuartel la promesa de salud.

Precisamente por esto, el *eje de transición* se expresa con mayor nitidez en la manera en la que se asume en sociedad la salud, porque es alrededor de ella donde se está construyendo la identidad mazateca contemporánea.

Como la expresión más inmediata del *eje de transición*, este concepto de salud se enriquece por tres eventos dependientes entre sí:

1. La sociedad mazateca se dio a conocer mundialmente a partir de la divulgación de sus rituales curativos, lo que sirvió como el principio del concepto mazateco para los *otros*, concepto del que, a su vez, el mazateco toma los elementos para su construcción cultural contemporánea.

2. Cada vez es más evidente la presencia de nuevas patologías —para la estructura mazateca, no para la ciencia médica— provocadas por la introducción de los elementos del nuevo estilo de vida —alimentación, desperdicios, drogas— y sus consecuencias psicológicas y sociales. Como es de esperar, la ciencia médica atribuye estas enfermedades, y la ineficacia de sus métodos sobre ellas, a las causas más recurridas en estos casos: ignorancia, pobreza y holgazanería.

3. La historia de la humanidad hace evidente que la principal inquietud de toda sociedad es consolidar su presencia, ya sea en la inmortalidad de la esencia individual o, más concretamente, en la preservación de la vida de sus individuos, por eso el *axis mundi* —el *eje*— de toda sociedad recurre al principio universal sólo para culminar en la vida eterna y en los procesos de curación. Así que toda cosmovisión se fundamenta en la forma en la que el principio se repite en el sujeto y la manera en la que se proyecta en su salud, por ello todo discurso social sirve para preservar al sujeto y —por adición— a toda la sociedad, asegurando la permanencia de la cultura. Esto responde al porqué el *deber ser* se consolida en reglas claras y concretas de lo que se debe y lo que no se debe hacer, reglas

que, en última instancia, sirven para evitar la muerte de los sujetos que las siguen, ya sea al explicar como restituir la salud en su cuerpo o al evitar su contacto con situaciones de riesgo.⁶²⁵

Ahora bien, el hecho que permite afirmar que el concepto de salud es mucho más que el escenario en el que se expresan las diferentes maneras de asumirse mazateco, es precisamente la paradójica unión que el Secreto ha construido en toda la comunidad.

Al volverse sujeto de conocimiento, el mazateco más que eliminar la figura del *Chot'a Tchín'é*, la ha generalizado en toda la etnia, incluso en los mazatecos ciudadanos que, con orgullo, se colocan como los portadores de esa verdad exclusiva. Esto se observa en la enfática descalificación de la figura de María Sabina; descalificación que se debe no a poner en la boca del mundo el nombre de Huautla —eso lo utilizan ellos mismos en su beneficio—, sino en dar a conocer un secreto que al pronunciarse desaparece: por eso afirman saber de buena fuente que no curaba y, peor aún, que cobraba a sus paisanos por algo que no sabía hacer —prueba de que, según el discurso actual, se había alejado del *centro*: del Secreto—. De este modo el ciudadano ha tomado una figura pública para proyectar la descalificación de la que él mismo es objeto por parte de los campesinos, asegurando así la fluidez del discurso que comienza y termina en el *fuera*, lejos del enfrentamiento directo entre las partes internas y de la disolución social.

Este flujo sin duda hace evidente la solidez de la estructura sostenida en el nuevo *eje* y la complejidad de sus mecanismos de control, lo que hace pensar que, si bien constitutivamente lleva menos de medio siglo y en operación social a penas unos cuantos años, tiene la capacidad para atravesar y unir cada uno de los estratos de la realidad mazateca.

Esta coherencia interna también hace suponer que está formalmente integrado por elementos extraídos de las estructuras anteriores bajo una nueva interpretación⁶²⁶, pero también que su parte medular contiene el principio básico e irreductible que posibilita el

⁶²⁵ Este argumento explica porque en una sociedad en crisis los sujetos explotan en la violencia o se abandonan a la enfermedad.

⁶²⁶ En otras palabras, la cultura ha adaptado las explicaciones a la nueva realidad sacrificando la posición de los elementos para hacerlos permanecer en la estructura. Por ejemplo, la codicia aún provoca mal, pero no enfermedad directa, sino envidia que envenena y mata al que la siente, ya no al que se dirige. De este modo, la acumulación de riqueza se justifica a partir de una explicación anterior.

paso de toda sociedad y todo sujeto: el principio sagrado, la idea absoluta que antecede y rebasa a la palabra y a la que se recurre en la explicación de origen de toda sociedad.⁶²⁷

En la mazateca se accede al *centro* —lo absoluto lejos de todo espacio, tiempo y código— por los hongos, así que sólo desde su comprensión se puede explicar la realidad mazateca, sin importar que ahora sólo unos cuantos recurran a ellos y que, de acuerdo a la opinión hegemónica, sean parte de la peor enfermedad occidental contemporánea: la drogadicción.

Este argumento parece simplista, romántico y muy cómodo, sin embargo basta revisar la historia mazateca para comprender que, mucho más que cualquier otro elemento, el uso de los hongos le ha dado al mazateco la posibilidad para explicarse el mundo y asumirse a sí mismo frente a los *otros*, tomando de ellos cada nueva interpretación sin modificar en absoluto la manera para acceder al origen.

Primero, el venado —único animal capaz de procesar las esporas del hongo— les ayuda a relacionarse con los *nonoualcas* —que debían su origen a *Mixcoatl* cuyo nagual era el *mazate*—, tomando de ellos el *eje* como pueblo agricultor.

Más tarde, el acceso al *centro* permanece en la tierra que es atravesada por el *eje* de la cruz de los *otros*; entonces la sangre de Jesucristo —el Verbo hecho carne prometido en el principio judeocristiano— permite ser testigo y partícipe del origen al comer los hongos.

Ahora, la tierra pierde cada vez mayor relevancia por la introducción del nuevo modelo económico; la explicación científica de los *otros* confirma la particularidad del pueblo mazateco, particularidad que se debe al Secreto —esencia del *centro* impronunciable pero, por ello, irrefutable— que encierran los hongos.

En cada caso, el mazateco ha tomado del *eje* de la explicación de los *otros* los elementos que le permiten explicarse su propio origen, insertándose en la nueva realidad que la interacción con el *fuera* le impone.

Ahora bien, esto no quiere decir que los hongos sean el elemento medular del universo mazateco, sino lo más cercano que se puede decir respecto a él. Lo único que se puede articular del *centro* es la manera para acceder a él, no lo que ahí se encuentra —ello rebasa la capacidad de la palabra humana—.

⁶²⁷ Véase supra: §2.

Por ejemplo, el Dios judeocristiano ha sufrido muchos cambios a través del tiempo y de las sociedades que le han acogido, pero la máxima promesa de la Eternidad permanece inamovible —no así la articulación del paraíso que es su más simple traducción—, precisamente porque al no poder expresar su contenido en el lenguaje, es imposible modificarle; la idea absoluta que inunda el Todo antes del *Big bang* constituye el *centro* irreductible de todas las sociedades, incluso de las monoteístas más institucionalizadas.

En la mazateca, los hongos se podrán prohibir, extinguir o simplemente desaparecer, pero la convicción de que alguien, por más lejano que se presente, ha sido testigo del origen del mundo y de la posición primordial que el mazateco ocupa en esa creación, es suficiente para asegurar la conservación de su principio fundamental y, por lo tanto, de su cultura.

Al ser partícipe del Secreto, el mazateco común adquiere la capacidad curativa antes limitada al *Chot'a Tchin'é*. Tal y como hace cinco siglos el chamán mazateco se adueña del origen católico, ahora el mazateco común se está adueñando de la capacidad para manejar el discurso de su sociedad.

Cada vez es más común que el padre de familia realice limpias, oraciones y veladas con hongos para parientes y vecinos frente al altar de la casa.

La ceremonia —que, hay que decirlo, se dirige cada vez más a lo funcional y menos a los formalismos sagrados— se realiza antes de consultar al médico o, si la época del año y la economía familiar lo permiten, durante el tratamiento alópata. Esto invariablemente se oculta al médico, no tanto por miedo a la descalificación —que sin duda ocurriría— sino porque en su gran sabiduría científica, el doctor no sabe cómo curan los hongos.

Sin saberlo y superando las capacidades prácticas de la medicina científica, los mazatecos —como gran parte de la población en México y toda Latinoamérica— han sabido seguir el consejo de la OMS emitido en 2002: integrar las estrategias de sanación étnica a la práctica médica.⁶²⁸

Y no sólo eso, se han integrado a sí mismos a las prácticas de curación étnica, tomándolas como el *eje* que les distingue de los *otros*, permitiéndose consolidar su origen como sociedad y articular con mayor precisión su *deber ser*, lo que se comparte con las familias unidas en el parentesco e incluso con otras sociedades pues, una vez articulado el

⁶²⁸ OMS En: Guasch, G. & Hinojosa, L. (2005). p.23

eje, es más fácil distinguir las diferencias que erigen la frontera —que también sirve de unión— con los demás.

Ahora bien, el cuerpo es un proceso en constante cambio, en constante construcción; la señora Carmen sin duda superará esta gripa, pero lo importante en este momento es el éxodo que su propio organismo ha emprendido de una manera de explicarse —a partir de la tierra— a otra totalmente nueva que probablemente le resulte más eficaz en la relación que establece con un entorno plagado de nuevos procesos significativos, de nuevas explicaciones y de nuevos universos.

La sierra amanece sumergida en la neblina, son las 7 de la mañana. Escucho a Don Federico jugar y cuando entro a la cabaña que sirve de comedor me encuentro a todos sonrientes; Ángela, la niña de año y medio, ha amanecido mejor, tiene más hambre y está hablando mucho más.

Entonces comprendo porqué Doña Carmen sigue poniéndose las inyecciones de penicilina y porqué para Don Federico el conocimiento de la medicina científica ha cobrado relevancia: con una gran sonrisa ven a su nieta, sabiendo que ella sí se está mejorando y que su sacrificio —el de ellos y el del universo en el que nacieron— dará paso a un nuevo universo en el que quizá sus nietos vivan mejor.

EPÍLOGO

Todo iría perdiéndose en sus orígenes. Un mundo crepuscular en el que todas las cosas irían hacia el momento que las antecede en el orden de la existencia. La nostalgia sería la premonición de un gesto y el ensueño la forma suprema del recuerdo —que consistiría en ir borrando las cosas que una evocación súbita y total hubiera acumulado en nuestra mente. Olvidar es vivir, la desaparición de los hombres estaría marcada por un connubio y la vida orgánica sería un proceso de escisiones encaminado siempre hacia esa totalidad única de la materia inerte y en ese estadio, nuevamente, perdido de todo ánimo de voluntad, la vida silenciosa de los átomos quedaría regida por un destino matemático que en las eternidades, por el mismo capricho que en el nuestro, rige lo que aquí llamamos progreso y logos, y allí, de lo que ya hemos sido, hará o ya hizo las luminosas catástrofes del cielo.

ELIZONDO⁶²⁹

*...si quiero vivir debo olvidar
que mi cuerpo es histórico.*

BARTHES⁶³⁰

*Mucho tiempo he errado,
atado a la cadena de la vida
a través de muchos nacimientos,
buscando en vano
al Gran Arquitecto...
¡Constructor, he visto tu arte!
No podrás volver construir una casa para mi.
He roto tus vigas,
el soporte central está destruido.
Mi mente ha traspasado
las cosas hechas para la vida.*

BUDA⁶³¹

⁶²⁹ Elizondo, S. (2000). p.72

⁶³⁰ Barthes, R. (1987). p.150

⁶³¹ Primeras palabras de Siddhartha al despertar como Buda según el Nidana-Katha. De Rhys lo traduce así: “*Thought many different births / I have run (to me not having found), / Seeking the architect of the (desire resembling) house... / O house-builder! I have seen (thee). / Again a house thou canst not build for me. / I have broken thy rafters, / Thy central support is destroyed. / To Nirvana my mind has gone*”. [De Rhys, D. (1925). *Buddhist Birth-Stories*. Londres/Nueva York. p.198] y Spence: “*Long have i wandered, long, / Bound by the Cain of life / Through many births, / Seeking tus long in vain, The builder of the house... / House-maker, thou art seen! / No more a house thou’It make. / Broken are all thy beams. / Thy ridge-pole shattered! / From things that make for life / My mind has past*”. [R.Spence Ardí. (1853). *Manual of Buddhism*. Londres. p.180] En: Eliade, M. (1997). p.195

Hace siglos se reconoció la importancia de la palabra en la cura; dar nombre a los padecimientos parecía restringir su poder destructivo.

Desde entonces, y desde diferentes perspectivas, se ha dado por hecho que es en el lenguaje en el que el individuo está inserto donde se puede encontrar su realidad y, por lo tanto, la respuesta de sus males. Esto es cierto, pero sin duda limitante, pues ese código es registro de la lengua, no de su habla; de la sujeción, no de su individualidad.

A lo largo de todo este trabajo se ha hablado de la *sujeción* en la cultura, del concepto de *uno mismo* que la sociedad implanta en un cuerpo que se estructura en su código, pero ese movimiento parece dejar poco margen a la elección, lo que definitivamente contradice la realidad que se presenta en la sociedad.

Si bien es cierto que todo ser humano se construye a partir de su cultura, entre el *deber ser* —el significado cultural— y *lo que soy* —la construcción individual— existe una pequeña diferencia que, en la suma de todos los individuos, tiene grandes consecuencias para la sociedad.

Sin la pregunta existencial —constitutiva y común a todos los individuos—: ¿quien soy yo aquí?⁶³², es imposible, sino la *sujeción* —viable en la *in-corporación* cultural— sí la *asunción*⁶³³, es decir, la posibilidad para identificar las divergencias entre el *deber ser* y lo que *soy*, que concluye en la capacidad para asumir mi propia existencia significativa y, en última instancia, en la posibilidad para modificar voluntariamente las uniones significativas a las que me sujeto.

La capacidad para dirigir a voluntad la construcción corporal se presenta prácticamente imposible por la manera en la que el sujeto se inserta en el código de su cultura, sin embargo queda la posibilidad de la resignificación más que de la reconstrucción.

...el signo puede ser relativamente motivado... En efecto, todo sistema de la lengua descansa en el principio irracional de lo arbitrario del signo que, aplicado sin restricción, llevaría a la complicación suprema; pero el espíritu consigue

⁶³² Que se puede traducir como: ¿Qué lugar ocupo en mi espacio cultural?

⁶³³ “**ASUNCIÓN** s.f. Acción y efecto de asumir. 2. Elevación... al Cielo”. “**ASUMIR** v.t.r. (lat. *Asumere*). Hacerse cargo de una cosa tomando conciencia o responsabilizándose de ella.” [Larousse. (2004). p.113-114]

*introducir un principio de orden y de regularidad en ciertas partes de la masa de signos, y ese es el papel de lo relativamente motivado.*⁶³⁴

Ese principio de orden y regularidad es precisamente lo que permite la construcción de la cultura, pero también la posibilidad para que el sujeto reorganice la realidad individual ordenando lo *in-corporado*.

*No existe jamás premeditación, ni siquiera mediación, reflexión sobre las formas, fuera del acto, de la ocasión del habla, exceptuada la actividad no creadora; la actividad de la clasificación.*⁶³⁵

En otras palabras, no se pueden crear elementos culturales de manera individual —como crear nuevas letras del alfabeto—, pero sí modificar el orden de los ya existentes —como organizar las letras existentes para escribir una novela—.

El movimiento de los elementos —su permanencia o extinción— siempre responderá a las necesidades de la cultura; sin embargo, al individuo aún le queda la posibilidad de la resignificación, la capacidad humana para reorganizar el universo y romper las cadenas significativas.

Por décadas se ha buscado la reorganización de las cadenas significativas —la resignificación— dentro del código en el que éstas se desarrollan: el lenguaje. Desafortunadamente, la ineficacia de este propósito se hace evidente en la práctica clínica; esto se debe a que resulta imposible modificar los principios de un juego siguiendo las leyes que el mismo juego dicta para permanecer en él.⁶³⁶

El individuo —dentro y fuera de todo análisis o terapia— pone orden al universo cultural, a la masa amorfa, a partir del código que la misma cultura le ha dado al *in-*

⁶³⁴ Saussure, F. de. (2001). p.155-156

⁶³⁵ Barthes, R. (1997). p.30

⁶³⁶ Por ejemplo, para el psicoanálisis, el acceso a lo *real* sólo se hace posible en el lenguaje, donde se posibilita la reorganización del significado; desgraciadamente, la domesticación del goce en la palabra descarta la posibilidad para acceder a lo indecible y modificar de fondo la realidad. Por ello el psicoanálisis no persigue la cura, porque le resulta imposible prometer la resignificación inserto en el lenguaje. En otras corrientes se opta por la falacia del *rebautismo*, esto es, llamar con otro nombre al mismo fenómeno, considerando que cambiar las palabras es modificar el orden de la trama significativa; entonces el síntoma se sigue presentando, con otro nombre, pero la misma estructura.

corporarle; esto limita la posibilidad de modificar ese orden, pues se debe realizar en completo apego a ese código, por ello la resignificación, dentro de la trama cultural, se presenta prácticamente imposible.

¿Qué sigue?

Volvamos al chamán; sus principales características no son la independencia —por ignorancia— o la violación —por arrogancia— del código que le sujeta, sino el pleno conocimiento de las tramas que le integran y la capacidad para modificar a voluntad las leyes que le estructuran.

Por su habilidad para modificar estas leyes, en muchas sociedades se afirma que el chamán es capaz de volar, de desprenderse de la tierra, no porque desconozca las leyes terrestres, sino precisamente porque las conoce a profundidad, al grado de dominarlas y flexibilizarlas.

Superar los obstáculos que impiden acceder al cielo expresa la capacidad para superar las fuerzas opuestas —arriba y abajo— y de abolir la polaridad característica de la condición humana para llegar a la Realidad última; el vuelo hace evidente que se ha rebasado la condición humana, que se ha encontrado la Verdad donde no existe código ni, por lo tanto, cuerpo.

Por eso esta plenitud mística sólo es posible después del despedazamiento ritual y la renovación corporal; porque el chamán debe abandonar el cuerpo tramado en el código de la cultura.

Ahora bien, cuando el sujeto —atado a la cultura en la individualidad— se aleja del código —cuando se despedaza— se *pierde* en el universo; por el contrario, cuando el chamán se somete al despedazamiento —al adquirir el conocimiento—, se *une* al universo. En ambos casos, para bien o para mal, se borran las fronteras que sujetan a la cultura, rompiendo las cadenas que unen a la individualidad al quebrantar las condiciones del espacio implantado con la cultura en el lenguaje.

El chamán reconoce el código de su cultura, pero —una vez que ha pisado el territorio sagrado— percibe que las fronteras espaciales implantadas en el cuerpo son de orden cultural; reconoce la existencia del espacio corporal implantado en la narración de origen, pero sabe que más allá del código existe la Verdad suprema: el territorio sagrado, la masa amorfa, lo *real*.

Una vez más en la tierra —en la trama cultural— el sujeto regresa a un código desorganizado, deslizado de su *eje*; lo que le permite acceder al orden y, en última instancia, a la resignificación. Por eso las diferentes expresiones de lo sagrado pueden otorgar la capacidad para reorganizar la realidad, para ver el mundo desde otra perspectiva.

El reto actual de la psicología es encontrar la manera de proveer al sujeto de la capacidad, primero, para asumirse en la individualidad —de reconocer las divergencias entre el *deber ser* y *lo que soy*, así como las responsabilidades que eso implica— y, después, la posibilidad para resignificar —más allá de los supuestos teóricos— su realidad, abandonando precisamente la capacidad que poco antes le había dado —la individualidad en el código— para regresar a su mundo con la capacidad para reorganizarle.

De hecho, durante los últimos 100 años, la psicología ha asumido al primer objetivo — la consolidación de la elección en la individualidad— como su principal razón de ser, pero el alcance, e incluso la definición precisa del segundo —la disolución de la individualidad y reconstrucción de la realidad—se encuentra aún muy distante, lo que nos separa por completo del objetivo final, pues ambos son parte del mismo movimiento; por ello, se ha utilizado el término *asunción*, porque describe los dos objetivos: es la acción de *asumirse*, de tomar responsabilidad de algo —de uno mismo, del propio cuerpo—, pero también sirve para describir la *elevación* al cielo, la capacidad para flexibilizar las leyes terrenales —las leyes del código—, posibilitando la reinterpretación de la realidad; la resignificación.⁶³⁷

Ahora bien, la separación del código no significa la completa independencia de él, por el contrario, el individuo puede —partiendo de la *sujetación*— asumirse en el mito espacial de la cultura en la que vive —en su *centro*—, sumergirse en ella y vivir el principio de su sociedad para explotar en la existencia de su propia individualidad, alejado de la historia literal y en total apego a la historia de su propio origen que, en última instancia, es la historia de su propia cultura y de su propio cuerpo.

Sin duda hay mucho por hacer, pero la resignificación —la capacidad humana de reorganizar el universo, reinterpretar la realidad y construirse a sí mismo— es la más emocionante y reveladora de las posibilidades que, como psicólogos y como seres humanos, estamos obligados a explorar.

⁶³⁷ Una telaraña se observa mejor desde arriba, lejos del pegamento que inmoviliza.

APÉNDICES

A. Narración de origen

El venado como el padre

I

En una casa muy humilde vivía una vieja bruja que tenía dos bolas de luz, de dos clases.

Esta vieja iba a lavar sus maíces al río, y unas pepesquitas (pescaditos del río) salían y le robaban los maíces que se le caían, lo que enojaba mucho a la vieja. Ésta las amenazaba y a propósito les metió unos granitos para que vinieran a ver a dónde se metían: se escondían debajo de una piedra. Allí metió la vieja la mano y encontró dos huevos muy chiquitos. La vieja se los llevó muy alegre y los echó a empollar con una gallina para ver qué salía de los huevecitos.

A los nueve días nacieron dos personitas, que crecieron dos niños. Y dicen que era Jesucristo y el Padre Eterno que venían en busca de las luces que tenía la bruja; porque en todo el mundo no había luz, estaba el mundo en la oscuridad, la gente comía cosas crudas. Por eso fueron Jesucristo y el Padre Eterno a buscar la luz...⁶³⁸

II

Los niños se hicieron unas cerbatanas y se fueron a cazar pajaritos para la señora, ala que decían mamá. Y le dijeron los chamaquitos:

— Mamá, no nos gustan estas armas, porque no matamos animales grandes para que duren cuatro días.

— No tengo dinero.

— Sí tiene dinero. Usted está mintiendo —le insistieron ellos.

— Bueno —les dijo la vieja—, voy a comprar dos carabinas.

Los chamacos se aconsejaron:

— A esa vieja la vamos a engañar, vamos a ver a quién le deja tortillas en el monte. Que ella dice que es para nuestro padre... yo no lo creo.

⁶³⁸ En la mitología griega, Leda, esposa de Tíndaro, fue fecundada por Zeus metamorfoseado en cisne. De los huevos fruto de esa unión nacerían dos pares de gemelos: Cástor y Pólux —símbolos de la discordia— y Helena y Clitemnestra —símbolos de la discordia—. “Representa la materia prima que hay que someter al proceso de purificación, pero también la quintaesencia o *lapis filosofal*, símbolo de la vida renacida en un nivel superior”. Battistini, M. (2005). p.342. En el ritual mazateco el huevo representa la posibilidad de regeneración al formar él mismo la materia prima de la que está hecho el orden. En la mitología, los gemelos tienen el mismo significado; el Padre Eterno y Jesús son el orden que, al romper el cascarón en el mundo, se separan en oposición integrativa pero insoluble, del mismo modo en que la discordia y la concordia griega se excluyen.

III

— Hijos —les dijo la vieja—, ahí tienen sus armas. Ya pueden cazar animales grandes. Nomás no vayan al cerro, porque allí trabaja su papá y si se van las balas no vaya a sucederle un accidente.

— Nosotros respetamos a nuestro papá, siempre está trabajando bien... —le engañaron los muchachos.

Una vez que ella se fue, y ellos le siguieron sus pasos.

IV

La señora no daba de comer a aquel señor sino que iba a otra cosa, pues se ponía en cuatro patas subida su falda y a aquella persona decía:

— Vente mi corazón, vente mi amor. Ya te traje de comer. Aquí está tu alimento... —Y llegaba un mazate [variedad pequeña de venado]

Ellos regresaban mientras la vieja hacía su travesura. Cuando regreso la vieja ellos le preguntaron:

— ¿Porqué te demoraste? Y ella les contestó:

— Hijos, su papá no tenía casi hambre.

Lo que hacia ella era comerse las tortillas.

V

Ellos planearon otra cosa.

— Vamos a tirarle a los faisanes —dijeron a la vieja—. Y si encontramos mazate, también vamos a tirarle.

Llegaron a un árbol frondoso y allí vieron al Pico Canoa. Habló el pájaro y les dijo:

— La vieja no es su mamá, y su papá [que ella dice] no es sino un animal.

— Esta bien —le dijeron los muchachos—, pero dinos dónde está ese animal.

— A las doce lo encuentran debajo de un árbol masticando las hierbas.

— Si nos mentiste —dijeron los muchachos—, a la otra no te salvas.

— Soy adulto y no miento —les contesto el pájaro—. Donde yo esté cantando, allí está.

Se fueron, y como oían cómo estaba cantando el pájaro, y lo encontraron moviendo la cabeza para un lado y para otro.

El mazate estaba tirado bajo un árbol.

Los dos le dispararon y lo mataron. Luego lo patearon y le cortaron los dos zapotes [testículos] y cosieron la piel del animal, y le hicieron un hoyo y lo llenaron de animales que pican, de avispas, de abejas, y formaron el animal como antes.

Los chamacos llevaban carne y dijeron a la vieja:

— *Matamos jabalí —y le dieron los dos huevos diciéndole:*

— *Come esto y hazte dos carnitas*

Ella hizo bisté y ellos insistían que la vieja comiera. Ella dijo que se llevaría la comida al río. En el camino un sapo le dijo a la vieja.

— *Vieja bruja, no tienes vergüenza de estar comiendo los huevos de tu marido...*

Pero ella le echó arena y lo aplastó. Por eso el sapo tiene forma aplastada.

A su regreso dijo a los muchachos y les contó:

— *Miren lo que me ha dicho el sapo: que estoy comiendo los huevos de mi marido...*

— *Como no le diste una patada. Está diciendo mentiras —ellos le contestaron—. Nuestro papá es un gran señor y nosotros no lo conocemos.*

— *Bueno muchachos —dijo la vieja—, ya llevo de comer a su papá.*

Y llevó carne, tortillas y otras cosas.

Luego que llegó donde estaba él, se puso en posición, pero el animal sólo movía las orejas, por lo animales que tenía dentro. La bruja decía:

— *Estás enojado, dime por qué. ¿O es qué tienes otra? Si estás enojado voy a traer a mis hijos para que te maten.*

Cuando volvió le dijo a sus hijos:

— *Su papá está enojado. No quiso comer. Creo que ya tiene una persona porque yo ya estoy vieja.*

Y ellos le dijeron:

— *Déle un garrotazo para que se le quite la maña.*

— *Eso voy a hacer —contestó la vieja. Ella tomó un garrote y le dice “¿por qué estás enojado? Te voy a matar para que no me pongas en vergüenza”.*

Le dio un garrotazo, pero al segundo se descosió y salieron los animales. Se amontonaron y la picaron. Ella revolcándose encuerada gritaba:

— *¡Muchachos maldecidos!, ¡Me los voy a comer!...*

VI

Mientras tanto los muchachos habían huido llevándose las luces.

— *Maldición... ¿Qué hago? —decía la vieja. Y se fue a hablar con el diablo.*

Mientras, los muchachos tenían sed. “Mira aquella cueva si hay agua”, dijo el mayor.

Entró el chamaco y se agachó en el pocito. Pero la bola de luz que llevaba se cayó y se fue hasta el fondo, que era profundo.

— Ahora ¿quién la va a sacar? —dijo el mayor—. Ya te había dicho que me la hubieras dado, que soy el mayor, el más fuerte... ¿Quién la va a sacar?

Llegó una lagartija a sacar agua y le dijeron: “Señor ¿si nos puede sacar eso del fondo?”

La lagartija fue al fondo del pozo y les dijo:

— No puede sacarla, pesa mucho...

— Nos va a agarrar la bruja —le dijeron ellos. Pero llegó una lagartija más grande.

— Sácala y te regalaremos una camisa bonita —le dijeron ellos. La lagartija se metió y arrastró hasta afuera la bola. Ellos le dieron una camisa con los siete colores del arco iris, y ella quedó muy agradecida.

Pero la vieja venía y ellos la veían, ya que estaba arreglado que eran dioses.

Llegaron a un campo de pelota. “Vamos a hacer una operación”, dijeron.

El menor arrojó para arriba la pelota, y nomás llegó a la mitad del cielo.

— Dame esa luz —dijo el mayor. Y el mayor arrojó con fuerza la pelota, y él fue pegado a ella, y llegó hasta el cielo. Entonces el hermano menor hizo igual. Pensaron otra vez: “Ya encontramos la luz, ahora vamos a regalarla a todas las personas que hay en el mundo. Pero si la regalamos a la mejor la recoge la vieja”

Hicieron luego un baile.

Mientras, la vieja llegó preguntando dónde vivía el diablo.

Le dijo: dos hombres robaron lo más precioso que tenía y mi casa ha quedado oscura”.

— No te apures —le contestó el diablo—. Ellos tienen una fiesta ahora.

Llegaron los dos a la fiesta y la vieja convirtió al hermano menor en gallina. Lo mato e hizo mole.

El mayor formó un plan para rescatar a su hermano, tenía un perrito y le dijo:

— Tú vas a salvar a mi hermano: toma la cabeza de mi hermano, la tiras donde haya mierda, porque esa cabeza es la de mi hermano.

Así lo hizo el perro y la vieja maldiciendo dejó la cabeza.

— Falta corazón —dijo el mayor e hizo una casita pequeña.

En eso pasó un conejo. Ellos tenían la cabeza que era de gente, e invitaron al conejo a entrar en la casita. Éste entró y luego se cerró la casa y se convirtió en cuerpo de hombre; era el hermano menor.

— Ahora sí vamos a matar a la vieja —dijeron los hermanos y aconsejaron al perro:

— Lleva este hueso a la bruja —dijeron—, y ponlo dentro de la cazuela del mole—; pero dentro del hueso había un jugo venenoso, que era agua bendita.

El perro obedeció.

— Ahora, amigo, brindemos por la salud de un hombre que matamos y vamos a comer mole —dice la bruja.

Puros diablos eran sus amigos. La vieja comió su hueso, gritó y se volvió ceniza.

Los diablos dijeron: “Nada podemos hacer. Ahora vamos a regalar la luz al mundo”; y la regalaron por todo el mundo, todos tuvieron luz.

*El Sol es el hermano mayor y la Luna es el hermano menor.*⁶³⁹

⁶³⁹ Don Pablo Quintana. En: Incháustegui, C. (1977). p.27

B. Figuras

Figuras 1-6. Conversión de mandala en eje.

Figura 1. Montea; giro alrededor de un eje vertical

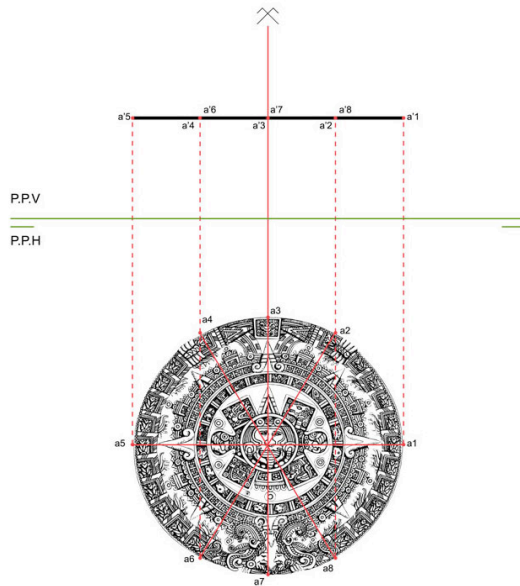


Figura 2. Isométrico; giro alrededor de un eje vertical. *Vectores*

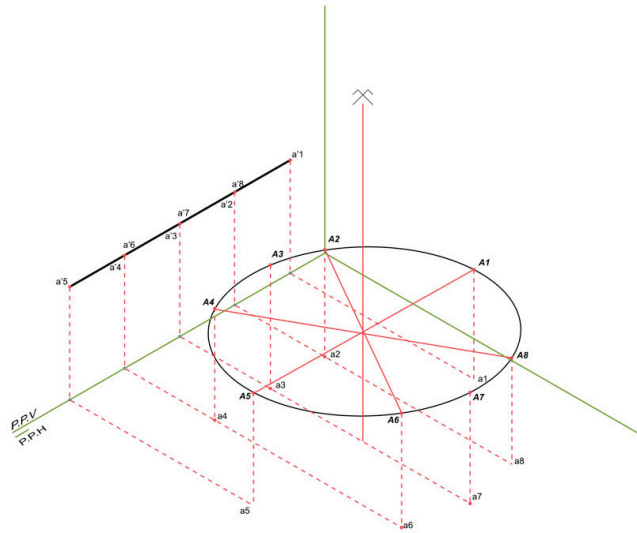


Figura 3. Isométrico; giro alrededor de un eje vertical

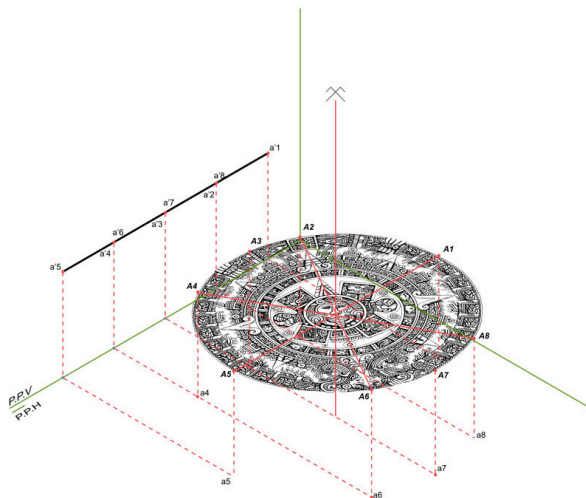
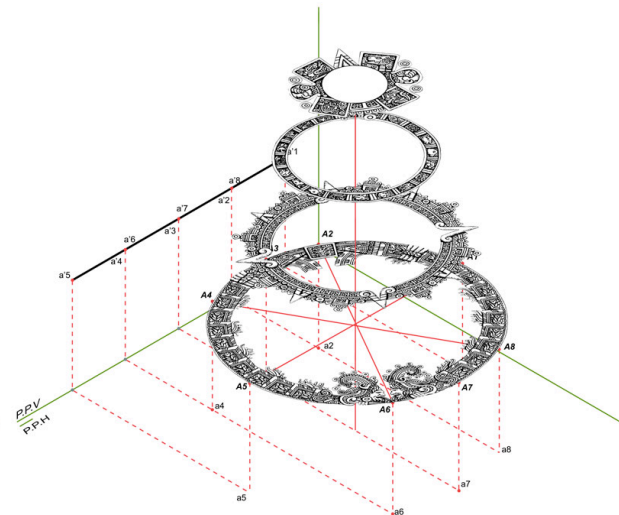


Figura 4. Isométrico; giro alrededor de un eje vertical. *Niveles*



Donde:
 P.P.V. Plano de Proyección Vertical.
 P.P.H. Plano de Proyección Horizontal.
 X Eje vertical

Figura 5. Descomposición del eje

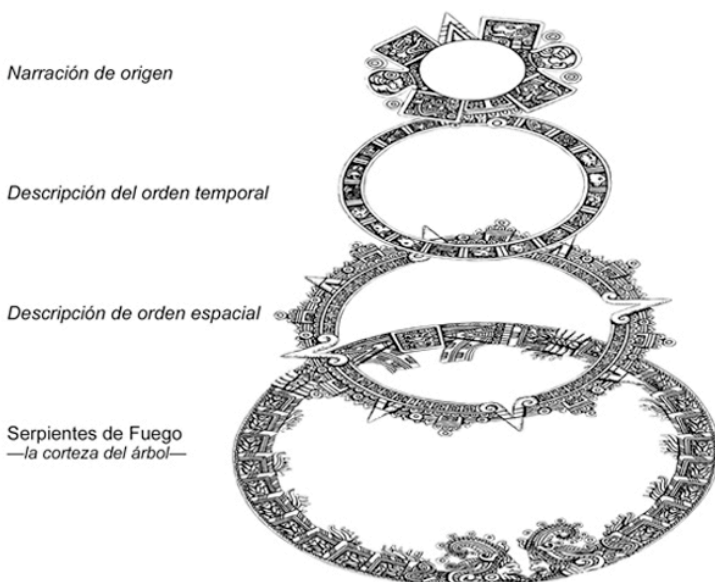


Figura 6. Corte transversal del eje



Vale la pena profundizar en el análisis de la piedra solar como representación del *eje* pues, aunque al principio se tomó como ejemplo de mandala sólo por ser la referencia más cercana, tras la lectura de la interpretación de Eduardo Matos y Felipe Solís (Matos y Solís, 2004) resultó ser, por una feliz coincidencia, el ejemplo más claro y detallado del *eje* como descripción del *deber ser* que une al dios creador. De hecho, este descubrimiento tardío exigió modificar los nombres que se asignaron a la Figura 5, agregar las figuras 6a a 6d e incluir estas líneas.

La Figura 6 muestra el corte transversal del *eje* en su totalidad, es decir, la instrucción mexicana —el *deber ser*— para acceder a la Eternidad, al *centro* y principio del universo: el sol, expresado aquí por *Tonatiuh*, el quinto sol, *Nahui Ollín*. El primer anillo [Figura 6a] es la representación de los cuatro mundos precedentes de la narración de origen nahua y el *deber ser* a seguir para preservar el quinto universo; por eso las garras de los costados están exprimiendo la sangre de los corazones. El segundo anillo [Figura 6b] son los 20 días a partir de los cuales se forman los meses, los años y los siglos; es la exposición del orden temporal que rige el mundo a partir del nacimiento del quinto sol. El tercero [Figura 6c] muestra en su parte interior, lo que parece ser la representación de los cuatro puntos cardinales con relación al centro; su parte exterior expone la importancia de la sangre en el sostenimiento espacial del mundo, por eso los glifos, que han sido interpretados como sangre —los grupos de cuatro formas triangulares que cierran el anillo— se encuentran bajo todos los anillos precedentes, incluso bajo los rayos solares que indican los puntos cardinales, en otras palabras, la sangre sostiene el tiempo, el espacio y el principio; así que el tercer anillo en su totalidad es la exposición del orden espacial del universo y su funcionamiento. El último anillo [Figura 6d] es el límite del *dentro*, la corteza del árbol representado en las pirámides por las grecas; dos serpientes de fuego —*xiuhcōatl*— que cierran herméticamente el *centro* al encontrarse de frente la una a la otra, su papel como defensoras ante el *fuera* se aclara en el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli*, padre de los mexicas: *Coatlicue* —la tierra— dió a la luz a *Huitzilopochtli* sin contacto con hombre o dios alguno, sus hijas las estrellas —las *centzohuitznahua*— y la luna —*Coyolxauhqui*— decidieron matar al hermano por la amenaza que representaba; en la lucha, *Huitzilopochtli* tomó una serpiente de fuego —que probablemente es también la representación de los cometas— y decapitó a *Coyolxauhqui*, defendiéndose a sí mismo —la cultura— y a su madre —la tierra—. La ceremonia en lo alto de la pirámide en el que se arrojaba el cuerpo del sacrificado por las escaleras era la recreación de la batalla pues *Coyolxauhqui*, después de ser decapitada, cayó cuesta abajo del cerro de Coatepec que, por ser el lugar de nacimiento de *Huitzilopochtli* es el punto de nacimiento de todos los mexicas, es decir, el *centro* del universo. Así que el sacrificio de la pirámide es la representación de la defensa del *centro* y la expulsión del *fuera*, pero sobretodo, la ejecución de la narración de origen.

El que en este trabajo se considere al llamado calendario azteca una proyección bidimensional del *eje* —al igual que las pirámides— también se confirma por la posición original de la piedra, pues aunque actualmente se expone verticalmente, es muy probable que, por efectos prácticos, en el ritual en el que recibía en su centro la sangre del sacrificado, se encontrara apoyada horizontalmente. Se ha especulado que el objetivo de la piedra fue proveer de alimento al dios del sol, *Tonatiuh*, para que continuará su movimiento, sin embargo esta hipótesis —validada en su papel como *eje*— se apega al fin, dejando a un lado el *proceso digestivo* que se debe seguir para que el sol quede satisfecho. La sangre alimentaba al sol, pero sólo en los lugares específicamente construidos para ese fin; en los altares, en las pirámides o en las *témalacatl*, piedras redondas en cuyo centro por lo regular se encontraba un orificio en el que se depositaba la sangre. Tirarlo fuera del orificio de la *témalacatl* o del *cuauhxicalli* —*vasija de águila*, recipiente en el que se depositaba la sangre en el altar— resultaba un total desperdicio —por ello en las guerras floridas se capturaba al enemigo evitando el derramamiento de sangre—, de tal modo que sólo existía un lugar en el que se podía alimentar al sol: el *centro*, así que la *témalacatl*, era el *eje* que permitía acceder al sol y, como tal, era la unión que comunica y sostiene los niveles, pues sin el pasaje que permite la comunión con el sol, su alimentación simplemente resulta imposible.

En conclusión, la piedra fue construida como el conducto para alimentar al sol, pero sobretodo, como la representación del *eje* que une los niveles e indica el camino para que los mortales pudiesen acompañar a *Tonatiuh* en su trayecto sobre la tierra, por eso los guerreros que proveían de sangre y las madres que proveían de guerreros eran los primeros en disfrutar del paraíso del sol.

Figuras 6a-6d. Anillos de la piedra solar.

Figura 6a. El centro:
el origen del universo.



Figura 6b. Exposición temporal:
los 20 días.



Figura 6c. Exposición espacial:
la sangre como sostén.

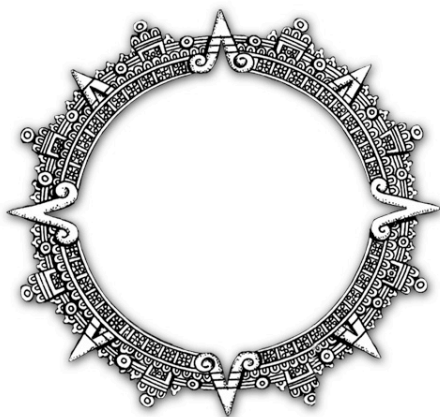


Figura 6d. La corteza del árbol:
las xiuhcóatl.



Figuras 7-8. Espacio geográfico y mítico mazateco.

Figura 7. Territorio mazateco



Figura 8. Modelo espacial mazateco⁶⁴⁰



⁶⁴⁰ Basado en Incháustegui, C. (1994). p.42

Figuras 9-10. Representación del eje en la cruz.

Figura 9. Cruz de madera



Figura 10. Cruz con niños



Figuras 11-13. Arcanos del tarot.

Figura 11. El Diablo

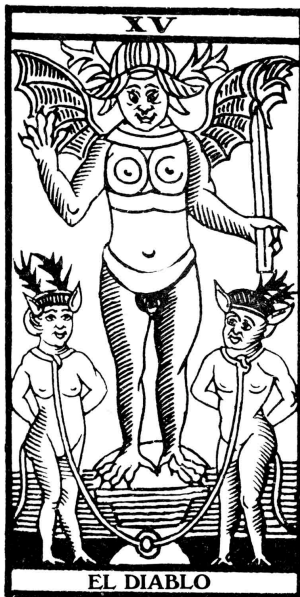


Figura 12. La Muerte



Figura 13. El Loco



Figuras 14-17. Imágenes de la iglesia de Huautla.

Figura 14. San Juan



Figura 15. Jesús



Figura 16. San Isidro



Figura 17. Santa María

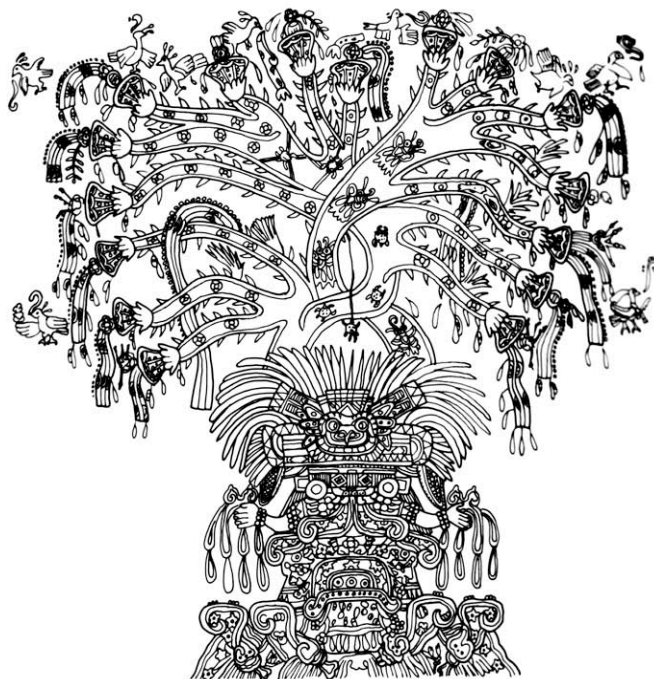


Figuras 18-19. Representaciones prehispánicas de los alucinógenos.

Figura 18. Xochipilli



Figura 19. Mural de Tepantitla (fragmento)



C. Cuadros estadísticos.

Cuadro 1. Poblados y altura.

Nombre en castellano	Nombre en mazateco	M.S.N.M
1. Teotitlán del camino	Hi'gí	1,050
2. San Francisco Huehuetlán	Déasho	2,510
3. San Cristóbal Mazatlán	Chi'ti o Chintií	2,120
4. San Jerónimo Tecoaatl	Naashi o Natzí	2,580
5. San Lorenzo Cuahnequiltitla		1,560
6. San Pedro Ocopetatlillo	Nangunajá	2,500
7. San Lucas Zoquiapam	Tengaá	2,590
8. Santa Ana Ateixthahuaca	Dasulajoó	2,560
9. Santa Cruz Acatepec	Datzundá	2,570
10. Santa María M. Chilchotla	Chandasho	1,800
11. Eloxochitlán de Flores Magón	Gitshoó	2,590
12. San Mateo Eloxochitlán	Tijó o San mateo	2,495
13. Huautla de Jiménez	Tejáo	2,480
14. San Juan Coatzaspam	(población mixteca)	2,780
15. San José Tenango	Gatiaá	1,870
16. San Bartolomé Ayahutla	Gití o Giyuffí	950
17. Jalapa de Díaz	Acashoó o Danchó	600
18. San Pedro Ixcatlán	Ningutshié	675
19. San Miguel Soyaltepec	Nahingéé	700 ⁶⁴¹

Cuadro 2. Población por municipio

	Total	Hombres	Mujeres
Sierra	129,701	63,836	65,865
Huautla	27,206 ⁶⁴²	13,016	14,190
Ayautla	2,871	1,399	1,472
Chilchotla	18,745	9,389	9,356
Ixcatlan	686	328	358
Teotitlán	7,084	3,418	3,666
Abajo	370,152	183,630	186,522
Jalapa de Díaz	41,744	20,387	21,357
Tuxtepec	127,707	62,884	64,823
Valle Nacional	22,276	11,215	11,061
Ixcatlán	9,858	4,927	4,931

Total de población mazateca: 499, 853⁶⁴³

⁶⁴¹ Fuente: Eliseo López y Juan Pérez Monografía: Mazatecos Instituto Nacional Indigenista s/f.

⁶⁴² Para el 2000, la población total era de 31,040 — 16,624 hombres y 16, 416 mujeres— de estos, 25,542 son indígenas. INEGI. (2000).

⁶⁴³ Información obtenida el 5 de noviembre de 1995. Anuarios Estadísticos del Edo. de Oaxaca, Tomo I. INEGI, Gob. Del Edo. de Oaxaca, 1999.

Tablas 3-5. Servicio médico en la mazateca.

Hasta el 31 de diciembre de 1998, estas eran las estadísticas médicas de la mazateca:

Personal médico.

	Personal	IMSS	ISSTE	IMSS-Solidaridad	SSA
Sierra	63	2	3	36	27
Abajo	302	111	43	24	124

Derechohabientes.

	Total	IMSS	ISSTE
Teotitlán	7,511	1,711	5,770
Huautla	3,177		3,177 ⁶⁴⁴

Población usuaria de los servicios médicos en 1998.

	Total	IMSS	ISSTE	IMSS-Solidaridad	SSA
Teotitlán	7,776	1,391	2,537	42,281	898
Huautla	46,353		3,174	3,724	

⁶⁴⁴ Dos años después, la situación en Huautla no cambió mucho, pero el servicio se distribuyó en las dos instituciones; el IMSS tenía 1,023 derechohabientes y el ISSTE 1,807. INEGI. (2000).

GLOSARIO

'ndi zitj'o. Mazateco; pequeño que brota. Nombre más común con el que se denomina a los hongos alucinógenos en la mazateca. También son llamados *'ndi tzojmi*, cositas; *'ndi zti santo*, niños santos; *'ndi santo*, santitos; y en castellano niños.

Abyección. Acción o actitud vil y despreciable; cualidad para ser acreedor al desprecio. La abyección como fundamento del universo cristiano parte de la necesidad de la culpa y el arrepentimiento como *deber ser* que abre las puertas del cielo; el arrepentimiento no aplica sin la abyección del pecado.

Aculturación. Proceso que resulta del intercambio de rasgos culturales que luchan por prevalecer.

Aglutinación. Fenómeno estructural en el que dos o más unidades se funden en una sola por síntesis. Se limita al sintagma y, a diferencia de la analogía, es totalmente involuntaria.

Aire. Mitología mazateca. Sustancia capaz de atrapar el *ase'a* y provocar enfermedad; existen diferentes tipos, dependiendo de su origen y capacidad para hacer el mal.

Alcalinos. Del árabe *al qali*; la sosa. Grupo de elementos que se encuentran en el grupo 1 de la tabla periódica de los elementos: litio, sodio, potasio, rubidio, cesio y francio. También se utiliza para describir a las sustancias con propiedades similares a los álcalis.

Alcaloide. Término utilizado para diferenciar los productos metabólicos nitrogenados de las plantas con propiedades similares a los álcalis.

Álcalis. Resultado de la combinación de un metal monovalente con el oxígeno.

Aleph. Figura ancestral introducida a la literatura contemporánea por Borges en el libro del mismo nombre. Según éste, es el nombre de la primera letra del alfabeto de la lengua sagrada —representada por un hombre que señala el cielo y la tierra— y en la cábala designa el *En-Soph*, lugar del conocimiento total, el punto desde el que se recibe de un solo golpe la totalidad de los fenómenos, de las cosas y de sus sentidos.

Analogía. Una forma analógica es una forma hecha a imagen de otra o de muchas otras, según una regla determinada. Los signos tienden a configurarse dentro de la estructura según el mismo patrón que otros ya han seguido antes. Por ejemplo, el trayecto que el significado de un dios prehispánico sigue para albergarse en un santo católico —como significante— puede servir de modelo para otros dioses y sus santos correspondientes.

Ase'a. Mitología mazateca. Es el espíritu humano y la parte más importante del cuerpo; se encuentra en el corazón. Su falta es la principal causa de enfermedad y puede ocurrir cuando se comete un pecado al romper los acuerdos establecidos en el principio de los tiempos con los chikones.

Axiomático, principio. Fundamento hipotético que se acepta como incontrovertible a pesar de la imposibilidad para demostrarle.

Axis mundi. Columna que sostiene al mundo y lo atraviesa verticalmente uniéndolo a los planos superior e inferior. Se puede representar por un árbol o una montaña.

Betel. Nombre del lugar en el que Jacob construyó el altar a Dios al presenciar el eje que une el cielo con la tierra. Constituye la mejor representación del *eje* y el descubrimiento del *centro* —la hierofanía—.

Big bang. Explosión de gran magnitud que, según la explicación cosmogónica más aceptada, dio origen a la creación y expansión del universo hace aproximadamente 15 millones de años.

Binarismo: Desde Saussure se ha enfatizado la identificación del signo por lo que no es, de ahí que se dé una gran importancia a las bipolaridades, puesto que un signo carece de identidad sin su contexto y, en última instancia, sin otro signo que le sitúe dentro de la estructura en la oposición. A partir del binarismo y la oposición se estructura toda la tradición europea; diacronismo/sincronismo, lenguaje/habla, sintagma/sistema. El binarismo y la oposición constituyen un problema para la semiótica, pues parecen sólo aplicables en la lógica de corte occidental, por lo que no tienen validez en una teoría de análisis que promete ser universal, por lo que en las propuestas semióticas más recientes se desplazado su relevancia teórica.

Causalidad. Principio filosófico según el cual todo hecho tiene una causa, de tal modo que las mismas causas en las mismas condiciones producen los mismos efectos.

Centro. Elemento del modelo espacial en el que se fundamenta este trabajo. Constituye el punto en el que se origina la cosmovisión alejada de todo código por ser el principio de todos ellos. En términos religiosos, el

centro es el espacio-tiempo en el que nace el universo, por lo que representa el origen y sirve de base del *deber ser* de una sociedad. Gráficamente se expresa en el centro de los mandalas y sus proyecciones arquitectónicas, principalmente en las construcciones monumentales.

Chamán. Palabra que deriva de *saman* o *sama* en tungusico; *El que sabe*. Puede utilizarse como genérico, pues en la mayoría de las sociedades el especialista en los rituales agrícolas y curativos se conoce con nombres que significan lo mismo.

Chame. Mazateco. Primer mes del calendario agrícola.

Chanes. Mitología náhuatl. Seres antropomorfos, de baja estatura y rigurosos en el intercambio de obligaciones y reciprocidades. Castigan a aquellos que provocan su enojo con enfermedad.

Chatajao. Mazateco; nido de águilas. Nombre de Huautla.

Chaon. Mitología mazateca. Brujo del rayo en la parte baja.

Chikón. Mitología mazateca; güero, dueño. Chikón en Huautla, Chacún en Soyaltepec y Chacú en Ixcatlán. Nombre que se utiliza para designar a los Dueños de la tierra, seres pequeños y vengativos que habitan cada rincón de la sierra, a excepción de las casas de los humanos. Son la principal causa de enfermedad al castigar los pecados humanos.

Chikón Nanguí. Mitología mazateca. *Chikón* dueño de la tierra, se le identifica con San Jorge, santo de Ixcatlán.

Chikón Tokosho. Mitología mazateca. *Chikón* más importante de la sierra y protector de los mazatecos, en especial de los de Huautla. Habita en el *Nindó Tokosho*.

Chondá Je. Mitología mazateca. También llamada *Sha Chaum*. Esposa de Chikón Tokosho; juntos enseñaron a la humanidad a sembrar y trabajar en la casa. En la parte baja *Chuma Je* es la madre-padre que nace todos los días y amamanta a las plantas en el octavo mes.

Chondá Vee. Mitología mazateca. Nuera de Chikón Tokosho, después de una pelea con él salió corriendo, bautizando todos los lugares de la tierra con su paso.

Chot'a Nai. Mitología mazateca. También llamado el Maligno. Ser que habita el *Shinda Jí*, lugar que, por encontrarse al poniente donde muere el sol, es el origen del mal.

Chot'a Tchín'é. Mazateco; el que sabe. Se puede encontrar como *Ço-ta-ci-né*, *Shutá chiné* o *Shuta tshinea*. Es el chamán mazateco.

Chot'a Tching'a Dith'o. Mazateco. Líder del consejo de ancianos.

Chot'a Xi Bend'a. Mitología mazateca. Curandero que utiliza masajes, brebajes y oraciones para pedir por la salud del enfermo.

Chontaj Chinká. Consejo de ancianos.

Choto. Mazateco; homosexual. Ver *hana*.

Cerro de la adoración. Mitología mazateca. Ver *Nindó Tokosho*.

Cóatl xoxouhqui. Náhuatl. Nombre de la *Turbina Corymbosa*.

Código. Sistema de signos y reglas que permite formular y comprender un mensaje. Ya que su principio es básicamente legislativo, depende de la convención en su estructura y de la aceptación en su práctica.

Consensus Gentium. Consenso de toda la humanidad. Noción de que existen eventos sobre los cuales todos los hombres convendrían en que son correctos, reales, justos o hermosos y que por ello son en efecto correctos, reales, justos y hermosos.

Continuum. Término que describe el propósito de los rituales y de la humanidad misma en la narración de origen; preservar la obra de los dioses hasta que llegue el momento en el que principio y fin se unan al terminar el fluir del tiempo.

Cosmogonía. Espacio y tiempo en el que se dio orden al caos al nacer el universo, sin importar si el acto creador se atribuye a los dioses o a las fuerzas físicas. Como explicación sirve de fundamento para la manera en la que los individuos conciben y experimentan su realidad.

Cosmovisión. Es la estructura de la realidad para una sociedad; el retrato de la manera en que las cosas son en su efectividad para un pueblo. Está representada en los aspectos cognitivos y existenciales de una sociedad.

Cronocentrismo. Tendencia a sobrevalorar la época a la que se pertenece y a valorar las restantes con relación a ella.

Culebrero. Mitología mazateca. *Chot'a Tchin'é* que se especializa en chupar el mal del cuerpo del enfermo como si se tratase de veneno de víbora. Desciende del *tetlacuicuiliani* náhuatl.

Cunda. Mazateco; homosexual. Ver *Choto*.

D'tie. Mitología mazateca. *Chikón* que se mete por los pies y chupa la sangre.

Dentro. Elemento del modelo espacial en el que se fundamenta este trabajo. Representa el espacio más cercano al centro y el *deber ser* de una sociedad por lo que se aproxima al orden estructural, en oposición al *fuera*, donde se encuentran los *otros*. Encontrarse *dentro* —cerca del *centro*— garantiza a una sociedad la proximidad a la Verdad, convicción básica en la conformación de toda cultura y todo individuo. Sólo dentro es posible la conformación de un lenguaje legible que permita la sujetación.

Derrumbe. En mazateco '*ndi ndaj'a*' y '*ndi kiz'o*'. Nombre castellano para el hongo *psilocybe caerulensis* var. *Mazatecorum*.

Destino. Mitología mazateca. Parte del cuerpo mazateco en el que se escribe el pasado y futuro del individuo y que puede llegar a ser violentado por las faltas al acuerdo de origen, en cuyo caso el destino se oscurece provocando la enfermedad y la muerte.

Diacrónica, investigación. Género de la investigación semiótica que se dirige a las relaciones entre signos sucesivos que se sustituyen unos a otros a lo largo del tiempo. Puede partir de dos métodos: la perspectiva prospectiva —que sigue a la estructura a lo largo del tiempo— y la perspectiva retrospectiva

—que lo remonta, situándose en un momento específico del pasado para reconstruirle—. Se puede decir que su tarea es de naturaleza etimológica.

Dicotomía. Ver oposición.

Dieta. Mitología mazateca. Abstención sexual necesaria para la ejecución de un ritual, especialmente el de curación.

Do Asean. Mitología mazateca. Lugar del nacimiento del sol habitado por el Padre Eterno, está después del Nda Chikón.

Edictos. Decreto publicado por una autoridad.

Eje. Elemento del modelo espacial en el que se fundamenta este trabajo. Es el *axis mundi* común a todas las culturas, la columna que sostiene al mundo y lo atraviesa verticalmente uniéndolo en los planos superior —cielo— e inferior —infiernos—. Por representar la unión entre los niveles, constituye el camino, *el deber ser* para acceder al cielo o condenarse al inframundo, por lo que en él se estructura la manera en la que una sociedad y un individuo se dirigen. Sus representaciones son el árbol cósmico, la montaña sagrada, el bastón mágico y la cruz cristiana, entre muchas otras.

Empíreo. Del gr. *Empyrios*, en llamas. Es la parte más elevada del cielo habitada por los dioses.

Empirismo. Doctrina filosófica fundada en el siglo XVIII según la cual todo conocimiento procede de la experiencia sensible. Sus principales representantes son Hume y Locke.

Engaño, el. Mitología mazateca. Entidad del cuerpo que sólo tienen las mujeres, lo que les da la capacidad para mentir con facilidad.

Ensalgador. Curandero que realiza su práctica exclusivamente con el uso de oraciones.

Enteógeno. Del gr. *theus*, dios y *gen*, que genera, despierta; *que despierta a dios*. Término propuesto por Staples, Wasson, Bigwood y Ott para llamar a los alucinógenos con fines religiosos.

Epistemología. Estudio crítico del desarrollo, métodos y resultados de las ciencias.

Epojé. Pieza fundamental de la fenomenología. Su significado literal es alto. Husserl la expresa como un paréntesis, poner entre paréntesis la realidad, por lo que representa el punto de partida de la reflexión filosófica; es la represión o el olvido de toda tesis cognitiva que impida percibir la esencia pura de un fenómeno determinado dentro de su propia realidad. Exige la delimitación del fenómeno bajo el riesgo de perder la intención de la reflexión ante la renuncia de toda ancla explicativa; por ello es el fundamento de la pertinencia y del análisis semiótico en su totalidad.

Estratigráfica. Término que deriva de la estratigrafía, la técnica de excavación arqueológica que consiste en excavar sistemáticamente las diferentes capas bajo las que se encuentra un sitio de interés.

Estructura. Del lat. *structura*, construcción, disposición. Interdependencia en la que los diferentes elementos de un conjunto están conectados y relacionados entre sí.

Estructuralismo. Teoría que considera a la lengua como un conjunto autónomo y estructurado en el que las relaciones definen los términos en diversos niveles y campos del saber humano. Su objetivo es encontrar las interrelaciones de los elementos estructurantes dentro del sistema.

Estructuralista, método. Los principios del estructuralismo nacieron del trabajo de Troubetzkoy; en él formulaba los principios fundamentales del método fonológico que separaba en cuatro operaciones y tres etapas:

Operaciones:

1. De lo consciente a lo inconsciente: El estructuralismo pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente. Pero este inconsciente no debe ser entendido como el inconsciente del discurso psicoanalítico, se refiere a la *no consciencia* de los fenómenos por la automatización; un hablante es portador de un discurso cuya construcción y reglas no conoce en detalle, lo que no significa que no exista orden o génesis susceptible a la explicación tras la búsqueda de sus indicios. Esta operación alude al inconsciente de Kruszewski (1875), extraída a su vez de Courtenay (1871), para quien *lo* inconsciente se encontraba en un lugar de gran importancia entre las fuerzas intuitivas que contribuyen en la formación y emisión del lenguaje, lo que tuvo una gran influencia en los trabajos de Janet y Charcot que, a su vez, influenciaron directamente a Freud y Breuer.
2. Las relaciones entre los términos: El método se niega a tratar los términos como entidades independientes, tomando por el contrario como base de su análisis las relaciones entre los términos. Para el análisis estructural no existe la noción de sustancia; descarta lo permanente, simple e invariable de la lógica atomista. El protagonismo del elemento es reemplazado por las relaciones, ya

que un objeto sólo *es* en su relación con otros elementos y su componente más importante es el dinamismo.

3. Sistema y estructura: El método introduce la noción del sistema como la trama que sirve como escenario en el que ocurren las relaciones entre los objetos.
4. El razonamiento estructural: El método estructuralista persigue el descubrimiento de la lógica que rige el sistema, ya sea por inducción, deducción o analogía. Esta última característica es lo que le ha permitido a la semiótica, y a toda disciplina gestada en el estructuralismo, el crecimiento teórico al haberse negado a la rigidez del método lógico para apegarse a las exigencias de la realidad.

Etapas:

Primera etapa: Los elementos se mueven en un sistema que puede ser descubierto.

- a. Se debe dar énfasis en la inmanencia, que responde a una exigencia metodológica —describir y circunscribir el objeto antes de considerar su génesis y su historia— y a un principio epistemológico —el sistema implica una totalidad—, pues todo fenómeno constituye un fenómeno significativo y es imposible comprenderlo fuera de ese orden.
- b. El sistema no responde a los valores de clasificación del observador, ni a un orden que se conduce como un organismo vivo, sino a un sistema de relaciones que producen cierto efecto, esto es, la función del sistema. De tal modo que definir un sistema es descubrir su función e inventariar los elementos cuyas relaciones parecen pertinentes para la realización de esa función.
- c. El sistema es estudiado según una doble perspectiva: sincrónica y diacrónica. Su separación responde a un fin metodológico más que epistemológico pues, como dice Jakobson, esta distinción no es más que un procedimiento científico, no un modo particular de ser. Ver binarismo y oposición.

Segunda etapa: No basta con encontrar el sistema, se debe acceder a su naturaleza y proceder. Esta etapa consiste en definir el sistema y sus elementos pertinentes.

Tercera etapa: Se extraen las leyes relacionales que definen al sistema en forma y comportamiento.

Benveniste agrega consideraciones fundamentales a los principios de Trubetzkoy para emprender la investigación estructuralista:

- a. La estructura del sistema es la sintaxis entre sus elementos.
- b. La pertinencia de los elementos depende de sus Inter-relaciones significativas.
- c. La variabilidad de las configuraciones estructurales explica la diversidad de lenguas.
- d. Todo sistema lingüístico —escrito o no— puede ser objeto de investigación lingüística.
- e. El objeto-lengua puede ser estudiado en sí mismo.
- f. La explicación no está en la génesis ni en la evolución, sino en la realidad intrínseca de la lengua.
- g. El fin no es comparar sistemas para deducir sus similitudes, sino oponerlos para descubrir sus diferencias.

- h. La abstracción enriquece al aprehender la complejidad donde la generalización empobrece al sintetizar en simplicidad.
- i. Para descubrir la riqueza del objeto se debe rechazar todo *a priori* y construir directamente a partir del objeto mismo las nociones operativas que conducen a su intelección.
- j. Esta autonomía resta importancia a los modelos explicativos históricos.

Ethos. Es el estilo de vida aprobado por una sociedad; el tono, el carácter y la realidad de la vida de un pueblo, su estilo moral y estético así como la disposición de su ánimo. Es la actitud subyacente de un pueblo ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Constituye los elementos de evaluación complementando a la cosmovisión.

Faena. Mazateca. También llamado tequio, del náhuatl *tequitl*: trabajo, sacrificio. Trabajo comunitario en beneficio de la comunidad.

Fenómeno. Del gr. *phainómenon*, cosa o hecho susceptible a ser percibido por los sentidos; manifestación de una actividad.

Fenomenología: Estudio propuesto por Husserl que consiste básicamente en describir los fenómenos y las estructuras de la conciencia que se relacionan con ellos. Se considera que es, más que una doctrina totalitaria o un sistema filosófico concreto, una actitud crítica y radical para enfrentarse al objeto estudiado más allá de la simple descripción de los hechos.

Filología. Estudio de los textos y de las maneras en las que se transmiten.

Fonema. Suma de las impresiones acústicas y de los movimientos articulatorios de la unidad oída y de la unidad hablada que se condicionan recíprocamente.

Fonología. Rama de la lingüística que estudia los fonemas de la lengua.

Forclusión. Concepto elaborado por Lacan para designar el mecanismo originario de la psicosis. Se caracteriza por el rechazo de un significante fundamental —el padre y su ley—, lo que se hace inviable la construcción del inconsciente y del sujeto.

Formalismo. Corriente cuyo objetivo es buscar formas constantes en la lengua, dejando un papel subsidiario al contenido. Representó el intento científico de la semiótica por encontrar la clave única para llegar a las mismas conclusiones en la lengua.

Fuera. Elemento del modelo espacial en el que se fundamenta este trabajo. El *fuera* representa el espacio del caos donde se encuentran los *otros*; la amenaza constante de la deshumanización. Encontrarse en el *fuera* asegura la deshumanización o, en el menor de los casos, el pecado y la falta, por ser el punto más alejado al *centro* y al *eje* que une al cielo —el *deber ser*—. Sus representaciones se encuentran en lo indecible —porque *fuera* no existe el lenguaje—, en el pánico provocado por lo que se conduce en otro código, por *los que no son de aquí*: monstruos, fantasmas, extraterrestres, extranjeros.

Funcionalismo. Doctrina que extrae sus instrumentos de observación del postulado según el cual la sociedad es una totalidad orgánica cuyos diversos elementos se explican por la función que desempeñan en la misma.

Gente de razón. Mazateca. Mestizos.

Geometría. Ciencia deductiva que estudia las relaciones entre puntos, rectas, curvas, superficies y volúmenes en el espacio. Sus resultados se clasifican en axiomas y teoremas.

Geometría descriptiva. Estudio de las figuras en el espacio a partir de sus proyecciones ortogonales sobre dos planos perpendiculares entre sí.

Geometría no euclidiana. Ciencia deductiva que estudia las relaciones entre puntos, rectas, curvas y superficies en el espacio dentro de un modelo que supone la invalidez del axioma V de Euclides, según el cual *por un punto exterior a una recta puede trazarse una única paralela a esa recta*. Este axioma se considera cierto precisamente por su improbabilidad, pues dada nuestra naturaleza finita, resulta imposible precisar si en un punto determinado dos paralelas pueden llegar a unirse. De tal modo que es imposible plantear si la afirmación correspondiente del axioma V es irrefutable, es decir, si es un teorema, lo que permite cuestionar todos los principios básicos de Euclides, dando paso a otra posibilidad lógica del espacio. Poincaré creó un modelo de plano cuyas rectas son distintas a las habituales; en él tienen validez los cinco axiomas de Euclides —aunque sólo los primeros cuatro son verificables— lo cual le constituye como la prueba de la independencia lógica de los axiomas, lo que no implica que el espacio que nos rodea no responda a los axiomas de Euclides, sino que desde el punto de vista lógico, tiene igual coherencia la geometría euclidiana que la no euclidiana.

Glosemática. Teoría de orientación estructuralista que divide los textos en contenido —significado— y expresión —significante—.

Glótico. Que pertenece a la lengua por oposición al habla.

Güeros. Mitología mazateca. Ver chikones.

Guetza. Mazateca. Ayuda laboral, sobre todo en la siembra y en la construcción de casas, que dan familiares y vecinos a un miembro de la comunidad que lo necesita.

Gui he'. Mitología mazateca. Territorio humano.

Ha Chot'a Enima. Del mazateco; los que trabajan la tierra. Manera en la que se autodenominan los mazatecos.

Habla: Es esencialmente un acto individual de selección y actualización; está construida por las combinaciones gracias a las cuales el hablante puede utilizar el código del lenguaje para expresarse, así que corresponde más a la ejecución individual de la lengua que a una creación pura.

Hamaca. Mitología mazateca. Aire que proviene de un brujo hambriento o a sueldo. Su principal indicio es el conocido como “subida de muerto”, cuya sensación es idéntica a la descrita en las abducciones extraterrestres.

Hana. Mazateco; hombre mujer. Otro nombre para los *chotos*, los homosexuales. Se consideran seres que no se apegan a la ley que Dios dictó al resto de los humanos, lo que les acerca más al plano sagrado.

Huehuetlaca. Mazateca. Casamentero exento de todo compromiso parental o vecinal y libre de cualquier interés sexual por la novia, por lo general un homosexual o un anciano.

Huehuetones. Mitología mazateca. Espíritus de los ancianos.

Hierofanía. Revelación de lo sagrado, acto en el que al mortal contempla la presencia divina, el Todo en un lugar específico que se sacraliza en la abertura, haciendo evidente el *centro* del universo y construyendo el *eje* que conduce a él.

Hipérbole. Exageración desmesurada de los eventos para cargar de expresión la realidad descrita: *Tengo un sueño que me muero.*

In-corporación. Proceso en el que el individuo se integra a la sociedad integrando en sí mismo —en su cuerpo— el discurso que parte de la cultura. El término se utiliza en sociología para describir la inscripción corporal del sentido. Es el mismo proceso que en la psicología cognitiva es llamado enacción.

Inmanencia. Cualidad inherente a un fenómeno sin cual éste deja de ser viable. La inmanencia en semiótica da por hecho que la unidad básica es el signo por lo que su descomposición deriva en su disolución, de tal modo que el análisis debe partir y concluir en la descripción de la posición y naturaleza del signo.

Isométrico. Proyección tridimensional de la montea que describe en dos planos la posición de un punto o de los puntos que integran una figura en el espacio.

Isomorfismo. Cualidad de la semiótica que permite establecer relaciones análogas entre fenómenos que, por su naturaleza, aparentan ser incompatibles dentro del mismo campo de análisis.

Isomorfo. Se dice de los elementos entre los que existe una relación análoga que les hace similares perteneciendo a diferentes contextos.

Juan el Oso. Mitología mazateca. Ser que enseñó a los mazatecos de abajo los oficios que les hicieron humanos, separándolos de la bestialidad.

Lengua: Es el lenguaje menos la palabra, es decir, el código que rige la expresión, por lo que es tanto una institución social como un sistema de valores. Por ser esencialmente un contrato colectivo que exige total sometimiento, el individuo no puede, por sí mismo, crearla o modificarla. De la oposición lengua/habla y las consecuencias que tiene en el sujeto, se vincula la semiótica al psicoanálisis —cuya piedra angular es el complejo de Edipo que somete al individuo a la ley— y al postestructuralismo en la función autor de Foucault —donde todo discurso pertenece a la sociedad no al individuo que lo emite.

Lenguaje. Sistema de signos orales y escritos que utilizan los miembros de una comunidad para comunicarse. Es la suma de lengua y habla.

Lísibe. Mitología mazateca. Dueña de la lumbre, a quien el tlacuache se la robó.

Mandala. Del sánscrito; círculo. En el budismo y el tantrismo es el esquema adornado con bordados de colores que reproducen el universo tal como lo concibe la cosmogonía hindú. A falta de otro término, se utiliza para designar las representaciones que describen el origen del universo, la morada de los dioses o una acción ejemplar, sin importar el origen de la sociedad en el que fueron diseñadas.

Mathema. Del lat. ciencia, conocimiento, lo que se enseña. Para Lacan, el *mathema* constituía un reto ante la imposibilidad para anular la acción del inconsciente en el conocimiento. Lacan asumió que, aceptada la pérdida —lo que se desvanece entre lo que se dice y lo que el inconsciente permite escuchar—, los grafos —modelos gráficos sencillos— constituían el mejor medio de transporte del conocimiento por alejarse del lenguaje, lo que en realidad es el replanteamiento de la modelización articulada por el Círculo de Praga en los años 20's y utilizada por la alquimia muchos siglos antes.

Mecapal. Náhuatl. Cuerda que se utiliza para cargar cosas —especialmente cestos— y se sostiene en la frente.

Metafísica. Del gr. *metà tà physikà*, después de la física. Rama de la filosofía que estudia las propiedades, principios y causas primeras del ser.

Metáfora. Del gr. *metaphora*, transporte. Tropo que consiste en utilizar una palabra con el significado de otra al establecer una comparación tácita entre las realidades designadas por ambas. Equivale al paradigma en lingüística y al desplazamiento psicoanalítico.

Metonimia. Tropo que consiste en expresar el efecto por la causa y el todo por una parte. Equivale al sintagma en lingüística y a la condensación psicoanalítica.

Mictlantecuhli. Mitología náhuatl. Dios del inframundo.

Mito. Relato popular en el que se representan los principios y valores de una sociedad. En este trabajo, todo mito es una expresión de la narración de origen que dicta la configuración del cosmos, con lo que se genera la organización espacial.

Mixcoatl. Mitología náhuatl. Culebra nube, representada en la Vía Láctea. Dios tribal de los nonoualcas.

Modelo. Estructura lógica o matemática que se utiliza para explicar un conjunto de fenómenos que guardan entre sí ciertas relaciones.

Mónada. Unidad elemental de la formación del sentido, a la que al mismo tiempo le es inherente una estructura inmanente extremadamente compleja.

Montea. Representación bidimensional utilizada en la geometría descriptiva para definir las relaciones establecidas entre puntos dentro de un espacio.

Na Yaa Chikón. Mitología mazateca. Hamaca del chikón, es el rocío blanco.

Nahuallatolli. Mitología náhuatl. Lenguaje de los naguales, de los espíritus, la forma suprema de comunicación con el mundo sobrenatural.

Nahualtocaitl. Mitología náhuatl. Idioma sagrado para los mexicas.

Najno vend'a. Ver San Pedro.

Nda Chikón. Mitología mazateca. Mar sagrado que limita el territorio humano en el oriente.

Nindó Tokosho. También llamado Cerro de la adoración. Es el punto más alto de la sierra donde habita el *Chikón Tokosho*.

Nutzin. Mitología mazateca. Hamaca, es también el cenit entre la vida y la muerte en la trayectoria del sol.

Objeto de valor. Objeto que encuentra su significación en la diferencia, por oposición con otros objetos.

Ololiuhqui. Náhuatl; cosa redonda. Nombre de las semillas de la *Turbina corymbosa*. De efectos alucinógenos.

Ontología. Rama de la filosofía que estudia al ser y su existencia en general.

Oposición. Básicamente es la relación entre dos o más signos establecida en el binarismo y en la que se genera el valor. Resulta necesaria para obtener la identidad y el sentido de un signo, definido sólo por la

relación que guarda con otros dentro de la misma estructura. En el principio lingüístico existen dos tipos: las distintivas —entre fonemas— y las significativas —entre monemas—. Para la semiótica, Cantineau propuso tres clasificaciones de las que se derivan seis tipos:

- A. De acuerdo a sus relaciones con el conjunto del sistema
 - a. Oposiciones bilaterales y multilaterales
 - b. Oposiciones proporcionales y aisladas
- B. De acuerdo a la relación de los términos de la oposición
 - a. Oposiciones privativas
 - b. Oposiciones equiponentes
- C. De acuerdo a la extensión de su valor diferenciador
 - a. Oposiciones constantes
 - b. Oposiciones suprimibles o neutralizantes

Opus. Del lat. trabajo, obra. Para los alquimistas representaba el trabajo que les acercaba a la creación divina, de ahí el carácter sagrado de la palabra.

Otro yo, el. Mitología mazateca. Es una de las entidades que componen el cuerpo. Cuando el individuo se asusta o es castigado por una falta, el otro yo puede mantenerlo con vida en ausencia de ase'a.

Otros. Término que se utiliza en este trabajo para definir a aquellos que se encuentran en el *fuera* y que, por lo tanto, representan una amenaza deshumanizante y el peor ejemplo de lo que puede suceder cuando no se vive con apego al *deber ser*. En la literatura psicoanalítica, el *otro* representa el reflejo en el que el sujeto se confirma como individuo por la oposición, del mismo modo en el que un signo adquiere su significado en la oposición con otro.

Padre Eterno. Mitología mazateca. Ser increado del que nace todo cuanto hay, el tiempo y la luz. Habita en *Do Asean*, sentado en una mesa de plata sobre la que se encuentra un guajolote que le comunica lo que ocurre en la tierra. Es totalmente independiente de Dios y Jesús, sin embargo, en algunos relatos se encuentra como el hermano gemelo de uno de ellos.

Pajarito. Mazateca. Nombre castellano para el hongo '*ndi tz'e*'; *Psilocybe mexicana*.

Palimpsesto. Del gr. *pálin*, otra vez y *psan*, rascar. Códice o pergamino raspado para eliminar su contenido original y escribir nuevamente sobre él. Se utiliza para designar la acción de eliminar un significado original para implantar uno nuevo.

Payni. Náhuatl; el que corre ligeramente. Especialista mexica que tomaba *ololiuhqui* para conocer el futuro.

Pertinencia. Herramienta de la semiótica que permite determinar qué elementos de la estructura a la que pertenece un signo son importantes para comprender su naturaleza y de cuáles se puede prescindir.

Perversión. Del fr. *Père vers*; hacia el padre, aberración al padre. Es el término utilizado para designar una de las tres vías para enfrentar la realidad según Lacan —neurosis y psicosis son las dos restantes—. En esta categoría se aglutina todo evento cuyo fin sea hacer evidente la inexistencia de la ley paterna y su función castrante; es la total negación de ley alguna.

Pipiltzintzintli. Náhuatl; el noble infante. Nombre mexica para la *Salvia divinorum* de efectos alucinógenos.

Positivismo. Doctrina filosófica que rechaza toda investigación metafísica. Su principal aportación es la *física social* —más tarde llamada sociología— cuyo objetivo sería completar el sistema de las ciencias para permitir la total predicción y control de la naturaleza para llegar a la felicidad.

Pragmática. Estudio de la interacción que se da entre el significante y el contexto específico en el que se presenta.

Pragmatismo. Actitud que se fundamenta en la eficacia y el valor práctico de su seguimiento.

Prosopopeya. Movimiento en el que se atribuyen a un evento cualidades que no corresponden con su género vital. La más habitual es la personificación, atribuir a las cosas o animales cualidades humanas.

Psicoactivo. Agente químico capaz de desencadenar procesos psicológicos —percepción, pensamiento, sentimiento, estados de ánimo y comportamiento— en dosis que no provocan cambios significativos en los sistemas metabólicos, sensitivomotores y autónomos. El término comprende los agentes que producen alucinaciones, visiones e ilusiones.

Psicoanalépticos. Sustancias que aumentan la actividad mental y nerviosa. Incluyen el tabaco, las anfetaminas, las metanfetaminas, la cocaína y los antidepresivos.

Psicodislépticos. Ver psicoactivos.

Psicolépticos. Sustancias que provocan relajación y depresión de la actividad mental. Incluyen los hipnóticos, sedantes, neurolépticos, solventes industriales y el alcohol, así como los derivados naturales y sintéticos del opio.

Psicosis. En psicoanálisis, la posición del psicótico se caracteriza por la escisión; la fragmentación como imposibilidad fundada en la forclusión. Para Lacan el origen se encuentra en la manera en la que el individuo asume el complejo de Edipo, en el que se introduce la Ley con El Nombre del Padre y se estructura el sujeto. En la psicosis la Ley no se asume como tal —en la forclusión—, impidiendo la construcción del límite entre el individuo y el entorno, lo que, a su vez, impide la introducción del lenguaje, puesto que el código exige el apego a normas convencionales definidas en la ley.

Psilocibina. Principal elemento activo de los hongos del género *Psilocybe*. Fórmula: C₁₂H₁₇N₂O₄P.

Psilocina. Elemento secundario de los hongos del género *Psilocybe*. Fórmula C₁₂H₁₆N₂O

Putrefactio o nigredo. Alquimia. Momento del *opus mágnum* en el que el contenido parece haber muerto y ser la máxima expresión de la impureza para, poco después, dar paso a la piedra filosofal; representa la muerte que precede el nuevo renacer; por ello en el Tarot la tarjeta de la muerte siempre anuncia el cambio.

Quatlapanque. Mitología náhuatl. Seres que según los mexicas viven en los cerros, entre las quebradas.

Real. Para Lacan, lo real es lo indefinible, lo impronunciable. El *lugar* donde se encuentra la unidad original antes de la escisión por la imposición del Padre —en el Complejo de Edipo— y que permanece como parte fundamental del sujeto junto con lo imaginario y lo simbólico. Es todo, plenitud, completitud y alcance del goce, donde no hay necesidad que no pueda ser satisfecha, lo que impide la estructuración del lenguaje —construido en la falta ante El Padre—, lo que, bajo la estructura del neurótico sometido a la ley, resulta terrorífico.

Remolino. Mitología mazateca. Tipo de aire que proviene del maligno.

Resignificación. Movimiento en el que el sujeto es capaz de flexibilizar el nexo que existe entre un significado y un significante, modificando el contenido del signo y la dirección de una cadena significativa.

Retórica. Conjunto de procedimientos y técnicas para expresarse elocuentemente.

Ritual. Conjunto de acciones prescritas para la realización de una ceremonia. En este trabajo, el ritual siempre es la ejecución de la narración de origen, por lo que en él se introduce en el individuo la cosmovisión de su sociedad.

Salvaje, el. Mitología mazateca. También llamado el Salavaje. No-hombre que habita las montañas y representa el mejor ejemplo de la bestialidad opuesta a la humanidad.

San Isidro. Mitología mazateca. Santo de los campesinos y del ganado. Del estiércol de los bueyes que jalan su yunta nace el hongo que lleva su nombre: *Stropharia cubensis*.

San Jorge. Mitología mazateca. Santo que se identifica con *Chikón Nanguí*.

San Juan. Mitología mazateca. Santo más importante de Huautla. En él conviven las características de Juan Bautista y Juan el Evangelista. Es el santo de los culebreros.

San Pedro. Mitología mazateca. Primer apóstol de Jesús. Nombre castellano del *Najno Vend'a*, la preparación narcótica de *nicotiana rustica* con ajo y cal. Entre los nahuas era llamado *tenex yhetl*.

Semántica. Estudio del significado establecido de las palabras.

Semántico, valor. El sentido de una palabra que sólo se puede establecer en relación a las otras palabras que forman su universo semántico.

Semiósfera. Suma global de signos que completa, desde una perspectiva totalizante, la labor orgánica de la biósfera, garantizando las condiciones de posibilidad de la vida socio-histórica.

Semiótica. Ciencia que estudia los modos de producción, de funcionamiento y recepción de los diferentes sistemas de signos entre los individuos y las colectividades.

Sentido. Valor semántico de un signo que depende de la posición específica que ocupa dentro de la estructura en la que se expresa.

Serotonina. Neurotransmisor derivado del triptófano, implicado en numerosos desórdenes psiquiátricos como la depresión. También es conocida como 5-hidroxitriptamina. Se forma en las células cromafines del tubo digestivo y es transportada por las plaquetas

Sha'o. Mazateco. Huevo de guajolote.

Shinda ji. Mitología mazateca. Lugar donde nacen los malos aires en el poniente.

Shimahoo. Mitología mazateca. También llamado segundo. Es el animal que nace paralelamente al individuo; cuando el animal que es el *segundo* muere, también lo hará el mazateco.

Signo. En semiótica, el signo es el resultado de la unión no algebraica entre significado y significante.

Significación. Resultado de un movimiento estructural en el que significado y significante se unen en un signo. Por la naturaleza de toda estructura social, es un proceso dinámico e interminable que depende de la interacción que se establece entre significado y significante. Esta interacción puede ser definida de diversas maneras, dependiendo del autor que la construye. Para Saussure la conformación del signo es:

Sa

SO

Donde el signo se representa como la extensión vertical de una situación profunda. En la lengua el significado está detrás del significante y no puede ser alcanzado más que a través de él. Para Hjelmslev la interacción es:

(ERC)

Donde **R** es la relación entre **E** —el plano de expresión— y **C** —el plano de contenido—.

Para Lacan:

S

s

Donde el **S** —el significante— es global y está constituido por una cadena de niveles múltiples —cadena metafórica—; significado y significante se encuentran en una relación flotante y no coinciden sino en ciertos puntos de anclaje. La barra de separación entre el **S** —el significante— y el **s** —el significado— adquiere un valor propio —que no poseía antes de Lacan— al representar la *represión* del significado, inaccesible por definición.

Significado. Es el contenido detrás del significante, no la representación ni la *cosa real*, sino lo decible sólo por el significante, sin el cual deja de existir y cuya vigencia depende por completo del contexto en el que se gesta y se expresa.

Significante. Entre los signos lingüísticos se podría decir que el significante es la imagen acústica o la manifestación fonética del signo, así que, transportado el término al resto de los signos, el significante se define como la expresión del signo, es decir, lo evidente en él.

Símbolo. Es todo signo que posee la capacidad de concentrar en sí, conservar y reconstruir el recuerdo de sus contextos precedentes. El símbolo y las estructuras que de él se componen, proveen y administran los lineamientos que el hombre sigue a falta de un mapa trazado del todo por los genes.

Sincretismo. Fusión de diversos sistemas religiosos o de prácticas religiosas pertenecientes a diversas culturas.

Sincrónica, investigación. Estudio de las relaciones sintagmáticas que se realiza con total independencia de la estructura que se trata de explicar.

Sintagma. Combinación de signos que tiene como base la extensión —lineal e irreversible— donde dos elementos no pueden ser pronunciados al mismo tiempo. Cada término adquiere su valor por la oposición que guarda con lo que le precede y lo que le sigue. En el sintagma los términos están unidos *in praesentia*. Corresponde a la metonimia.

Sintaxis. Disposición ordenada de palabras en una forma apropiada para expresar un sentido. Estudio de la relación de los elementos entre sí y su sistema.

Sistema. Combinación de signos que tienen como base la asociación. Las unidades que tienen relación entre sí se asocian en la memoria y forman grupos en los que se reúnen las cualidades más diversas. En el sistema los términos se encuentran unidos *in absentia*. Corresponde a la metáfora.

Ska María Pastora. Mazateco. Nombre con el que se conoce la *Salvia divinorum*.

Sujetación. Proceso en el que el individuo se *in-corpora* en la cultura al sujetarse a los principios de su sociedad.

Sujeto. Se dice de aquel que está agarrado o sujetado; el espíritu humano considerado en oposición al mundo externo; individuo del que se desconoce el nombre. En este trabajo los tres significados son válidos, pues se da por hecho que sólo *agarrado* a la sociedad es posible la existencia del individuo, lo que le introduce en sí mismo al *in-corporarle* en su cultura y oponerle al *fuera*.

Tautología. Del gr. *taytó*, lo mismo y *lógos*, discurso. Repetición de un mismo pensamiento de diferentes maneras, especialmente cuando resulta inútil.

Techichinami. Náhuatl; Médico. Dependiendo de su especialidad, se podía separar en varios tipos: *tepatiani*, si conocía los secretos de la botánica; *tamatqui*, si utilizaba masajes y palpaciones; *tetlacuicuiliani*, si chupaba el mal del cuerpo enfermo; *tetonalmacani*, que se dedicaba a la búsqueda y reestablecimiento del *tonalli* y de los padecimientos oculares; *temixihuitiani*, si era especialista del parto; y *tetonalmacani*, si su especialidad era el tratamiento del *netonalcahualiztli*, el susto.

Temporal. *Hna chaon.* Temporada de siembra en abril y cosecha en noviembre.

Teonanacatl. Náhuatl; hongos alucinógenos.

Teorema. Expresión de un sistema formal demostrable en el interior de dicho sistema.

Texto. Del lat. *textum*, tejido. Conjunto de palabras que componen un escrito. En semiótica es la dimensión material que sirve de soporte a los procesos de significación, de manufactura humana, y que, por la estrecha relación que guarda con el marco cultural en el que se gesta, no puede ser entendido como una realidad estática, sino como un fragmento temporal y espacial de la cultura que le da cabida.

Tezcatlipoca. Mitología náhuatl. Hermano y eterno enemigo de *Quetzalcóatl*; según la leyenda, subió al cielo y se convirtió en *Mixcoatl*.

Thon ash'o. Mazateco. Nombre de las semillas de la *Turbina corymbosa*. También llamadas *ololiuhqui*.

Ticiotl. Náhuatl; Medicina.

Tji'ée. Mitología mazateca. También llamado *ska'ba*. Brujo capaz de provocar daño.

Tlacatecólótl. Náhuatl. Hombre búho, antecedente del *nagual*. Castigaba una violación tanto universal como social.

Tlacuache. Personificación mazateca del *Chot'a Tching'a Dith'o*.

Tlitliltzin. Náhuatl. Nombre de las semillas de la *Ipomoea violacea*.

Tloque Nahuaque. Náhuatl. Deriva de *Teotloquenahuaque Tlachihualcípá Neomani Ilhuicahua Tlaticpaque*, que quiere decir: el dios universal de todas las cosas. Es el Omoteotl de los mexicas que dio origen a los dioses que crearon a la humanidad.

Tonamil. Mazateca. *hno do wa*. Temporada mazateca de siembra que va de noviembre a mayo.

Topología. Rama de las matemáticas basada en las deformaciones continuas en geometría y en las relaciones entre la teoría de las superficies y el análisis matemático.

Tropo. Figura retórica que consiste en utilizar una palabra en un sentido no habitual, como la metáfora, la metonimia y la sinécdoque.

Valor. Resultante de la relación que guardan los signos en un espacio determinado. El *valor* de un signo está determinado por la relación que entabla con otros signos dentro del sistema.

Vaquero. Mitología Mazateca. También llamado gavián. Ave que cuida el Libro del conocimiento que porta San Juan. Es enemiga de la víbora, por eso San Juan es el santo de los culebreros. Es el águila que representa a Juan Evangelista y que aparece en la tradición judeocristiana en las visiones de Ezequiel.

Verbo. Término para designar la permanencia eterna en oposición a la palabra, que se construye en la trama temporal. Se extrae del evangelio de Juan: “En el principio era el Verbo, y frente a Dios era el Verbo y el Verbo era Dios”. En este trabajo se utiliza para designar lo que existía antes del tiempo en el nacimiento del universo y del sujeto.

Wincha. Mazateca. Ceremonia que se celebra el primero de enero en la sierra; en ella se pide permiso a los *chikones* para sembrar la tierra.

Xochipilli. Mitología náhuatl. Dios de las flores —especialmente de los alucinógenos que lleva en su cuerpo— y el arte.

REFERENCIAS

- Aguirre, G. (1973). *Medicina y magia*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Aguirre, G. (1980). *Programas de salud en la situación intercultural*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Aguirre, G. (1985). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.
- Aguirre, G. (1992a). *Obra Polémica*. Veracruz: Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, G. (1992b). *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. Veracruz: Fondo de Cultura Económica.
- Alberto, E. (2001). *Caracol beach*. Madrid: Alfaguara.
- Alighieri, D. (1977). *La divina comedia*. México: Cumbre.
- Alva Ixtlilxochitl, F. de. (2003). *Historia de la nación chichimeca*. Madrid: Dastín.
- Ángeles, S.M. & Luna, C.M.T. (1992). “*Creencias y curación de la tierra del algodón. Región mazateca baja*”. Tesis de licenciatura no publicada, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Anzures, M. (1989). *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*. México: UNAM.
- Anónimo. (2000). *Dhammapada*. Barcelona: Indigo.
- Argullol, R. (1996). *El cazador de instantes. Cuaderno de travesía 1990-1995*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1987). *El placer del texto. Seguido por lección inaugural*. México: Siglo XXI.
- Barthes, R. (1997). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*. Barcelona: Paidós Comunicación.

- Basich, Z. (Ed.). (1980). *Testimonios sobre la medicina de los antiguos mexicanos*. México: IMSS.
- Battistini, M. (2005). *Astrología, magia y alquimia*. Barcelona: Electa.
- Benítez, F. (1968). *En la tierra mágica del peyote*. México: Biblioteca Era.
- Benítez, F. (1970). *Los hongos alucinantes*. México: Biblioteca Era.
- Benítez, F. (1998). *Los indios de México Tomo III Libro I. Tierra de brujos*. México: Biblioteca Era.
- Bezchlibnyk-Butler, K.Z. (Ed.). (1994). *Clinical handbook of psychotropic drugs*. Toronto: Hogrefe and Huber Publishers.
- Biblia, La. (1961) Cowan version. México: American Bible Society of Mexico
- Biblia, La. (1988). Navarra: Ediciones Paulinas.
- Biblia, La. (1999). Sociedad Bíblica Internacional. Miami: Sociedad Bíblica Internacional.
- Bobzin, H. (2004). *Mahoma*. Madrid: ABC.
- Boege, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- Borges, J. (1993). *Artificios*. México: Alianza cien.
- Borges, J. (1998). *El Aleph*. México: Alianza.
- Borges, J. (2001a). *Nueva antología*. México: Siglo veintiuno.
- Borges, J. (2001b). *Siete noches*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brust, J.C. (1993). *Neurological aspects of substance abuse*. U.S.A.: Butterworth-Heinemann Press.
- Chomsky, N. (1999). *Estructuras Sintácticas*. México: Siglo XXI.
- Chomsky, N. (1978). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos.
- Corán, El. (2001). México: Plaza y Janés.
- Cortázar, J. (2001). *Rayuela*. Madrid: Cátedra.
- De la Cruz, J. (2004). *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. México: Fontamara.

- De Mendieta, J. (1994). *Vidas Franciscanas*. México: UNAM.
- De Mendieta, J. (2002). *Historia eclesiástica indiana*. México: CONACULTA.
- Del Moral, F. (1986). *El psicoanálisis a la luz de Jacques Lacan*. México: Campo lacaniano.
- Del Paso, F. (1988). *La botánica entre los nahuas y otros estudios*. México: SEP.
- Devereux, G. (1994). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo veintiuno.
- Eco, U. (2004). *El péndulo de Foucault*. Barcelona: Contemporánea.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la prehistoria a los misterios de Eleusis*. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: F.C.E.
- Eliade, M. (2001). *Fragmentarium*. México: Nueva imagen.
- Elizondo, S. (2000). *El retrato de zoe y otras mentiras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Estrada, Á. (1977). *Vida de María Sabina*. México: Siglo veintiuno.
- Feher, M, Naddaff, R. & Tazi, N. (Eds.). (1990). *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano Primera Parte*. Madrid: Taurus.
- Font, Q.P. (1980). *Plantas medicinales. El dioscórides renovado*. Barcelona: Labor.
- Frazer, J.G. (1982). *La rama dorada. Magia y Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1986). *Tótem y tabú*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fulcanelli. (1970). *El misterio de las catedrales*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Furst, P. (1994). *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gay, J. (2000). *Historia de Oaxaca*. México: Porrúa.

Geertz, C. (1994). *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Georgin, R. (1988). *De Lévi-Strauss a Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión.

Goethe, J. (1994). *Fausto*. Barcelona: RBA editores.

Goethe, J. (2001). *Fausto*. Madrid: Cátedra.

González, C. (Ed.). (1997). *Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto*. México: UNAM.

González, M. (2002). *Semiótica crítica y crítica de la semiótica*. Barcelona: Anthropos.

González, M & Grosso, M. (Eds.). (1998). *Breve antología de cuentos fantásticos*. México: Sudamericana, Hermes

González, R. (Ed.). (1991). *El influjo de la filosofía en la psicología científica*. Tlanepantla: ENEP Iztacala.

Gordon, R. (1962) *Notes on the present status of ololiuhqui and the other hallucinogens of Mexico*. Botanical Museum Leaflets, Harvard University, 20(6), 161-193.

Gordon, R. (1980). *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. New York: Mc Graw Hill

Greimas, A. & Fontanille, J. (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo Veintiuno.

Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). *Los chamanes de México. Vol. III. La cosmovisión de los chamanes*. México: Fac. de Psicología UNAM, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.

Gruzinski, S. (2001). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guasch, G. & Hinostroza, L. (2005). *Diagnóstico y medicina tradicional*. México: Ocelote.

Guzmán, G., Varela, L. & Pérez, J. (1977). *Las especies no alucinantes del género psilocybe desconocidas en México*. Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología, 11, 23-33.

- Guzmán, G. (1982). *Nuevos datos sobre el género psilocybe y descripción de una nueva especie en México*. Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología, 17, 89-94.
- Guzmán, G., Vázquez, R. & López, A. (1979). *Distribución de las especies del género psilocybe en México y descripción de una nueva especie*. Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología, 13, 173-186.
- Gutiérrez, R. (1992). *Historia de las doctrinas filosóficas*. México: Esfinge.
- Hapka, R. & Rouvinez, F. (1994). *Prospección arqueológica en las cuevas del cerro Rabón (Sierra Mazateca, Oaxaca)*. Trace, 25, 47-65.
- Harner, M.J. (Ed.). (1973). *Hallucinogens and culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo. Del Big bang a los agujeros negros*. México: Grijalbo.
- Hernández, T. C. (1995). *Los hongos alucinantes y antología de cuentos*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Heyden, D. (1985). *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México: UNAM.
- Hofmann, A. (1971). *Teonanacatl and Ololiuhqui, two ancient magic drugs of México*. Bulletin on Narcotic Issue, 1, 3-14.
- Husserl, E. (1989). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Incháustegui, C. (1994). *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CONALMEX, SECIR, FONCA.
- Incháustegui, C. (1977). *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Incháustegui, C. (1983). *Figuras en la niebla. Relatos y creencias en los mazatecos*. México, D.F.: Dir. Gral. de Culturas Populares, SEP, Premiá.
- INEGI & Gobierno del Estado de Oaxaca. (1999). *Anuarios Estadísticos del Edo. de Oaxaca*, Tomo I. Oaxaca.
- INEGI. XII (2000). *Censo General de Población y Vivienda. México*, D.F.
- Iracheta, M. (2003). *Antonin Artaud: Muerte en tres actos*. La tempestad, 6 (33), PAGINAS

- Jakobson, R. (1996). *El marco del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. (1957). *Psicología y alquimia*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Jensen, Ad. E. (1982). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: F.C.E.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI.
- Kristeva, J. (1978). *Semiótica I*. Madrid: Fundamentos.
- Lacan, J. (1955, 7 de diciembre). Seminario 3. Las psicosis. Clase 4. Vengo del fiambrero. [CD-ROM]. Los Seminarios de Jacques Lacan.
- Lacan, J. (1956, 1 de febrero). Seminario 3. La psicosis. Clase 9. Del sin-sentido y de la estructura de Dios. [CD-ROM]. Los Seminarios de Jacques Lacan.
- Lacan, J. (1956, 6 de junio). Seminario 3. La psicosis. Clase 21. El almohadillado. [CD-ROM]. Los Seminarios de Jacques Lacan.
- Lacan, J. (1970, 8 de abril). Seminario 17. El reverso del psicoanálisis. Clase 11. Complemento. [CD-ROM]. Los Seminarios de Jacques Lacan.
- Lacan, J. (1971, 21 de mayo). Seminario 21. Los incautos no yerran. Clase 14. Los nombres del padre. [CD-ROM]. Los Seminarios de Jacques Lacan.
- Lacan, J. (1972, 14 de junio). Seminario 19. "...Ou pire". Clase 11. [CD-ROM]. Los Seminarios de Jacques Lacan.
- Lacan, J. (1977). *Radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (1995). *Escritos*. México: Siglo veintiuno.
- Larousse. (2004). *Pequeño Larousse ilustrado*. México: Larousse.
- Lepschy, G. (1966). *La lingüística estructural*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo veintiuno.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leyton, R. (2001). *Los culebreros. Medicina tradicional viva*. México: CONACULTA.
- Lezama, J. (2002). *Paradiso*. México: Biblioteca Era.

- López, A.A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- López, E. & Pérez, J. (sin fecha). *Mazatecos*. México: INI.
- López, R.S. (2000). *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)* México: CEAPAC, Porrúa.
- López, R.S. (Ed.). (2002). *Lo corporal y lo psicossomático*. México: Zendová.
- Lotman, I. (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia.
- Lotman, I. (1998). *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Cátedra.
- Lotman, I. (2000). *La semiósfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia.
- Lovine, P.A. & Frederick, A. (1999) *Cerrar el trauma*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Lozoya, X. (1990). *Los señores de las plantas. Medicina y herbolaria en Mesoamérica*. México: CNCA, Pangea Editores.
- Mares, R. (2002). *Buda*. Bogota: Grupo Editorial Tomo.
- Matos, E. & Solís, F. (2004). *The aztec calendar and other solar monuments*. México: CONACULTA, INAH, Azabache.
- Marx, K. (1985). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Muñiz-Huberman, A. (1992). *Narrativa relativa*. México: CONACULTA.
- Nietzche, F. (2002). *El anticristo*. México: Editorial Tomo.
- Nietzche, F. (1992). *Así habló Zarathustra*. Barcelona: Planeta.
- Novelo, V. & López, R.S. (Eds.). (2000). *Etnografía de la vida cotidiana*. México: Porrúa.
- Ortega, A., Blount, J.F. & Merchant, P.S. (1982). *Salvorin, a New Trans-Neoclerodane Diterpene from Salvia divinorum (leviatae)*. Journal of Chemistry Society, 1, 2505-2508.
- Palma, H. (2003). *Cementerio de moscas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Siena editores.

- Pauwels, L. & Bergier, J. (1999). *El retorno de los brujos*. Barcelona: Plaza y Janes.
- Paz, O. (1995). *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peñalver, M. (1972). *La lingüística estructural y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Perres, J. (1996). *El nacimiento del psicoanálisis*. México: Plaza y Valdés.
- Piaget, J. (1999). *El estructuralismo*. México: Cruz O, CONACULTA.
- Piaget, J. (1977). *Seis estudios de psicología*. México: Seix barral.
- Poe, E. (1985). *Cuentos completos*. México: Círculo de lectores.
- Portal, M. de los A. (1986). *Cuentos y mitos en una zona mazateca*. México: INAH Colección científica Serie Antropología Social.
- Prieto, L. (1977). *Pertinencia y práctica. Ensayo de semiología*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Quezada, N. (1989). *Enfermedad y maleficio*. México: UNAM.
- Rahmani, L. (1973). *Soviet psychology: philosophical, theoretical and experimental issues*. New York: International Universities Press, Inc..
- Ricœur, P. (1995). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, J.A. (1991). *Vidas ceremoniales*. México: Casa de las imágenes.
- Ruiz de Alarcón, H. (1988). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. México: SEP.
- Rushdie, S. (1997). *Los versos satánicos*. Barcelona: Plaza y Jánés.
- Ruy, A. (1998). *Los demonios de la lengua*. México: Alfaguara.
- Ruy, A. (2001). *Cuatro escritores rituales*. México: CONACULTA, Ediciones sin nombre.
- Ruy, A. (2004). [En red]. Disponible en: www.angelfire.com/ar2/libros/Escribirenlas1.html
- Sábato, E. (2002). *Sobre héroes y tumbas*. Barcelona: Editorial sol 90.
- Saussure, F. de. (2001). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Schultes, R. y Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses. Orígenes de los usos alucinógenos*. Roma: Fondo de Cultura Económica.

Shorojova, E. (1963). *El Problema de la Conciencia*. México: Grijalbo.

Skinner, B. (1977) *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella.

Solominos, D.G. (1979). *La medicina en las culturas mesoamericanas anteriores a la conquista*. México: Capítulos de Historia Medica Mexicana.

Tario, F. (1956). *Equinoccio*. México: s/e

Tecla, A. (1982). *Enfermedad y clase obrera*. México: IPN, Escuela de Enfermería, Sección de Investigación.

Tecla, A. (1992). *Lo social, lo médico y su articulación*. México: Ediciones Taller Abierto.

Tranfo, L. (1990). *Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Trnka, B., et al. (1980). *El círculo de Praga*. Barcelona: Anagrama.

Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Verdiglione, A., Deleuze, G., Kristeva, J., Rosolato, G & Oury, J. (1980). *Psicoanálisis y semiótica*. Barcelona: Gedisa.

Viesca T.C. (1992). *Medicina prehispánica de México*. Panorama México.

Villa, R.A. (1955). *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*. México: Instituto Nacional Indigenista, México.

Wertsch, J. (1985). *Vygotsky: la formación social de la mente*. Buenos Aires: Paidós.

Wittgenstein, L. (1989). *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona: Laia.