

## II .- El relato

### 2.1.- La construcción de relatos

Hasta este momento se ha establecido que tanto dimensión simbólica, como verbal-lingüística son parte del proceso comunicativo del hombre y como tal es posible que a través de sus producciones socio-culturales se pueda realizar un acercamiento –aunque de acceso diferente en cada dimensión del lenguaje- al hombre mismo. Esto se debe a que el hombre fija sus discursos a través del tiempo reiterando y repitiéndose por medio del lenguaje. De manera que se crean diversas estructuras sociales con las que los miembros de un ámbito social se irán identificando, constituyéndose en cultura. Como menciona Eliade: “*el hombre es inconcebible sin lenguaje y sin vida colectiva*” (M. Eliade, 2000: 55).

Ahora bien, si el hombre se fija por medio del lenguaje, creo pertinente considerar lo que el hombre constituye como *memoria* en su devenir<sup>12</sup> a través de sus múltiples discursos. No obstante es necesario especificar cómo se consideran esos discursos y cómo a partir de éstos se estructura la memoria, que implica tanto al hombre en su individualidad como en vida colectiva. Para ello me apego al texto *Las Formas del Olvido*, de Augé, de donde extraigo el término de *relato*, línea conductora de este análisis. El autor explica de qué manera influye el olvido en la configuración de las distintas narraciones o relatos que el hombre va creando. El olvido es el instrumento activo – aunque pareciera lo contrario – dentro de la construcción de la memoria, debido a que será cual ola del mar, lo que moldee la costera de nuestra memoria. Esta analogía que tomo prestada de Augé funciona en buena medida para entender, que el olvido es el que elimina ciertos recuerdos para poder así desarrollar o transformar otros. La “*propia vida, individual y colectiva, se construye como ficción en sentido amplio (...) como narración, como guión que obedece a cierto número de reglas formales. Ahora bien, la principal operación de*

---

<sup>12</sup> En el segundo capítulo es aclarada la noción de *devenir*, por el momento basta con considerarlo como lo que el hombre va siendo en el tiempo.

*plasmación en la 'ficción' de la vida individual y colectiva es el olvido*" (M. Augé, 1998:41). El olvido es el agente que opera en la construcción de esa ficción, término que para el autor no tiene en ningún sentido el carácter de falsedad, al que por el uso de esta palabra podría ser fácilmente asimilable. Más bien, como él mismo menciona, lo relaciona con el término de 'estructura prenarrativa' utilizado por Ricoeur: "*con anterioridad a su posible papel en la elaboración de un relato 'imitando' lo real, confiere forma temporal, diacrónica y dramática de la propia realidad*" (P. Ricoeur en M. Augé, 1998: 43). Toda existencia tiene una dimensión narrativa, cada persona, sociedad o período epistémico establece, vive en y de sus ficciones - moldeadas por el olvido-, decide cuales son los recuerdos dignos de ser desechados o los que deberán ser alimentados o simplemente guardados, de manera que formule sus relatos -lo que tendrá reflejo en sus producciones-.

Todos vivimos en un sinnúmero de relatos por la existencia de los diversos campos de acción: el familiar, el profesional, el social, el económico. Por lo tanto existen diversos niveles: los que se mueven en el nivel del relato individual, de lo que forma parte la vida privada, los intermediarios, que serían los relatos que se mezclan entre un individuo y otro o que se forman en un determinado segmento de la sociedad, y los relatos que pertenecen a la sociedad en mayor amplitud.

Una de las formas en las que nos implicamos con los otros, que dejamos de ser actores de nuestro relato para compartir otros más colectivos - como es en los relatos intermedios - puede ser el gusto o la pasión por determinado deporte o por alguna actividad social. Mientras que algunas personas practiquen un deporte en particular y se impliquen en los relatos de los demás participantes, habrá otras que permanezcan completamente indiferentes. De la misma forma sucede al enfrentarnos a otra lengua, o bien a un campo simbólico del cual no se tiene ningún tipo de referencia. Por ejemplo, si por casualidad alguien de México se encuentra una postal de Japón, en la cual figure un jardín Zen y no tiene información alguna acerca de la cultura, muy probablemente será indiferente al contenido que hay detrás de su estructura. Quizás esa persona

piense que como jardín es bastante simple y descuidado, pues no participa del concepto de jardín que se comparte culturalmente (lámina 7). *“Por el contrario, un acontecimiento importante o presentado como tal, una amenaza colectiva o una gran cuestión de sociedad puede elevar considerablemente el nivel de implicación; y en consecuencia, el nivel de identidad colectiva de los autores-personajes implicados”* (M. Augé, 1998: 51). Este relato que entra en una amplia colectividad dentro de la sociedad podría ser el caso de una guerra. Los individuos de una sociedad con un conflicto tal, no pueden evitar el verse implicados en él, y tanto su relato como el colectivo se verá influido y transformado gracias a un evento de esta naturaleza.

La identidad y la pertenencia de un individuo a su grupo tendrá movimiento en los diferentes niveles de implicación, tanto individuales como colectivos. En algunos participará de una manera más cercana, a otros será indiferente, pero *“en cada nivel del relato, el autor-personaje está implicado de modo individual y a la vez colectivo”* (M. Augé, 1998: 51). Podrá en un momento dado negar la colectividad a la cual pertenece y establecerse en otra, sin embargo esto también será parte del relato individual dentro de la participación con otros y con la propia comunidad. Todos los acontecimientos, sin importar a qué nivel pertenezcan, implican al individuo en la medida en que es capaz de hablar de ello y ocupe un lugar dentro de ese ámbito por mínima que sea su participación.

Así pues la participación que tiene un individuo en la sociedad es de igual forma importante como la sociedad lo es al influir en la estructuración de los relatos de cada uno de los miembros. *“Las narraciones de unos y otros no pueden existir sin influir o, más exactamente, sin configurarse de nuevo unas con otras”*(M. Augé, 1998: 54) Esto es fundamental considerarlo siempre que se intente abordar o crear un acercamiento ya sea con los objetos, las creencias, o las actividades de cualquier ámbito. Como es el caso de la investigación etnológica, de la cual no saldrán indemnes ni los investigadores ni los investigados a partir de un encuentro, ninguno de ellos tendrá la misma vida que antes. Los relatos de unos y de otros se habrán influido de tal manera que a partir de ese momento su relato constará también de esa influencia.



Lámina 7. Foto del jardín Zen del templo de Ryon Ji, en Kyoto. ([www.jinja.or.jp](http://www.jinja.or.jp))

*Este jardín está creado a partir de un campo simbólico específico de la cultura japonesa, el cual forma parte del relato sagrado de la misma. Si una persona que no compartiera este relato y que además ignore el contexto cultural, se enfrenta a esta imagen con la idea preestablecida de un jardín, por ejemplo de tipo europeo, muy probablemente lo juzgará de simple y descuidado, siendo incapaz de participar del contenido que hay detrás de su estructura.*

En una colonización o en un encuentro conflictivo entre dos colectividades ocurre lo mismo, de manera que se producen nuevos relatos, tanto individuales como colectivos, transformando la vida a largo plazo de los colonizados y de los colonizadores. De lo anterior se deduce la importancia de la producción de objetos de una sociedad, ya que en ellos puede revelarse la integración de características, elementos, símbolos, de una cultura a otra. Ejemplo de esto, es la incorporación de los santos llegados de España a las sociedades mesoamericanas, los cuales son adoptados a medida que se les atribuyen elementos esenciales del universo cultural prehispánico.

Este es el caso de San Cristóbal. En la tradición cristiana antes de convertirse en santo, Cristóbal era un gigante de poderosa fuerza quien decide dedicar su vida al más poderoso sobre la tierra. Después de servir a un rey y viendo que éste le tenía gran temor al demonio se vuelve hacia él, pero parecía que su nuevo amo no era el de más poder, pues se sentía fuertemente atemorizado ante Dios, descubriendo así a quién debía serle verdaderamente fiel. Ante la petición de Dios de ayudar a los demás, San Cristóbal se propone, orgulloso de su fuerza, cruzar en brazos a la gente por las aguas de un turbulento río, para lo que toma un árbol de las orillas y quitándole las ramas lo adopta como bastón. Un día se le aparece un niño solicitando de su servicio, avanzando en el río, el santo se da cuenta que mientras más camina su carga se va haciendo más y más pesada, al fin San Cristóbal descubre que su pasajero es Cristo en forma de niño lo que le hace reflexionar y volverse más humilde. En la iconografía cristiana este santo es representado con un enorme tronco sobre el cual se apoya y con el niño en hombros hacia el cual voltea, en ocasiones con una mano levantada para sujetar la preciosa carga (P. Escalante G. 1999:33-34) (lámina 8).

Ahora bien, en las pinturas de los códices del siglo XVI, como explica Escalante, se miran las distintas asimilaciones de ideas y símbolos de la tradición cristiana, un ejemplo es el *Codex Mexicanus*, donde en la primera lámina se hace alusión a la migración de los mexicas. Aparece el pueblo reunido en Aztlán contemplando la aparición de su sacerdote Huitzilopochtli, quien en forma de colibrí invita a su gente a buscar un lugar de mayor prosperidad. En frente de

ellos aparece una corriente de agua la cual deberán cruzar para continuar con la migración. En lo sucesivo de la representación, se omite al resto del pueblo valiéndose de sólo uno de los caudillos para indicar el desplazamiento mexicana. Este personaje es uno de los guías migratorios que recibían el nombre de *teomamaque*, *-teomama* en singular- que significa cargadores del dios, interlocutores directos de la divinidad. Estos guías estaban encargados de llevar consigo un bulto en donde se guardaban objetos asociados con la fuerza del dios, el cual sería colocado en el lugar sagrado. En el códice además de llevar un bulto, estos personajes aparecen con un grueso bastón de ramas tronchadas (lámina 9) y una vez que ha cruzado la corriente, uno de ellos aparece sólo, de frente y volviendo la cabeza para un lado (P. Escalante, 1999, 28, 33). Las láminas de este códice sirven como buen ejemplo de la integración de elementos en los relatos que van formulando la memoria. La identificación de San Cristóbal con el *teomama* propone una conciliación simbólica muy necesaria tanto para indígenas como para frailes, pues para los primeros era imposible cortar con su historia de manera radical y para los segundos su empresa misional requería de cierta flexibilidad.

Así pues, es innegable la multiplicidad de nuevos elementos que se adhieren con el tiempo a un campo representacional simbólico y que, como parte de un sistema que fija la memoria de un pueblo, es necesario tomarla en cuenta. Dicha multiplicidad es integrante, por ende, de la pluralidad de relatos –no por de más cambiantes- que un grupo o sociedad crearán. Sin embargo siempre existirá un conjunto de elementos común a los miembros, frente al que se sentirán identificados o del que, cuando menos entenderán su significación. Esto se debe, siguiendo a Foucault<sup>13</sup>, a que el ser humano entre todas sus necesidades y funciones en esta enmarañada existencia, constituye a partir del lenguaje un universo simbólico común, con el cual encuentra relación no sólo con su entorno, sino que le permite percibir su pasado. Esto conlleva el que pueda representarse a sí mismo, crear o desarrollar un saber a través de esa capacidad que a su vez, lo pondrá en un lugar determinado frente al *otro*.

---

<sup>13</sup> Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo xxi. 2001.



Lámina 8. *San Cristóbal*, Simon Pereyns, 1585. (Toussaint, Manuel, “La Pintura en México durante el Siglo XVI, ed. Enciclopedia Ilustrada Mexicana, México: 1986)

*Esta pintura de San Cristóbal, fue realizada en México por un artista europeo, aquí se plasman las características iconográficas atribuidas al santo en la concepción cristiana: el tronco en el cual se apoya, el río de turbulentas aguas y el niño al hombro. A partir de ésta imagen, es posible percibir la conciliación simbólica con el teomama indígena del Codex Mexicanus.*



Lámina 9. Codex Mexicanus, Siglo XVI, pp. 20, 21, Paris, Bibliothèque Nationale. (*Pintura de los Manuscritos Mexicanos –del período colonial temprano–*. Oklahoma: University of Oklahoma Press. 1994.

*En éstas láminas se pueden percibir los guías migratorios denominados teomamaque –cargadores de Dios–. En la segunda ilustración se muestra más claramente el bulto sagrado y el bastón de ramas tronchadas, éste último como elemento principal de identificación iconográfica con San Cristóbal.*



Si bien durante la colonia en México hubo actitudes flexibles de ambas partes, la lucha por hacer perdurar y por imponer hablan de esa posición frente a lo distinto, mucho depende también de las circunstancias pues no podemos perder de vista que existen ciertas exigencias entre la relación conquistador-conquistado que a partir de su propia estructura o sistema de pensamiento perteneciente a un pasado propio crearán relatos distintos. En el momento en que tiene lugar la conquista de México, la visión europea era la de primacía ante lo que se *descubría*, de ahí que pudiera cuestionarse en un momento dado el que los habitantes de estas latitudes poseyeran o no de alma, mientras que la visión indígena instauraba la llegada de los conquistadores dentro de su todo cosmogónico. Sólo así puede ser entendido que Hernán Cortés fuera percibido en un principio como el regreso de Quetzalcóatl.

Así pues la misma capacidad de representación debe de ser analizada desde la posesión de un lenguaje propio y de una estructura cultural determinada. El que los pueblos mesoamericanos no contaran con un lenguaje como el conocido en Occidente era muestra de una forma de pensamiento y de recolección de acontecimientos muy distinta, por tanto lo que permaneciera en la memoria lo haría a partir de una base cosmogónica con otro mecanismo de olvido, en el que la selección de recuerdos fuese otra, así como el manejo del tiempo, como veremos posteriormente.

El enfrentamiento con el otro es parte importante de la estructuración de los distintos relatos, pues es proveedor de influencias y afluencias culturales. En Occidente, la visión del otro sufre de un cambio radical a partir de lo que Foucault llama la *ruptura epistemológica*, la representación de sí mismo no es parte del contexto hasta que el hombre no se constituye como objeto del saber a partir del surgimiento de las ciencias humanas. He designado un apartado del capítulo cuatro en el que se expondrá esto de manera más amplia, por el momento me contento con mencionar que es a principios del siglo XIX, que el hombre deja de ser sujeto de la historia, para percibirse a sí mismo dentro de una pluralidad de historias y construirse a partir de ellas. Expuesto al acontecimiento como ser que trabaja, vive y habla, comienza a ser objeto de estudio,

de manera que es capaz de proyectarse por medio de la plataforma de la psicología, de la sociología y de la filología o lingüística.

Lo anterior genera el surgimiento de las ciencias humanas, y no es que se trate del nacimiento de una forma distinta de consciencia, ya que las ciencias humanas no parten del hombre, pues no es quien “(...) *las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la episteme la que les hace un lugar, las llama y las instauro – permitiéndoles así constituir al hombre como su objeto* (Foucault, 2001: 354), sino que hay “ciencia humana” siempre que “(...) *se analiza en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos*” (Foucault, 2001: 354). Esta entrada al conocimiento del hombre a partir de configuraciones del saber distintas a la de las formas lógico-científicas, hace que se abra paso a la representación de él mismo, estableciéndose como campo de las ciencias humanas y tratando como objeto propio aquello que es, al mismo tiempo, su condición de posibilidad.

La representación pues, permite la proyección del hombre sobre diversas superficies; como la del lenguaje. Cada conducta, cada gesto, actividad en el ser humano pretende decir algo y en su conjunto forman un sistema que proporciona información tanto de un hombre en particular como de una sociedad o grupo determinado.

“(…) las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo; sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tienen un sentido; y todo aquello que coloca en torno a él hecho de objetos, ritos, hábitos, discursos, todo el surco de huellas que deja tras de sí constituye un conjunto coherente y un sistema de signos” (Foucault, 2001: 347).

Es a través de este sistema de signos, a través del lenguaje, de sus producciones que se constituirán los distintos relatos y discursos, por medio de los cuales se fijarán estructuras tanto

de pensamiento, como sociales, sagradas, etc. El colectivo irá moldeando a partir del olvido los distintos acontecimientos para conservar y transformar los recuerdos que serán en un futuro lo que constituya su memoria.

Por otro lado, siempre que se considere otra cultura, que se realice un *cambio de referencia* como lo llama Augé, que se pretenda un acercamiento a un sistema de signos específico, es necesario tener en cuenta que los relatos que encontramos en la gente, en sus productos, en sus objetos, ritos, constan de una pluralidad de visiones, ficciones. Por esta razón es necesario tener consciencia de que siempre que se busque la interpretación de un campo simbólico diferente y distante de nuestro campo referencial inicial habrá elementos difícilmente traducibles.

Ningún sistema de signos ya sea individual o colectivo es universal y/o único, tampoco se conforma a partir de una estructura transparente que pueda leerse a manera de una ecuación matemática, no trata de generalizar o clarificar al hombre, más bien se nutre de aspectos fundamentales de él. Lo intraducible de un *campo referencial* se debe a que en el proceso comunicativo siempre hay algo que se escapa. Podemos hablar por ejemplo de un diálogo, en donde existirán diferentes niveles de comunicación, dentro de los cuales siempre habrá algo que no será explícito pero quizás sí percibido o que en su defecto se perderá. Por ejemplo, en la estructuración de una narración, se escogen ciertas palabras que crean un conjunto que en ese momento dará una posibilidad específica de significación, mientras que en la elección de otras palabras se formaría una estructura distinta que si bien en general podría generar la misma significación, la cadena de significados abriría horizontes de significación distintas. Esto señala la enorme posibilidad de estructuración de la experiencia a nivel del lenguaje, lo cual a su vez forma un campo de significación que transmite, de diversas formas, información acerca de tal o cual individuo.

Lo mismo sucede en la cultura: a través del olvido se estructuran ciertos relatos a partir de elecciones y exclusiones de los recuerdos, sin embargo es fundamental tomar en cuenta que

dentro de esas decisiones siempre habrá algo que se escape al pensamiento, lo que para Foucault es lo *impensado*. Este término tiene su origen en la idea de que el hombre no sólo tiene la capacidad de pensarse, sino que el pensamiento puede escaparse a sí mismo, de manera que también habrá algo que se escape en la representación.

No sería pertinente por lo tanto, olvidar la importancia del acceso a aspectos fundamentales del hombre, a las experiencias, a un conocimiento subjetivo, el cual “(...) *no es consecuencia de una intuición de sí por sí mismo, sino resultado de una vida examinada, contada y retomada por la reflexión dirigida y aplicada a los símbolos, a los textos, a las obras ..., porque es en ellos donde objetivamente se manifiesta la identidad subjetiva de individuos y comunidades*” (M. Maceiras en P. Ricoeur, 2001: 629). Así pues, la lectura de los campos simbólicos, el acercamiento al lenguaje en sus diferentes dimensiones, son huellas de la historia que sugieren pautas en la conducta, apuntan a lo que se articula como relatos, de lo que se constituye individual y colectivamente como cultura.

En este conocimiento que llamamos subjetivo se compromete la existencia del hombre pues no surge de una búsqueda intelectual, sino de la experiencia. En ésta, se perciben aspectos de la realidad que si bien son captados primeramente por los sentidos, se trasladan “*en cierto modo desde el reino de la realidad al de la mente (...), se convierten en sucesos psíquicos<sup>14</sup> cuya naturaleza última no puede conocerse (porque la psique no puede conocer su propia sustancia psíquica). Por tanto, cada experiencia contiene un número ilimitado de factores desconocidos*” (C. Jung, 1997: 21), de aspectos que se escapan de la misma forma que se escapan en la lectura de un símbolo. Así pues, por un lado el símbolo nos hace partícipes de la naturaleza de lo que significa, lo que implica que algo se escape en la lectura, y por otro la misma experiencia no se

---

<sup>14</sup> Lo anterior abre una gran discusión en relación a la existencia o inexistencia de la psique inconsciente. “*Quienquiera que niegue la existencia del inconsciente supone, de hecho, que nuestro conocimiento actual de la psique es completo. Y esta creencia es tal falsa como la suposición de que sabemos todo lo que hay que saber acerca del universo. (...) Quienes dicen tales cosas no hacen más que expresar un anticuado ‘misoneísmo’: miedo a lo nuevo y lo desconocido*” (Jung, Carl, *El hombre y sus símbolos*, Escolar Bareño, Luis (trad.). Barcelona: Paidós. 1997. pág. 23.)

revela completamente a la conciencia, de ahí que no sea difícil entender el hecho de que un relato simbólico, individual o social, sea en cierto grado intraducible.

El compromiso que el hombre tiene consigo mismo se relaciona con reflexiones que tienen que ver con su ser, de ahí el interés de este texto por profundizar en lo que el hombre desarrolla como relato de lo sagrado. El hombre se distingue de los demás entes por la particularidad que tiene de reflexionar sobre la existencia. Esto lo lleva a la configuración de sistemas de pensamiento que justifiquen su rol en el universo y por ende su fin.

## ***2.2.- El porqué de una cosmovisión o relato de lo sagrado***

### **a).- Preámbulo al planteamiento heideggeriano de la angustia ante la muerte**

He escogido plantear el relato sagrado, porque me permite señalar de mejor manera el compromiso que el hombre tiene con su existencia, y que a partir de una reflexión sobre sí mismo expresará simbólicamente lo que estructure como realidad ante su finitud. Esto se relaciona con un sentir: la angustia, que como se verá posteriormente es parte constitutiva del enfrentamiento hacia la muerte. Al esto ser expuesto será más evidente el porqué en cada cultura, cada sociedad o grupo se crea una visión cosmogónica, una explicación de la realidad a través de la cual pueda justificar su lugar en el universo y que representará a través de producciones y prácticas sociales.

Para lograr encontrar precisamente algo que pueda develar parte de esta estructura que el hombre modela a partir de la angustia ante la muerte, considero pertinente el reflexionar dentro del terreno filosófico dirigido hacia la pregunta por el ser, la cual siempre ha tenido un puesto principal en la tradición de la filosofía occidental. Sin embargo no hay que perder de vista que este cuestionamiento manifestado en la filosofía, encuentra salidas, con otras formas de pensamiento en lo que cada sociedad estructure como religión, o bien como una construcción mitológica. Lo que aquí se quiere destacar es que el ser humano busca respuestas más allá de sí mismo, pero para esto es necesario que sepa de sí y de él en el mundo. Precisamente a partir de la creación de los distintos relatos se va constituyendo en cultura el rol del hombre en el mundo, su apreciación de sí mismo y de lo que él llame realidad. Así pues de su cosmovisión dependerán muchas de las prácticas sociales, de lo que se formule simbólicamente en sociedad, lo cual afectará tanto al relato colectivo como al de cada individuo, pues no se debe perder de vista su interacción constante.

Para enfatizar lo anterior considero que Heidegger provee un planteamiento adecuado a lo que a este análisis respecta, pero que para su mayor comprensión habrá de ser puesto en contexto,

a lo que me abocaré en este apartado. Heidegger en *Ser y Tiempo* parte cuestionando la universalidad dada al 'ser', pues desde la época antigua se le considera como un concepto que en su totalidad no se pone en tela de juicio. La ontología antigua lo establece desde tres prejuicios que para el filósofo alemán muestran la inminente necesidad de preguntarse por el sentido del 'ser'. El primer prejuicio surge del planteamiento aristotélico que establece al 'ser' simplemente, como el concepto "más universal". Esto permanece durante siglos, por ejemplo con Tomas de Aquino: "*Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente*" (citado por M. Heidegger, 2002: 26), y continúa de alguna forma en Hegel cuando hace del 'ser' lo 'inmediato determinado' -base de su lógica-, revelando así que no abandona la dirección de la lógica antigua pues no explica la unidad de éste frente a la multiplicidad de "categorías quiditativas"<sup>15</sup>, muestra de que el 'ser' hasta ese momento era un concepto sin revisión ulterior. El que sea considerado como algo indefinible es lo que Heidegger plantea como el segundo prejuicio, y la obviedad de la que parece presa, el tercero. Ambos, lejos de contener una razón suficiente para evitar el cuestionamiento acerca de su sentido incitan a ello. La soltura y cotidianeidad con la que parece intuimos el nombrar al 'ser' al decir: 'yo soy' lleva en sí un *a priori* sobre el cual no existe análisis alguno. En lo cotidiano y obvio subyace la oscuridad del término. De esta forma queda justificada la razón por la que Heidegger propone una revisión acerca del sentido del 'ser', lo que en este trabajo será de gran ayuda para poder desarrollar lo concerniente a la pregunta que el hombre hace de sí y de su existencia, así también, para desarrollar lo que se refiere al rol de la angustia en la construcción de un sistema de pensamiento que le justifique al ser humano su presencia y acción en lo que estructura como realidad. A partir de estos dos argumentos considero que el planteamiento heideggeriano es el más adecuado en lo que a este trabajo respecta.

Es necesario antes que nada plantear la distinción que realiza el filósofo entre 'ser' y ente. Para empezar, el 'ser' no puede ser considerado él mismo un ente. El 'ser' no puede ser definido,

---

<sup>15</sup> Que se refieren ulteriormente a su esencia.

ni tampoco individualizado o constreñido: es la presencia en los entes. El ente, es todo lo que las cosas son, de lo que hablamos, lo que se nos presenta en el mundo. Así pues, el hombre como presente en el mundo es un ente pero tiene una peculiaridad que lo caracteriza de entre los demás: está capacitado para preguntarse precisamente por el ‘ser’ del ente. Por lo tanto el preguntar, el conceptualizar es lo que lo distingue. En la filosofía heideggeriana este ente recibe una denominación específica: *Dasein*<sup>16</sup>, que si bien merece un desarrollo bastante amplio, debido a la naturaleza y al interés de este trabajo creo necesario limitarme a esbozarlo de manera que pueda únicamente ser manejado en la línea argumentativa.

El que la pregunta por el ‘ser’ le pertenezca lo delimita frente a otros modos de ser de otros entes respecto de los cuales el *Dasein* cuestiona, contempla (M. Heidegger, 2002: 250). Estos otros entes como dice Heidegger están-ahí, no comparten con el *Dasein* el cuestionarse, por lo tanto no tienen el mismo modo de ser del *Dasein*, por lo que la forma en la que le es dado el ‘ser’ es lo que caracteriza su estar-en-el-mundo<sup>17</sup>, .“*El ser-ahí*<sup>18</sup>, entendido como ser-en-el-mundo, significa ser de tal manera en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo; demorarse a manera de un ejecutar, de un realizar y llevar a cabo, y también a manera de un contemplar, de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando” (M. Heidegger, 2001: 36).

La forma específica en la que está en el mundo y se comporta con respecto a los entes y con respecto al ente que él es, Heidegger lo llama ‘existencia’, que viene siendo el modo propio de ser del *Dasein*. Como anota Jorge E. Rivera en su traducción de *Ser y Tiempo*: “La ‘esencia’

---

<sup>16</sup> Pretender explicar la estructura del *Dasein* y todas sus implicaciones, sería querer explicar y profundizar en toda la filosofía heideggeriana, por lo que expondré las características principales del *Dasein* que se limiten a llevar el desarrollo hasta el planteamiento de la angustia.

<sup>17</sup> Utilizo la acepción de estar-en-el-mundo de J. E. Rivera y no la de J. Gaos, debido a que según el primero, el verbo *estar* en castellano expresa mucho mejor el *acto mismo de ser*, lo cual subraya de mejor manera el aspecto existencial de la estructura.

<sup>18</sup> En esta traducción -conferencia *El concepto de Tiempo* pronunciada por Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo, 1974- se refieren al *Dasein* como ser-ahí, sin embargo en la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera (M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. Rivera, J. E. (trad.). Chile: Editorial Universitaria. 2002.) explica que esta traducción de *Dasein* como ser-ahí tan difundida después de la traducción de José Gaos, no provee de todas las alusiones que el autor le concede.



*del Dasein consiste en su existencia*” (M. Heidegger 2002: 67). “*El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo*” (M. Heidegger, 2002: 35).

El *Dasein* existe en su modo de ser, el cual como mencioné se distingue de todos los demás entes por el hecho de hacer la pregunta por el ‘ser’, esto crea una particular relación de sí mismo con su ‘ser’, en la que se comprende y por lo tanto sabe que su ‘ser’ está basado en su propia decisión, descubre la posibilidad que tiene en sus manos de ser o de no ser el mismo: “(...) *el ente que soy yo cada vez yo mismo*” (M. Heidegger, 2002: 79). Esto quiere decir que el hombre se sabe, y se percata que su ‘ser’ es siempre un quehacer, por lo tanto su existencia está basada en que comprende su propio ‘ser’ como suyo, lo que le permite conducirse a sí mismo como posibilidad<sup>19</sup>.

El que el hombre pueda comprenderse a sí mismo conlleva también un tratar determinado de las cosas que le rodean, esto se refiere a la relación que tiene el *Dasein* con lo que pertenece al mundo. A diferencia de Descartes en donde el hombre es *res cogitans* y se relaciona con el mundo mediante sus *cogitationes*, para Heidegger, el hombre no puede concebirse sino es en cuanto a su relación esencial con el mundo, el ‘ser’ ‘es’ en cuanto ‘es-en’. La fórmula cartesiana como apunta Colomer quedaría entonces invertida *sum in mundo, ergo cogito*. Ni el *Dasein* es un ente aislado del mundo exterior, ni el mundo es un espacio donde están ‘metidos’ todos los entes (E. Colomer, 1993: 510). Es una estructura unitaria y dinámica.

Para Heidegger el mundo desborda por un lado la concepción idealista y por otro la realista. Ni el sujeto está en el mundo como proclaman los realistas, ni el mundo está en el sujeto a la manera idealista. No considera al mundo como algo objetivo contraponiéndolo a lo subjetivo. Pues no es el *Dasein* quien pone a los demás entes en el exterior, sino que los integra dentro de un sistema, dándoles la unidad de un mundo. “*Si no existiera ningún Dasein, tampoco ‘existiría’ un*

---

<sup>19</sup> Acerca del *Dasein* como posibilidad se profundizará más adelante.

*mundo*” (M. Heidegger, 2002: 381). En el hecho de que el *Dasein* esté en el mundo radica que exista por el poder-ser de sí mismo, ya que será su propia existencia o modo de ser lo que lo aviente a su propia posibilidad. Como menciona el autor: “*Existiendo, está arrojado y, como arrojado, entregado al ente del que ha menester, para poder ser como es, a saber, por mor de sí mismo*” (M. Heidegger, 2002: 380). De esta forma, en la medida en la que existe en la posibilidad, se comprende a sí mismo en el mundo y en su propio modo de ser -que es su existencia-, por lo tanto: “*existiendo, es su mundo*” (M. Heidegger, 2002: 380)

El hecho de que el *Dasein* exista siempre por mor de sí mismo, que esté arrojado al mundo en la posibilidad de ser, describe el primer momento de lo que Heidegger denomina *Sorge*. En la traducción de J. E. Rivera se lee como ‘cuidado’ término que, según éste último, debe ser considerado como la designación de una estructura existencial y no como un fenómeno existencial –referido a un fenómeno óptico y no ontológico de la experiencia- como sería el caso de la preocupación o el de la inquietud. “*El cuidado debe ser entendido (...) en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un cierto mirar hacia la situación que ya está, un habérselas con los entes en medio de los cuales se encuentra*” (J.E. Rivera en M. Heidegger, 2002: 484). *Sorge* es uno de los términos claves en la filosofía Heideggeriana, pues es donde se fundan los momentos de la estructura del *Dasein* en su posibilidad. Determina pues el todo estructural del *Dasein* que no puede ser tomado como un ensamble de elementos, sino como una unidad. Esta idea de *Sorge* es línea importante de lo que a continuación se pretende exponer. Por un lado el hecho de que el ser humano vea hacia delante, conciba, mire una situación que ya está en el futuro, significa que puede –siguiendo con otro término de Heidegger-: anticipar, al mismo tiempo que se contempla y sabe de sí. Para el autor, éste es un: *anticiparse-a-sí*, que señala la capacidad que tiene el ser humano no sólo para ser consciente de sí mismo, sino para pre-ver. Como señala J.E. Rivera, cuando las cosas se hacen con ‘cuidado’ uno se arraiga a la concreta situación en la que se desarrolla pero al mismo tiempo se está de cierta forma vuelto hacia el futuro inmediato.

En esta anticipación, el *Dasein* tiene la capacidad de preguntarse por la existencialidad misma y por el ‘ser’, pero al estar vuelto hacia el futuro, al estar arrojado en su poder-ser surge la angustia. El angustiarse es una manera de estar-en-el-mundo en cuanto que se entiende al ‘ser’ como arrojado a él. Se angustia ante el hecho mismo de su poder-estar-el-mundo: “*La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. (...) Aquello por lo que la angustia se angustia se revela como aquello ante lo que ella se angustia: el-estar-en-el-mundo*” (M. Heidegger, 2002: 210). El hombre está echado al mundo ante la responsabilidad de sí mismo, esto lo angustia pues es consciente de la responsabilidad y decisión que le son tan propias como su ser.

Sin embargo hay en el estar-en-el-mundo otra posibilidad en la que no interviene la angustia. Otro modo de ser, que es lo que Heidegger llama el ‘Ahí’ cotidiano. La cotidianeidad contribuye a la constitución de la naturaleza del *Dasein*, sin embargo no lo define, sino más bien es un modo del ‘ser’ de éste que Heidegger llama la ‘caída’. Esta ‘modalidad existencial’, este modo de ser del hombre, está siempre en movimiento ya que no permanece siempre en el mismo estado sino que crece. No tiene que ser visto como negativo, es en realidad una forma en la que se comporta al estar-en-el-mundo, en la que se caracteriza por desertar de sí mismo, para unirse o estar perdido en el ‘uno’ [*das Man*], en la tradición. Lo que el filósofo llama ‘impropiedad’ es este estar absorto en el mundo por la convivencia y coexistencia con los otros en el ‘uno’, estar perdido en la cotidianeidad, vivir lejos de sí, en una especie de huída de sí mismo. Sin embargo, el estado afectivo<sup>20</sup> que puede brindar una apertura privilegiada desde el ‘uno’ hacia sí es precisamente la angustia.

---

<sup>20</sup> Esto que se denomina como estado afectivo, es traducido por J. E. Rivera como disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y en Gaos como ‘encontrarse’. El primero asegura que la traducción de Gaos es correcta también ya que proviene del verbo *finden*, que es encontrar. Lo que es importante resaltar es que el *Dasein* se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo.

## **b).- El ser ante la muerte**

Retomando lo dicho en la sección anterior, el 'ser' además de existir por sí mismo mantiene una relación constante con su poder-ser. Se abre ante la posibilidad, se sabe, se anticipa, y es precisamente en este anticiparse -momento primario del cuidado [*Sorge*] y modo existencial del *Dasein*- en donde se adelanta a la posibilidad, lo que significa mirar hacia delante y ver la posibilidad como tal. En su existencia se generan distintas posibilidades de ser, pero en ese futuro como posibilidad extrema está la muerte, futuro de la existencia que acaba precisamente con ella.

Ahora bien, la muerte es un fenómeno de la vida, nos dice Heidegger, entendiendo vida en el modo de estar-ahí que involucra a cualquier ente. A partir de esto, la muerte puede ser estudiada desde lo que abarca como fenómeno bio-fisiológico compartido con las plantas, los animales y el resto de los seres vivientes, pero también –y esto le corresponde al mundo del *Dasein*- puede ser abarcado desde su problemática ontológica. Esto es, que se realice un análisis existencial de la muerte.

Para presentar un análisis que se postule como tal, se presenta que en su posibilidad de ser, el hombre vive en un constante *devenir* esto se refiere a que va siendo lo que todavía no es, pero este *no-todavía* del 'ser' no puede ser visto como extrínseco, al contrario, es algo que lo constituye, que ya está incorporado a su propio ser pero que todavía no es. Siempre se está en camino con su propio *Dasein*, siempre hay algo que no ha terminado (M. Heidegger, 2001: 42) Por lo tanto: “ (...) mientras esté siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin ” (M. Heidegger, 2002: 266), pues antes del final no es estrictamente todo lo que puede-ser, no es total, y cuando lo puede ser, ya no es. Así dentro de todas las distintas posibilidades del ser, como ya se mencionó, está la muerte como posibilidad extrema, la cual rebasa en certeza y propiedad a todas las demás posibilidades. En cuanto a la certeza es bastante obvio, pues comúnmente se escucha: “seguro, sólo la muerte”, y obvio es también cuanto a

propiedad puesto que cada uno sabe que va a morir: “*Nadie puede tomarle al otro su morir. (...) La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía*” (M. Heidegger, 2002: 261). Sin embargo, llegado el momento ya no podrá ser realmente experimentado, es una experiencia vedada a cada uno por sí mismo, puesto que como futuro de la existencia cuando se presenta es porque acaba precisamente con ella, el hombre nunca podrá vivir la experiencia de su propia muerte y por lo tanto no podrá superarla. Esto se debe a que en su poder-ser la muerte se presenta en su vida como la posibilidad de la que sólo él se hace cargo cada vez, siendo entonces la más propia, la más extrema e insuperable, gracias a ser la posibilidad de no-poder-existir-más, que mientras el ‘ser’ este abierto al poder-ser nunca podrá superar. Una vez que existe el ‘ser’, está ya arrojado en esta posibilidad. Así como el hombre siente angustia al empuñarse a sí mismo, la anticipación de su muerte le genera este mismo estado afectivo pero en mayor grado pues es la anticipación de una posibilidad que como se dijo no puede superar. No se limita al miedo por dejar de vivir, sino que se extiende a la anticipación de su posibilidad más extrema que es el estar vuelto a lo insuperable de su poder-ser.

El hombre se adelanta<sup>21</sup>, esto es: corre hacia delante hasta encontrarse con la posibilidad como tal, y de esta forma, como futuro. “*El futuro que es la muerte aquel futuro de la existencia que acaba con la existencia. Lo que es este adelantarse se hace patente es la radical e inamisible finitud de la propia existencia*” (J. E. Rivera en M. Heidegger, 2002: 489). Comprender esto es, para el *Dasein*, entender que debe hacerse cargo de sí mismo, lo que provoca un asilamiento en el que experimenta la salida del ‘uno’ para ser desde sí mismo y no desde los demás, el estar abierto al mundo es, en este momento, una experiencia que acontece desde su ser más propio.

De manera que en la anticipación, aunque se encubra en el ‘uno’, existe la certeza de la muerte. El hombre encubre cotidianamente su posibilidad última, sin embargo es un hecho de

---

<sup>21</sup> El adelantarse proviene del concepto del hombre como proyecto, como señala J. E. Rivera, esta palabra debe ser tomado en su sentido literal [*entwurf*] que significa estar lanzado hacia delante, entendido como futuro. “*Comprender es esencialmente pro-yecto o ‘proyección’, como traduce Gaos, porque en él (en el comprender) el Dasein se lanza hacia su futuro y abre ese futuro como posibilidad*”. (J. E. Rivera en M. Heidegger, 2002: 476).

experiencia que no puede negar, que percibe y experimenta en el morir del otro y sabe que su muerte vendrá pero se distrae al decir: ‘todavía no’, con esto, deja en suspenso la misma certeza de la muerte. Sin embargo ésta no pierde el carácter de ser cierta y de que sea siempre su posibilidad más propia. Tal certeza, que pertenece al modo de estar-en-el-mundo particular de este ente, no sólo es *un* comportamiento determinado sino que implica una reflexión sobre su propia existencia.

Un punto que podría ser discutido ante el argumento de la angustia como plataforma para la construcción de un relato que justifique la existencia, podría ser que la pregunta por el ‘ser’ y por la existencia es propia y no tiene porqué extenderse a todo un grupo social. Sin embargo así como apunta Heidegger, el preguntarse por la muerte, no es una actitud intermitente, sino que es una condición que le pertenece a la estructura del modo de ser del hombre, y esto puede ser mantenido, visto o vivido de diversas maneras en el estar. El que no todos en una sociedad se pregunten por la muerte o quieran evitarla, no significa que no sea parte de la estructura existencial del hombre, sino que indica precisamente el ocultamiento ante ella. Así como pasa a formar parte del ‘uno’ o de la tradición por ocultarse de sí, a su vez huye de su posibilidad más extrema. A veces el hombre prefiere huir de su muerte en el ‘uno’ en un: “*ya lo sé, pero no pienso en ello*” (M. Heidegger, 2001: 44). En cuanto poder-ser, también se tiene la posibilidad de vivir con evasivas hacia su muerte.

El hecho es que la muerte convive con el hombre en cotidianeidad, lo que contribuye a que como cuestión existencial pueda ser evadido y pasar a formar parte de lo que se vive por el ‘ser’ siendo parte del ‘uno’, “*‘La muerte’ comparece como un evento habitual dentro del mundo. Como tal, ella tiene la falta de notoriedad característica de lo que comparece cotidianamente*” (M. Heidegger, 2002: 273). Por lo tanto la muerte aunque es un evento que sólo puede ser vivido individualmente, comienza a ser parte del todo público donde se oculta el hecho de que ‘es’ en cada caso propio y único. Mediante el ‘uno’ se procura una determinada actitud o interpretación ante la muerte, el cotidiano se mueve en una perdurable huida al enfrentamiento de la angustia

ante la muerte, transformando, en muchas ocasiones, esta angustia en miedo ante el ‘hecho’ irremediable de morir, pero la misma intención de esquivarla no elimina que el ser como tal viva vuelto hacia la muerte y quede remitido enteramente a su poder-ser más propio.

Lo que sí es posible, es el estar en la experiencia de la muerte del otro, parte de su estar-en-el-mundo es el coestar con otros. En esta experiencia del morir del otro existe el fenómeno en el que un ente con modo de ser del *Dasein* se convierte al modo de ser de no-existir-más será: un mero estar-ahí, sin embargo aunque se transforma sigue estando, de una manera distinta pero estando. Aún y con el carácter de cosa corpórea que tiene el cadáver no hay que perder de vista que al ‘difunto’<sup>22</sup> se le dará un trato distinto que a cualquier otro objeto que permanezca en un mero estar-ahí. Esta forma en la que será tratado corresponde al duelo, al recordatorio que tienen los que viven del que ya no está, quien seguirá siendo todavía pues pueden estar con él en cuanto sigue siendo parte de su mundo. La forma en la que los sobrevivientes o los que se ‘quedan’, traten el cuerpo del difunto y su recuerdo, tiene que ver con toda una estructura cultural y social que se formula alrededor del fin de la vida, al ya no-estar y que se incrusta precisamente en el relato cosmogónico, religión o conjunto de creencias, que se formule para justificar la existencia del hombre en el universo, su posición activa e inactiva –en cuanto a la escatología- en el mundo.

El análisis existencial puede leerse en diversos contextos y de diversas formas, lo cual no puede ser ignorado durante desarrollos teóricos como el que aquí se presenta. Es por esto que en cuanto al relato cosmogónico que se formule existirán diversas modalidades de lo que en cierto grado puede considerarse parte de lo ‘sagrado’, de lo cual hablaré en el siguiente apartado, y que se vincula con la experiencia de la pregunta por el ‘ser’ y por la existencia. Como se lee en *Ser y Tiempo*, el análisis existencial se encuentra por ejemplo en la teología cristiana–como bien lo muestra la antropología elaborada al respecto-, pues la muerte es la interpretación de la vida

---

<sup>22</sup> Considero necesario mencionar la diferencia terminológica alemana entre la palabra que se refiere al difunto [*der Vestorbene*] y la que se refiere al meramente muerto [*der Gestorbene*], la primera se utiliza para hablar de los muertos que perviven en el recuerdo de los parientes o conocidos. La segunda se refiere simplemente a la persona que ha dejado de vivir. (J. E. Rivera en M. Heidegger, 2002: 487).

desde el momento en que la espera de la primera es lo que justifica a la segunda, sólo después de la muerte se podrá ser parte de Dios y es con él donde está la verdad y la vida. Para Dilthey tampoco pasa desapercibido el papel de la muerte en la vida: *“Y, finalmente, la relación que más honda y generalmente determina el sentimiento de nuestra existencia es la de la vida vuelta hacia la muerte; en efecto, la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión y nuestra apreciación de la vida”* (W. Dilthey -*Das Erlebnis und die Dichtung*- en M. Heidegger, 2002: 269). Estas líneas las creo fundamentales en el argumento que hasta ahora he querido exponer. El ser humano se enfrenta a sí mismo, está abierto al mundo en un devenir que le pertenece y del cual es responsable. Sin embargo en ese estar siendo, el hombre también puede anticiparse, encontrando como última y extrema posibilidad su muerte. Ante tal panorama el ser humano siente angustia, se da cuenta de sí mismo y de su muerte, por lo tanto genera un discurso en el cual el fenómeno de la muerte tenga un lugar en el entendimiento de su ser y de su entorno. *“(...) Asimismo, las concepciones de la muerte en los pueblos primitivos y sus comportamientos frente a la magia y el culto, sirven primariamente para aclarar su comprensión del Dasein –pero la interpretación de esa comprensión necesita de una analítica existencial y de un correspondiente concepto de la muerte”* (M. Heidegger, 2002: 268).



### ***2.3.- El relato de lo sagrado***

Como se dijo en el apartado anterior, el hombre ante la angustia que le provoca el saber que va a morir necesita de una estructura existencial que justifique su muerte, esto se relaciona no sólo con su ser, sino con la explicación que dará de su lugar en el mundo, de su actuación en él, lo que lo conduce a la creación de un relato que justifique su existencia, lo que de manera general es parte de la estructura del origen del cosmos. Es por esto que en un primer momento consideré pertinente referirme a este relato como cosmogónico, sin embargo al ver necesaria la distinción entre la estructura de una cosmogonía como la de la cultura prehispánica y la de una religión como el cristianismo que tienen distintas formas de influencia en las prácticas sociales decidí referirme al campo de lo que el hombre considera en un plano distinto a lo mundano, a las estructuras que crea como explicación de todo el universo, a partir del planteamiento de Eliade, como el campo de lo sagrado. Esta aproximación debe hacerse como menciona el autor desde una pluralidad de perspectivas ya que el hecho ‘religioso’<sup>23</sup> es siempre histórico, cultural y psicológico, y debido a su complejidad no sería pertinente considerarlo desde un solo aspecto.

Si se toma la presencia de lo sagrado como una estructura de la conciencia humana, como modalidades de la experiencia de la vida del hombre –como indica Eliade- se descubren estructuras ‘religiosas’ universales y de cierta forma supraculturales y suprahistóricas –por el hecho de que han sido repetidas por una diversidad de culturas a lo largo de la historia-. Como algo propio de la existencia, se encuentra la experiencia de lo sagrado, la posibilidad y necesidad de una apertura a la trascendencia, ante la condición del hombre puramente histórica y mundana. Sin embargo acceder a una realidad trascendente sólo es posible a partir del mundo ‘real’.

---

<sup>23</sup> Quisiera reiterar que lo referido como religiosidad no es necesariamente visto como tal dentro de todas las culturas. En algunas, la concepción del universo no tiene la categoría de ‘religión’, pero por otro lado es cierto que el término facilita la entrada al terreno de las construcciones humanas hacia lo que se construye como relato cosmogónico o sagrado.

Todo fenómeno ‘religioso’ se emprende pues, dentro de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Ningún hecho sagrado podrá tener presencia fuera de su propia carga y de su propio espacio-tiempo social, así como tampoco el relato que se cree de la memoria de un pueblo podrá dejar de tomar en cuenta lo sagrado, ya que ambos suceden cultura. A esta dicotomía es a la que se enfrenta Eliade en su *Tratado de Historia de las Religiones*: a la aparente heterogeneidad de las manifestaciones sensibles de lo sagrado, cada una a su vez cargada de una pluralidad de formas de representación, de manifestaciones: ritos, mitos, objetos, símbolos. El relato de lo sagrado en una sociedad, surge pues de la concepción del grupo acerca de la estructura del cosmos, de cómo un ámbito cultural explica su posición en el mundo y la posición del mundo en el universo. Se formula en la búsqueda de una explicación de la realidad a través de lo trascendente, revelándose en diferentes modalidades, que siguiendo a Eliade llamo hierofanías. Éstas funcionan como documentos, huellas -rito, mito, cosmogonía o dios- que a través de la dimensión simbólica pueden ser objetos de lectura. Se consideran como hierofanías:

“en la medida en que, a su manera , expresa una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, es decir, una experiencia de lo sagrado entre las innumerables variedades existentes. Cada documento tiene para nosotros en este punto un valor inestimable por la doble revelación que nos hace: 1) revela una modalidad de lo sagrado, en tanto que hierofanía 2) en tanto que momento histórico, revela una situación del hombre respecto a lo sagrado” (M. Eliade, 2000: 64-65).

En cuanto a lo que el autor se refiere como la situación del hombre en el momento histórico, es evidente que existe una interacción e interrelación constante entre lo que acontece al hombre como parte de una sociedad y lo que está estructurado en su cultura como sagrado. Como se mencionó anteriormente en el caso de la conquista en México, tanto conquistadores como

mexicanos tuvieron una lectura distinta de los hechos que podríamos llamar históricos a partir de la estructuración tan distinta que tenían de la realidad. Por un lado los dos relatos sagrados se enfrentan, sin embargo existen otros niveles de enfrentamiento que tendrán que ver con otras series de relaciones, las cuales pueden ser leídas también en las huellas que forman los objetos de lenguaje<sup>24</sup>, a las cuales nos referiremos en el siguiente capítulo.

En lo que concierne al relato de lo sagrado la inserción en un espacio-tiempo determinado es lo que lo hace susceptible a variaciones, pues es imposible que se mantenga hermético ante las influencias externas. Lo que se constituyó a partir de la llegada española en México como relato de lo sagrado vivifica los cambios en las modalidades de la estructura de lo sagrado y de las representaciones simbólicas. Retomando el ejemplo del primer capítulo, si bien el *teomama* siempre significó para los mexicas el cargador del Dios, la asimilación con San Cristóbal es flagrante, y este es sólo un pequeño ejemplo de la enorme cantidad de asimilaciones e influencias. En este caso particular los mexicas seleccionaron una de las hierofanías españolas que se adaptara fácilmente a los guías migratorios de Aztlán, constituyendo así, una nueva hierofanía. Por lo tanto, las transformaciones de las creencias culturales surgen de la selección de elementos que convengan a la sociedad. En un momento específico se podrá valorar una hierofanía determinada, pero ésta podrá ser remplazada por otra, ya sea porque los cambios socio-culturales así lo demanden, o bien porque la influencia de otra hierofanía implique un mayor alcance en la estructuración del relato sagrado.

He tomado el término de hierofanía porque al considerar un mito o un rito como manifestación de lo sagrado<sup>25</sup>, permite un acercamiento -a partir de elementos particulares, sin la necesidad de realizar el análisis genealógico de una religión determinada- al relato de lo sagrado. En todos los ámbitos de la vida humana existen fenómenos, actos, gestos, símbolos que si bien no pertenecen a una religión que pueda ser el día de hoy estudiada como tal, son parte de la vida

---

<sup>24</sup> No obstante, es necesario recordar que siempre habrá algo que escape a la lectura.

<sup>25</sup> Lo sagrado considerado como algo absoluto, estático, sustraído al devenir y que fundamenta al ser, en la formulación de la esencia de condición del hombre como *Dasein*.

sagrada de un pueblo y no por eso tienen menor validez o importancia. Muchos ritos de sociedades llamadas “primitivas” son tachados de fetichismo, panteísmo, infantilismo, a diferencia de los ritos que forman parte de la religión judeo – cristiana, olvidando que la sacralidad en una y en otras no varía, lo que cambia son las modalidades de su fundamentación, el objeto al cual en un momento específico se considera sagrado.

“Tenemos que habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier parte, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En definitiva, no sabemos si existe algo – objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc. – que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía” (M. Eliade, 2000: 77).

Lo sagrado puede estar en cualquier objeto, pero habla de dimensiones más complejas y fundamentales de la experiencia humana, de cómo se relata la sacralidad, de la selección que se hace de ciertos objetos con respecto a otros. La selección de un objeto –que adquiera condición simbólica- al ser insertado en la estructuración de un mito determinado, requiere de la pérdida de su condición normal y mundana de simple objeto profano. Así pues, la lectura de un campo simbólico participa al lector de lo sagrado, no es su forma o su rareza lo que importa, sino lo que comparte con la naturaleza de lo representado, por ejemplo una planta deja de ser sólo eso cuando comparte la regeneración, la vida en su manifestación.

Esta dialéctica de lo profano y lo sagrado en la selección de objetos que entran a tal dimensión, es fundamental en la creación del relato sagrado, pues el continuo enfrentamiento del hombre a lo diferente, a lo insólito, puede provocar la transformación de ciertas hierofanías en elementos de más o de menos poder, o bien incitar un sentimiento ambivalente entre temor y/o veneración, que según las circunstancias del contexto conlleven a la inserción de objetos o fenómenos al campo de lo sagrado. Un ejemplo de esto son las deidades del Japón del culto *kami*

–*Shinto*- religión autóctona de este país proveniente de la época Yomón (10,500 – 300 a. C.), en la que se veneran a espíritus sagrados asociados con zonas naturales (lámina 10) –montañas, ríos, arroyos-, con fenómenos –rayo, terremoto, viento-, cualidades –fertilidad, crecimiento- o con espíritus ancestrales (lámina 11) –familias imperiales o personajes de gran desempeño en vida-. Estos espíritus son capaces por un lado de demostrar su benevolencia y su abrigo, así como de demostrar su ira a través de fenómenos naturales, como escribe Mootori Noriaga, pensador japonés del siglo XIX: “*Son ante todo deidades del cielo y la tierra. Espíritus venerados en los santuarios (...) con poderes excepcionales. (...) [son] también espíritus malignos que son excepcionales y merecen ser venerados*” (M. Noriaga en K. Toshio, 1981: 2). Esta ambivalencia provoca diversas relaciones con el objeto portador de una fuerza o naturaleza distinta, puede hacer surgir hierofanías tanto positivas como negativas, crear relaciones con ciertos objetos o imágenes que no tengan necesariamente un carácter sagrado, pero los cuales sean -como dice Eliade- manifestaciones de fuerza y que por lo mismo sean temidos o venerados, a éstas se les llama cratofanías. Otra forma de manifestación de fuerza en objetos o personas con una naturaleza extraordinaria, son los *tabús*, que por estar cargados de misterio son aislados o prohibidos. Por ejemplo, en ciertas comunidades está prohibido acercarse a un muerto o tocarlo, mientras que en otras culturas, como la maya, los difuntos son enterrados a un lado de sus casas. En algunas sociedades las personas con deformaciones físicas o con problemas nerviosos son culturalmente designados como chamanes o sacerdotes, mientras que en otras son aislados del grupo social. Obviamente el mecanismo de selección depende a su vez, de lo que esté estructurado como relato de lo sagrado o como cosmogonía, lo que servirá de fundamento para lo que se asimile o se rechace dentro del mismo.

Lo que en este momento es de interés y que funciona para la línea del análisis, es la consideración importante del temor: éste es uno de los factores fundamentales que sirve de motor en la formulación del relato sagrado. Lo insólito, lo extraño, lo terrible, infunde respeto, miedo y también veneración. De la misma forma que el sol puede ser venerado por ser dador de luz y vida,



Lámina 10. ([www.jinja.or.jp](http://www.jinja.or.jp))

*En el culto kami o Shinto, se veneran zonas o entidades naturales asociadas con espíritus sagrados. En este caso, esta prominente roca, funciona como santuario.*



Lámina 11. Templo dedicado a los espíritus del emperador Meiji, en Tokio ([www.jinja.or.jp](http://www.jinja.or.jp))

*Este templo sirve como ejemplo de los espíritus venerados en el Shinto, que se asocian con los ancestros, con personajes de gran desempeño en vida o con familias imperiales.*

puede ser temido por provocar sequías. La ambivalencia se ejemplifica en la creencia Hindú de los vedas, como se lee en el *Rig Veda*, el sol es por un lado generador del hombre “*Cuando el padre lo lanza como simiente en la matriz, de hecho es el sol quien lo lanza como simiente en la matriz*” (*Jaiminîya Up. Brâhamana* III, 10, 4 en M. Eliade, 2000: 245), pero a su vez el sol es identificado con la muerte porque devora a los hijos que ha engendrado.

El hombre a partir del momento en que cuestiona al ‘ser’, que se comprende a sí mismo desde su existencia y se descubre en la posibilidad de ser o no ser, se percata de su finitud como su posibilidad más extrema. De la misma forma que puede anticipar la salida del sol, anticipa que su muerte existe ya en el futuro. Lo cual lo posiciona, como mencioné anteriormente, en el estado afectivo de la angustia, a la cual responderá con la creación de un fundamento y una justificación de la muerte. Ahora bien, he propuesto al temor como factor importante en la creación del relato sagrado, pero creo necesario hacer la distinción entre éste y la angustia, pues si el temor es instrumento para la adopción de ciertas hierofanías, no se encuentra en el mismo plano existencial de la angustia que propongo –siguiendo a Heidegger-. Generalmente cuando se le teme a algo es porque existe una amenaza presente, en algún lugar, por ejemplo: le tememos a una catástrofe natural o le tememos a las razones por las cuales ésta llegue si desconocemos lo que las genera. En cambio la angustia es esta disposición afectiva que no se refiere a nada ni está en ninguna parte, en términos filosóficos es una estructura ontológica, en otras palabras, es lo que se genera al poder anticipar y saberse a sí mismo en esa posibilidad. El hombre se angustia ante la anticipación de su fin, lo que lo impulsa pues, a la estructuración de un sistema de dogmas, mitos, creencias –un relato de lo sagrado- que establece un horizonte ante lo inacabable de lo desconocido, en el marco de la angustia está el ‘ser’ entregado a la responsabilidad de sí mismo.