

Buscando las propias huellas. En torno al pensamiento mítico-religioso y los sistemas de interpretación colectivos*

*Isabel Jáidar Matalobos ***

*José Perrés Hamauí****

SEÑORA MARÍA (74 años):

Era el 24 de diciembre. Estaba yo poniendo el nacimiento en ese lugar cuando oí un alarido muy raro, como a aquello de las once treinta, cerca de la media noche. Me levanté y salí a la puerta, yo sentí un escalofrío muy raro, muy feo, abrí y fue cuando vi a una mujer blanca, pero no pisaba la tierra, iba caminando y como a media cuadra. ¡Dio un alarido tal como cuando se llora un muerto! Nomás un alarido muy triste, muy doloroso [...] yo me quedé parada viéndola, pues a ver qué hacía o que, ¿no? Dio su alarido y se perdió la mujer, pero yo sé que era una cosa muy fea, y fue la Llorona. Porque después, al otro día, hubo comentarios de los vecinos: ¿no oyeron anoche a la Llorona?...

Porque le pasan a uno cosas que efectivamente... Mira, el 8 de diciembre murió el esposo de mi hija. Recibió el aviso en la noche, que estaba muy grave su esposo y se fue. Entonces esa misma noche a las cuatro y media de la mañana, yo estaba bien dormida y: pás, pás, pás, tres toquidos aquí en la puerta, desperté y grito: “¿quién?” Dije, “¿m’hija ya vendría?, ¿no puede ser!” Me levanté y abro la puerta. Nadie. Ni p’allá, ni p’acá. Me doy la vuelta y sentí que me jalaron hasta arriba. Entonces me regresé, me paré en la puerta y lo único que dije: ‘jay, Alberto! Si eres tú el que veniste a despedirte, pues nosotros te hemos

* Agradecemos la valiosa colaboración de Luis Gerardo Jiménez Rojas, ayudante de investigación.

** Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

*** (†) Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

perdonado, que Dios te perdone, vete en paz y no nos vengas a molestar' [...] Me acosté ya con un presentimiento. Como a las nueve me habló m'hija avisándome que había muerto en la madrugada. A la misma hora que aquí tocó, tocó en la casa de su papá y de su mamá en la ventana.

Al preguntársele qué piensa de lo que le pasó, agrega:

Bueno, esa es una cosa que a nosotros, nuestros padres, nuestros abuelos, y todos, siempre nos han dicho que cuando algo va a pasar, o que pasa, vienen a recoger los pasos. ¿Será o no será? Pero a mí me ha sucedido no nada más eso, muchas cosas me han pasado, palpables, palpables... y son historias que yo las cuento.

Si un psiquiatra organicista, o cualquier representante más “tradicional” del mundo *Psí*, estuviera entrevistando clínicamente a María, y le oyera decir que “oye” y “ve” a sus difuntos, a aparecidos, santos y demonios, voces sobrenaturales, etcétera, no dudaría un instante que está ante una persona psicótica que presenta alucinaciones y delirios. Pero otros miembros de la comunidad en la que vive María, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, pueden relatar fácilmente entre sus pares (o con extraños, aunque sólo en situaciones de gran confianza), experiencias “sobrenaturales” similares. Algunos de ellos, posiblemente, presentan “trastornos mentales”, tal como los definiríamos desde nuestra cultura occidental, otros seguramente no. No es éste el punto que queremos discutir ahora, pese a abrir nuevos problemas en torno a cómo entender la psicopatología transcultural desde la propia cultura que se está analizando y también, cómo atenderla, ya que sería preciso crear formas de tratamiento específicos que partan de los valores de dicha cultura, de sus sutiles envoltorios culturales. No debemos olvidar que, como decía C. Lévi-Strauss (1949:178):

La enferma cree en esa realidad y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La

enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema pero que gracias al mito el shamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación.

Por ello, siguiendo a G. Devereux, deberíamos crear, a partir de cuidadosas reformulaciones del *corpus* psicoanalítico, lo que él denominaba “psicoterapias metaculturales”, respetando profundamente las significaciones culturales (mitos, leyendas, tradiciones, creencias) sobre las que se estructure una posible atención psicoterapéutica.

El presente escrito en torno a una investigación en curso, tiene por cometido volver a discutir acerca de los peligros de una lectura clínica, realizada exclusivamente desde el saber racional y “científico” de ese universo *Psí*, con sus valores occidentales, en situaciones que remiten antropológicamente al reino del pensamiento mágico-religioso, fuertemente arraigado y compartido culturalmente, a nivel consensual, por comunidades enteras, a partir de lo que conceptualizaremos como “sistemas de percepción-interpretación colectivos”, de atribución de significaciones a la existencia individual y colectiva. Referentes imaginarios que organizan la vida, la imagen del cuerpo, el mundo onírico y la fantasmática, la misma identidad, la concepción de la vida y la muerte; incluso la organización de la misma patología psíquica, en cuanto a la modalidad de producción sintomática, de fuerte codificación cultural, como mensajes y forma de comunicación inconsciente con los imaginarios de su propia comunidad.

En este punto no podemos menos que citar a uno de los grandes investigadores contemporáneos en el innovador campo del etnopsicoanálisis, Tobie Nathan, a quien luego nos referiremos:

Día tras día los clínicos occidentales atienden pacientes cuyo pensamiento, cuyos síntomas —tanto psicológicos como somáticos— vienen estructurados por ‘teorías etiológicas’, por mitos olvidados de su cultura de origen. ¿Quién sospecharía que el dolor de hombros de un paciente guineo, de etnia peul pero de formación universitaria, se viene organizando desde hace 12 años, y *a escondidas de él mismo*, por el pensamiento cultural que postula que los espíritus, al querer encarnarse, se abalanzan

sobre él para incitarlo a organizar un ritual de posesión? Evidente es que hasta nuestras atenciones más abarcativas no podrán brindarle ningún cuadro terapéutico adecuado (1991:14).

En un joven relator indígena de una comunidad del Estado de México, brillante estudiante en una universidad del D.F., comprobamos la disociación instrumental en la que vive no pudiendo hablar de sus creencias mítico-religiosas más arraigadas fuera de su propia comunidad, con cuyos integrantes comparte cabalmente esas construcciones imaginarias, metafóricas, plenas de significados a modo de interpretaciones de la realidad. Como la concepción misma de muerte y de la preparación para ella a que recurren los ancianos de su comunidad. Cuando deben prepararse para enfrentarla, siempre acompañados de sus difuntos, *buscan sus propias huellas para recoger sus pasos*, recorriendo los lugares significativos de su historia, despidiéndose de cada uno de los vínculos que los constituyeron y los marcaron.

Construcciones teóricas

Desde nuestro punto de vista, nos encontramos ante creencias colectivas, sistemas complejos que descansan sobre la transmisión oral de los miembros de la comunidad, de generación en generación. Verdaderos imaginarios sociales —C. Castoriadis—, culturalmente constituidos, en el doble sentido de la expresión como motor de creación y producto creado: vale decir, como *imaginarios radicales instituyentes*, creación de significaciones de una cultura, al mismo tiempo que *imaginarios efectivos instituidos*, aquéllos que constituyeron los basamentos que permitieron la gestación, desarrollo y permanencia de esa misma cultura a través de las décadas e incluso de los siglos.

Intentamos mostrar, en éste y posteriores escritos, los peligros de analizar complejos y opacos fenómenos antropológicos y socio-culturales desde una sola disciplina, sin buscar una comprensión interdisciplinaria, respetándose profundamente la historia y las significaciones creadas por la cultura referida, a partir de aproximaciones que apunten a lo que uno de nosotros ha denominado, a nivel epistemológico, “complementariedad

multirreferencial” (reconceptualizando y articulando desarrollos antropológicos de Georges Devereux y psicoanalíticos de Jacques Ardoino).¹

Compartimos, en este sentido, muchos de los importantes desarrollos teóricos realizados por la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis, disciplinas abiertas a una seria conceptualización del citado antropólogo y psicoanalista Georges Devereux, y continuada por sus discípulos franceses, Jean Laplantine y Tobie Nathan, este último actualmente director de una importante revista sobre el tema titulada *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, habiéndose especializado en el trabajo terapéutico con cientos de inmigrantes venidos de culturas tradicionales, de otros continentes, especialmente de África y de Asia, todo lo que constituye un verdadero laboratorio de investigación para esta nueva disciplina. Estos autores analizan los graves peligros en que incurre un clínico cuando intenta aproximarse a patologías encuadradas y “provocadas” por factores culturales, desde las categorías más tradicionales del mundo occidental. Será fácil así confundir, por ejemplo, los “maleficios” de que sus miembros son frecuentemente aquejados con delirios de influencia, sus “visiones” como verdaderas psicosis alucinatorias, sus creencias con diferentes tipos de delirio sistematizados, las posesiones demoníacas que narran con histerias de conversión, etcétera.

Efectivamente, la tradición psiquiátrica ha postulado a partir de las reflexiones de Esquirol, una definición de “alucinación” (mejor formulada y difundida por su discípulo J. P. Falret en su curso de 1850-1851) como de *percepción sin objeto*. Los psiquiatras hablarán así de alucinaciones positivas y negativas, que corresponderían esquemáticamente a “percibir lo que no existe objetivamente” y a “no percibir lo que sí existe”. Se reproduce en ella la vieja tradición filosófica que supone la existencia de una función perceptiva totalmente aséptica y pura. Si bien no podemos desarrollar este problema en el presente contexto, todos los desarrollos del siglo XX nos han mostrado, ampliamente, que toda percepción es simultánea e inevitablemente una *interpretación* de la realidad.

Y para los efectos que nos corresponden, en el presente estudio, debemos recordar que *toda interpretación de la realidad es siempre cultural*, a partir de entender la cultura como un sistema que debe permitir a sus

¹ En diferentes publicaciones, por ejemplo, José Perrés, “Psicoanálisis y complementariedad multirreferencial” (1989).

miembros una estabilidad interpretativa. Para ello toda cultura necesita integrar, codificar y generar armonía entre los datos de la experiencia sensible a partir de referentes esenciales provenientes de los mitos, leyendas y valores constitutivos de esa misma cultura. No es por ello extraño que determinadas interpretaciones de la realidad sean tan semejantes para los integrantes de determinada cultura, en función de compartir, ambivalentemente, ese mundo creencial mágico-religioso, pleno de supersticiones, transmitido incansablemente de generación en generación por vía oral. Si marcamos la ambivalencia en la misma creencia es para no olvidar lo que ya está planteado en las palabras de nuestra entrevistada: “¿Será o no será?”. Esto es fácilmente observable en los inmigrantes de culturas tradicionales a grandes ciudades, sintiendo gran ambivalencia ante las viejas creencias y costumbres que tratan de “olvidar” para integrarse al mundo occidental, pero que los sigue acompañando inexorablemente. Creencias en las que no se termina de creer desde el mundo racional, o en las que se cree intuitiva y emotivamente y no se “cree” simultáneamente, en forma ambivalente. Es decir, todo lo que debe ser estudiado en su propia especificidad a partir del mecanismo que psicoanalíticamente se ha estudiado con el nombre de “renegación” (*verleugnung*). No en vano un especialista en mitología griega, Paul Veyne, para contestar una simple pregunta: “¿Creían los griegos en sus mitos?”, terminó escribiendo todo un libro homónimo (*Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, 1983), donde analiza, en forma excelente, todas las vertientes que confrontan la creencia con el saber, con la verdad, con el mito, con la cultura, etcétera.

Indignado en un pueblo mexicano

La comunidad donde los autores de este escrito están desarrollando la investigación que fundamenta lo aquí relatado, pertenece a un pueblo del Estado de México, muy cercano a la Ciudad de México, con fuerte raigambre cultural de origen prehispánico, y más específicamente, en una tradición azteca. Es un pueblo que, por su historia y tradiciones, ha permanecido profundamente arraigado en el sincretismo cristiano-mesoamericano. En México, el sincretismo religioso y cultural, se dio de

una manera violenta, a menudo a través de fuertes y obligadas “conversiones”. El mantenimiento de las creencias anteriores, unidas sincréticamente o entremezcladas con las nuevas que eran impuestas, llevaron a las formas particulares de tradición ritual y religiosa, como una manera funcional para intentar controlar la pérdida de construcciones culturales y religiosas propias, así como intentar mantener, pese a todo, el sentimiento de *mismidad*: identidad y pertenencia. Y al mismo tiempo una manera violenta de enfrentarse a lo impuesto. Muchas de estas prácticas sociales (rituales, creencias, mitos, religión) generan en sí mismas una relación comunitaria fundamental, una manera de procesar una gran gama de problemáticas sociales y personales. Por ello, los productos más básicos y espontáneos de la mente humana están cargados de significados y de simbolismos.

Dentro de este sincretismo y tradiciones en México, especialmente en el pueblo que nos ocupa, la tradición de la *comunicación* con los muertos y su “presencia” permanente en la vida cotidiana es sumamente relevante. Por ello resulta imprescindible enmarcar y contextualizar el análisis de este significado y red simbólica de la comunidad en una trama cultural compleja de origen prehispánico y cristiano, sin dejar a un lado la influencia moderna de los medios masivos y la penetración norteamericana. La compleja combinación de aspectos místicos y religiosos, tanto en este caso como en la mayoría de los pueblos de México, representan lo que ha sido denominado por muchos autores, *religión popular*. Entendemos por ésta la forma de apropiación de una religión impuesta, de una construcción social, colectiva, cultural dentro de una estructura de signos, metáforas, símbolos y significados, que estructuran la existencia y los sentidos vitales, a través de la cual las comunidades expresan su afirmación cultural, rebeldía, liberación y preservación de “un paraíso perdido”, esa lejana historia de cuando se sentían y eran los “amos” de su tierra.

Algunos trazos históricos

Con lo anterior queremos recordar que, históricamente, el catolicismo se desarrolla en México después de la Conquista, por el camino denominado de *conversión*: diálogo por medio del cual los grupos dominantes “sometieron” a los conquistados a sus comprensiones religiosas, teóricas y

prácticas sociales, que se generaron en sus culturas y en sus redes sociales. Esta forma de *conversión* es la manera de desposeer a los pueblos, sometidos por la fuerza, de sus *bienes* imaginarios, simbólicos y culturales, quitándoles, asimismo, la responsabilidad de la dirección religiosa, concentrándola en la elite que los excluye. Esto no significa que la religión a la que se convirtieron los pueblos americanos sea la misma de la que hablan los cánones de la religión católica. En el apropiarse de la religión (con un fanatismo correspondiente a la fuerza con que fue impuesto, en lucha con la firmeza de sus imaginarios y mundo simbólico reprimidos que pugnan por salir) se dan dos situaciones fundamentales:

- un fuerte sincretismo² para preservar el mundo religioso propio de su cultura y su práctica social,
- una afirmación cultural que, por medio de los ritos y las creencias transfiguradas, manifiestan simbólica y metafóricamente toda la rebeldía, resentimiento y dolor de la situación de los pueblos marginados.

Por lo tanto, esta religiosidad tiene elementos de liberación simbólica y se convierte en una importante forma de catarsis, necesaria para la integración social de la comunidad. La conversión de los indígenas mesoamericanos quedó marcada por la fuerte violencia con la que fue realizada.

Bajo esta óptica múltiples ritos, tradiciones, costumbres y *creencias religiosas* del pueblo pueden representar profundas significaciones de identidad, de no dejar “morir” la historia, la herencia, la cultura que fue sometida. Con esto sostenemos que un hecho, como el de los imaginarios culturales que trataremos en la presente investigación, no puede mirarse aislado o “interpretarse” desde una cierta teoría sin haber conocido, significado y decodificado lo que ese significante dado contiene simbólicamente. No son significados aislados sino que se encuentran entramados en complicadas redes de significaciones y de pujantes significados culturales que conforman subjetividades y sujetos dentro de un contexto que da sentido a la vida, a la miseria, a la derrota y a la *muerte*.

² “En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas. Y se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos.” José Luis González M., “El cristianismo y el desarrollo de la subjetividad en Occidente: el caso de la religión popular”.

Investigar... interpretar

Investigar significa seguir vestigios y significarlos en un código distinto del que se refiere. Esto es siempre una "interpretación" dónde la subjetividad del investigador no puede quedar fuera. Bien se ha dicho que en antropología, tal vez más que otras disciplinas sociales, la mirada del observador influye decididamente en la naturaleza misma del objeto en estudio. Conscientes de este hecho, podemos intentar leer la realidad que se nos presenta en una investigación encontrando los símbolos universales y eternos de los hombres, pero también las especificidades que hacen a una situación histórico-social. Sólo desde ahí podremos hacer un reordenamiento teórico que de alguna manera pueda reflejar la realidad que estudiamos, defendiendo su validez por la indentificación del sujeto investigador con su objeto de estudio. En el caso de los pueblos mesoamericanos esta situación resulta evidente.

Reflexiones sobre subjetividades antiguas

Es preciso recordar, para nuestros análisis, que el antiguo hombre mesoamericano, frente a sí mismo, no se concibe como algo ajeno al universo: su vida, su supervivencia y su saber no le pertenecen, no es dueño de nada, sino que es parte de un todo. Se halla en una relación armónica con el universo. Ante la dificultad para explicar su destino, ese hombre descubre que se encuentra dentro de un orden ineludible, en el que se desarrollan los hechos naturales, y que por lo tanto responde a las mismas leyes cósmicas que los cuerpos celestes. El hombre existe entre estos paralelismos y fuerzas mutuas.

Para esta concepción, la dualidad del cosmos está presente en cada ser humano. La idea de *sujeto* la podemos encontrar en el pensamiento náhuatl en el término *In Ixtli, in Yolotl*: la cara y el corazón. Lo que tiene la luz del día, que se ve claramente, es el *rostrø*, lo oscuro, lo que no se entiende, las intenciones, lo que el propio ser no entiende de sí mismo, lo que acompaña a la noche, es el *corazón*.

Pero esta concepción dual forma una unidad esencialmente armónica, que establece el antagonismo requerido para el equilibrio: mientras el ser

se mantenga armónico estará bien en su rostro y en su corazón. Por ello la manera de entender la educación, la que se definía como *Ixtlamachiliztli*, acción de dar sabiduría a los rostros.

Para el hombre mesoamericano, el destino de su vida era mantener el equilibrio entre el “adentro” y el “afuera”, entre lo que ven los demás, el mundo y su corazón. Al decir de Carlos Castaneda, entre su tonal o conciencia de la realidad y el *nahual*, conciencia concentrada de la interioridad.

Tanto el pueblo tolteca como el azteca, que nos interesa específicamente en la presente investigación, fueron (y son) fundamentalmente religiosos. Habitan un espacio sagrado en relación absoluta con la naturaleza. La explicación racional de la naturaleza no los separa de la Tierra, Por el contrario, es una manera de sentirla más propia y más cercana a sus propias leyes. Esto es fundamental en el pensamiento mesoamericano que sigue, sin oponerse su subjetividad, por un camino de continua creatividad, no existiendo límites claros entre el “adentro” y el “afuera”; todo ello centrado por una fuerte y esencial pertenencia comunitaria, donde las producciones intersubjetivas (y trans-subjetivas, históricamente hablando) marcan su relación moral, religiosa y cultural. Sólo ahí encuentran el sentido de su vida.

Al seguir este camino subjetivo, la relación con la naturaleza es armónica y profundamente “ordenada”; es decir, existe un orden natural de las cosas del “rostro” y del “corazón”. Esta armonía perdura sólo cuando se mantienen las leyes cósmicas en todas las relaciones e interacciones del hombre con los demás, con la naturaleza y consigo mismo. Cuando se rompe esta armonía, sobrevienen la enfermedad, la destrucción y la muerte.

Creaciones imaginarias sobre la muerte

Debemos ahora, para terminar, detenernos brevemente en la concepción de muerte en los aztecas, cuyos derivados, siglos después, podemos encontrar todavía en la comunidad que estamos estudiando.

Según López Austin, los dioses que dieron origen al mundo náhuatl murieron cuando éste empezó a existir para convertirse en sol y luna, o

para dar movimiento al astro solar. El proceso de la creación del mundo hizo que los dioses quedaran dentro de los nuevos seres mundanos o que se escondieran en encierros subterráneos. De esta manera, tras la creación, los dioses que poblaron el mundo del hombre quedaron encerrados en cerros. El acto sexual, el gran pecado de unir las fuerzas opuestas en un abrazo creador, aprisionó a los dioses transgresores. El sexo los contagió de muerte y los hizo circular en el tiempo, porque la muerte consiste en recibir sobre sí el influjo de los ciclos temporales. Se convirtieron en esencias de los seres mundanos, en sus *corazones*.

Podemos apreciar en el párrafo anterior una línea continua de significación entre la vida y la muerte, en un *continuum* donde no queda clara la separación: los muertos habitan en los vivos y los vivos van cargando a sus muertos. Es ésta una relación muy interesante con la muerte que, como bien sabemos, en pueblos como el mexicano, es celebrada, festejada, está *presente* en la realidad, como si fuera —la muerte— un ser tangible.

En casi todas, si no es que en todas las culturas del mundo, se han construido mitos, leyendas, ritos, religiones, respuestas filosóficas y científicas para intentar explicar el ineludible misterio de la muerte. Según la cultura de la que se trate, estas construcciones preparan al sujeto para enfrentar la muerte de diferentes maneras y para procesar el duelo de la pérdida. Creemos que en el caso que nos ocupa los muertos no se van, siguen en una enmarañada relación con los vivos, “mientras se les nombre, se les escuche, se les atienda” —nos dicen los ancianos del grupo—, la relación con lo *otro*, con lo *real*, parece tenderse por medio de un puente imaginario donde lo cotidiano, la naturaleza, las relaciones con los animales y los demás seres adquieren sentido.

Por ejemplo, el encontrarse un pájaro determinado en la noche, de regreso a casa después de la dura faena del campo, no debe verse como un hecho casual: es un mensaje, una relación con ese animal para quien también significa algo y me viene a decir algo. Si bien en antropología se ha estudiado ampliamente el animismo, sostenemos aquí que estamos ante otra manera de integración con “lo otro”: no se trata solamente de dotar de alma, o ánima, a todo lo que nos rodea, sino que es una manera de estar en profunda comunicación y comunión con la materia, la energía y todas sus manifestaciones.

“Si un perro aúlla en la madrugada —nos dicen los miembros de esa comunidad— es la voz del *muerto* que avisa que viene por alguien del pueblo”. Sería fácil especular sobre este hecho desde muchos lugares: delirio, fantasía, infantilismo, miedo, pensamiento primitivo, dolor, o quizá desde la metafísica como una comunicación *tangible* entre los dos mundos, situación que los perros podrían percibir. Por nuestra parte creemos que se trata de metáforas que detonan numerosos significados, entre ellos también ¿por qué no? un conocimiento empírico milenario sobre ciertas percepciones colectivas intuitivas en situaciones extremas como la muerte que puede manifestarse de esa manera. Si pudiéramos imaginarnos a la comunidad como un organismo viviente en el cual todas las partes están integradas y comunicadas, veríamos a estos “avisos” como metáforas que detonan múltiples significados: problemas sociales de la colectividad, malas cosechas, intrigas, miseria, y muchos otros significados sociales. No en vano son los “viejos”, los ancianos de la comunidad los que más los escuchan: ellos conocen mucho más que otros de los problemas ancestrales de su pueblo. Son signos indicadores de sutiles cambios en el sistema de la comunidad, signos que se “leen”, o se traen a la conciencia con significados precisos, “emergentes” o “avisos” para buscar las causas de algún problema desequilibrante del grupo, o para preparar a los sujetos a enfrentar situaciones límites como la muerte. La religión funciona como el “escenario” o estructura que sirve para desplegar el imaginario colectivo.

La metáfora orienta a una comprensión múltiple de la vida, llena de significados, a verdades no asequibles por otros medios. La metáfora es una manera intensa de conocer la Naturaleza, significándola en imágenes y sueños, no separándose de ella. Es una experiencia intuitiva y subjetiva.

Muchas y muy diferentes pueden ser las formas de saber y conocer la realidad. Por un lado la dimensión racional, el *logos* de nuestra civilización occidental, a partir de la cultura griega, basamento de la misma. Otra manera de “saber” se da empíricamente, por medio de nuestras percepciones y observaciones. Pero de manera importante y quizá primordial en los pueblos, existe la forma de conocer el mundo metafóricamente. Se trata de aceptar el mundo como se nos presenta, intuitivamente, sin que pasen necesariamente los hechos u objetos de conocimiento por un pensamiento lógico y racional. Es estar abiertos a una comprensión

inmediata, simbólica, y creadora de múltiples significados que pueden coexistir contradictoriamente. Todos utilizamos, por supuesto, estas tres formas de conocimiento. Sin embargo, según la cultura, el medio social, las estructuraciones psíquicas y las diferentes edades, pareciera que alguna puede preponderar sobre las otras. En nuestro medio racional moderno, el adquirir conocimiento de una manera intuitiva y simbólica parece estar opacado por el pensamiento racional. Al contrario, en el mundo mesoamericano y, *a fortiori* en la comunidad estudiada, ésta parece ser la manera preponderante de conocer, de sentir y de comunicarse, reflejado en todos los actos de su vida.

Esbozos finales

Digamos, a modo de conclusión provisoria, que hemos encontrado que la religiosidad popular y la tradición, al igual que las metáforas antes referidas, significan una manera de no perder un pasado cultural que da pertenencia, identidad, dignidad y valor. Se trata, tal vez, de no dejar ir a los muertos que no lograron recoger sus pasos perdidos en la derrota.

Bibliografía

- Castaneda, Carlos, *Una realidad aparte*, FCE, México, 1971.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets (2 tomos), Barcelona, 1979
- Devereux, Georges, *Ensayos de etnopsiquiatría general* (1970), Barral, Barcelona, 1973.
- *Etnopsicoanálisis complementarista* (1972), Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- González Martínez, José Luis, "El cristianismo y el desarrollo de la subjetividad en Occidente: el caso de la religión popular", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, n. 13, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, México, Diciembre de 1998.
- Jáidar, Isabel y José Perrés, "La Virgen de Guadalupe: mito constitutivo de la identidad mexicana", ponencia presentada al Congreso Internacional de FLAPAG (Federación Latinoamericana de Psicoterapia Analítica de Grupo, A.C.), Montevideo, Uruguay, Septiembre de 1998.

—— “La Virgen que conformó una cultura (analizando el sincretismo cultural mesoamericano)”, video realizado por los autores y presentado en el mismo Congreso.

Laplantine, Jean, *Las tres voces de la imaginación colectiva* (1974), Gedisa/Granica, Barcelona, 1977.

Lévi-Strauss, Claude, “La eficacia simbólica” (1949), en *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1958.

Nathan, Tobie. *El semen del diablo*, Losada, Buenos Aires, 1991.

Perrés, José, “Psicoanálisis y complementariedad multirreferencial” (1989), en G. Delahanty y J. Perrés (comps.) *Piaget y el psicoanálisis*, UAM-Xochimilco, México, 1994.

Veyne, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, París, 1983.