



Facultad de Humanidades y Educación

Instituto de Filosofía

Tesis

Para optar al título profesional de

Profesora de Enseñanza Media en Filosofía

Y a los grados académicos de

Licenciada en Filosofía y

Licenciada en Educación

“El vuelco de lo sagrado en el mundo contemporáneo: Ritualización profana e ideología”

Catalina Sofía Hidalgo Fernández

Pedagogía en Filosofía

Profesor Guía: Marcelo Arancibia Gutiérrez

Octubre, 2020

*Al mundo
Al que vemos y al que no.*

Y por supuesto, a todos los que amo.

“Hay sobre la tierra tres únicas fuerzas capaces de someter para siempre la conciencia de esos seres débiles e indómitos -haciéndoles felices-: el milagro, el misterio y la autoridad.”

“No solo de pan vive el hombre...”

*El Gran Inquisidor
Fiódor Dostoievski*

Índice

Introducción

1. Espacio sagrado y espacio profano: consideraciones al uso del acto ritual

1. 1. Separación de dos mundos: lo sagrado y lo profano

1. 2. Sacralidad y hierofanía

1. 3. El acto ritual dentro del mundo sagrado

2. El lenguaje en lo sagrado y la búsqueda de significado

2. 1. El lenguaje mágico-religioso de Wittgenstein

a. Los lenguajes que se *muestran*

2. 2. Lo sagrado en lo profano

3. Ideología y ritualización

3. 1. La ritualización en el mundo profano

3. 2. Ideología y poder: la institución profana desde una perspectiva sagrada

Conclusión

Bibliografía

Introducción

La tesis que aquí se ofrece es la siguiente: la relación del ser humano con la experiencia vivida en los rituales sagrados sigue vigente pero, ante la separación Estado- Iglesia, ha sido relegada a nuevas formas rituales insertas en el terreno profano. La generación de estos rituales profanos respondería a la necesidad humana de un sentir de lo místico que daría profundidad a las experiencias sagradas, las cuales, de acuerdo con Wittgenstein, responderían a la expresión del lenguaje mágico- religioso (Cf. Wittgenstein, 1992). Al momento de rechazar la religión como punto importante de la sociedad, este sentir terminó encontrando otras formas de manifestarse.

Para conseguir el objetivo de la presente investigación, se presentan tres capítulos.

El primero de ellos, responde a la distinción entre el espacio sagrado y el espacio profano. En primer lugar, se caracterizará cada uno de estos espacios exponiendo los principales elementos que les son propios a cada uno y estableciendo el margen bajo el cual se genera esta división. En segundo lugar, se establecerán los marcos para comprender el acto ritual desde su carácter sagrado (Cf. Eliade, 1998; Caillois, 1942).

El segundo capítulo, consta de una primera parte en la que se expone la teoría wittgensteiniana del lenguaje mágico-religioso, tomando el concepto de *lo místico* propuesto en el Tractatus y desarrollada en la segunda etapa del filósofo (Cf. Wittgenstein, 1992; Sádaba, 1998). En la segunda parte, sobre la base de entender la existencia del lenguaje mágico-religioso, se muestra cómo los rituales sagrados al ser relegados del cotidiano social toman forma a través de rituales profanos. Para esto se realiza un rápido recorrido histórico que resalta la importancia que han tenido para los seres humanos la vivencia de lo sagrado (Cf. Hamui, 2011; Mumford, 2010; Eliade, 1998).

El tercer capítulo, se enfoca en la experiencia del acto ritual como una forma de vivencia necesaria para el ser humano y cómo a través de ella distintas instituciones y estructuras han logrado posicionarse en el control a través de ideologías que reproducen estructuras similares a las fabricadas por la iglesia en tiempos pasados, pero ahora en un espacio puramente profano. Para ello, se establece en primer lugar, la situación existencial en la que se ve sumergida el Ser humano al ser despojado de la vivencia mística, buscando llenar el vacío dejado al rechazar la iglesia con otras formas de rituales (Cf. Harari, 2016; Nancy, 2008, Sádaba, 1998)

Finalmente, se entrega un análisis de dos grandes estructuras que se han posicionado desde el surgimiento de la época moderna: el capitalismo y el Estado. Ellas, a través de sus ideologías reproducidas en determinadas instituciones, han logrado apoderarse del poder y control de las nuevas sociedades y uno de los mecanismos que han logrado mantener su poder han sido la producción de rituales profanos, que, sin mucho éxito, han intentado solventar esa necesidad humana de generar sentido a través de experiencias comunes. Junto con ello, se mencionan otras dos ideologías que han sido comparadas por otros autores como símiles a la religión cristiana: la ciencia y el marxismo (Cf. Harari, 2016; Foffani & Ennis, 2016).

Capítulo 1: Espacio sagrado y espacio profano: consideraciones al uso del acto ritual

1. 1. Separación de dos mundos: lo sagrado y lo profano.

Cómo ya Caillois y Eliade sostienen en sus investigaciones, para referirnos a la experiencia religiosa es necesario partir de la separación entre dos terrenos, lo que pertenece a lo sagrado y lo que recae en lo profano (Cf. Caillois, 1942; Eliade, 1998). Ambas esferas coexisten en un mismo mundo, nuestro mundo, pero como ya estos autores nos advertían, las formas de habitar ambos espacios marcaban una clara diferencia para el comportamiento del ser humano con respecto a su existencia y la relación con el mundo (Cf. Eliade, 1998: 22).

“[...]debemos admitir que el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos *medios* complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas. Estos dos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano, sólo se definen rigurosamente el uno por el otro.” (Caillois, 1942: 11).

Caillois nos aclara que para definir lo sagrado, para comprenderlo, es necesario también definir lo profano, y propone que este requerimiento data de una necesaria exclusión del uno sobre el otro, ambos serían mutuamente excluyentes, y existirían de manera independiente sólo desde la necesidad de la existencia del otro. Sobre esto realizaremos algunas salvedades en el desarrollo de los siguientes capítulos.

Lo importante es que para comprender lo profano, lo sagrado se hace presente.

Por su parte, de acuerdo con Eliade, una característica fundamental de lo perteneciente al terreno sagrado es su no-homogeneidad (Cf. Eliade, 1998: 21). Cada uno de los elementos que ocupa un lugar en este espacio sagrado goza de diferencias sustanciales entre el resto de los elementos, sus significados y su importancia son distintas en cuanto direccionan el mundo del hombre religioso, para él cada objeto ocupa un lugar privilegiado y distinto dentro del cosmos sagrado. Dentro de este espacio se genera una ruptura que reordenaría el caos del mundo, generando un “punto fijo” que se transforma en un centro que justifica ontológicamente el Mundo, esto es, lo propiamente sagrado (Eliade, 1998: 22-23)

Por otro lado, Eliade sostiene que la experiencia profana se caracterizaría por ser homogénea y neutra, cada uno de sus objetos posee un valor más o menos similar y su distribución en el espacio humano no respondería a ninguna diferencia sustancial. Sin embargo, una experiencia profana de esa índole jamás se encuentra en estado puro (Cf. Eliade, 1998: 22). La experiencia del humano desacralizado desde el comienzo está cargada de comportamientos religiosos, ya que este no es capaz de abolir en su totalidad estas prácticas para experimentar por completo una existencia profana.

La experiencia de lo profano está ligada a la relativización del espacio dado por su carácter homogéneo. Desde esta relatividad el “punto fijo” propio del espacio sagrado se pierde, se difumina intercambiando “el centro” desde el cual el sujeto funda su quehacer y se instaura dependiendo de sus necesidades cotidianas. Los lugares dejan de tener un significado trascendente y universal, y se convierten en puntos de referencia ontológica que responden a la cotidianidad y a la interpretación individual de cada existencia (Cf. Eliade, 1998: 23). Pero, como mencionamos anteriormente, en este espacio no podemos ignorar que continúen interactuando valores y comportamientos propios de la experiencia sagrada o que hayan tomado forma similar en un forzado intento por suprimir la religiosidad en la vida del ser humano profano.

Para Caillois el espacio profano puede ser entendido como aquello en que tiene dominio *el uso común*, aquel espacio en donde los gestos y las acciones no tienen restricción alguna, un espacio en donde el sujeto se mueve a su antojo (Caillois, 1942: 18). Sin embargo, Eliade nos expresa que esa libertad, esa “homogeneidad”, es intervenida aún por valores que pueden entenderse como propios del funcionamiento religioso. Además, afirma, que si bien estos valores persisten, dada la predisposición del sujeto no-religioso han caído en una esfera del subconsciente que transporta las antiguas costumbres sagradas a un espacio más privado, en donde el significado y las rupturas de la realidad propias de la experiencia sagrada se presentan aún en el individuo pero de manera más personal, esto mismo es lo que corta la experiencia propiamente sagrada que, ahora adormecida, mora dentro del ser en las profundidades de su conciencia. De acuerdo con Eliade,

“Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, <<única>>: son los <<lugares santos>> de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la

revelación de otra *realidad* distinta de la que participa en su existencia cotidiana” (Eliade, 1998: 23).

Así el sujeto no- religioso participa del espacio profano, pero su quehacer no descansa totalmente en ese territorio, desde las sombras se alza la manifestación de lo sagrado y se mezcla en el Mundo desacralizado.

El espacio profano se define por su oposición al espacio sagrado. Por definición la experiencia de uno excluye la experiencia del otro, pero es en la misma existencia mundana del ser humano donde se juegan estas formas de relación con el mundo. Así bien, si lo sagrado se hace presente en la universalización de experiencias significativas y sensibles, lo profano se nos muestra cómo la ausencia de esa significatividad para el uso y la relación con el mundo.

Estas características se nos presentan como esenciales para comprender la diferencia entre habitar un espacio sagrado y uno profano, la base en la que se divide el mundo del hombre religioso está dado por esta diferenciación de los elementos que demarcan la frontera entre lo propiamente sagrado, aquello que nos invita a una experiencia que trasciende el mismo elemento, y lo propiamente profano, el mundo natural. Y si bien el humano no -religioso puede verse abordado por la sacralidad en algún modo, en el caso de la persona religiosa estos territorios están claramente demarcados por la existencia de la manifestación sagrada, que le otorga sentido a su mundo en tanto experimenta esta separación (Cf. Eliade, 1998: 21-23).

1. 2. Sacralidad y hierofanía

Para el ser humano, la presencia del mundo como un espacio sagrado se da en cuanto este se manifiesta a través de *hierofanías*, palabra utilizada para expresar la manifestación de lo sagrado en un elemento específico, la hierofanía es propiamente una irrupción de lo sagrado en un territorio que al presentarse lo vuelve diferente (Cf. Eliade, 1998: 25). Eliade señala que esta palabra: “no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, *que lo sagrado se nos muestra*” (Eliade, 1998: 15). En el marco del mundo “natural”, el ser humano observa cómo las distintas partes que le componen se muestran como una totalidad, cada roca, cada planta, se sitúa en su posición en relación a los elementos que le acompañan. Pero de pronto algún elemento sufre una transformación, ya no se observa como una parte del todo, ahora mismo se ha convertido en un “algo” distinto que ha abandonado el mundo natural, ha aparecido un signo que lo distingue, y

se ha impregnado de un significado más profundo (Cf. Eliade, 1974: 36). Este objeto, para el observador, ya no va a presentarse en el mundo de la misma manera que los otros, ahora corta el espacio, lo vuelve distinto y resalta, en su distinción, su importancia. Esta es en gran medida la presencia de la hierofanía.

Según Eliade, “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto descartar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (Eliade, 1998: 25). Es cuando aparece este signo cuando la ruptura del espacio natural o profano se quiebra, se produce un reordenamiento del mundo en función de este nuevo “punto fijo” que establecerá los márgenes de una nueva *realidad*, a través de la experiencia sagrada.

Pero para que aparezca este signo no es necesaria la creación de un nuevo objeto en el mundo, tampoco la presencia de la hierofanía en un objeto determinado marcará a todos sus objetos comunes (un árbol sagrado no implica la sacralidad de todos los árboles), sino más bien es la presencia misma y la experiencia sensible con el objeto particular lo que otorga el carácter sacro y lo enmarca como punto de referencia para la existencia sagrada (Eliade, 1974: 35-36).

El objeto, lugar o persona que se consideran sagrados en algún momento formaron parte del mundo natural, todo objeto sagrado en algún momento histórico formó parte del mundo profano, pero por distintas circunstancias pasó a adquirir una significación distinta al resto de los objetos que le circundan. No es que la piedra, el árbol, la puerta, se vuelvan sagrados por el hecho de ser piedra, árbol o puerta, tampoco quiere decir que cualquier piedra, árbol o puerta puedan serlo (Cf. Eliade, 1974: 36-37). Para que se instale la consagración de un elemento del mundo natural y se vuelva el punto de distinción entre el terreno sagrado y profano, debe presentarse para el sujeto como una suerte de revelación, a través de la manifestación de una sensibilidad o una evocación misteriosa que señala el elemento como “un punto fijo” que reordena el cosmos (Cf. Eliade, 1998).

La aparición de las hierofanías es un fenómeno que a través de la historia puede hacerse presente en cualquier parte, en cualquier esfera de la vida. Eliade nos asegura que no hay objeto en el mundo que no haya podido ser considerado sagrado en algún momento de la historia, pero buscar la razón por la que tal elemento pueda ser considerado sagrado en un contexto particular es algo distinto, “[...] pero lo cierto es que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado pudo convertirse en hierofanía” (Eliade, 1974: 35). No existe una categoría determinada

que limite la generación de un objeto sagrado, sino más bien es la historia y la circunstancia la que llevan a que algo se transforme y comience a ocupar un espacio sagrado (Cf. Eliade, 1974).

Eliade nos advierte que la hierofanía se encuentra íntimamente relacionada con su contexto histórico:

“Esta interacción se realiza constantemente dentro del cuadro de la *historia*. Por el mero hecho de encontrarnos ante presencia de hierofanías, nos encontramos ante documentos históricos. Lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada“ (Eliade, 1974: 25).

Con estas palabras el autor expresa la relatividad de la manifestación sagrada. Ningún objeto queda libre de poder convertirse en hierofanía, pero, sin embargo, no ha existido en la historia religión alguna que contenga todos los elementos de su realidad como sagrados. La hierofanía se presenta siempre, históricamente, en ciertos objetos y no en otros, generando una dialéctica entre los dos espacios que termina por desembocar esta necesidad, ya antes mencionada, de no poder hablar de lo sagrado sin referirse a lo profano.

En síntesis, la hierofanía no se instala en un objeto o lugar en particular por una razón racional o atemporal que determine el espacio de una vez y para siempre. Tampoco su presentación responde a algún acto premeditado, sino a una suerte de manifestación en el individuo mismo que logra cambiar su percepción de lo que se le presenta ante los ojos y desde allí se reordena su mundo, respondiendo a esa nueva interpretación de signos y sentimientos hacia la realidad que se le presenta. Su ser se ve relacionado ontológicamente con el mundo bajo nuevas interpretaciones, distintas a las que otro sujeto podría percibir del mismo espacio que le circunda (Cf. Eliade, 1998).

Sin embargo, para que una religión se constituya como tal, es necesario que la hierofanía se presente no solo a un sujeto sino a una cierta colectividad, entonces la sensibilidad ante los elementos toma un carácter sacro-religioso, el mito se hace presente y con el ello los rituales y la separación de los espacios.

Por supuesto que para que un espacio sagrado se mantenga presente es necesario mucho más que una pura hierofanía, pero se comenta esta forma elemental de manifestación sagrada por ser la primigenia que, de uno u otro modo, funda el primer eslabón para la generación del espacio sagrado.

Eliade agrega posteriormente a la hierofanía, su incorporación como rol en la idolatría. Cuando una hierofanía o una multiplicidad de hierofanías son incorporadas a un sistema de mitos

y ritos, o cuando por sí solas adquieren mayor relevancia, entonces se pueden volver parte de una idolatría, lo que también Eliade refiere que puede adquirir forma en la variante de la “epifanía del ser supremo”¹ (Cf. Eliade, 1974: 52). Es por eso que la religión no puede entenderse sólo como una suerte de manifestación sagrada en elementos en el mundo, más allá de eso, lo propiamente religioso se vuelca en la generación de un espacio que es capaz de albergar lo que propiamente se desenvuelve en la idolatría de un “algo supremo”, sea Dios, Dioses o noción de algo con superioridad espiritual (Cf. Eliade, 1974).

Lo paradójico del funcionamiento sistemático de la revelación sagrada es que se vuelca siempre dentro de un espacio profano, en su contradicción por excelencia. “[...] toda hierofanía, incluso la más elemental, revela esa paradójica coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser y el no ser, de lo absoluto y lo relativo, de lo eterno y el devenir” (Eliade, 1974: 53), es así como lo sagrado para darse espacio dentro del mundo requiere de lo profano. La paradoja se hace presente cuando el ser humano necesita de lo imperfecto para reflejar la perfección, requiere de lo profano para dar cuenta de su experiencia sagrada, y necesita de lo común para, en ello, manifestar la existencia de lo supremo. Es en lo que alguna vez fue profano donde lo sagrado se ha vuelto parte del entorno y a logrado concretizar en la realidad dos modos de ser en el mundo.

1. 3. El acto ritual dentro del mundo sagrado.

Para hablar del acto ritual desde una perspectiva sagrada será primero necesario que nos remitamos a aclarar qué se entiende por *ritual*. Este concepto, si bien engloba una serie de dinámicas que comúnmente pueden entenderse en términos religiosos, es una práctica común en todas las esferas humanas, y cabe decir, incluso del resto de los animales. La antropología, etología, sociología, entre otras ciencias, han abordado el estudio de los rituales y, por tanto, han debido enfrentar la necesidad de generar una definición que fuese capaz de explicar y dar cuenta de la complejidad que abarcan los actos rituales, sin embargo, existe poco acuerdo entre los autores que logre resolver los límites comunes propios de un rito. Estableceré aquí, entonces, algunas de las definiciones más cercanas a los propósitos que cargan estas páginas en relación al objetivo de esta investigación.

¹ Cuando habla de “epifanía del ser supremo” nos aclara: “[...]es decir, desde esa perspectiva generosa que considera los ídolos, los fetiches y las huellas físicas como una serie de incorporaciones paradójicas de la divinidad” (Eliade, 1974: 52). Esta epifanía entiende el conjunto de hierofanías elementales como partes constitutivas que generan la manifestación de una divinidad en el mundo.

Rappaport define el ritual como “[...] la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan.” (Rappaport, 2001: 56). Esta definición no nos aclara sobre qué trata el ritual ni sobre sus propósitos, pero da cuenta de una forma común que comparten actos rituales; el autor intenta, a través de esta definición, enfrentar elementos universales compartidos por los actos rituales que se han realizado a través de la historia en distintas culturas. Establece que una serie de elementos comunes son, por ejemplo, la necesidad de una forma, y que a través de esta forma se generan actos y expresiones, que a pesar de poseer una carga semántica, su significado no puede ser completamente percibido por sus ejecutantes. El hecho de que sea un acto no codificado por aquellos que realizan la acción ritual es dado a que la generación, forma y secuencia del acto ritual es siempre dado por poderes ajenos al acto ritual en sí. Los participantes del ritual siguen un puntillero que creen que ha sido establecido por otros (Cf. Rappaport, 2001).

Otros autores definen el ritual como:

“[...] “el uso simbólico de movimientos y gestos corporales en una situación social para expresar y articular un significado” (Bocock, 1974, p. 37); “es un lenguaje gestual no discursivo, institucionalizado para ocasiones regulares, con el objeto de plantear sentimientos y místicas que un grupo valora y necesita” (Klapp, 1969, p. 121); “es un patrón relativamente rígido de actos específicos ante una situación dada, el cual construye una estructura de significados por encima y más allá de los significados situacionales específicos” (Bernstein *et al.*, 1966, p. 429)” (McLaren, 1995: 65).

Los autores citados tienen en común el definir el ritual como un acto principalmente de carácter corporal, en donde se expresan símbolos que quieren dar cuenta de un significado en específico, es decir, se expresa a través de actos corporales una suerte de lenguaje. Sin embargo, también es importante notar en estas definiciones y la dada por Rappaport, la importancia que le otorgan los autores a la “expresión”. Pongo el énfasis en esta palabra pues el acto ritual es ante todo un acto que expresa, más allá de querer comunicar algo a alguien o de intentar generar un sistema de signos y símbolos con significado, el acto ritual fija su importancia en la necesidad de expresar algo.

Así mismo, e incorporando la noción de expresión, el ritual puede ser entendido también como un *performance*. Entender el ritual como un acto performativo implica considerar que los ejecutores de los actos rituales se encuentran interpretando un papel previamente pauteado,

posiblemente improvisado, pero con una cantidad de caracteres y reglas que pueden asemejarse al cumplimiento de un guión en donde cada rol está previamente prescrito (Cf. Hamui, 2011).

En cuanto *performance*, el acto ritual corresponde a una acción que acontece siempre en un tiempo presente. De acuerdo con Hamui: “El *performance* exige que se considere la representación en el “aquí” y el “ahora”, no obstante, se utilicen elementos heredados ya predeterminados” (Hamui, 2011: 18). Por tanto, el acto ritual, para exponer a cabalidad su naturaleza, debe ser investigado en tanto ejecución perpetrada en un tiempo presente.

En relación con esto Eliade, sin usar el concepto de *performance*, agrega algunas características que parecerían esenciales para comprender el funcionamiento y la naturaleza del ritual. Este autor nos señala que el ritual tiene un carácter temporal que rompe con la linealidad del tiempo que acontece en la vida cotidiana (Cf. Eliade, 1998: 53-54). Volviendo a la separación entre el espacio sagrado y profano, la temporalidad del espacio profano suele verse establecida por un proceso lineal y continuo que, nuevamente, puede ser entendido como homogéneo. Por otro lado, el tiempo acontecido dentro del espacio sagrado, y que está marcado específicamente por la realización de actos rituales, se caracteriza por ser indefinidamente recuperable y repetible. Esta recuperabilidad del tiempo sagrado es dado gracias a la actualización en rituales, en la presencia del acto ritual el tiempo sagrado se manifiesta a modo de vuelta a estados pasados, se vuelve a un “modo presente” en el que el continuo del tiempo desaparece, el ritual se presenta como un estado en que siempre se es presente, y a pesar de las distintas circunstancias, elementos, personas; al ejecutar el acto ritual y romper la continuidad del tiempo profano, se efectúa una vuelta en el que se recupera el presente perdido del cual el ritual es originario. De acuerdo con Eliade:

“El hombre religioso vive así en dos clases de Tiempo, de los cuales el más importante, el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos.” (Eliade, 1998: 54).

El tiempo en el ritual parece acontecer en una suerte de continuo presente, siendo lo más relevante el “ahora” que vivencian los distintos actores que forman parte. En conformidad con ello, y manteniendo la presencia del acto performativo, la acción realizada dentro del acto ritual contiene como elemento central -que a la vez le da forma- una serie de normas que regulan el actuar de los individuos en pos de la concreción de la experiencia ritualizada con la carga significativa que busca reproducir.

Cabe aclarar, además, que consideramos la teoría de los actos performativos² como una forma para explicar el funcionamiento de los actos rituales bajo la idea de que estos son actos cargados de significado, pero más allá de eso, como menciona Hamui, los elementos que constituyen los actos en sí cuentan con una carga ideológica y psicológica determinante, y son estos elementos los que distinguen al ritual de otros actos realizados en otras instancias sociales y cotidianas.

“Desde la perspectiva del lenguaje, las teorías del performance y la del ritual intentan dilucidar el proceso de comunicación, rechazando la perspectiva emisor - mensaje- receptor, que simplifica el acto de comunicar y, en consecuencia, este resulta obsoleto ante el enfoque del *performance*, pues variados elementos que se involucran en el acto, como la gestualidad, los sonidos, los olores, las imágenes, los artefactos materiales y movimientos, están imbuidos en el marco ideológico y psicológico, unas veces codificado verbalmente y otras no” (Hamui, 2011: 20).

Son entonces características del ritual aquellos elementos que constituyen un lenguaje a través de medios expresivos, puedan ser estos dados a través de movimientos, gestos, sonidos, el uso de artefactos, olores, así como el acto en sí mismo. El ritual se vería constituido por estos elementos, expresando a través de ellos una significación que recompone una circunstancia ya acontecida en un pasado o no, pero en que en su hacer no se recuerda, se vive. El punto crucial en todo esto es entender el ritual como un lenguaje³.

Por otro lado, Caillois sostiene que los actos rituales que se desarrollan dentro de un marco de lo sagrado se presentan como una suerte de límite separador de ambos mundos. A través del rito se mantiene lo sagrado separado de lo profano, este es el sentido negativo del ritual, en su sentido positivo, el acto ritual estaría conformado con propósito de transmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado al mundo contrario. Con estas acciones “instituyen y aseguran la comunicación indispensable entre ambos dominios” (Caillois, 1942:17).

Los rituales son entonces actos acontecidos en un tiempo determinado, con un fin específico, pero que en su hacer expresan significados que son compartidos por sus ejecutantes, quienes vivencian el acto de una manera distinta a la de aquellos que no le son parte. Los rituales marcan el espacio y el tiempo de manera distinta, y expresan, para quienes los presencian, una

² Hamui introduce la noción de *performance* como: “De acuerdo con Bauman (1984), el performance es una comunicación social estructurada que gira alrededor del tiempo presente y de la acción; es decir, es una representación que requiere de la interrelación de dos o más individuos enmarcados en un contexto determinado y bajo ciertos procesos normativos propensos a modificarse en la acción. Aunque las referencias heredadas llevan a predeterminar el acontecimiento, las circunstancias del tiempo presente tienden a desfasar su centralidad a partir de innovaciones que transforman su sentido” (Hamui, 2011: 17).

³ (véase siguiente capítulo)

serie de símbolos que cargan un significado, muchas veces ideológico, pero que los mismos actores no consideran o no son del todo conscientes en su ejecución.

El acto ritual sagrado se manifiesta desde un sentir que delimita el espacio de uso, y que, en tanto hierofanía, manifiesta lo propiamente sagrado para el ser humano. Se vuelve así la vivencia sagrada personificada, y da a los participantes un punto de apoyo para reordenar su mundo. Entendemos así que el ritual, al ser compartido, no solo corta el mundo de un sujeto sino el de todo su colectivo.

Capítulo 2: El lenguaje en lo sagrado y la búsqueda de significado

En la presente investigación, al referirse al lenguaje sagrado tendremos como principal referencia el uso del acto ritual como medio principal para representar la experiencia de lo sagrado. Lo anterior no es incompatible con otras formas de expresión sagrada, como son los mitos. Pero si bien hemos incluido una serie de características que conducen a entender el funcionamiento y la base bajo la cual podemos entender lo sagrado y su contraparte, lo profano, al momento de abarcar el lenguaje propiamente sagrado se realizará una suerte de análisis que intenta encontrar la base fundamental en la que se sostienen las posibles formas de manifestación sagrada.

La manifestación sagrada la consideraremos como fruto de una experiencia humana fundamental y, por tanto, al hablar de lenguaje sagrado nos estamos refiriendo a la forma en que esta experiencia logra expresarse y generar un diálogo con el resto de los seres y principalmente con el mundo.

El lenguaje sagrado debe ser entendido no como la interpretación de símbolos específicos que pueden ser codificados, esta investigación no intenta ser un estudio sobre la semiótica de lo sagrado, sino una propuesta filosófica sobre el uso de un lenguaje ajeno a las palabras, un lenguaje que se expresa más en lo corporal, en lo propio del ritual, que en las palabras y explicaciones que se puedan dar de este.

Por ello centraremos el análisis en la propuesta wittgensteiniana, la que posteriormente permitirá abrir el paso a entender por qué, contemporáneamente, se pueden extrapolar las relaciones primigeniamente sagradas al mundo de lo profano (Cf. Wittgenstein, 1992).

2. 1. El lenguaje mágico-religioso de Wittgenstein.

En 1921 es publicado el *Tractatus Lógico-Philosophicus*⁴, obra que llevaría a Wittgenstein a ser reconocido dentro del marco de la filosofía analítica y de la lógica. Sin embargo, este trabajo si bien se presenta en primer lugar como una obra que quiere dar cuenta de los límites del significado a través de un análisis lógico de lo que el pensamiento puede acotar respecto a los hechos percibidos en el mundo, también se convierte en el primer eslabón de ideas más complejas que posteriormente el autor trabajará en la serie de escritos de lo que se reconoce como parte del

⁴ En adelante me referiré a *Tractatus* para nombrarlo.

“segundo Wittgenstein”. Dos temas centrales quedan abiertos al terminar el *Tractatus*, el carácter ontológico de la ética y el problema de lo místico, ambos incluidos en aquello que cabe dentro de lo que se “muestra”, pero que, como dice el autor no es posible “decir” nada acerca de ellos sin convertirlo en proposiciones de hechos, sin embargo, la ética y la mística residen fuera del espacio de lo expresable a través de las proposiciones lógicas, es decir, de lo que puede ser dicho⁵ (Cf. Sádaba, 1998: 60).

En lo que sigue, en primer lugar, explicaremos qué entiende Wittgenstein por lo místico. Seguidamente propondremos cómo desde la mística se da paso a una religiosidad y, por tanto, a la generación de lo sagrado. En este sentido se incluye el acto ritual en tanto lenguaje que expresa símbolos que representan deseos (Cf. Wittgenstein, 1992: 56). Finalmente, aclararemos cómo estos lenguajes pueden volverse, valga la redundancia, lenguajes al ser compartidos por un grupo de personas.

a. Los lenguajes que se *muestran*

Distintos autores han dado una interpretación a la diferencia entre “decir” y “mostrar” mencionada por Wittgenstein en el *Tractatus*. Según Wischin, en relación al *decir* existe una suerte de consenso en la que están de acuerdo los estudiosos de Wittgenstein de que esta acción referiría a todo aquello que puede expresarse a través de proposiciones lógicas y que, además, corresponde o no con los hechos en el mundo (Cf. Wischin, 2011). Se puede “decir” todas aquellas afirmaciones que pueden ser expresadas mediante el lenguaje, mediante enunciados y proposiciones lógicas, puedan ser estas verdaderas o falsas, es decir, mientras se enmarquen dentro del conjunto de la bipolaridad lógica, esto corresponde a “lo que tiene sentido” (Cf. Wischin, 2011: 118). Las afirmaciones del lenguaje refieren a algo y por tanto pueden ser dichas. Aquello que no puede ser dicho, se “muestra”.

Esta diferencia tiene que ver con la distinción entre los hechos y el mundo. Los hechos son lo propiamente expresable a través del lenguaje, que -cabe considerar- siempre es lenguaje lógico. El mundo es el espacio donde ocurren los hechos, donde el lenguaje se apodera de los hechos y puede expresar las relaciones a través de las representaciones generadas por el pensamiento y que,

⁵ Dos afirmaciones enunciadas en el *Tractatus* dan cuenta de esta idea: “Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. Está claro que la ética no resulta expresable” (Wittgenstein, 1993: parágrafo 6.42 y 6.421) y “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico” (Wittgenstein, 1993: parágrafo 6.522).

finalmente, son acomodadas y “dichas” a través del lenguaje lógico, es decir, a través de proposiciones (Cf. Wischin, 2011).

La teoría pictórica analizada en el *Tractatus* da cuenta de cómo a través del lenguaje lógico podemos generar relaciones que den cuenta de los hechos acontecidos en el mundo. Sin embargo, la totalidad del mundo no puede ser revelada a través del lenguaje lógico, ya que lo que podríamos entender como “meta-proposiciones” (Wischin utiliza el concepto de “pseudo-proposiciones”) no pueden expresarse a través del lenguaje lógico pues rebasan el lenguaje proposicional bipolar (Cf. Wischin, 2011: 118-120).

Aquello que no puede ser dicho a través de expresiones que forman parte del lenguaje lógico, es decir, de aquellas proposiciones de las cuales podemos decir que son verdaderas o falsas, todo aquello que no puede ser expresado mediante el lenguaje hablado y que no da cuenta de los hechos forma parte de lo que se “muestra” (Wischin, 2011: 118-121).

“Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.” (Wittgenstein, 1993: 183). Acerca de esta afirmación y lo que sería precisamente el “mostrar” para Wittgenstein aún suscita debate, dada la ambigüedad y la falta de explicación que dejó el autor en vida, ya sea en su primera filosofía como en la segunda (Cf. Wischin, 2011). Sin embargo, ciertas aserciones pueden desprenderse de este párrafo: aquello que no puede decirse a través del lenguaje lógico o a través de los hechos es lo “inexpresable”, lo que se expresa es lo que podemos decir.

Aquello que Wittgenstein determina cómo lo inexpresable es aquello que forma parte del mundo, no lo verbalizamos, pero sigue estando allí. Es aquello que, como no puede decirse se “muestra”, esto es parte de lo que llama “lo místico” (Cf. Sádaba, 1998: 60).

“No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea” (Wittgenstein, 1993: 181). Lo místico refiere a lo que está en el mundo pero que no se expresa en los hechos, es aquello que le da profundidad a la realidad. Dentro del mismo campo de lo místico está, por ejemplo, la ética.

Será más tarde, precisamente en el año 1930, cuando Wittgenstein escribe y expone su Conferencia sobre Ética⁶ que posteriormente sería publicada, en donde desarrolla a fondo esta idea mística sobre la ética mencionada en el *Tractatus*.

⁶La conferencia sobre ética fue escrita y expuesta por Wittgenstein en el año 1930, sin embargo, no sería publicada hasta 1989. En este texto el autor se refiere a la ética, pero no a lo entendido convencionalmente como una disciplina sino más bien al sentido de la ética desde su uso práctico, la ética entendida como el cómo llevar una buena vida. En ella Wittgenstein entrelaza su pensamiento expuesto dentro del *Tractatus* con las nuevas reflexiones en torno a la naturaleza de la ética. A lo largo de su exposición va develando un poco más claramente la relación que tendría la ética con “lo místico”, tema que trata en los últimos aforismos de su primer libro.

Para este filósofo, la ética es algo que no puede ser expresado a través del lenguaje, sólo podemos decir oraciones sobre juicios éticos, que finalmente sólo refieren a hechos que son relativos siempre a una circunstancia. Sobre lo ético en su absoluto no podemos dar explicación ni descripción alguna, pues tendría un carácter místico, “trascendental”, tendría que ver más con una sensibilidad que no puede ser descrita a través de explicaciones de hechos (Cf. Sádaba, 1998: 60).

Según Sádaba, “Al margen de toda la doctrina de Wittgenstein sobre la ética como valor inexpresable (trascendental), es claro que lo que se muestra como límite, soporte o barrera última es lo místico” (Sádaba, 1998: 60). Lo místico, entonces, tendría que ver con una sensibilidad, con una relación ontológica con el mundo que no puede ser expresada a través del lenguaje.

Con esto no estamos diciendo que la experiencia que intenta mostrar Wittgenstein tenga el carácter de una revelación elevada, ni mucho menos de un encuentro con algo misterioso y desconocido. La explicación que, a lo largo de la vida del autor se da en sus escritos, se queda siempre en lo terrenal, en la vivencia misma (Cf. Sádaba, 1998: 64).

Entonces, cuando hablamos del “mostrar” hacemos referencia a aquellas experiencias sensibles que forman parte del mundo pero que no pueden ser explicadas, a lo más pueden ser descritas, pues se muestran por sí mismas y toda explicación termina por reducirlas.

Desde esta interpretación, lo sagrado, en tanto experiencia sensible, puede considerarse como una experiencia mística y se explicará a continuación por qué puede darse esta afirmación y en qué sentido.

En primer lugar, cabe señalar que la separación realizada entre lo que se puede “decir” y lo que se “muestra” nos lleva, a su vez, a otra separación: la distinción entre distintos tipos de lenguaje.

De acuerdo a Sádaba, es posible vislumbrar al menos cuatro tipos de lenguajes dentro de la obra wittgensteiniana: el lenguaje científico, propio de lo que podemos *decir*, corresponde a todas las afirmaciones expresadas a través del lenguaje lógico y que, por tanto pueden ser verdaderas o falsas; el lenguaje moral, que ya no cumple con la relación causa-efecto como en el lenguaje científico, sino que su enfoque está dado en los motivos o razones para una acción; el lenguaje estético, el cual tendría un carácter expresivo y múltiples veces lo relaciona como íntimamente ligado a lo ético; y finalmente, el lenguaje mágico-religioso, el cual se relacionaría con la expresión simbólica del ser humano ante ciertos acontecimientos del mundo (Cf. Sádaba en Wittgenstein, 1992: 23).

En *Objeciones a La Rama Dorada de Frazer*⁷, Wittgenstein nos explica cómo es que las creencias religiosas y las acciones sagradas no pueden ser explicadas en modo alguno por el lenguaje científico sin terminar cayendo en una mala interpretación de lo que realmente ocurre entre el sujeto y el mundo al momento de generar actos rituales o de cargar con creencias religiosas (Cf. Wittgenstein, 1992: 52-53).

En las *Objeciones*, Wittgenstein se enfrenta a Frazer y a su investigación sobre las creencias y costumbres religiosas. *La Rama Dorada*⁸ se presenta como un libro que intenta explicar por qué el Ser humano históricamente ha perpetuado acciones y cargado creencias a las que atribuye un carácter sagrado, para Frazer todas las creencias y acciones humanas justificadas como actos religiosos son propios de un pensamiento proto científico, que aún no ha logrado madurar lo suficiente para lograr encontrar una explicación lógica a los hechos acontecidos en el mundo, las creencias religiosas en este sentido serían, pues, nada más que errores (Cf. Wittgenstein, 1992: 49-54).

Los actos realizados por los creyentes se mantienen firmes en su fe pues, según Frazer, a la larga terminan por justificarse en la medida en que en algún momento funcionan, pero no por la existencia de una causa-efecto entre lo que se cree, se hace y lo que sucede.

“Un ejemplo de ello serían las ceremonias para llamar a las lluvias; según Frazer, la razón por la que estos actos rituales se mantengan en el tiempo es por la creencia en su efectividad en el mundo. Dice Frazer que es muy difícil descubrir el error en la magia —de ahí que se mantenga tanto tiempo— puesto que, por ejemplo, un conjuro para provocar la lluvia tarde o temprano se muestra realmente eficaz. Pero no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más” (Wittgenstein, 1992: 52).

Para Wittgenstein dar este tipo de explicaciones a los actos religiosos significa no entender el verdadero trasfondo bajo el que se funda la creencia religiosa (Cf. Wittgenstein, 1992: 52). Explicar a través del lenguaje científico las actitudes religiosas es hablar en dos idiomas distintos, pues la explicación dada a través del lenguaje hablado no puede explicar aquello que forma parte de la experiencia de un creyente, apenas si se podrá, en algún caso, describirlo, pero dar razones y

⁷ En adelante nos referiremos a este título sólo como *Objeciones*.

Las *Objeciones a la Rama Dorada de Frazer* es un texto de notas escrito por Wittgenstein en donde el autor plantea una serie de críticas al libro “La Rama Dorada” escrito por James George Frazer. Wittgenstein se refiere a la falta de comprensión de Frazer al catalogar como “errores” a las prácticas mágico-religiosas de los creyentes.

⁸ “La Rama Dorada” fue publicada por primera vez en 1890 por el antropólogo escocés James George Frazer. Este libro es reconocido por su amplio estudio sobre magia y religión a través de distintas culturas, en él Frazer espera dar una explicación a las creencias y prácticas mágico-religiosas a través de un amplio estudio científico sobre los pensamientos y costumbres relacionados con lo sagrado.

explicaciones lógicas deja sin la profundidad existente la actitud religiosa. La explicación no satisface la experiencia (Cf. Wittgenstein, 1992: 53).

La esencia de la religión no tiene que ver con el dogma⁹ ni con las creencias que dice tener el creyente. El dogma y la creencia forman parte de lo que se dice, de aquello que puede ser considerado verdadero o falso. Pero la esencia de la religión, para Wittgenstein, tiene que ver con lo místico, es decir, con lo inexpresable, lo que es sensibilidad y está en el mundo pero que ronda a modo de experiencia, y por lo tanto, cualquier explicación que de ella se haga quedará falta de contenido, no podemos sentir o experimentar lo que el otro experimenta, sin embargo, lo hacemos.

"[...]¿es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. La esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la sección (parte) religiosa y no teoría alguna. Así pues, tampoco importa en absoluto si las palabras son verdaderas o falsas o absurdas" (Sádaba, 1998: 61).

De esta forma, Wittgenstein nos advierte que la esencia o el sostén de toda creencia religiosa no reside en la creencia misma. Para el creyente la existencia de un castigo divino o la necesidad de danzar en una época determinada para que caiga la lluvia no son, en su base, lo que anima al sujeto a moverse y realizar tal o cual acción. No es la creencia la que mantiene a los seres humanos reproduciendo mitos y rituales por generaciones, sino más bien, existe algo más profundo que se manifiesta en cada uno de nosotros y que termina por generar la necesidad de expresar a través de actos esta sensibilidad mística.

La actitud religiosa se vuelve un modo de expresión del sentir que se “muestra” en la existencia del sujeto. Con esto no se quiere decir que lo místico sea pura emocionalidad, por el contrario, si bien se da en la esfera de la experiencia, no refiere al simple brote de emociones que generan la experiencia mística, sino un sentir más profundo que, en algunos casos, puede conducir a una emocionalidad en particular al ser expresada a través de actos específicos como lo sería, por ejemplo, besar la foto de la persona amada (Cf. Wittgenstein, 1992: 55).

Javier Sádaba intenta ilustrar la experiencia de lo místico a través de una vivencia personal: a la edad de entre 6 y 8 años tuvo la especial experiencia de sentir que existía. “No había nada en lo que me incluía, no me rodeaba nada. Simplemente flotaba en la existencia. O, para ser más

⁹ Según la RAE podemos entender el “dogma” como: “1. m. Proposición tenida por cierta y como principio innegable. 2. m. Conjunto de creencias de carácter indiscutible y obligado para los seguidores de cualquier religión. 3. m. Fundamento o puntos capitales de un sistema, ciencia o doctrina” (Fuente <https://dle.rae.es/dogma>).

exactos, se trataba de una vivencia sin contenido alguno” (Sádaba, 1998: 63). Nada misterioso se ocultaba detrás de esa experiencia, la simple sensación de existir es algo en lo que todos caemos en algún momento, nos es común, y sin embargo, es única y distinta para cada uno. No podemos explicarla, sino sólo describirla, y su descripción, por muy precisa que sea siempre quedará de algún modo vacía del contenido que quiere mostrarse, para comprenderla nos basta sentir nuestra propia existencia.

Anteriormente mencionamos una característica importante que posee el espacio sagrado y la realización de actos rituales, y es que, al realizarlos se genera un espacio temporal distinto al tiempo percibido de manera lineal y continua. La temporalidad en el acto ritual sitúa al sujeto en un “ahora” presente que se mantiene constante y con esto rompe la procesión de tiempo pasado y futuro; en la generación del ritual siempre se ‘es presente’¹⁰, y es esa característica la que permite que el acto ritual se perpetúe cíclicamente (véase capítulo I, apartado III). Así mismo, la experiencia de lo místico rompe con la temporalidad lineal, experimentar lo místico es experimentar el “estar” en el presente y en tanto sensibilidad es intemporal (Cf. Wittgenstein, 1993: parágrafo 6.4311).

Esta es, entonces, la base fundamental en la que se sostiene toda experiencia sagrada: lo místico. Lo común de esta experiencia es que, como lenguaje, nos acontece a todos los seres humanos, así como es imposible pensarnos sin una ética, es imposible pensarnos sin una sensibilidad que vaya más allá de nuestro lenguaje. Me atrevo a decir que la propia experiencia de la vida, sentirse en vida y consciente es parte de lo místico, y esta experiencia es una de las bases de aquello que nos hace humanos (Cf. Sádaba, 1998).

Entonces ¿es la religión una forma fundamental para la existencia y subsistencia del ser humano?

Desde esta perspectiva, la respuesta parece ambigua. Podría decirse que existe una necesidad en el ser humano de expresar el sentir de lo místico, entonces, se vuelve necesaria la religión en tanto conjunto de estructuras y costumbres que expresan, a través de sus prácticas, un lenguaje que no puede ser dicho ni expresado a través de palabras. Pero, cabe decir, que no sería

¹⁰ Creo necesario aclarar que pongo énfasis en el “es presente” pues no es lo mismo que decir “vivir en el ahora” o “vivir en el presente”, en ambos casos la relación del sujeto se ve distanciada de su vivencia temporal. Cuando presento al acto ritual como un acto en que “se es presente” quiero referir a la completa inmersión del sujeto sobre su tiempo presente, en el acto ritual genuino el ser se vive a sí mismo en su presente, se pierde en su presente, y ese punto es crucial para comprender la profundidad del acto ritual en comparación con otro tipo de actos en los que el sujeto se ve posibilitado de generar una separación con su espacio temporal. Para que un ritual sea exitoso es necesario que los seres se vivencien en él genuinamente, es decir, que se conserven en su presente,

la religión como institución político-religiosa (como suele pensarse en nuestro occidente cristiano) la que colmará esta sensibilidad, sino aquellas prácticas específicas que forman parte de lo entendido como religioso, aquello que porta un carácter sagrado (Cf. Sádaba, 2009).

Wittgenstein describe estas prácticas como formas de representación de un deseo, y añade, que toda representación de un deseo es la representación de la satisfacción de ese deseo (Cf. Wittgenstein, 1992: 56). Con esto se refiere a que todas las prácticas relacionadas con lo mágico o lo sagrado es una forma de simbolismo y lenguaje, en tanto simbolismo representan un deseo que tiene un individuo o grupo de individuos y que es satisfecho a través de la experiencia simbólica que se realiza. Como lenguaje comunica esa representación, la expresa. Entonces, no es bajo la creencia (que podría estar errada o no) sobre lo que actúa el religioso, sino bajo un deseo que guarda bajo sí una sensibilidad mucho más profunda (Cf. Wittgenstein, 1992).

El lenguaje ritual se vuelve una suerte de espejo de lo místico. Lo religioso se vuelve religiosidad en la medida en que adquiere creencias y dogmas, pero la esencia del sentir religioso que expresa y se expresa en la ritualidad y en otras formas sagradas, es la manifestación de la sensibilidad de la existencia. Es lo inexpresable que se “muestra” y se expresa a través del ritual.

2. 2. Lo sagrado en lo profano.

Hasta ahora hemos podido dar cuenta del carácter místico que subyace en toda experiencia sagrada. Los actos rituales se manifiestan como una forma de lenguaje en la que la sensibilidad de lo místico se hace presente para un individuo o grupo de individuos.

Durante todo el recorrido histórico de la humanidad, la importancia de los actos rituales y su estatus dentro de las sociedades ha ido variando. Culturalmente la religión ha adoptado distintas formas, han existido en el mundo tantas religiones como lenguajes y no es posible dar cuenta de su totalidad debido a la extinción de muchas, así como hablamos de lenguas muertas podemos hablar de religiones muertas. Debe entenderse respecto a esto que, así como cuando hablamos de lenguas muertas como lenguas que ya no tienen hablantes nativos vivos, existen religiones que ya no tienen creyentes o adeptos a ella, y sin embargo existieron.

Hablar de religiones primitivas pensando en la forma en que convivían antiguamente los seres humanos sería dejar de lado a todas las culturas y pueblos que se mantienen hoy en día sobreviviendo de modos aparentemente “primitivos”, en lo que de religión se refiere. Si pensamos en culturas primitivas como aquellas que se mantienen desde sus orígenes, aún existen muchas en

distintas partes del mundo que intentan sobrevivir a la globalización y a los poderes políticos y económicos propios de las sociedades “civilizadas”.¹¹ Pero podemos hablar, para marcar una diferencia que será fundamental, de las distintas formas en las que la religión ha logrado posicionarse dentro de las sociedades, ya sea como institución en el caso de las religiones principales como el Cristianismo, o como forma de vida en el caso de, por ejemplo, los Zaparas en la Amazonía ecuatoriana y peruana.¹²

Tomaremos en este caso para el uso en la investigación el caso de las religiones que han logrado institucionalizarse, dado que, por un lado, han adoptado una forma mucho más notoria de separación en la vida en sociedad, y por otro lado, por estar insertas en el contexto social entendida como Época Contemporánea.

Las religiones institucionalizadas, en la presente investigación, refieren a todas aquellas que han logrado generar un cierto poder dentro de las sociedades, pero no ha medida de vivencia, sino en tanto regulación de la vida pública y privada de los ciudadanos a través, además, de métodos burocráticos y poderes organizados más allá de la participación de los fieles, y por tanto, que pueden ejercer ese poder a través de la autoridad o la fuerza. Al hablar de las instituciones religiosas pensamos en lo que es, por ejemplo, la iglesia católica, cristiana, judía, mormona, entre una gran cantidad de religiones que poseen una organización centralizada a la que los fieles acuden y a la cual rinden culto de manera sistemática.

Cada una de estas religiones tiene algo en común con las otras, además de concentrar sus creencias en un culto monoteísta, se caracterizan por predicar un dogma.

El dogma religioso y el sistema de creencias comparten la característica de poder establecerse a través de un conjunto de proposiciones que pueden ser debatidas o reafirmadas a través de argumentos lógicos, sean válidos o inválidos. En tanto ambos se enuncian como afirmaciones que buscan ser válidas, pueden llevar también al sujeto que las juzga a establecerlas como *errores*¹³. En tanto dogma y creencia que intentan imponerse como verdaderas, pueden ser

¹¹ Me refiero a “civilizada” entre comillas dado la carga conceptual que acarrea esta palabra. El sentido al que quiero referirme en su uso es a aquellas sociedades que han generado una cierta sistematización de sus instituciones a través de métodos burocráticos. Otro sentido en que puede entenderse esta palabra está ligado a lo colonial, es decir, a la civilización vista como algo positivo y superior en desmedro de otro tipo de organizaciones y grupos sociales.

¹² El pueblo zapara vive en una región de la selva amazónica situada entre el Perú y Ecuador. Actualmente son considerados parte del patrimonio inmaterial por la UNESCO. Su cultura se caracteriza por su fuerte vínculo a creencias religiosas ligadas a los sueños; sus ritos, forma de vida y creencias giran alrededor de la importancia que otorgan al poder de los sueños sobre su realidad (Cf. Bilhaut, 2011).

¹³ Utilizo aquí el concepto “errores” en conexión con la postura expresada por Wittgenstein en las *Observaciones*. En este texto expresa la importancia de separar el error existente en la conducta mágico-religiosa de la creencia de quién la ejecuta. Para Wittgenstein Frazer estaría equivocado al catalogar a las

invalidadas, debatidas, erradas, puede negarse su verdad y negar por tanto todo lo que conlleva su fe (Cf. Wittgenstein, 1992: 49-54; Wischin, 2011: 119).

Pero la creencia misma, la que experimenta el creyente, no basa su fe en la verdad o falsedad de la afirmación sino en la experimentación de una sensibilidad que lo lleva a afirmar la creencia, esto es, al estar inserta la enunciación de la creencia en la profundidad de lo místico.

Según sostiene Wittgenstein, “Frazer estaría dispuesto a creer que un salvaje muere por causa de un error”(Wittgenstein, 1992: 65). Con esta frase el filósofo refiere a la falta de profundidad que adquiere la creencia cuando se juzga científicamente, a través de la evaluación de lo verdadero o falso de la creencia. De acuerdo con Wittgenstein, la creencia no se mantiene en el individuo porque evalúe la verdad o falsedad de esta, sino por ser un modo de representación de una vivencia, de la experiencia misma que se ve reflejada en la creencia (Cf. Sádaba en Wittgenstein, 1992: 23-25). El salvaje no muere porque juzgue su creencia como verdadera, sino porque ella suscita una sensibilidad que cobra sentido al actuar de dicha manera (Cf. Wittgenstein, 1992).

Por ello, a pesar de ser el dogma y la creencia puntos centrales que unen a los fieles en una religión común, y ser, también, razón por la que podemos identificarlos como parte de un sistema religioso y no de otro; estos conceptos no engloban lo propiamente sagrado, no son, en efecto, hierofanías ni epifanías.¹⁴ En tanto se quieran esbozar como proposiciones y siempre que formen parte de una institución que cumple con una burocracia determinada en la que se estipula lo que debe ser creído, lo que debe ser verdadero y lo que debe ser reproducido, no forma parte de lo propiamente sagrado, no carga en sí, con lo místico.

Con esto no se intenta negar la sacralidad de la religión en sí, sino que se apunta a visibilizar la ausencia de lo sagrado en el acto de institucionalizar la religión, en donde la experiencia religiosa, la experiencia de lo sagrado, pasan a segundo plano, y se sobrepone a ello la importancia de la verdad de su doctrina por sobre la experiencia mística misma.

Ahora bien, este punto es central en la presente investigación, pues deja al descubierto cómo la generación de la religión como institución ha llevado a formar un sistema que logra, a través de dinámicas de poder, sostener la necesidad de ese sentir místico propio del ser humano, y lo ha hecho parte y necesitado de esta institución que, en tanto sostenida en la religión, promete al fiel expresar y experimentar lo místico a través de su doctrina.

costumbres sagradas como *errores*, pues para que algo sea error primero debe ser considerado algo lógicamente válido o creer que lo que se hace es “verdadero”, y las conductas ligadas con lo sagrado no tendrían que ver con esto, no cabrían dentro de este espacio válido o verdadero.

¹⁴ Véase capítulo I apartado II.

Al hablar de dinámicas de poder se quiere referir al uso de la fuerza y de poderes coercitivos para la mantención de los fieles y la supresión o negación de aquellos que van contrarios al dogma que promueve determinada iglesia. Caso ejemplar es el del catolicismo y el uso de la santa inquisición como medio para sostener el poder de su iglesia por encima de las mismas creencias y doctrinas que predicaban. La quema de herejes o las disputas entre católicos y protestantes da cuenta de las formas en que esta institución hacía valer su autoridad por la fuerza, primando la importancia de su doctrina como verdad última antes que como experiencia vivenciada de lo sagrado (Cf. Harari, 2016: 240-241).

El uso del espacio sagrado como medio para atraer individuos a una cierta institución religiosa es una práctica que se ha mantenido por demasiados años. Pero ¿cómo es que el espacio sagrado ha sido utilizado para adquirir individuos que se adhieran a dichas instituciones? Es importante recordar que la experiencia de lo místico es un aspecto esencial del ser humano y que ha estado presente en las distintas culturas de manera transversal y desde sus inicios. Las primeras representaciones de imágenes religiosas datan de hace unos 32.000 años, y con ello aparecen también los primeros rasgos de sociedades con algún tipo de creencia o culto.¹⁵

Desde el inicio, una de las características que ha hecho alejarse al ser humano del resto de los animales además del uso de la técnica es su inclinación al culto religioso. Mumford nos indica que más allá de la utilización de instrumentos a modo de herramientas prácticas, lo que llevó al homo sapiens a generar el vuelco cognitivo que lo llevaría a separarse de las otras especies fue la complejización de su capacidad de comunicarse y de expresar significado. Este autor propone el acto ritual como una de las primeras formas de expresar un lenguaje complejo en la especie sapiens, a través de actos y la repetición de los mismos la carga significativa pudo comenzar a complejizarse para, posteriormente, lograr genera un lenguaje. Añade Mumford que, además, una característica principal de los actos rituales humanos sería la necesidad de compartirlos con otros miembros del grupo para lograr generar un significado (Cf. Mumford, 2010: 100-104).

Señala Mumford:

“Con el paso del tiempo, tales actos se realizarían en lugares ocultos, y a su exacta ejecución se convertiría en inviolable; ese ocultamiento e inviolabilidad les adjudicó la nueva categoría de sagrados. Antes de que apareciera algo que pudiese denominarse <<discurso

¹⁵ Harari nos explica cómo habían surgido estas primeras sociedades a través de la complejización del lenguaje. El Homo Sapiens comienza a avanzar dentro de la cadena de especies animales gracias a su capacidad de transmitir información sobre objetos o sucesos ficticios. Los primeros cultos religiosos, para este autor, se dan en relación a la capacidad de poder comunicar ficciones (Cf. Harari, 2016).

conexo>>, es probable que aquellos primeros hombres produjeran secuencias de acciones conectadas dotadas de muchas de las características del lenguaje verbal, acompañadas por sentimientos compartidos que más tarde se denominarían <<religiones>>. Este proto lenguaje del ritual estableció un modelo estricto de orden que, eventualmente, había de transferirse a muchas otras expresiones de la cultura humana” (Mumford, 2010: 103-104).

Esto parece reafirmar la idea de que lo místico descrito por Wittgenstein es algo propio del ser humano. Y si el acto ritual, así como las otras formas de expresión de lo sagrado, son necesarias para la subsistencia y la existencia plena del ser humano y si estas se dan a nivel colectivo a través de representaciones simbólicas que se comparten en un conjunto o grupo de personas, entonces, la evolución de la religión como organismo institucional ha logrado generar una estructura que utiliza esa necesidad humana de prevalencia de lo sagrado para dotar de funcionamiento una máquina de la cual son parte los humanos, como engranajes.

Los fieles y creyentes rinden culto a la institución político-religiosa que proporciona experiencias y sacia su necesidad de ser parte y de experimentar lo sagrado. La fe sostenida en la experiencia de lo místico genera que los individuos se incorporen a la institución en razón de sus creencias, pero el problema radicaría en que su incorporación implica ser parte de una institución que ya no tiene la creencia como lo más importante, sino que ha dado paso a la supremacía de la ideología y el poder como principal motor de movimiento. Es decir, nos encontramos ante un poder que utiliza la experiencia de lo sagrado y la búsqueda de la experiencia mística, como forma de mantener a sus participantes bajo el control. Mientras crean, rendirán culto, mientras crean, la institución y su poder se mantendrán.

Así el poder de la iglesia, en nuestro caso católica, logró construirse un poder que la colocó como una de las principales instituciones que gobernaban los pueblos. Hasta el siglo XVIII, el poder de la iglesia era tal que reyes y reinas gobernaban en su nombre¹⁶. Las sociedades eran organizadas según lo que establecían las doctrinas de la iglesia (jerarquización social y distribución de las riquezas, por ejemplo) y el dogma era la base en la que se sostenía la fe los creyentes. Todo esto se lograba en tanto la creencia y la experiencia sagrada se hacían presente a través de sus doctrinas.

¹⁶ Debo aclarar en este punto que mi afirmación no niega la existencia actual de las monarquías, existen numerosos países en el mundo que aún conservan a sus monarcas, el punto radica en que la organización social ya no gira entorno a estas figuras, las decisiones, costumbres, cambios sociales no tienen como eje central la decisión que tenga el monarca sobre el pueblo, ahora existen otras instituciones, como el Estado, que representan es papel.

Harari añade, además, la importancia de considerar que fue el culto monoteísta el que logró establecer más firmemente este tipo de poder sobre las sociedades. Si bien el culto a los dioses data de una larga trayectoria a nivel histórico, no es sino hasta la llegada de religiones monoteístas, como el cristianismo, que el dogma de una religión en particular comenzó a imponerse por sobre otras formas de culto. El carácter misionero que adquirieron las religiones habrían sido, según este autor, las que resultaron más violentas y dominantes, las que finalmente impusieron la importancia de su verdad por sobre la creencia y el sentimiento religioso (Cf. Harari, 2016: 233-245).

Pero ocurrió, con la Revolución Francesa, el inicio de un cambio que sería crucial tanto para lo sagrado como para la institución eclesiástica. El derrocamiento de Luis XVI marcaría históricamente el primer paso para lo que, en consecuencia, se transformaría en la generación de los Estados y con ello un nuevo orden institucional bajo el cual las sociedades más tarde se organizarían. La iglesia católica fue despojada de una gran parte de su poder, la institución tuvo que recurrir más que nunca a la creencia para sobrevivir a los nuevos poderes. Y, sin embargo, continúa ejerciendo poder y autoridad sobre sus fieles, prueba de ello es ver cómo aún sobrevive la importancia de la iglesia católica en las decisiones políticas y las influencias religiosas presentes en los actuales partidos políticos.

Posterior a eso surgió un momento de emancipación. Los sujetos intentaban generar una sociedad que fuera gobernada por sus propias decisiones, la democracia se hizo presente en nombre de un pueblo que exigía a gritos la emancipación. Como ya sabemos, no duró mucho, y luego de cada período cada nación cae bajo un gobierno totalitarista que termina por socavar los principios que en aquella revolución se proclamaron.

Con el proceso de revolución y su posterior desarrollo de las Sociedades Estado, la comunión con la iglesia dejó de ser un punto principal para la vivencia del ser en sociedad. En algún momento la iglesia católica, en tanto religión dominante, había logrado convertirse en el eje central de la vida social. Con la pérdida de poder central, también, poco a poco y lentamente, fue siendo dejada de lado (Cf. Harari, 2016: 253).

El ateísmo y el culto a otras creencias se hizo presente. Los Estados intentaron generar un espacio laico, en donde el espacio profano se tornaba la esfera principal para el movimiento cotidiano de las sociedades. El culto, la hierofanía, lo sagrado, se relegó a un espacio más específico, más reducido y menos principal en la sociedad.

El auge de lo profano es acompañado de una naciente revolución industrial, y posteriormente de movimientos intelectuales y filosóficos que terminaron por generar en el ser humano un vacío profundo que debía ser llenado.

“Dios ha muerto”, afirma Nietzsche, y con esta frase se abre paso el nihilismo. Las creencias sagradas comenzaron su decadencia (Cf. Nietzsche, 1882: 148). El existencialismo es una clara muestra de cómo se experimenta el ser humano despojado de toda religiosidad: el sentimiento de lo absurdo y el sin sentido se vuelven un eje principal de la existencia de muchos.¹⁷

Para Nancy, la falta de sentido en la existencia desarrolla su auge en la decadencia del humanismo, “[...] lo que hacía a la vitalidad y a la vivacidad de un acto de fe sólo aparece como control dogmático e institucional” (Nancy, 2008: 9). Este autor ya nos advierte que la caída del cristianismo tendría un impacto importante en el desarrollo de las nuevas esferas intelectuales, “Entonces, el pensamiento debe amparar el vacío de la apertura que resta sin herederos” (Nancy, 2008: 9), la caída de la religión como sistema e institución imperante deja en el ser humano un vacío que comienza una dura búsqueda por ser llenado.

Si bien, ante la separación Iglesia -Estado se genera un movimiento intelectual que vuelca sus deseos y creencias en una Razón que abriría la puerta hacia nuevas oportunidades, prontamente la falta de un “algo” comienza a ejercer un efecto en las sensibilidades humanas. ¿Sería la falta de comunión? ¿La pérdida de rituales que lograrán solventar la necesidad de experiencias sagradas? o sería acaso que la pérdida de fe en el sistema religioso ante la caída de la Iglesia Católica, ¿implicaría una consecuente pérdida de fe ante cualquier aspecto de lo sagrado?

Lo cierto es que pensar que el ser humano habría perdido cualquier capacidad de creencia en la religión sería ir muy lejos, y probablemente erraríamos al suponer tal extremismo, pero sí es posible pensar que la separación Iglesia -Estado logró generar en el humano occidental un vacío existencial que de algún modo buscaría ser llenado (Cf. Nancy, 2008: 10). La emancipación lograda a través de la secularización de la vida en sociedad parece haber generado poco a poco una creciente pérdida de sentido e implantado la duda en la naciente sociedad moderna¹⁸, que ya no se veía tan experimentada en la vivencia de hierofanías, su sensibilidad hacia lo sagrado habría comenzado a deteriorarse. La búsqueda de lo místico comenzaba a hacerse presente a través de

¹⁷ Podemos recordar dentro de la corriente existencialista a autores como Sartre o Camus, quienes expresaron más ampliamente este sentir absurdo a lo largo de sus obras y escritos.

¹⁸ Un claro ejemplo de esta afirmación se muestra en la película “Tiempos modernos” de Charles Chaplin en donde se muestra la automaticidad a la que ha sido sometido el ser humano, este y otros aspectos de la sociedad industrializada reflejan en la película la sensación de sinsentido que invade el humano moderno.

otras experiencias sensibles que, como un ciego que no tiene guía alguna para dirigirse, buscaban llenar o justificar ese vacío sentido por la ausencia de la experiencia de lo sacro.

Los primeros en dejar huellas sobre este sentir fueron grandes literatos: Kafka nos deja sumidos ante el sin sentido de la existencia presa de una sociedad burocrática que ha dejado sin espacio al ser humano para experimentar la vida; sin creencias, sin esperanzas, sin sentimientos exaltados en experiencias más profundas, el ciudadano se pierde a sí mismo en la automaticidad de la sociedad alienada¹⁹. Dostoievski buscó captar la esencia de la existencia humana, aquella sensibilidad perdida que nos hace tan humanos pero que ante la pérdida de lo divino se queda sin justificación alguna, en el sufrimiento.²⁰

Nombro a estos autores por ser los más recordados en tanto a la temática tratada, sin embargo, el auge de este tema es amplio, y con ello se deja ver una situación existencial que se vuelve propia de la época.

Posterior a ello la aparición de distintas expresiones de este sentimiento de vacío se hicieron presentes de manera desbordante; en la filosofía el nihilismo y el existencialismo²¹ se convirtieron en dos propuestas que intentaban paliar esta nueva experiencia sensible que desbordaba al ser humano en tanto el vacío y la falta de profundidad en sus vidas buscaba ser llenado.

La sociedad comienza a avanzar a un estado de individuación cada vez más drástico, los grupos humanos se dividen. El individuo se ve solo, y aunque con palabras pueda comunicarse con el mundo, hay algo que no alcanza a transmitir y que deja sin significado sus experiencias y vivencias más profundas. Ante lo místico ya no sabe cómo reaccionar, no hay instancias de comunicación ni de representación de sus sentires, lo místico quiere explicarse y justificarse a través de juicios racionales, pero ni su explicación ni su justificación pueden lograr calmar la falta de vivencia de esa experiencia como en tiempos pasados se hacía.

Es importante recordar en este punto que para Wittgenstein la experiencia de lo mágico-religioso se representa a través de acciones y expresiones que han sido consideradas históricamente como sagradas (Cf. Wittgenstein, 1992: 55-57). Es cierto que el sentimiento de lo místico es lo que da profundidad a la experiencia sagrada, pero también es importante rescatar que tanto la *hierofanía* como la *epifanía* son manifestaciones de lo sagrado que van acompañadas -si no son

¹⁹ Dos obras de Kafka son representativas en este punto: “La metamorfosis” y “El proceso”.

²⁰ Dostoievski lo retrata ya en sus cuentos, pero más profundamente a través de obras como “Los hermanos Karamazov”.

²¹ Hablo directamente del nihilismo nietzscheano y del existencialismo de Sartre.

parte de lo mismo- de lo místico. Y estas experiencias se han logrado digerir en la vivencia humana gracias a las experiencias religiosas, a través del rito por ejemplo. El sentir de lo místico ha logrado mantenerse en tanto ha logrado comunicarse, en tanto su inexpresividad a través del lenguaje lógico ha logrado expresarse a través de otros medios, en tanto ha logrado colmarse de significado a través de sus representaciones, y en tanto ha podido sostenerse como lenguaje (Cf. Sádaba en Wittgenstein, 1992: 24-25).

Sin medios para vivenciar esta experiencia, subsistiendo el individuo cotidianamente casi en la pura vivencia profana, se ha visto desprovisto de esta comunicación, ha perdido la capacidad de vivenciar lo místico de manera significativa, se ha perdido en el absurdo.

Lo próximo, como buenos seres humanos -adaptables y adaptadores- será buscar otras formas de vivenciar lo místico. El espacio sagrado se ha perdido, o ha quedado relegado para aquellos que pueden aún sostener su vivencia de manera experiencial y significativa, a pesar de las instituciones autoritarias que buscan dirigir y controlar esos sentires o sucumbiendo ante ellas. Para el resto de los seres humanos (¿y por qué no? también para los anteriores) la búsqueda de significado jugará ahora con las prácticas profanas, con lo que ya no es religioso, pero que, como la iglesia, busca utilizar las necesidades humanas como engranajes para máquinas en las que pasamos por alto nuestra participación (Cf. Mumford, 2010).

Capítulo 3: Ideología y ritualización

3. 1. La ritualización en el mundo profano.

Anteriormente hemos mencionado que el acto ritual se caracteriza principalmente por ser un acto que expresa. Múltiples definiciones han querido dar cuenta de lo entendido por ritualidad, y sin embargo, todas apuntan a la importancia de la expresión a través de la acción²². Esto es importante en la medida en que entendemos que la ritualidad no solo es parte de la vivencia sagrada, sino que está inmersa en lo propio de vivir en sociedad. Generar la distinción entre ritual sagrado y ritual profano nos ayuda a comprender porque unas prácticas tienen un peso más denso en la existencia humana, en tanto se le otorga el significado simbólico y en tanto se mantiene uno como la expresión de lo místico y el otro como una forma de generar espacios funcionales comunes con el resto de los seres. Sin embargo, al perder el sostén sagrado del cual se hacía cargo la religión, queda abandonada una función fundamental del carácter ritual sagrado: la experiencia y comunicación de lo místico.

Si bien autores como Caillois y Mumford dotan al acto ritual sagrado de funciones más cercanas a la delimitación de lo permitido dentro de las sociedades, o ven en él el objetivo práctico de establecer distintos tabúes que ordenan la sociedad y establecen las prohibiciones que mantendrán al grupo a salvo; no olvidemos que hemos otorgado al acto ritual un carácter mucho más profundo como lo es la representación y la vivencia de lo místico (Cf. Caillois, 1942: 16-20; Mumford, 2010: 116-119).

Cuando la Iglesia perdió el poder y, por lo tanto, el monopolio de los rituales sagrados dejó a la deriva a una sociedad que había vivido por siglos conectada a través de estos rituales, por lo que se volvió necesario comenzar a trazar nuevas formas de encuentro.

“A menudo se presentan los últimos 300 años como una edad de secularismo creciente, en la que las religiones han ido perdiendo importancia. Si hablamos de las religiones teístas, esto es correcto en gran parte. Pero si tomamos en consideración las religiones de ley natural, entonces la modernidad resulta ser una época de intenso fervor religioso, esfuerzos misioneros sin parangón y las más sangrientas guerras de religión de la historia. La edad moderna ha asistido a la aparición de

²² Véase capítulo I, apartado III.

varias religiones de ley natural nuevas como el liberalismo, el comunismo, el capitalismo, el nacionalismo y el nazismo” (Harari, 2016: 253-254).

Como señala Harari, con el nacimiento de la época moderna y el crecimiento de ciudades, se generan sociedades cada vez más ensimismadas e individualistas, pero no por ello desaparece la necesidad del sentir religioso. El trabajo se apodera casi por completo del tiempo del hombre y la mujer promedio, el sistema industrial revoluciona la manera de contemplar el mundo y el futuro del ser humano, hombres y mujeres se ven con la promesa de una nueva época en que su sistema de vida se vea mejorado, sin embargo, solo terminan por verse presas de un sistema que ejerce un mayor control sobre sus tiempos y que ya no les deja espacio para la vida privada y el ocio como en tiempos pasados (Cf. Harari, 2016: 391- 397). Las ciudades ya no dan tiempo ni espacio para el rito sagrado, la sociedad profana irrumpe con todo y deja sin espacio ni interés al individuo;

“Se puede interrumpir el trabajo privado, pero los servicios públicos no soportan la menor interrupción [...] Las múltiples exigencias de la vida profana soportan cada vez menos que todos reserven simultáneamente a lo sagrado los mismos instantes. Por eso lo sagrado se fracciona, se convierte en asunto de un grupo especializado que celebra sus ritos en la soledad” (Caillois, 1942: 152).

Y ante la pérdida de este espacio, el ser humano se ve obligado a buscar nuevas formas de reunión.

Ortega y Gasset da cuenta de un fenómeno que comienza a aparecer ya en su época, las llamadas “aglomeraciones”:

“Sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, yo la denomino el hecho de la aglomeración, del “lleno”. Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.” (Ortega y Gasset, 2010 :11)

Los lugares que antes eran reservados para una parte de la sociedad ahora comienzan a atiborrarse de gente. Para este autor comienza a vivirse en la “sociedad de masa”, y es que los espacios comunes, espacios profanos, ahora se han transformado en los nuevos puntos de reunión a los que se acude la gente de manera multitudinaria.

Acompañado al avance de los procesos técnicos, a la emancipación de la iglesia y a la reformulación de las creencias y costumbres, se evidencia también un marcado crecimiento

demográfico. De cientos, nos volvemos millones, y luego billones. El ser humano, aquel sujeto necesitado de un lenguaje místico que le fue arrebatado por una institución que ahora era rechazada, no solo se siente vacío, sino que además se ve rodeado de otros como él, sin lograr generar instancias de comunión como en tiempos pasados, se abre paso la sociedad de individualismo. Sin espacios para ritos, cae en una soledad angustiante²³, en tanto se ve rodeado de gente, y sin embargo hay algo que falta que hace que se sienta individuo pero no totalmente sociable, falta la vivencia mística.

Entonces la distinción entre lo sagrado y lo profano pierde su importancia. El ritual sagrado propio de lo religioso ya no es posible de reproducir tranquilamente, comienzan a apoderarse de los espacios el uso de los rituales profanos. Gómez García señala al respecto

“me inclino a pensar que esa distinción es bastante secundaria, ya que a la estructura y a la función social del ritual no le afecta el que sus actores lo crean, o no, como algo religioso. Lo propio de todo ritual estriba en conferir un sentido a la vida, o a alguna de sus facetas o momentos. El ritual comunica, transmite un sentido compartido y valorado, del que se derivarán normas de acción.”
(Gómez García, 2002: 3).

En tanto el ritual pueda conservarse como medio de expresión, y no solo como una estructura que rige normas de acción, entonces los rituales profanos se vuelven una forma de suplir esas necesidades humanas de la vivencia de lo místico de manera colectiva, sintiendo los seres que sus actos vuelven a tomar de manera significativa un sentido que es compartido por otros. La experiencia y vivencia de lo místico, de un sentir profundo y sensible que es representado, y que además es compartido socialmente empieza a encontrar nuevas formas de manifestación (Cf. Harari, 2016: 256).

Los rituales profanos comienzan a tomar mayor fuerza, ejemplo de esto es cómo han cobrado mayor relevancia las celebraciones sociales sin índole religiosa (el día del trabajador, el día de la mujer, por ejemplo) y cómo incluso comienzan a transformarse los sentidos de celebraciones que antes portaban significados sagrados (pensemos en el 14 de febrero o la celebración de navidad). Los individuos comienzan a creer en ellos, no porque estos den cuenta de una verdad o porque sean correctos (recordemos que los rituales sagrados tampoco esperan serlo), sino porque a través de ellos son capaces de experimentar una sensibilidad que satisface sus

²³ Un ejemplo de esto es la aparición de numerosos textos que tratan el concepto de angustia dentro del canon filosófico desde el siglo XVIII en adelante. Autores como Kierkegaard, Heidegger, Schopenhauer tratan este tema en sus escritos pero es en el caso de Kierkegaard en donde se explicita más esta necesidad pues su solución a la angustia es, precisamente, la vuelta a la religiosidad.

deseos, regulan su sentir y rellenan el vacío que se generó al quitar del centro de la vida en sociedad a las instituciones religiosas. Pero, por supuesto, con ello comienza a estructurarse a su vez una nueva suma de instituciones que querrán tener control de estos sentires.

3. 2. Ideología y poder: la institución profana desde una perspectiva sagrada.

Al hablar de ideología estamos entendiendo aquellas ideas que se encuentran detrás de un determinado discurso. Su definición más exacta es variable, pero entraña características comunes: para Foucault, por ejemplo, una ideología es la verdad que se encuentra oculta o subyacente al discurso ideológico (Cf. Fligel, 2010). También se habla de *ideología* para referirse a las ideas que cargan ciertas instituciones, ya sean religiosas, políticas, económicas o culturales. Althusser cita a Marx y habla de Aparatos Ideológicos del Estado para referirse a aquellas instituciones que ejercen el poder del Estado a través de ideologías, y lo distingue del aparato Represivo del Estado por ser este último la forma de ejercer el poder de manera pública y más reconocida (Cf. Althusser, 2003).

El sentido que queremos dar aquí al uso de la palabra ideología se direcciona al conjunto de ideas ocultas que se encuentran subyacentes a determinadas instituciones y estructuras sociales, y es a través de ellas que mantienen su poder.

En lo que sigue, se presentarán dos sistemas, uno de carácter político-social y otro de carácter económico, que con la caída de la iglesia, han ido generando en la sociedad un espacio de dominio a través de sus ideologías: hablamos del capitalismo y el Estado.

Si bien estas estructuras se manifiestan también a través de instituciones y son consideradas laicas, existen autores que comparan su funcionamiento y el efecto que tienen sobre la sociedad como una suerte de “otra religión” (Cf. Benjamín en Foffani & Ennis, 2016; Eliade, 1998; Harari, 2016).

Hasta ahora hemos abordado el uso del acto ritual como una forma de expresión y vivencia de lo místico. La propuesta fundamental es cómo, a través de las necesidades humanas, se han generado actos rituales profanos que logran solventar esta vivencia en plena época contemporánea, pero que se sostienen finalmente en la base de estas estructuras, y más profundamente, responden a una ideología oculta pero que se mantiene latente en la práctica de los rituales, que además direcciona y posibilita el control de las actuales sociedades en torno al culto de estas estructuras

en tanto instituciones. Así, se genera nuevamente un poder que utiliza la necesidad humana del sentir de lo místico para solventar el funcionamiento de su estructura, prevaleciendo con mayor importancia la reproducción de un dogma (en este caso identificado como “ideología”) que la satisfacción del sentir de los seres. Y que a modo de maquinaria vuelve a utilizar a los individuos como engranajes, tal como en tiempos pasados pudo hacerlo la iglesia.

Detengámonos, en primer lugar, en el capitalismo.

Benjamín afirma al capitalismo como religión esbozando tres aspectos principales subyacentes en su estructura: el culto, su duración permanente y la culpa (Cf. Benjamín en Foffani & Ennis, 2016: 8).

El culto de esta religión profana radica en el valor del dinero. Es omnipresente dado que todo puede traducirse en términos de valor de cambio, ya no solo el trabajo se vuelve intercambiable, ahora incluso el tiempo de ocio tiene su precio. Todo objeto tiene su valor o puede llegar a tenerlo. Y en tanto el dinero se vuelve un objeto de culto, los sujetos comenzarán a actuar en torno a él, no solo por necesidad sino porque genera en ellos una suerte de devoción que cumple la función de suplantar otros ídolos.

Benjamín sostiene también de la permanencia en el tiempo, señala que el capitalismo se mantiene presente de manera constante, no hay tiempos que no sean de fiesta para que se manifieste la *pompa sagrada*²⁴. Pero debemos marcar reparos ante ello, y junto con estos se da cuenta del carácter aún más mimetizado con la estructura religiosa que ha ido tomando el capitalismo. Poco a poco, y a pesar de que su culto se mantiene de manera constante en el cotidiano social, ha ido generando festividades profanas que logran reunir a los sujetos a la concreción de actos rituales con características similares a los antes abordados por la iglesia. Son festividades capitalistas en tanto su desarrollo gira en torno al objeto de culto: el dinero (Cf. Benjamín en Foffani & Ennis, 2016: 15- 16). Estas festividades también han generado espacios de tiempo cíclicos, todos los años vuelven a posicionarse en un tiempo presente que reúne a la población con un fin particular, para experimentar sentires y emociones que satisfacen la necesidad de sentido del ser humano. Aparecen de manera camuflada, pero poco a poco van generando un mercado más amplio sobre el cual moverse: el día de la mujer, el día de los enamorados, el día del niño, el día de la madre y el del padre, la noche de brujas, navidad y pascua de resurrección; estos últimos, si bien se entienden como festividades religiosas propias del cristianismo, poco a poco han sido

²⁴ Benjamín en Foffani & Ennis, 2016: 11.

desplazadas para, de manera implícita, posicionarse con nuevas costumbres y con nuevos sentidos en los que, nuevamente, el actuar gira en torno al dinero (Cf. Harari, 2016: 336- 366).

Por último, al carácter culpabilizante del capitalismo Benjamín acota “Una monumental consciencia de culpa que no sabe sacudirse la culpabilidad de encima echa mano del culto no para reparar esa culpa, sino para hacerla universal, forzarla a entrar en la consciencia” (Benjamín,2016: 10). El capitalismo no daría tranquilidad a las conciencias, sino al contrario, las señalaría constantemente para que se mantuvieran en una tensión constante, necesitando del culto para expiar lo inextinguible. En este sentido, la necesidad de lo místico no se ve saciada por esta estructura, no hay capacidad de profundidad en sus ritos. Es cierto que suplantaron muy bien, y a veces casi como reflejo de los ritos religiosos, pero no logran adentrarse en la sensibilidad humana, no sacian deseos ni satisfacen al individuo, sin embargo, prometen hacerlo y por ello se siguen reproduciendo. Es, por así decirlo, como un Ser que comiera y comiera, pero nunca se llenase; todo participante del culto capitalista se siente constantemente insatisfecho, pero su sentido del absurdo y la falta de comunión con lo místico no busca otro espacio para manifestarse, el capitalismo le ha prometido satisfacer todos sus deseos y en su inconsciencia el ser humano le cree (Cf. Harari, 2010: 366).

¿Y qué más puede considerarse como la cumbre de la manifestación del culto al dinero y al capitalismo sino las grandes edificaciones de tiendas comerciales? La salida al *Mall* reemplazó a la iglesia²⁵, en gran medida, porque logró posicionarse como centro de reunión que promete a los individuos liberar su existencia de la vacía cotidianidad implantada por el trabajo explotador y la falta de sentido. Todos los domingos la gente acude al *Mall* en búsqueda de sentirse que satisfagan sus deseos, es un centro de reunión, pero también un espacio de repetición constante. El centro comercial no tiene pasado ni futuro, vive en un ahora constante que está ahí, idéntico a sí mismo, todos los días del año.

Algo curioso ocurrió en Chile en octubre de 2019: los *Malls* de todo el país tuvieron que cerrar sus puertas producto del “estallido social” que por esa época ponía en peligro las mercancías y la integridad de sus asistentes. Pasado algún tiempo, las puertas de los centros comerciales pudieron volver a abrir sus puertas, en otro horario, por más corto tiempo; y a pesar del miedo de

²⁵ Sin embargo, en la actualidad siguen existiendo fieles que conservan las tradiciones eclesiásticas, muchas personas aún recurren a la iglesia los días domingos (creyentes de distintas religiones). A dónde apunta esta afirmación realmente es a la dinámica general que se ha instaurado en la sociedad contemporánea en la cual la masificación de la salida al Mall se ha vuelto más popular que ir a la iglesia como espacio de reunión social.

la población a lo que ocurría en las calles, apenas las puertas del *Mall* abrían sus puertas, las filas de compradores, turistas comerciales y personas angustiadas con la situación llenaban los pasillos²⁶.

El mismo efecto ocurre en las pocas fechas en que el *Mall* cierra sus puertas, luego de navidad, año nuevo o el feriado de fiestas patrias, la gente se agolpa en la entrada de los grandes edificios, desesperada por concurrir a ese espacio que sigue prometiendo satisfacciones, y que de algún modo las entrega en tanto el ritual se realiza, más allá del vacío que pueda volver a dejar la eterna necesidad de consumir que el culto exige.

Por otro lado, el Estado, en tanto institución y desde su estructura, ha logrado generar una imagen de comunión que da los individuos una suerte de tranquilidad que otorga el sentimiento de comunidad²⁷. La idea de Estado-Nación vino a reemplazar la organización social que antes era dirigida por los reyes, pero que con la caída de los reinados las Naciones tomaron, y lograron apoderarse con ello del sentimiento de pertenencia que los individuos necesitaban para delimitar sus espacios.

El Estado se erigió como la figura pública que, a través de distintas instituciones, ponía en marcha el ejercicio del poder para la regulación de las libertades de los ciudadanos. En tanto aparato ideológico impone una serie de normas que deben ser cumplidas y establece una serie de rituales que no solo *deben* ser realizados, sino que además producen en los individuos un sentido de pertenencia que solventa y llena de sentido su existencia. Como institución democrática establece rituales como las elecciones presidenciales o de respectivo municipio, los días de las fiestas nacionales y alguna que otra celebración que busca santificar algún hito o personaje histórico que, a modo de objeto de culto, busca rescatar a través del sentimiento nacionalista y político la sensibilidad de sus individuos, para que estos, en el éxtasis de su sentido de pertenencia sacien las ansias de justificar su existir.

Es cierto que estos actos tampoco logran sostener el sentir místico, salvo la adición de algunos fanáticos, las costumbres nacionalistas y democráticas están incluso en decadencia. Pero también es cierto que ellas, de algún modo, intentan imitar (aunque sea pobremente y sin mucho

²⁶ El mismo efecto puede verse en el presente año (2020) tras el cierre de Mall por la Pandemia del virus COVID-19. Luego del cierre por meses de centros comerciales a nivel mundial, al momento de realizarse las primeras aperturas de *Malls* y centros comerciales, las personas hacían largas filas por horas para entrar a comprar. En Chile el caso emblemático fue el colapso de los Mall Chino en Santiago en plena crisis sanitaria.

²⁷ A través del sentimiento de identidad generado a través de la “unidad” de un Estado y de la mano con un sentimiento nacionalista, se genera en los individuos la impresión de pertenencia que da a la comunidad la tranquilidad que antes era entregada por la unidad religiosa (Cf. Harari, 2013:256).

éxito) algunas características fundamentales que lograba mantener la iglesia. Su falta de éxito reside principalmente en su falta de acuerdo, en el vacío de la vivencia mística y un dogma que no logra poder establecer las bases fundamentales para movilizarse, propio de la tensión de un sistema político polarizado con el sistema económico capitalista, dos cultos con distintos ídolos y fines.

Producto de esta tensión han aparecido nuevos rituales que sostienen calmo al ser que se descubre vacío y que ha encontrado en estos rituales momentáneas experiencias místicas que logran llenar su falta de sentido, a través de ruidosos espacios de silencio de la conciencia. El capitalismo y el sentimiento nacionalista que promueve un Estado alienado de sí mismo han generado espacios que son conocidos y reproducidos a nivel mundial. Si bien estos espacios tienden a la individualización y muchas veces se conservan como espacios más personales, logran solventar la necesidad humana de un sentir místico. Eliade nos señala: “[...] los regocijos que acompañan al año nuevo o a la instalación de una nueva casa presentan, en forma laica, la estructura de un ritual de renovación” (Eliade, 1998: 149).

Y si bien estas nuevas manifestaciones de lo que antes podríamos haber catalogado como “religiones” pero que ahora quieren ser llamadas “ideologías” vienen a solventar la falta de este sentir mágico-religioso, dada la negación sistemática por parte humano moderno de la importancia de la religiosidad y, además, la falta de reconocimiento del poder que tiene sobre los sí mismos estas creencias, sigue dejándonos en un vacío que incómodamente intentamos llenar (Cf. Harari, 2016: 254-253).

Desde el mismo sistema político también es posible identificar rituales que se han apoderado de la esfera pública y que producen en el ciudadano el conjunto de ideas políticas que posibilitan la perpetuación del mismo sistema.

De acuerdo con López,

“Clifford Geertz afirmó que un mundo completamente desmitificado sería un mundo completamente despolitizado. [...] En realidad la interpretación de la acción política está mediada por los símbolos; es a través de ellos que los ciudadanos desarrollan sus ideas sobre las instituciones políticas apropiadas, e identifican a las organizaciones y las nociones más abstractas del discurso político, como la justicia, el bien común y el nacionalismo. La autoridad es una abstracción que solamente puede ser percibida a través del simbolismo y las ceremonias, en las que se genera una drástica simplificación del mundo político que lo hace accesible a un mayor número de personas.”

(López, 2005: 86)

El sistema político amparado en el sentimiento nacionalista, a pesar de no contener el mismo sentido que lo religioso, es identificado también con características que le son particulares a los sistemas de creencias. Desde lo ritual, ya hemos mencionado algunas observaciones, pero cabe agregar que, en tanto sistema político democrático, el ritual de la votación representa casi por antonomasia el acto ritual que propicia en los fieles, en los ciudadanos, la particular sensación de empoderamiento, sentimiento de justicia y nacionalismo, y que deja a cada uno de ellos bajo la ilusión del ejercicio de un poder más grande, aquel poder de ser partícipes y decisores de su propia existencia y futuro, pero que sin embargo sólo es posible de vivenciar cada cierto período.

Según López,

“En resumen, varios autores (Cohen, 1974; Kertzer, 1988; Aronoff, 1993) coinciden en afirmar que: 1) la acción ritual en la política es un importante medio de transmisión de creencias, emociones y conocimientos sobre el universo político; 2) en los rituales seculares están ausentes las nociones místicas o religiosas, pero no la mistificación de las relaciones sociales; 3) la acción ritual posee un carácter dramático que sirve más que para la separación de roles para generar respuestas emocionales; 4) otra de las ideas generales es que los rituales transmiten simbólicamente ideologías políticas” (López, 2005: 87)

La mistificación de las relaciones sociales mencionada por López, así como el uso del acto ritual para generar respuestas emocionales en torno a la política son aspectos que, en cierto modo, manifiestan nuevamente la importancia social del acto ritual, no solo en un sentido sistematizador que ayuda al mantenimiento de las instituciones políticas, sino que además tiene una importancia crucial para la vivencia de los participantes, en tanto se juegan no sólo creencias, sino instancias para un sentir común que, como ya mencionamos, es crucial para el existir del ser humano. López afirma que los rituales seculares quedan ausentes de nociones místicas y religiosas, pero podemos suponer que su referencia está dirigida a aquellas características entendidas como religiosas propias de la iglesia como institución.

Mencionamos ya que el sistema eclesiástico había logrado sistematizar una serie de sentires y experiencias que el ser humano había logrado, por años, manifestar a través de actos y creencias que nada tenían que ver con la afirmación de una verdad.

La iglesia había logrado establecer un dogma y generar un sistema que, por lo demás, se volvería propio de lo religioso. Los rituales políticos no son la copia a ese sistema, pero si lo solventan a través de la evocación de emociones y símbolos comunes a una sensibilidad compartida por muchos.

Resta agregar que, al igual que el sistema religioso propio de la institución eclesiástica, existen autores que han afirmado otras formas de religiones modernas, pues en cuanto a estructura mantienen una forma similar, y cargan consigo una ideología que intenta imponer dogmáticamente como la “verdadera”.

Ejemplo de esto lo encontramos en el análisis que hace Mircea Eliade del marxismo. De acuerdo con él

“Tampoco hacemos alusión a los diversos movimientos políticos y profetismos sociales, cuya estructura mitológica y fanatismo religioso son fácilmente discernibles. Bastará, para poner sólo un ejemplo, recordar la estructura mitológica del comunismo y su sentido escatológico. Marx recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, a saber: el del papel redentor del Justo (el «elegido», el «ungido», el «inocente», el «mensajero» ; en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la desaparición subsiguiente de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro que, según múltiples tradiciones, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeo cristiana: por una parte, el papel profético y la función soteriológica que asigna al proletariado; por otra, la lucha final entre el Bien y el Mal, que puede parangonarse sin dificultad con el conflicto apocalíptico entre Cristo y el Anticristo, seguida de la victoria decisiva del primero” (Eliade, 1998: 150-151).

La estructura presentada por Eliade da cuenta de cómo, a través de otras formas simbólicas, se puede representar elementos que siguen estructuras fundamentales utilizadas durante muchos siglos por la iglesia cristiana para sostener una creencia que atrajera fieles, conjurando en su sistema una verdad que parecía a todas luces indudable. A modo de predicción y de promesa este filósofo, en palabras de Eliade, se presenta de modo mesiánico para asegurar un mito profético: el futuro quiebre y el fin de la sociedad de clases (Cf. Eliade, 1998: 150-151). En tanto predicción, en tanto no tenemos ninguna muestra de que incluso ante la revolución prometida realmente esto ocurra, la teoría marxista puede funcionar a modo de mito, y en tanto creencia, es conocido el poder que puede llegar a tener sobre las personas la fe en su verdad por encima de todo (Cf. Eliade, 1998: 151).

Por su parte, Paul Feyerabend compara a la ciencia con una suerte de mito científico y aduce que su doctrina no está lejos de tener características propias de un sistema religioso cualquiera (Cf. Feyerabend, 1975: 289- 294). Afirma que, si bien la ciencia constituye una de las

muchas formas de pensamiento, ha logrado posicionarse como una nueva verdad que pareciera irrefutable. La ciencia sería más parecida al mito de lo que muchos pensadores y científicos están dispuestos a admitir, y ha logrado posicionarse por la fuerza en la generación de los Estados modernos (Cf. Feyerabend, 1975: 302- 304).

Si bien se dio la separación Iglesia- Estado, no ocurrió así con el Estado - Ciencia, la creencia en su verdad es incuestionable. En las escuelas la religión se ha vuelto optativa, pero el método científico debe seguirse sin crítica ni objeción alguna.

De acuerdo con Feyerabend,

“El escepticismo es mínimo, y va dirigido contra el punto de vista de la oposición y contra ramificaciones menores de las ideas básicas propias, nunca contra las mismas ideas básicas. El ataque a las ideas básicas provoca reacciones tabú que no son más débiles que las reacciones tabú en las llamadas sociedades primitivas” (Feyerabend, 1975: 292).

Así mismo describe a los fieles de la ciencia de una manera muy parecida a la descripción de un fiel religioso:

“Siempre habrá individuos que prefieran ser científicos a ser dueños de su destino y que se sometan de buena gana a la clase de esclavitud (intelectual e institucional) más abyecta, suponiendo que estén bien pagados y suponiendo además que haya otros individuos que examinen su trabajo y canten sus glorias” (Feyerabend, 1975: 294).

Si bien no podemos comparar a la ciencia en tanto rituales profanos, dado la hermeticidad de su círculo, es posible atisbar su funcionamiento a modo de mito. Quitando el sentir místico, la ciencia, en tanto institución, se ha posicionado con la misma fuerza de la que antes hacían acto los creyentes religiosos. Lo que no vemos a través de revelaciones divinas lo creamos a través de teorías elaboradas, de las cuales el que duda es juzgado.

Las comparaciones mencionadas anteriormente quieren dar cuenta de un hecho particular: al realizar la separación Iglesia- Estado se intentó generar una división que excluía a la religión de participación política- pública y se intentó despojar su institución del poder que por muchos siglos la mantuvo reinante. Sin embargo, pensar que estamos exentos de sistemas religiosos por ya no practicar su fe es pensarnos muy libres, es no mirar el trasfondo que significaba el dominio de la iglesia como sistema de poder.

La negación de una institución sin mirar los matices que generaban en nosotros nos deja abiertamente expuestos a la posibilidad de vivenciar nuevamente las mismas estructuras. Somos seres que funcionan en base a esquemas, si rompemos unos debemos generar otros, pero no

generamos estructuras a partir de la nada. Simbólicamente replicamos formas y repetimos patrones. El dogma científico, el sistema capitalista y las estructuras políticas son aparatos ideológicos que si bien pueden llegar a parecernos menos ficticios (para algunos) que la existencia de ángeles y demonios, no dejan de poder ser igual de objetables que la religión cristiana. La creencia en la ciencia se apoya principalmente en la fe en su verdad, nadie ha visto un átomo y sin embargo creemos saber cómo es, y hasta de qué está compuesto. El valor del dinero hace mucho dejó de tener un sustento material para justificarse, ahora descansa en la confianza y fe de las personas que lo usan. ¿Hemos superado el cristianismo? En tanto doctrina religiosa parecería que hemos logrado relegarla a un lugar especial y apartado, pero en tanto sistema ideológico de control no estamos tan lejos, que ahora tengan otras formas no hace que seamos libres de su control. La manipulación que generaba a través de la necesidad de la experiencia de lo místico y de la sensibilidad sentida en comunión con otros ha sido reemplazada por nuevos poderes, nuevas máquinas que utilizan fórmulas parecidas, incluso simbólicamente reemplazables, y se coronan a sí mismas como “laicas” por acontecer en el espacio profano, espacio que ellas mismas profanaron para su posterior posicionamiento.

Es necesario revisar nuestras necesidades, aquello que nos deja vacíos y que nos falta, para observar cómo lo estamos intentando llenar, a través de qué y quién está detrás de todo eso.

Conclusión: Alcances a la interpretación propuesta y su implicancia en el mundo contemporáneo.

El recorrido hecho hasta aquí se considera como un de lectura del funcionamiento de una parte del ser humano que, por no ser directamente vista, queda olvidada o queda relegada al terreno de la metafísica. Pensarse solo como humanos corporales y productos de sólo un funcionamiento sistemático que pueda ser explicado por medios científicos es, una vez más, tan reduccionista como pensarnos puro cuerpo y mente.

En este texto no se intenta dar una respuesta al problema del ser humano y su existencia, sólo se esboza esta lectura como una suerte de interpretación que pueda servir para entender cómo estamos funcionando actualmente, qué cosas quizás estamos pasando por alto al pensarnos emancipados de la iglesia, y qué cosas estamos dejando de lado cuando nos pensamos no-religiosos.

Si bien la creencia en Dios, Dioses o algo divino ha sido parte de toda la historia de la humanidad, es importante considerar que su negación, a pesar de no haber resultado extinta, si ha resultado como un espacio que se ha dejado vacío y que implicaba una serie de elementos que no han sido considerados al momento de la emancipación.

La generación de la iglesia como institución religiosa solo forma parte de una parte de la historia de la humanidad, aunque sea esa parte de dimensiones abismantes. Es importante reconsiderar su existencia, no solo porque no ha existido siempre como institución de culto, sino porque incluso hasta hoy en día se sostienen culturas que han logrado mantener esa parte que negamos, al negar la iglesia, pero que han sabido vivirlas de otra manera. El ritual, el mito, la creencia son caracteres comunes que nos definen como humanos, y negarlos o no considerarlos dentro del análisis de las actuales sociedades significa excluir una buena parte de lo que está presente aun en el cotidiano de las personas, sea en forma de iglesia, sea en forma de culto a otras estructuras.

Actualmente esta falta de encuentro con lo místico está quedando más latente que nunca en los últimos cien años: una búsqueda de la espiritualidad se manifiesta de manera multitudinaria. La búsqueda de “clanes”, las prácticas rituales, los grupos de personas que buscan encontrar a través de símbolos y experiencias el encuentro con un “algo más” que le dé sentido a su existencia se está transformando en el boom del siglo.

Por supuesto que la ideología imperante se vuelve contra ello, lo absorbe y lo hace suyo. La moda tribal está en auge en las tiendas, las pymes explotan lo “místico” de maneras casi descaradas. Las

personas están buscando, ya no encubiertamente, sino directamente, un sentir espiritual y un sentido de comunidad del cual se sienten arrebatados producto de la máquina en la que se veían envueltos.

El viaje se ha vuelto el nuevo ritual espiritual, que, por lo pronto, como buen ritual capitalista, necesita de grandes sumas de dinero para sostenerse. Y el encuentro con las culturas que han logrado sobrevivir a la civilización se ha vuelto un encuentro de turismo, que de algún modo les asegura que alguien afuera intenta mantenerlos a pesar de la venida del cambio climático y el apoderamiento de las industrias de las últimas fauces de la tierra que quedan por explotar.

Por otro lado, la falta de encuentro entre las personas, y el despertar del adormecimiento generado por las estructuras políticas está generando un quiebre social que rechaza, así como alguna vez se rechazó a la iglesia, el funcionamiento del Estado como poder regulador.

Nos damos cuenta de que entramos en tiempos de crisis, y con esto se vuelve de suma urgencia repasar en los valores y lenguajes bajo los que estamos comunicándonos para estructurar la sociedad, y, por sobre todo, para vivenciarnos a nosotros mismos.

El auge de la pérdida de sentido se está viviendo a flor de piel: “No tenemos nada que perder”, “Perdí tanto que hasta perdí el miedo” son algunas de las consignas del reciente estallido social, un estallido que ve a una sociedad cansada del sistema en el cual descansaba. Nuevos rituales surgen junto a esto, nuevos sentires, y nuevas formas de experimentar lo místico quizás puedan comenzar a darse.

Esta investigación ha mostrado una interpretación que deja abierta la puerta para observar la actualidad desde otra nueva perspectiva, recuperando lo pasado desde un punto de vista diferente, pensándonos como seres mucho más que de palabras. El lenguaje no solo se vive dentro de la lógica o dentro de lo dicho, somos seres de símbolos, de emociones y de experiencias. Pensar que solo en lo expresable comunicamos es reducir el mundo a lo que puede ser visto, es seguir el mismo esquema que una y otra vez hemos visto fracasar. Son tiempos de crisis, son tiempos de mirar debajo de la alfombra y ver que hemos dejado oculto.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005): *Profanaciones*. Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona.
- Althusser, L. ([1988] 2003): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ediciones nueva visión, Buenos Aires.
- Caillois, R. ([1939] 1942): *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Eliade, M. ([1957] 1998): *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Guadarrama, Madrid.
- Eliade, M. ([1964] 1974): *Tratado de historia de las religiones I*. Ediciones cristiandad, Madrid.
- Feyerabend, P. (1975): *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Técnos, Madrid.
- Flagel, J. (2010): *Foucault y el concepto de ideología*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina.
- Foffani, E. A., & Ennis, J. A. (2016): *El capitalismo como religión: Introducción*.
- Gómez García, P. (2002): *El ritual como forma de adoctrinamiento*. Revista Gazeta de Antropología n° 18, artículo 1.
- Hamui, S. (2011): *El ritual como performance*. Enunciación Vol. 16, No 1./enero junio de 2011 Bogotá, Colombia.
- Harari, Y. N. ([2013] 2016): *De animales a dioses*. Panguin Random House Grupo Editorial. Santiago de Chile.
- Sádaba, J. (1998): *Lo místico en Wittgenstein*. Taula, quaderns de pensament, (29-30), 57- 64.
- Sádaba, J. (2010): *Por qué interesa a un agnóstico la filosofía de la religión*. Revista Ágora, Vol. 29, n° 1: 7 -23.
- López, A. (2005): *Los rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques*. Revista Sociológica, año 19, número 57, Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- McLean, P. (1995): *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*. Editorial siglo veintiuno, México
- Mumford, L. ([1967] 2010): *El mito de la máquina. Volumen I: Técnica y evolución humana*. Editorial pepitas de calabaza, Barcelona.
- Mumford, L. (2014): *El mito de la máquina. Volumen II: El pentágono del poder*. Editorial pepitas de calabaza, Barcelona.
- Mumford, L. (2014): *Arte y técnica*. Editorial pepitas de calabaza, Barcelona.

- Nancy, J. (2008): *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. La Cebra, Buenos Aires.
- Nietzsche, F. ([1882] 1985): *La ciencia jovial*. Monte Avila Editores, Venezuela.
- Ortega y Gasset, J. ([1929] 2010): *La rebelión de las masas*. Editorial La Guillotina, México.
- Rappaport, R. (2001): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. (Vol. 9). Ediciones AKAL.
- Wischin, K. (2011): *La distinción entre decir y mostrar y la superación de los problemas filosóficos*. Valenciana, (7), 112- 130.
- Wittgenstein, L. ([1989] 2015): *Conferencia sobre ética*. Ediciones Tácitas, Santiago de Chile.
- Wittgenstein, L. ([1967] 1992): *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Tecnos, Madrid.
- Wittgenstein, L. ([1921] 1993): *Tractatus Logico-philosophicus*. Alianza Editorial, Madrid.