

La polisemia del sacrificio. Política y fragmento de la *communitas* latinoamericana

Juan Luis Ramírez Torres*

Recibido: 8 de abril de 2015

Enviado a pares: 15 de abril de 2015

Aprobado por pares: 29 de abril de 2015

Aprobado por comité editorial: 26 de mayo de 2015

RESUMEN

El sacrificio, en tanto que elaboración metafórica de las reciprocidades sociales, se trata aquí en su compleja polisemia, y de la cual se contempla la dialéctica objetivo-subjetiva mostrada en los escenarios rituales. Para ello se detiene el análisis en momentos de rupturas en la cohesión social durante el período pre-hispánico y del mundo indígena mesoamericano contemporáneo, tomándolo como antecedentes, para proponer una explicación desde tales

categorías para la sociedad actual en los procesos de fragmentación que rompen los vínculos recíprocos en el seno de las diversas comunidades latinoamericanas, que se derivan en expresiones sacrificiales que participan en la reconstitución de las fracturas sociales ocurridas en nuestro territorio, y restablecen, en palabras de Humberto Maturana, la pegajosidad amorosa que es inherente a la condición humana.

Palabras clave: sacrificio, polisemia, complejidad, fragmento social, *communitas*

* Licenciado en Antropología Social, maestro en Estudios Latinoamericanos y doctor en Antropología. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: jramirez@uaemex.mx

Sacrifice Polysemy. Policy and Fragment of Latin American Communitas

ABSTRACT

The sacrifice, as a metaphoric elaboration of social reciprocities is treated in this document in its complex polysemy, and from which the objective- subjective dialectics showed in ritual scenarios is studied. With this purpose, the analysis is focused on moments of interruption in social cohesion during the pre-Hispanic period and contemporaneous Mesoamerican indigenous world, taken it as a background, in order to propose an explanation

from such categories for current society in fragmentation processes, which break reciprocal links in the center of different Latin American communities, resulting in sacrificed expressions participating in the reconstitution of social fractures occurred in our territory, and retribute, Humberto Maturana's words, loving bond inherent to human condition.

Key words: sacrifice, polysemy, complexity, social fragment, communitas.

Introducción

La mirada humana es polisémica labrada desde un ojo multidimensional. Abertura ocular por la cual se escudriñan esos laberintos que constituyen la comunidad del *Homo sapiens*, complejidad que se nutre de aspectos inherentes a su condición, por lo tanto, inevitablemente de cuotas objetivas y subjetivas también. Tal es el caso de lo religioso, que aquí se atiende, y para lo cual se recurre al concepto semiótico de semiosfera, que permite contrastar dimensiones varias de una misma estructura cultural, en tanto que lo religioso condensa, en algunos intersticios de la vida social, semiosferas en sí mismas, que dan cuenta del sistema social todo en su complejidad, composición densamente cargada de significados pertinentes para la comprensión del hombre en comunidad.

Desde tal complejidad semiótica, se atiende aquí el caso de la fragmentación de la *communitas* contemporánea imbricada con lo político, lo religioso y el drama del rito sacrificial, caracterizado este por implicar una víctima propiciatoria para la restauración o modificación del orden social. Es así que se echa mano de material etnográfico recogido directamente, a través de investigación de campo, en la región indígena maya-chontal de Tabasco, México, descripción que se confronta con referentes de etnografía antigua y estudios históricos, con lo que se dispone de una perspectiva diacrónica para contextualizar el caso particular que se atiende de una danza –la de El Caballito Blanco–, donde se dramatiza el proceso de conquista hispano sobre la población mexicana, incluyendo el clímax de la representación ritual constituida por el sacrificio del guerrero nativo, desenlace de múltiples sentidos socio-culturales.

De la especificidad de un rito indígena, se pasa al escenario latinoamericano recurriendo a ejemplos de religiosidad popular, tanto de México como de otros casos en el continente americano, que sirven de referentes para la explicación de fenómenos políticos ocurridos en la América Latina actual, y que escenifican dramatizaciones que suelen implicar víctimas sacrificiales como parte de un rito propiciatorio de mayores dimensiones a las de una localidad étnica, pero en la que esta, por igual, se incluye y forma parte.

Consecuentemente, por medio de lo anterior, se ilustra la manera en que los órdenes religioso y político, con sus particulares formas subjetivas y objetivas, se entrelazan de manera compleja, multidimensional y polisémica en la tragedia latinoamericana, oscilando entre la desintegración y la necia reintegración de la comunidad social. Para exponerlo, se estructura la presentación en un primer apartado que reflexiona conceptualmente sobre la complejidad y la polisemia, en su dialéctica objetivo-subjetiva que arroja la mirada polisémica en el campo semiosférico de la religiosidad; enseguida se atiende al sacrificio, en tanto que rito, inserto en el contexto histórico y étnico de México; posteriormente, se reflexiona sobre la dinámica política simbolizada por el sacrificio en un contexto

de fragmentación de la comunidad; con todo ello, se arriba a las conclusiones desde consideraciones instaladas en la objetividad y subjetividad humanas, aquí consideradas consustanciales al hombre en Latinoamérica.

I. Complejidad y polisemia

Complejidad de la dialéctica objetividad-subjetividad. Cada integrante de la comunidad humana se erige en espectador singular, cuya percepción es factible de ser única y a la vez –en tanto que estructuración dialéctica–, en interacción para con su colectividad. Consecuentemente, no existe ni verdad única o absoluta, ni –como lo pretendería la ciencia moderna– una *verdad objetiva*. Ernst von Glasersfeld, ya señala que “La suposición de que nuestros sentidos pueden transmitirnos algo objetivo del mundo óptico pierde su validez, si es cierto que las señales de nuestro aparato perceptivo ni siquiera diferencian lo visto de lo oído o de lo tocado” (Glasersfeld, 1996, p. 30). El órgano óptico del hombre no es filtro físico que separe *falsedad* de *verdad*; es, acaso, un canal de cooptación que busca seleccionar aquellos componentes del entorno útiles para constituir *su propia verdad*, esta, correlativa a su contexto cultural, “(…) un modo de pensar sobre el único mundo al que tenemos acceso, y ese es el mundo de los fenómenos que vivimos” (Glasersfeld, 1996, p. 30); de donde los *otros mundos* (con sus referentes culturales y sígnicos) no solo resultan inaccesibles, sino incluso excluyentes, peligros o prohibitivos, por lo que el mundo de *nuestros* fenómenos *vivenciados* es el único que nos da garantía de verdad, y por ende de permisividad de acceso paralelamente a la certidumbre. En consecuencia, la objetividad a ultranza no existe, y, por lo tanto, la pretendida *falsedad* de lo no-objetivo se suple por el postulado de que junto a lo *objetivo* convive lo *subjetivo* como otra manera de concebir y ser en el mundo.

Los estudios en materia cerebral indican que, en mayor o menor proporción, existe una división funcional entre el hemisferio izquierdo y el derecho, conocida a raíz de descubrimientos ocurridos en “el siglo XIX por observadores que notaron los discordantes efectos de lesiones en los hemisferios cerebrales izquierdo y derecho” (Srpinger y Deutsch, 1994, p. 13)¹. Tal diferenciación, evidenciada por los hallazgos realizados en el campo médico neurológico, ha impulsado interpretaciones ocurridas en otros ámbitos disciplinarios que postulan, no solo una distinción meramente funcional orgánica, sino que la extienden a dos pretendidas maneras de pensar y dos configuraciones de conciencia; así, desde el campo de la comunicación, Marshal McLuhan y B. R. Powers caracterizan la división cerebral hemisférica reconociéndole al lado izquierdo superior las

¹ En 1836, el médico Marc Dax reportó que en pacientes con lesiones en el hemisferio cerebral izquierdo se presentaba también afasia o pérdida del habla, lo que le llevó a concluir que cada mitad del cerebro controla diferentes funciones, entre las cuales el habla está bajo la regulación de la parte izquierda (Srpinger y Deutsch, 1994, p. 15).

propiedades lingüísticas, la capacidad de ordenar, cuantificar y dar nombre, mientras que el derecho se desempeña mejor en las tareas especiales y del sentido multidimensional, lo cual les lleva a afirmar que el Tercer Mundo es principalmente oral-auditivo, en tanto que en el Primer Mundo domina lo visual (McLuhan y Powers, 1995, pp. 63-67)

Sin embargo, cabe indicar que la conclusión de McLuhan y Powers no es definitiva, ya que en el la neurología existen divergencias, en la medida en que cuando los hemisferios son separados por escisión cerebral puede dar como resultado un desdoblamiento de la conciencia que genera dos mentes separadas, dos esferas disgregadas de conciencia; otra postura contraria entiende que la conciencia sería afectada por tal procedimiento, rechazando que resulten dos mentes separadas y que la conciencia sea seccionada por la comisurotomía; defensor de esta segunda postura, sir John Eccles, premio Nobel en Fisiología, precisa incluso que el hemisferio derecho no puede pensar verdaderamente ya que todo lo que realmente es humano deriva del hemisferio izquierdo y, en consecuencia, el hemisferio derecho no puede saber; solo el izquierdo tendría pensamientos o conocimientos” (Srpinger y Deutsch, 1994, p. 198).

Resulta evidente que la aplicación mecánica de los divergentes resultados en la investigación neurológica al ámbito de las diferencias culturales en las sociedades contemporáneas, divididas en países industrializados, urbanos, y desarrollados del mundo occidental, respecto a las naciones de fuerte presencia agrícola, rural y pobreza económica, implica comprometedoras interpretaciones de corte político, ideológico y discriminatorio. Por lo tanto, es factible observar que en torno de una polémica del orden biológico gira una confrontación del orden político.

Si aceptamos la interpretación de que el hemisferio izquierdo es el único que “piensa”, entonces el “pensar” sería exclusivo del mundo occidental, conclusión por demás cuestionable para todas las culturas no-occidentales. Por el contrario, el pretendido paralelismo entre hemisferios cerebrales y “hemisferios” culturales –unos racionalistas y cuantitativos, otros metafóricos y cualitativos–, se muestra más sugerente, aunque, en efecto, todavía carente de evidencias neurológicas más contundentes y menos polémicas.

El supuesto énfasis cuantitativo, diacrónico y verbal del mundo occidental (particularmente Europa y América) en contraposición de la cognición articulada en lo espacial-táctil, musical y acústico del mundo no-occidental (McLuhan y Powers, 1995, p. 61) haría corresponder los hemisferios cerebrales con otros “hemisferios”, estos culturales, que, a su vez, implicarían “hemisferios” diferenciados en los planos de la conciencia, la cognición y lo sónico, dando pie a dos formas estructurantes de entender el mundo. Si bien tal formalismo diferenciador implica el riesgo de esquematizar las expresiones concretas de las diversas

culturas y sus respectivas cosmovisiones², esta lógica nos permite entender la causalidad, o al menos una parte de ella, de las diferencias culturales, no precisamente entre Oriente y Occidente, sino entre las formas socio-culturales *pre-modernas* y aquellas propias de la *Modernidad*, en las que podemos encontrar múltiples evidencias de construcciones culturales articuladas por percepciones y expresiones, ya cualitativas, táctiles, musicales y acústicas para las primeras, ya cuantitativas diacrónicas y verbales para las segundas.

El mundo entonces es por intermediación y en la medida del hombre que lo observa, es decir, que lo interpreta como una manera de *construir-se* su propio mundo³, acción que realiza a través de su mirada, pero también de su oído, su olfato, su degustación y su tacto, es decir, de sus posibilidades preceptuales y cognoscitivas que le proporciona su hemisfericidad *cuantitativa* y *cualitativa*, *objetiva* y *subjetiva*.

Resulta de lo anterior, el que de la misma manera en que la *objetividad* es una manera de conocimiento, la *subjetividad* posee el mismo estatus. Esta otra ruta de la inteligencia humana ha sido históricamente negada por las hegemonías del saber, particularmente las emanadas de la Modernidad, de aquí la oposición (en ocasiones esquemática) entre los saberes de *Occidente frente a Oriente*, o, como sucede en Latinoamérica, el conocimiento *Occidental-Urbano-Moderno frente a lo indígena-rural-tradicional*. Oponer lo objetivo a lo subjetivo implica impugnar lo cualitativo desde el discurso cuantitativo, actitud que pretendería conceptualmente disgregar los dos hemisferios cerebrales cual comisurotomía extendida del tejido cerebral al tejido social y simbólico de las relaciones humanas y sus derivadas construcciones culturales. Los hemisferios del cerebro están unidos morfológica y fisiológicamente por el cuerpo caloso, al cual le atribuyen McLuhan y Powers el que potencialmente promuevan un saludable intercambio de clasificación y formación de imágenes entre los hemisferios, indicando que "Cuando estas funciones hemisféricas están en verdadero equilibrio, que es raro, se obtiene como resultado un «conocimiento comprensivo»" (McLuhan y Powers, 1995, p. 61). Pero tal pretendido equilibrio se malogra ante los embates de las culturas hegemónicas que niegan inteligencia a las culturas nativas.

Con todo, el *conocimiento comprensivo* pareciera señalar el carácter *dialéctico* en la fisio-biología de los hemisferios cerebrales, ya que son prácticamente

² Cabe indicar que dependiendo del dominio de uno u otro hemisferio cerebral, para las sociedades occidentales sería adecuado hablar de *cosmovisión*, pero al referirse a las culturas no-occidentales, acaso, los términos más convenientes, podrían ser, por ejemplo, *cosmoaudición* o bien, *cosmotactilidad*.

³ El concepto moderno de un conocimiento objetivo a ultranza, emanado de la observación cuantificante y racionalista, no se puede ya sostener ante el señalamiento de que toda imagen o representación del mundo no puede ser independiente del hombre que observa, "Heinz von Foerster lo ha dicho con ejemplar concisión: «La objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador»" (Glaserfeld, 1996, p. 22)

una unidad de contrarios que posibilita la dinámica cognoscitiva. Estamos entonces ante una comprensión inter-hemisférica que sintetiza su carácter de *unidad de opuestos* en el cuerpo calloso, motivo por el cual la construcción del conocimiento es una complejidad objetivo-subjetiva en la que coparticipan, al menos, una esfera biológica⁴, otra cognitiva y una más sociocultural.

La perspectiva objetivo-subjetiva se inviste en la voluntad de colaborar en pro del pensamiento complejo, ese postulado por Edgar Morin y definido por aspirar al *pensamiento multidimensional*, en la consciencia de que “el conocimiento complejo es imposible; uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad, incluso teórica, de una omnisciencia [...] implica el reconocimiento de un principio de incompletud y de incertidumbre...” (Morin, 2005, p. 23). Visto así, ocurre que el pretendido *pensamiento comprensivo* es inherentemente *pensamiento complejo*, e igualmente en ambos, se observa que no son una realidad presente, sino, más bien, una aspiración factible de convertirse en un proyecto cognitivo (como forma más integral del conocimiento humano) y ético (convivencia de la especie humana).

La mirada polisémica. Pero, mientras tanto, la realidad experimentada por el momento histórico planetario actual (guerras, conflictos, etcétera) nos obliga apenas a reconocer que existen dos vertientes culturales, una dominada por la objetividad cuantificante y otra en la que aún persiste el horizonte de la subjetividad. De esta diferenciación resulta que cada cultura posee una forma propia de *verdad, su verdad*, y en la que cada observador es un interpretador del mundo que *mira* por su ojo, pero también por su oído, su nariz, su paladar y por su piel toda. La gnosis cultural, así, deja de ser *la Verdad, el Conocimiento*, para convertirse, a la vez que en un *ojo cognoscente*, por igual en un ojo semiótico.

La semiótica o semiología, en tanto que entendida como el estudio de los *sistemas de signos no lingüísticos*⁵ (Guiraud, 1989, p. 7) nos proyecta a entender la obra y el quehacer humanos como eso, como *sistemas de signos*, es decir, en la condición de conjuntos que poseen una lógica interna propia tanto en su estructura como en sus códigos de significación. De aquí que ese *ojo semiótico* se caracterice por *mirar*, es decir, percibir, registrar y significar lo *mirado* desde un contexto específico –por ende, *peculiar e irrepetible*–, y cuyos signos emanados de este constituyen, a su vez, un texto igualmente *peculiar e irrepetible* a la vez que correlativo a su *con-texto*. Tal proceso precede y es origen de esa caracterización que hace Clifford Geertz de la cultura como un *concepto semiótico*: el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo

⁴ Que posee en sí misma una complejidad constituida por los dos hemisferios y el cuerpo calloso.

⁵ Es importante señalar el carácter inacabado de esta definición: “la semiótica todavía es más un proyecto que una ciencia constituida [...] es un conjunto de proposiciones, más que un cuerpo de conocimientos constituido.” (Ducrot y Todorov, 2005, pp. 110-111).

ha tejido, de donde la cultura resulta la urdimbre a analizarse por una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 1992, p. 20).

Al ser la cultura un constructo semiótico, y al reconocer que la cultura es un concepto totalizador⁶, lo semiótico adquiere, en consecuencia, esa misma condición totalizadora. Al respecto es pertinente la noción de *semiosfera* acuñada por Iuri M. Lotman:

Como ahora podemos suponer, no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Solo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera. (Lotman, 1996, p. 22).

La semiosfera es ese gran sistema constituido por un *continuum* semiótico que transcurre, a la manera de una gran esfera, por ende, en una geometría inherente de 360 °, y donde el observador se ubica en el centro de la misma, de tal manera que los mensajes llegan a su corporeidad no solo de frente y por intermediación de la vista, sino a través de cualquier punto de su anatomía mediado por alguno de sus cinco sentidos –incluido, por supuesto, el de la vista. Así entonces el individuo ejerce su *ser* y *estar* en la Tierra⁷ en el seno de la cultura⁸, la cual deviene trama significativa en la medida en que le antecede la contemplación del *ojo cognoscente*, que existe en la misma medida que es *ojo semiótico*; *ojo semiótico* y *cognoscente* que conlleva al *ojo complejo* con el cual cada sujeto social es en la Tierra.

El hombre, por lo tanto, deviene entidad de percepciones y construcciones culturales misceláneas y simultáneas; lo mismo hace semiosis de su sexualidad que de su trabajo o de sus quehaceres en el arte; tal diversificación lo vuelve, desde su individualidad, sujeto multidimensional; los impulsos recibidos en esa fuente esférica de 360° recrean numerosas dimensiones preceptuales y significativas. A esta amplia –por no decir infinita– pluralidad de alternativos significados se le nombra aquí polisemia; término que ha de entenderse conceptualmente como su etimología establece: *muchos significados*. Sin estos

⁶ En una definición de cultura aportada por Melville J. Herskovits, se indica que "... cuando se analiza cuidadosamente la cultura [...] tropezamos con gentes que reaccionan, con gentes que se comportan de alguna manera, con gentes que piensan, con gentes que racionalizan. De este modo queda perfectamente claro que lo que hacemos es «cosificar», es decir, objetivar y hacer concretas las discretas experiencias de los individuos de un grupo en un tiempo dado. Experiencias que reunimos en una totalidad a la que llamamos su cultura" (Herskovits, 1952, pp. 40-41).

⁷ Único lugar verificable, al menos por el pensamiento científico, de la existencia humana y de sus productos culturales.

⁸ La propia de cada actor social.

procesos polisémicos, la interacción de las semiosferas resultaría inviable, ya que un símbolo local no podría ser adoptado por otro sistema cultural, ni un mismo objeto adquirir distintas connotaciones en su propia comunidad de significados. Por lo mismo, polisemia y semiosfera son dos aspectos de un proceso unificado: *polisemia/semiosfera*.

En síntesis, lo humano es *mirada* –en sentido figurado de cualquier forma de percepción– polisémica de un *ojo* –metáfora de cualquier canal del cuerpo por cuya intermediación se reciben estímulos de percepción– multidimensional y consecuentemente cognoscente, complejo y semiótico, siempre en la dialéctica de los ejes de la objetividad y la subjetividad. La unicidad *polisemia/semiosfera*.

Complejidad y polisemia en las semiosferas de la religión. En el paisaje de las polisemias se encuentra el horizonte religioso, del cual debe aclararse, en principio, su carácter social. No sobra recordar que la palabra misma se deriva de *religare*, asociada con *religatio*: acción de atar; y efectivamente las agrupaciones ocurridas en torno de lo religioso lo son en la misma proporción en que las ata un mismo conjunto de significados, en este caso, recordemos, de orden sagrado: “Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios [...] la religión debe ser algo eminentemente colectivo.” (Durkheim, 1982, p. 42). A su vez, dicha colectividad obra lo religioso desde ámbitos múltiples que hacen de ello un sistema complejo:

¡La religión no se reduce a enunciados racionales! Si aislamos en su mayor pureza los dos elementos [lo racional y lo irracional] para establecer en seguida su recíproca relación con toda exactitud, acaso de esta manera la religión se haga luz sobre sí misma... [la categoría peculiar de lo *santo*] Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es árreton, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos... (Otto, 1980, pp. 13-14).

Este es un sistema complejo que, así se sugiere en el presente escrito, constituye una semiosfera factible de sub-dividirse en otras; y donde lo *santo* contiene “... un excedente de significación” (Otto, 1980: 14) que constituye parte de esa caracterización de lo *sagrado* en tanto que “es una *heterogeneidad absoluta*” (Durkheim, 1982, p. 34) la cual no logra comprenderse, es decir, no se le otorga por parte de los hombres –desde el marco cultural propio– un significado explícito y factible de ser comprendido cabalmente desde el solo pensamiento racional, o como ya lo ha dicho Otto, “completamente inaccesible a la comprensión por conceptos...”, pero vivida a través de la experiencia de lo que este mismo autor nombra con el término *Numinoso* y que “no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra; solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu” (Otto, 1980, p. 16). Si a lo racional le corresponde la noción de lo *objetivo*, a lo *numinoso* concierne lo

subjetivo, convergencia que reúne la polaridad hemisférica cerebral, acaso, en un ejercicio de ese *pensamiento comprensivo*, ya antes referido, y que, tal vez no únicamente como metáfora, haría de lo religioso ese *cuerpo calloso* de las bi-hemisfericidad cultural.

Este excedente de significación, heterogeneidad absoluta, numinosidad y pensamiento comprensivo –en su fusión objetivo/subjetivo– deviene tierra fértil para la polisemia, y desde cuyo punto se derivan las semiosferas subsecuentes, en cantidad y configuraciones proporcionales a lo que cada contexto socio-cultural demanden.

Así las cosas, lo religioso, desde su estructuración compleja, es instancia de vinculación tanto en la gnosis –reúne elaboraciones significativas de los órdenes cuantitativo y cualitativo–, como en lo social: ata a los hombres haciendo de ellos una colectividad de individuos coligados. *Gnosis* y *vinculación social*, a su vez, se entrecruzan con lo objetivo y lo subjetivo, y se concreta esta doble conjugación de ejes –que forman parte de la complejidad religiosa– en las elaboraciones del símbolo, unidad básica de los sistemas rituales⁹ y míticos, de donde el símbolo posee por igual esa condición de complejidad, es decir, de elementos objetivos, subjetivos, cognoscitivos y socio-vinculantes. En consecuencia, los elementos constituyentes, como el símbolo, y la lógica de estructuración de la religión la hacen, en sí misma, una entidad compleja y polisémica, complejidad polisémica de donde se construye el sistema semiosférico religioso.

II. El sacrificio

El rito sacrificial. Al disponer de la base estructural de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera*, los sistemas religiosos se configuran alternativamente ya en *macro-sistemas* o bien en *micro-sistemas*. Por ejemplo, si se trata de la relación de una fiesta religiosa indígena, paralela a la plaza comercial regional –con que frecuentemente se acompañan estas romerías–, entonces tenemos la articulación de dos *sub-sistemas*, es decir, de dos semiosferas que podrían integrarse a un macro-sistema mayor, como sería el caso de la semiosfera económica. De otra parte, si la semiosfera religiosa es el sistema principal, entonces los sub-sistemas ritual, mítico, dancístico, o de la iconografía del santo venerado, cada uno por su parte constituirán semiosferas integradas al ya señalado macro-sistema religioso.

De esta manera, la complejidad semiosférica religiosa se instaure en tanto que sistema que articula, en diversos niveles de organización, un *continuum* semiótico, cuyo orden descansa en la noción de lo sagrado. Al ser así, los sis-

⁹ Victor Turner considera que “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1980, p. 21).

temas de orden económico, político, familiar, médico, entre muchos otros, se acoplan semióticamente con el mundo de lo sagrado, fusionando significados que devienen constructos complejos, o como se ha dicho antes, dimensiones varias de una misma estructura cultural religiosa que condensa intersticios de la vida social que, a su vez, dan cuenta del sistema social en su totalidad compleja, implicando densas cargas semióticas donde subyace la comprensión del hombre en comunidad.

Por lo tanto, gracias a ese ojo cognoscente de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera*, de mirada geométrica en 360° **es que el sujeto, desde su corporeidad**, mira su entorno, privilegiándose las metáforas propias de la semiosfera religiosa. En consecuencia, los sistemas religiosos estructuran el pensamiento y la praxis para la integración tanto de una misma comunidad de sentido a la vez que de una misma comunidad moral, constituida por de todos aquellos que se adhieren a sus creencias y prácticas. Es así que la religión socializa por la intermediación cognitiva de sistemas de significación *comunes* y colectivos. En correlación con ello, no olvidemos que Rudolf Otto nos ha indicado también la dualidad racionalidad-irracionalidad inmanente a lo religioso, lo que nos lleva a atribuirle, además, su carácter complejo por esa composición de prácticas y creencias fincadas en componentes objetivos y subjetivos. De esta suerte es como lo religioso se erige en instancia de recuperación de la semiosfera, del rescate del *Homo simbólico* gracias al *Homo religiosus*, que es una manera de constituir al *Homo sapiens* mismo.

Una de esas semiosferas ligada a la matriz religiosa es el sistema del sacrificio, y con el cual se ilustra lo anteriormente expuesto. Para Marcel Mauss, el sacrificio es "(...) *un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima*", y cuyas características esenciales son la oblación u ofrenda y la atribución a seres sagrados (Mauss, 1970, pp. 61-62 y 70). Dicha comunicación –de por sí evento semiótico– se materializa en la ofrenda de un sacrificio concretada en "un regalo, tributo o compensación que se ofrece a los dioses" y donde la "celebración es una expresión del principio de reciprocidad. Si se hace una ofrenda a los dioses, los dioses se ven obligados a corresponder con beneficios al hombre" (Leach, 1981, p. 114). Pero

Si queremos hacer una ofrenda a un ser del «otro mundo», el alma, es decir, de la ofrenda, su esencia metafísica debe transmitirse a lo largo del mismo camino que recorre el alma de un hombre muerto. Por lo tanto, primero debemos sacrificar la ofrenda de modo que su esencia metafísica se separe de su cuerpo material, y después, transferir su esencia al «otro mundo» mediante rituales que sean análogos a los de un funeral (Leach, 1981, p. 114).

Lo anterior implica que, por una lado se ofrece un algo material como oblación, pero esta debe transformarse en una entidad sutil, intangible, lo cual solo es factible de lograrse, al transferir lo material, en tanto que significado cultural, a un

símbolo cargado semánticamente del sentido de ese algo tangible ofrendado, y que ahora posee el símbolo utilizado. En consecuencia, estamos ante un *proceso de transformación simbólica* que implica dos momentos: uno objetivo, la ofrenda material, y otro subjetivo, el símbolo que se apropia del significado del objeto.

El rito sacrificial conlleva las características del rito, y del cual Leach observa que “Como mínimo, cualquier actividad ritual tiene dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales; además, el ruido, el olfato, el gusto, el tacto, todos pueden ser pertinentes” (Leach, 1981, p. 111), características estas que hacen del rito y el sacrificio espacios de complejidad objetivo-subjetiva, y que nos obligan a darle seguimiento a dichos eventos culturales en la particularidad de un rito sacrificial específico.

Dadas las características enunciadas, la práctica del sacrificio ritual se asienta como un sistema de significación y praxis, que guarda un *continuum* semiótico con las semiosferas rituales, en consecuencia de orden mítica y religiosa, a las cuales puede sumarse la relativa al sistema económico, en virtud de las implicaciones productivas simbolizadas por las ofrendas sacrificiales tributadas a las divinidades involucradas. Resulta evidente que en el *continuum* semiótico, que va derivando significados de un semiosfera propia del sacrificio a otras, ya rituales, o míticas, o económico-tributarias, ocurre un proceso complejo y polisémico, propio de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera* que vertebra este proceso.

Sacrificio indígena. Instalados ya en el marco del sacrificio en el mundo étnico latinoamericano, particularmente en la especificidad de Mesoamérica, Yólotl González considera al sacrificio humano como:

[...] la inmolación, la destrucción, por diversos medios, de la vida de un ser humano, a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlos (es lo que algunos investigadores llaman magia); esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos, lo que incluye a la sociedad; de aquí que una de las funciones más importantes del sacrificio, como la de todo ritual, sea la de regular (González, 2006, p. 28).

En tal marco conceptual desarrolla sus reflexiones en torno del *tlacamictiliztli*, la muerte ritual de un ser humano, sacrificio ocurrido en el contexto precolombino de Mesoamérica, particularmente en el caso mexicano. Para la región maya peninsular, fray Diego de Landa menciona que se hacían a sí mismos heridas sacrificiales en orejas, mejillas, labios, lengua o genitales; también eran sacrificados individuos flechándoles el corazón o arrojándolos a cenotes (Landa, 1982, pp. 49-51). Prácticas de las que existen antecedentes previos a la llegada ibérica, como lo refiere Eric S. Thompson, mencionando la expresión

p'a chi, abrir la boca, como perteneciente a la denominación maya yucateca de sacrificio, y cuyas evidencias se hallan, de menos, en dinteles, estelas y cerámica precolombina (Thompson, 2006, p. 221). Por su parte, Sylvanus G. Morley distingue entre sacrificios compuestos de sencillas ofrendas en alimentos y objetos valiosos, hasta los sacrificios con víctimas humanas, estos asociados con ritos propiciatorios de la lluvia (Morley, 1994, p. 207).

En tal perspectiva histórica precolombina, la danza contemporánea de *El Caballito Blanco* forma parte del ceremonial maya chontal localizado en el sureste mexicano del Estado de Tabasco¹⁰, vinculado con la lluvia que en la región se asocia con el cultivo de la tierra y las actividades pesqueras. En este contexto, ya sea en las fiestas patronales¹¹ o en la celebración del santuario dedicado a San Francisco de Asís¹², suele escenificarse esta danza protagonizada por dos personajes *El Caballito Blanco*, representante del conquistador español durante su arribo en el siglo XVI, y *La Máscara Roja*, símbolo del indígena, más específicamente del guerrero indígena chontal.

El desarrollo de la ceremonia inicia cuando la máscara, danzando, hace que su blanca y larga cabellera flote, a la vez que sus pies marcan los pasos sobre la tierra; porta en su mano izquierda un abanico que ondea rítmicamente, mientras tanto, con la derecha sostiene el machete que en péndulo mueve apuntando hacia abajo, para enseguida levantarlo ante la embestida del Caballito, quien lo ataca con su espada. Se retiran entre sí, dando giros sobre su eje y serpenteando sus armas, para arremeter en una segunda y tercera ocasiones, acompañados por el redoble de dos tambores y la melodía interpretada por las agudas notas de una flauta. Al cuarto ataque, Caballito Blanco hiere a Máscara Roja; este se yergue para chocar nuevamente sus hierros por quinta y sexta ocasiones. La música sigue acompañando hasta que bajando el volumen cesan los últimos giros de los danzantes con un último ataque de El Caballito que, hiriendo fatalmente a La Máscara hace que se postre ante el pretendido vencedor.

Antes y después de la danza, diversas personas con sus familias –conocidos como *promeseros*– piden el acompañamiento de los danzantes, junto con sus

¹⁰ Ocupan un paisaje natural caracterizado por el agua de numerosos ríos y pantanos, por la lluvia y las altas temperaturas –que rebasan los 40 °C–; se dedican a la agricultura, levantando dos cosechas de maíz anualmente, y de otros cultivos frutales; por igual practican la pesca tanto en ríos como lagunas; además se ocupan en actividades comerciales y asalariadas vinculadas con la economía urbana y la explotación del petróleo que se efectúa en la región.

¹¹ Una de estas fiestas es la dedicada a San Antonio de Padua el 13 de junio, en la comunidad, vecina a Tamulté, de Buenavista Primera Sección.

¹² Efectuada el 4 de octubre, en un templo localizado en la comunidad nombrada Tamulté de las Sabanas, y al que acuden habitantes de diversos poblados chontales.

músicos, para trasladar sus ofrendas –nombrada *enrama*¹³– desde sus hogares hasta el interior del templo y dejarlas al pie del altar del Santo Patrón.

Son evidentes las características propias del sacrificio anteriormente enunciadas. Los *promeseros* donan productos de la tierra y el agua a su Santo Patrón y a San Francisco de Asís en reciprocidad por las lluvias otorgadas principalmente por la segunda entidad sagrada. Asimismo, la ofrenda recorre el mismo camino que *La Máscara* inmolada ritualmente por *El Caballito*, al ser llevada desde el hogar de los *promeseros* hasta la presencia de la imagen del Santo. No debe soslayarse un tercer rasgo presente, el de las dimensiones visuales, sonoras, del olfato, el gusto y el tacto que forman parte del sistema ritual y sacrificial; desde los colores blanco y rojo de los danzantes ya se tiñe el paisaje conjugando la sonoridad de tambores y flauta que hacen la música de la danza; hasta los contactos interpersonales de quienes acompañan y presencian el acto ritual – que es una manera más de ser actor en la dramatización del rito– pasando por el olor y degustación de los alimentos ofrendados.

En esta danza ritual se condensa la tríada *complejidad/polisemia/semiosfera* por medio del enfrentamiento *Máscara contra Caballito*. Al celebrarse la danza ritual en las festividades en honor de San Francisco de Asís, ocurrida el 4 de octubre, fecha que marca el término del período de lluvias y crecidas en la región tabasqueña, se representa el agradecimiento de los hombre a las divinidades por los dones recibidos a través de la lluvia que les proveyó de mantenimientos de la tierra y de las aguas (de ríos y lagunas), los mismos productos que son ofrendados en las *enramas*: cacao, plátano, patos, pescado, o aves de corral entre muchos otros géneros. De esta manera, se cierra el círculo de reciprocidad entre los mundos profano y sagrado, del dar y recibir, del pacto que asegura la existencia de la especie humana, en este caso el hombre chontal, y de los dioses, ya que sin esta alianza ni unos ni otros podrían garantizar su permanencia, metafórica en las divinidades, y tangible en los humanos. Es dado observar la manera en que el *continuum* semiótico, transmitido de una semiosfera a otra, deriva en conceptos simbólicos que, a su vez, conducen a praxis económico-productivas específicas, como la agrícola, la ganadera y la de pesca.

Este continuum semiótico es arrancado a partir de una máscara roja y un caballo blanco que, al danzar, propician simbólicamente las lluvias que hincharán ríos y lagunas, a la vez que regarán las tierras para que ofrezcan sus frutos. Estas figuras metafóricas, la de la careta y el jamelgo, dan pie a significados económicos, que se asocian posteriormente con sentidos alimenticios. Tal conjunto heterogéneo de la danza *El Caballito* finalmente alcanza su integra-

¹³ Estas suelen consistir en frutos de la región (plátanos, melones), animales (pollos), maíz, e incluso, cerdos o reses, amén de alimentos preparados como pozol (bebida hecha a base de maíz), tamales y guisos elaborados con los mismos productos cosechados, criados, cazados o pescados por la comunidad chontal.

ción sistémica gracias a la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera* que logra estructurar un amplio y diverso horizonte de la cultura chontal contemporánea.

El drama del sacrificio. Paralelamente, en otra vertiente de derivaciones semánticas, máscara y equino remiten al episodio histórico cuando arribaron los militares ibéricos a tierras de lo que hoy es el Estado mexicano de Tabasco, siendo recibidos en resistencia por los nativos americanos. En 1518 arriban fuerzas españolas encabezadas por el capitán Juan de Grijalva a la desembocadura de un río que posteriormente, y hasta nuestros días, es identificado con su apellido. Un año más tarde Hernán Cortés cruza por el mismo lugar para avanzar tierra adentro, y encuentra la resistencia de los nativos que serían finalmente derrotados en el plano militar (Martínez Assad, 1996: 26-7). Por su localización geográfica es posible deducir que los pueblos que resistieron la invasión ibérica fueron chontales, quienes se incorporarían así al proceso colonial y a las posteriores etapas históricas de la nación mexicana, ya como parte del Estado de Tabasco y de municipios y comunidades identificadas actualmente, en su lengua materna, como *Yokot'an*¹⁴. Esto queda reflejado en el siguiente fragmento fuertemente influenciado por la memoria histórica indígena¹⁵:

En 1575, el obispo Landa torturó y mató a muchos sacerdotes, curanderos, hierbateros y recomendadores indígenas. En 1631, se prohibió, en Tamulté de las Sabanas, la danza del tigre, por entregar ofrendas a Kantepec. Se les prohibió porque sacrificaban gallinas y se simulaba el sacrificio de un individuo que era entregado a los tigres. Los caciques entregaban los ídolos y acusaban a los curanderos para ganar el favor de los españoles. Tardó mucho la religión yokot'an en resurgir con nuevas prácticas cristianas... (Uribe y May, 2000, pp. 45-46).

Este registro histórico es recreado en un documento elaborado por chontales de la comunidad Buenavista Primera Sección, perteneciente a Tamulté de las Sabanas en el cual se anota:¹⁶

[...] Más tarde sucedió que, recordando la conquista de 1519, y recordando la batalla, los indígenas hicieron un caballito blanco, porque pensaban que en ese entonces de la batalla, que los hombres montados a caballos eran mitad hombre y mitad animal, y de esta manera completaron su danza imitando tal y como había sucedido en la batalla de Centla, así nace la danza del caballito blanco o danza de conquista [...]

Referentes –de históricos a materia de mitificación– evidencian el tránsito del *tigre* al *caballito*¹⁷, en tanto que símbolos que representan la parte antagónica de la Máscara, observando que los dos primeros símbolos mencionados tienen por constante el ser *animales*, lo cual implica una primera oposición para con

¹⁴ Nombre de autoadscripción étnica en lengua chontal.

¹⁵ Dicho fragmento pertenece al texto bilingüe *Palabra y pensamiento Yokot'an*, de Rodolfo Uribe Iniesta y la escritora indígena chontal Bartola May May.

¹⁶ Fragmento del texto redactado y distribuido por sus editores indígenas de Buenavista.

¹⁷ Para una argumentación particular al respecto, Cfr.: Ramírez Torres (2012).

el guerrero, ya que este es un *hombre*; así entonces, estamos frente a un par de opuesto consistente en *Animal / Hombre*, lo que conduce a la oposición *naturaleza / sociedad*, es decir, la división entre una esfera originalmente pre-existente y otra construida culturalmente por la sociedad humana; esta división, a su vez, permite sugerir la separación *sagrado / profano*, es decir, donde la primera es fuente de hirofanías, manifestaciones de lo sagrado (Eliade, 1986), a lo que el hombre profano accede por medio de sistemas rituales que le abren espacios y tiempos sagrados (Eliade, 1998) de encuentro con sus divinidades.

La conjugación sincrética, en permanente tránsito, que transfiere sentidos culturales del *Tigre*, la divinidad *Kantepec*¹⁸, a *El Caballito blanco* y *San Francisco de Asís*, mantienen su relación con el mundo profano vinculado a las lluvias y los vientos¹⁹, punto de encuentro con la parte contraria donde se halla el guerrero, Máscara roja que es el Hombre Indígena, el *Yokot'an*; por lo tanto, la generosidad de la naturaleza acuática, celeste y telúrica ha de venir de esa misma *naturaleza*, es decir, de esa otra dimensión, la del mundo *sagrado*; por ello es necesario invocar sus favores a través de una víctima propiciatoria, justamente la Máscara sacrificada ante el símbolo, ya Tigre, ya Caballito, intermediarios de los dioses, que con sus ataques –mediados por las fauces felinas o el acero de la espada– hieren la carne del hombre profano para obtener su sangre.

La donación ritual del vital líquido jugó un relevante papel simbólico en el sistema sacrificial maya para el equilibrio cósmico (Nájera, 2003) sagrado como una manera de lograr el equilibrio social profano. De la sangre, simbólicamente, “se considera universalmente como el vehículo de la vida [y] participa también de la simbólica general del rojo” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, p. 909). Ambos componentes, *sangre* y *rojo*, forman parte del sacrificio de la *Máscara*, esta es herida y su sangre queda en el filo de la espada del *Caballito*²⁰, o es la derramada por el guerrero ante la embestida del Tigre que le devora; ese mismo rojo tiñe completamente el rostro del guerrero, roja es su máscara, desde el púrpura rostro se augura ya su destino de víctima ofrecida. Esa sangre simbolizada representa la apropiación, por parte de la entidad sagrada, de la sangre sacrificial de la víctima como don otorgado a la divinidad para obtener el favor de la seminal lluvia y así recoger los frutos de la tierra y las aguas fecundadas para el sostenimiento de las criaturas humanas. La sangre del Hombre vuelta simiente.

Pero la sangre derramada no siempre es donación ritual. Por ejemplo, los militares españoles que invadieron América escenificaron dramas profanos

¹⁸ Presumiblemente una divinidad pluvial, como *Tláloc* en el centro de México, o *Chaac* en la región maya del sureste mexicano.

¹⁹ “Ya desde los olmecas, un sello característico de sus manifestaciones artísticas son las representaciones de ‘seres-jaguar’ vinculados con la lluvia y la vegetación.” (Valverde, 2004, pp. 134-135).

²⁰ El personaje del Caballito porta una espada elaborada de madera, en cuyo filo ha sido pintada una delgada línea en color rojo, que simula la sangre del guerrero.

como el del siguiente relato del siglo XVI en la ciudad mexicana de Tenochtitlan, durante una fiesta religiosa nativa:

Pues así las cosas, mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente. Luego vienen hacia acá, todos vienen en armas de guerra [...] Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada [...] La sangre de los guerreros cual si fuera agua corría: como agua que se ha encharcado y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastrarse (Sahagún, 1979, pp. 779-780).

En esta ocasión la sangre queda fuera del guion ritual, porque el ritual mismo ha sido quebrantado; el sentido de la fiesta, de la danza, de la música de aquel regocijo se vacía de sentido bajo el filo de la espada invasora; detrás de cada tajo queda mutilado no solo el cuerpo de un indígena, sino también el *corpus* semiótico de su cultura, esto es, de su *semiosfera*. Sentidos fragmentados entre la sangre del rito indígena, génesis de otras mutilaciones.

La perspectiva histórica evidencia la polisemia de los componentes de la danza chontal atendida, mostrando el *continuum* semiótico justo en torno del sacrificio del hombre inmolado en sangre y donde el episodio de conquista resulta significativa que representa polisémicamente diversos significados, desde la investida militar en sí misma (sin implicaciones metafóricas), hasta el sacrificio constitutivo de un sacrificio propiciatorio de las lluvias. La estructuración de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera* por igual posee la capacidad de capturar en su sistema la praxis histórica que ha ido acumulando con los años cruentos, haciendo con ella materia de mitificación para un relato heroico que al danzar propicia lluvias, pero también recupera la memoria para codificar las experiencias colectivas actuales que siguen exigiendo sangre sacrificial para sobrevivir en un mundo que no requiere de lanzas, espada y fuego para experimentar capítulos tortuosos en la existencia latinoamericana.

III. Política y fragmento

El fragmento social. Siglos más tarde, con otras divinidades veneradas –Cristos sangrantes, metáforas de sufrimientos inconmensurables, de un nuevo Hombre sacrificado– pero atadas todavía a la signicidad de la madre-Tierra, divinizada por la religiosidad popular contemporánea, concurren otros cuerpos fragmentados, otros signos rotos, cual vasija quebrada que derrama el alimento tibio del don sagrado, pero cuya sangre tributada pareciera ofrendarse a un Dios ausente que ya no la recoge como gracia de los hombres.

La frontera México-Estados Unidos es una línea formal entre dos naciones, llena de episodios interculturales e histórico-políticos, desde la anexión, por

parte de los Estados Unidos, de prácticamente la mitad de su territorio²¹, hasta las formas culturales chicanas²² que combinan rasgos de ese país de Norteamérica y tradiciones heredadas de sus ancestros mexicanos. Con estos antecedentes, el límite fronterizo de estos dos países es escenario de intensos flujos migratorios que parten del sur hacia el norte; dadas las condiciones socioeconómicas actuales, caracterizadas por altas tendencias de empobrecimiento²³ y desempleo; consecuentemente en 1994, la población mexicana radicada en los Estados Unidos, pasa de 6.485.253 individuos, a 11.872.689 personas, en 2010²⁴; si estas tendencias las confrontamos con la población mexicana ubicada dentro de territorio nacional (112'336,538 habitantes según el Censo de 2010), resulta que la relación entre la población total mexicana y la porción correspondiente a los migrantes es de 9.5 % de migrantes radicados en los Estados Unidos de Norteamérica, relación que contrasta con la existente en 1990, que fue de 6.6 %²⁵.

Al respecto, diversos estudios dan cuenta de la concreción estadística en la especificidad de la parentela. Para los emigrantes “Vivir lejos de la familia se considera como algo terriblemente solitario”; de aquí que “Frecuentemente, los trabajadores agrícolas migratorios tienen como meta última reunir a sus familias en un solo lugar o migrar juntos de una fuente de trabajo a otra” (Ojeda *et.al.*, 2007, p. 315). Cuando esto no sucede el individuo puede vivir experiencias que le remiten a su familia: “... no tengo por qué andar pasando hambres, miedos, angustias y no ver a mi familia. En Estados Unidos no tenía mucha gente con quien platicar; percibo a ese país como un mundo de muros. Será porque no entendía yo inglés...” (Vega, 2004, p. 174).

Los muchos años de tránsito en torno de la frontera norte mexicana han enmarcado formas culturales en esa población emigrante que da por resultado toda una suerte de movilidad entre ambos lados; así, aquellos que han pasado del lado estadounidense desarrollan, según Patricia Arias, estudiosa del tema, *una estrategia del retorno*, de la cual señala que “... La certeza del regreso a México, avalada por la estrategia cultural del retorno, ha dado paso a una auténtica incertidumbre social respecto al destino de los emigrados...” (Arias: 2007, p. 321).

²¹ Integrado por diversos sucesos políticos y militares ocurridos durante la primera mitad del siglo XIX.

²² Ciudadanos estadounidenses, que habiendo nacido en su territorio son descendientes de mexicanos migrantes.

²³ Para 2010, se encontraban en pobreza multidimensional (carencia de acceso a servicios de salud, educación, seguridad social, alimentación, servicios básicos, calidad y espacios de la vivienda), de los 39.7 millones de niños y adolescentes, 53.8 %; 3.5 millones de adultos mayores; y, ocho de cada diez personas hablantes de lengua indígena. En lo general, 46.2 % de la población total mexicana se reportó para esa fecha en la condición de personas pobres. <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/Contenidos/estadisticas/2013/justicia0.pdf>

²⁴ http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Poblacion_residente_en_Estados_Unidos

²⁵ Con base en datos del mismo Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

México ve diezmada en cerca de un décimo su población a raíz de la drástica situación económica que sufren alrededor de la mitad de sus habitantes; uno de cuyos efectos involucra la reorganización de las unidades domésticas tanto rurales como urbanas, implicando efectos que desintegran, al menos, la estructura tradicional de parentelas íntimamente vinculadas en los márgenes de un espacio que, histórica y culturalmente, han sido constituidos por las comunidades campesinas y los barrios urbanos. Actualmente dicha composición se haya trastocada por la emigración de uno de cada diez mexicanos.

Estas fracturas geo-demográficas quiebran la movilidad espacial de los individuos que integran familias, comunidades y barrios, lo cual provoca paralelamente la ruptura del tejido social en sus niveles local, municipal, regional, y por ende, nacional. Esta relación dialéctica entre lo *macro* y lo *micro* reclama no perderse en el bosque, y asumir la concreción de la sociedad –desde su cruda abstracción– en cada ser humano cargado con su biografía y cultura; cuando esas historias de vida y sistemas simbólicos vivenciados en cada sujeto se perturban el “[...] individuo pierde el control de su existencia, se deshumaniza a medida que se desocializa...” (Laplantine, 1979, p. 80). Entonces el trabajador emigrado a los Estados Unidos discierne que “no tenía mucha gente con quien platicar; percibo a ese país como un mundo de muros”.

Murallas lingüísticas, pero también *sígnicas* y *societales* que impiden a cada sujeto vincularse con un *otro* como es propio de nuestra especie humana. Al respecto son pertinentes las consideraciones de Humberto Maturana:

La recurrencia de interacciones cooperativas es siempre expresión del operar de los seres vivos participantes en un dominio del acoplamiento estructural recíproco, y durará tanto como dure éste. En nosotros los seres humanos este acoplamiento estructural recíproco se da espontáneamente en muchas circunstancias diferentes, como expresión de nuestro modo de ser biológico actual, y aparece ante un observador como una pegajosidad biológica que puede ser descrita como el placer de la compañía, o como amor en cualquiera de sus formas. Sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor se desintegra. La conservación de esta pegajosidad biológica, que en su origen asocial es el fundamento de lo social, ha sido en la evolución de los homínidos, en mi opinión, el factor básico en el acotamiento de la deriva filogenética humana que resultó en el lenguaje, y a través de él en la cooperación y no en la competencia, en la inteligencia típicamente humana (Maturana, 1995, pp. 12-13).

Lo contrario al vínculo humano tiende a la *desocialización* y *deculturación*, aclarando que por definición no llega a culminarse este proceso; sin embargo, resulta importante señalar que para algunos autores tal propensión es entendida como enfermedad de la de-simbolización que puede derivar en rituales vacíos de toda significación, destruyendo los fundamentos de la existencia personal y social (Laplantine, 1979, pp. 80-81). Esta condición existencial colectiva propicia que la percepción del mundo extravíe por momentos sus referentes de sentido,

sentido en una doble acepción: falta de rumbo, de proyecto y, por lo tanto, de futuro; y, de otra parte, agotado de significación. De vaciarse su mundo semántico perdería toda significación, es decir, al carecer de significados culturales quedaría diluido el *continuum* semiótico de las diversas semiosferas que para una circunstancia así ya no estarían atadas a dicho *continuum*. Con su desarticulación se estaría perdiendo el significado y el sentido de futuro.

La deculturación y la ruptura de la semiosfera, se sugiere aquí, se corresponde al marco de lo que José María Mardones entiende por fragmentación:

[...] fragmentación cultural en la que vivimos. Ante la carencia de un proyecto universal, el hombre occidental se refugia en la subjetividad, en la esfera privada y en el culto a la individualidad: un narcisismo que dirige su atención al presente y al goce no pospuesto de los múltiples incentivos con que le bombardea la sociedad consumista. La red de la fragmentación atrapa al hombre moderno desde el chorro ininterrumpido de sensaciones, estímulos e informaciones carentes de un eje estructurador, haciéndole nadar en la pluralidad de los fragmentos. Queda por dilucidar si nos hallamos ante la disolución del sentido, del recuerdo y de la historia y ante el hundimiento del propio sujeto (Mardones, 1988, p. 153).

En la reflexión de Mardones, esa disolución del sentido quebrantada evidencia que las diversas formas de racionalidad hacen de la “razón moderna diferenciada... una razón fragmentada” (Mardones, 1988. Pp. 24-25). Sin embargo, se insiste en que tal tendencia no se culmina, ya que esto no solo diluiría el sentido, sino, por igual, aniquilaría la condición humana del *Homo symbolicus*, característica definitoria, en efecto, del Hombre. Dado el devenir del *continuum* semiótico, en tanto que proceso permanente de significación-resignificación, ante circunstancias inéditas, las semiosferas y su articulación compleja y polisémica erigen nuevos constructos de sentido y praxis; ejemplo de ello es la transformación simbólica de la *Danza del Tigre* en danza de *El Caballito Blanco*, ya antes referida para el proceso chontal. La versatilidad polisémica finalmente pareciera triunfar por encima de las tendencias deculturantes y desimbolizantes, aunque las evidencias de esto último no deben hacernos perder de vista la existencia tangible por igual, en distintos momentos coyunturales, de vacíos semióticos. La dinámica social es dialéctica, compleja y multifactorial, y no unilineal.

El fragmento sacrificado. La tendencia que fragmenta el vínculo humano, impulsa la disolución de la *communitas*, instancia esencial de nuestra especie y que se explica con las siguientes palabras:

[...] el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser «quien comparte una carga (un cargo, un encargo)». Por lo tanto, *comunitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está

«afectado», a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido». Aquí toma cuerpo el último, y más característico, par de oposición que flanquea o reemplaza la alternativa público/privado: el que contrapone *communitas* e *immunitas*. Si *communis* es quien debe desempeñar una función –u otorgar una gracia–, por el contrario, *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P. F., 127.7), y puede por ello permanecer *ingratus*. Puede conservar íntegra su propia sustancia a través de una *vacatio muneris*. La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compesatio*, mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio* (Nancy, 2003, pp. 29-30).

La *communitas* desgarrada de Latinoamérica –que no aniquilada– derrama cotidianamente las vidas de individuos que desde sus pueblos indígenas y campesinos, o de sus barrios urbanos, localizados en el Cono Sur y en Centroamérica, inician larguísimos trayectos con el objeto de cruzar la frontera del Norte. El 30 de septiembre de 2005, en la fronteriza ciudad mexicana de Tijuana, se leyeron 3600 nombres, debidamente documentados, de otros tantos emigrados que fallecieron al intentar cruzar la línea divisoria entre México y los Estados Unidos²⁶, más las todavía incontables víctimas del flujo migratorio por territorio mexicano hacia el norte de habitantes centroamericanos que, usando medios como el ferrocarril conocido como La Bestia, cruzan con múltiples riesgos de ser mutilados por las ruedas del tren²⁷, o extorsionados e incluso desaparecidos durante el trayecto. Una América fragmentada, como el de aquellos cuerpos cercenados durante aquella fiesta en Tenochtitlan, vaciada de significado. Como entonces, así quedan los cadáveres en el río o el desierto²⁸, o al pie de la vías férreas, silentes, inertes, cual cabeza mutilada o brazo amputado.

Esta carne y esta sangre son ofrendadas, pero sin identidad de pertenencia para con ningún rito de ninguna cultura en ese intersticio liminar de las fronteras, ya que la migración, al abandonar la *communitas* de origen, inherentemente desmantela parte de la semiosfera propia, y el emigrado pierde momentáneamente la mirada polisémica mientras logra, con residuos parciales e incompletos de lo propio y lo ajeno, armar un nuevo sistema simbólico para sí y adecuado al lugar de llegada como migrante; en un proceso de transformaciones simbólicas estructuradas siempre por la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera*, pasando de sus propios *tigres* a nuevos *caballos*, aunque en una constante significativa para Latinoamérica, la del sacrificio.

²⁶ <http://www.jornada.unam.mx/2005/10/01/039n1soc.php>.

²⁷ "Noel Vázquez / CP Debido a la gravedad de sus lesiones al ser cercenados sus brazos y piernas por el tren en el centro de Arriaga, el guatemalteco Alberto Pérez Felipe, de 50 años de edad, lamentablemente falleció en el Hospital General "Rafael Pascacio Gamboa" de Tuxtla Gutiérrez. El hombre viajaba sobre un de los vagones del tren carguero la madrugada del pasado martes, cuando resbaló y cayó en las "garras" de "La Bestia" en movimiento." Reporte de prensa, noviembre 15, de 2013: <http://www.cuartopoder.mx/fallece-en-hospital-mutilado-por-la-bestia/>

²⁸ El río Bravo y el desierto de Arizona son los puntos que deben salvar los emigrados sin documentos legales que arriban a territorio estadounidense.

Conclusiones: la pegajosidad amorosa de Latinoamérica

Ni la deculturación ni la desocialización ni la fragmentación son procesos unilaterales; como ya se afirmó con anterioridad, todos ellos resultan parte de transformaciones dialécticas en la medida en que guardan en sí mismas su opuesto, es decir, la *re-significación cultural*, la *re-socialización* y la *re-integración*, acaso gracias a la pegajosidad inherentemente humana de la que nos habla Humberto Maturana. Así es como ocurre que, tanto antes como después del cruce entre la línea divisoria México-Estados Unidos, existen diversas organizaciones solidarias con el emigrado; por nombrar algunas, mencionemos el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB)²⁹, los clubes zacatecanos de los cuales se reportan más de cien en el país del norte³⁰, o la Red Casas del Migrante³¹, instancias que desde diversos referentes ideológicos o políticos brindan opciones de reintegración social, espacios colectivos que, a su vez, permite fincar nuevas construcciones simbólicas, que implican prácticamente la reconstitución de una semiosfera dedicada a recodificar y reordenar, en virtud de la cualidad polisémica, esos trozos de cuerpos fragmentados diversos que ahora buscan el apego para con otros en sus mismas circunstancias y configurar nuevas anatomías de comunidad.

Pero para que esto se logre, es menester el rescate de la pegajosidad humana, o en otras palabras, la capacidad amorosa del *Homo sapiens*, lo que exige no limitar el entendimiento humano a la mediación exclusiva de la racionalidad objetiva, sino que, dialéctica y polisémicamente, también ha de participar la subjetividad. Edgar Morin considera que,

La crisis de la política se produce a todos los niveles. Además, resulta que la noción de política parece horadada, vaciada desde el interior: la administración, la técnica, la ciencia, con sus modos operativos, racionalizantes, ¿no viene necesariamente a sustituir el antiguo arte de la política? Incluso el conocimiento del nuevo y ampliado campo de la política, ¿no es el resultado de competencias nuevas? [...] en cierto sentido la política está hecha añicos. Pero si la política se vacía cada vez más es porque cada vez incluye más cosas. Si la política se encuentra cuestionada, es porque toda cuestión se vuelve política [en oposición a esto, lo que se requiere es [...] una política multidimensional del hombre (Morin, 2002, pp. 16-17).

Este centrar lo político en torno del hombre cuestiona la relación vertical de las sociedades que guardan injusticias en su seno. Se requiere entonces otro horizonte de vinculación humana. La conocida carta de Ernesto Guevara a sus Hijos no solo ha sido el mensaje íntimo de un padre, sino convocatoria extendida a los quehaceres políticos latinoamericanos: "Sobre todo, sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en

²⁹ <http://www.laneta.apc.org/fiob/teq96a/boletin.htm>.

³⁰ <http://www.senado.gob.mx/iilsen/docs/zip/diagnostico%20migratorio.pdf>.

³¹ <http://www.migrante.com.mx/Tijuana.htm>.

cualquier parte del mundo". La figura del Che es discurso racional –patentizado en su obra revolucionaria– a la vez que imagen imbuida de numinosidad, revelada desde su beatificación popular como San Ernesto de la Higuera, hasta la iconografía que hace de su cadáver la desvelación de un Cristo inmolado, signo del sacrificio amoroso en la fraternidad humana.

El paradigma subjetivo-amoroso de la pegajosidad de nuestra especie es desde otra mirada, esta horizontal, el eje de una semiosfera que no se forma con los referentes *arriba* y *abajo*, sino entre prójimos próximos.

En el horizonte latinoamericano de los sacrificios, de la misma manera que suceden ritos sacrificiales propiciatorios de lluvias, concurren otros ritos, propiciatorios también estos, pero de otras precipitaciones reivindicatorias de justicia social. El proyecto de otros sentidos de futuro incluye invariablemente el drama del sacrificio, al cual le es inherente el vínculo amoroso como parte existencial y sígnico del hemisferio derecho, de la subjetividad, de la pegajosidad y del donarse en un sacrificio donde la sangre debería de ser una metáfora y no una cuantificación de cadáveres de carne y hueso de la realidad latinoamericana. Urge sustituir en la polisemia del sacrificio, la ambición del poder ingrato, de la política que fragmenta, por otra cimentada en la gratitud de la común-unió de la *communitas* latinoamericana, donde sus habitantes dancen en el cavidad de una esfera de significados transformándose en el corpus de un Hombre Nuevo que no requiera del sacrificio en sangre para ser en la Vida y la pegajosidad humana.

Referencias bibliográficas

- Arias, Patricia (2007). El retorno como estrategia: trabajadoras y empresarias en Estados Unidos. En: David Robichaux (compilador). *Familias mexicanas en transición*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 321-333.
- Chevalier, Jean Gheerbrant, Alain (1995). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Ducrot, Oswald Todorov, Tzvetan. (2005). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, Mircea (1986). *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones ERA.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós Orientalia.
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González Torres, Yolotl (2006). *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guiraud, Pierre (1989). *La semiología*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Glaserfeld, Ernest von (1994). Despedida de la objetividad. En: Watzlawick, P. Krieg, P. *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa Editorial, pp. 19-31.

- Herskovits, Melvine Jean (1952). *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Landa, fray Diego de (1982). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa, S. A.
- Laplantine, François (1979). *Introducción a la Etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa.
- Leach, Edmund (1981). *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos. Una Introducción al Uso del Análisis Estructuralista en la Antropología Social*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Lotman, Yuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mardones, José María (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- Martínez Assad, Carlo S. (1996). *Breve historia de Tabasco*. México: Fondo de Cultura Económica–El Colegio de México.
- Maturana, Humberto R. (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mauss, Marcel (1970). *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona: Barral Editores, 1970.
- McLuhan, Marshall y Powers, B. R. (1995). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar (2002). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Morley, Sylvanus G. (1994). *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nájera Coronado, Martha Iliá (2003). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nancy, Jean-Luc (2003). Conloquium. En: Esposito, R. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 9-19.
- Ojeda, N. Medina, L. K. Millard, A. V (2007). Estrategias de la familia y el grupo doméstico en la migración agrícola. En: Robichaux D. (compilador). *Familias mexicanas en transición*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 307-319.
- Otto, Rudolf (1980). *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ramírez Torres, Juan Luis (2012). El jaguar transformado. Una hipótesis poliédrica a propósito de la Danza *El Caballito Blanco*. En: *Estudios de Cultura Maya*, V. XL, Otoño-Invierno 2012, pp. 191-225.
- Sahagún, Fray Bernardino (1979). *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Springer, S. P. y Deutsch, G. (1994). *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Thompson, J. E. S. (2006). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores de España.

Uribe, R. May, B. (2000). *T'an i K'ajalin Yokot'an* (Palabra y pensamiento Yokot'an). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Valverde Valdés, María del Carmen (2004). *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vega Briones, Germán (2004). Migración de retorno en Ciudad Juárez: un enfoque cualitativo. En: Santibáñez, J. Castillo, M. A. (coordinadores). *Nuevas tendencias y nuevos desafíos de la migración internacional. Memorias del Seminario Permanente sobre Migración Internacional. V. I.* Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 133-176.