

**Análisis histórico-corporal del Hinduismo y Catolicismo desde una lectura crítica
psicoanalítica**

Daniel Romero & Alexandra Soto

Noviembre 2018

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Psicología

Trabajo de Grado

Abstract

The following paper will seek to present an analysis between religion and body, from a psychoanalytic perspective. First, it will be presented how the concept of body is understood, using the concepts of Freud as well as other authors. Secondly, it will be exposed the way religion is comprehended from the psychoanalytic theory, to later discuss the particularities of christianism, considering the paradigmatic elements that mark the Roman-medieval period. The third part will discuss the later historic moments of hinduism, emphasising in the rituals that mark the transition according to ages. By the end, there will be exposed the final results and the joint analysis that will conclude by demonstrating the tight and undivisible relations that are attached to religion, the body and its expression through the rituals, which is from the beginning a result from childhood desires that can be explained from the freudian theory.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo establecer una relación entre la noción de cuerpo y la religión a la luz del psicoanálisis. En un primer momento, se comprende la noción de cuerpo desde el diálogo del psicoanálisis con otras perspectivas. En segunda medida, se expone la comprensión de la religión desde Freud para que, hecho esto, se proceda a exponer las particularidades del periodo romano-medieval en el Catolicismo. Posteriormente, se abre camino al análisis del Hinduismo, haciendo énfasis en su último periodo histórico, en particular en su trabajo con los ritos de paso en relación con el cambio de edades. Finalizando, se hace una discusión sobre los dos análisis realizados para comparar las relaciones que atraviesan los fundamentos de la religión, el cuerpo y su expresión en los rituales, permeado desde el inicio por profundos deseos infantiles que se explican desde la teoría freudiana.

Tabla de Contenidos

1. Introducción.....	4
2. Objetivos.....	7
3. Reflexiones generales.....	8
3.1 El cuerpo como territorio del alma.....	8
3.2 Construyendo dioses.....	15
4. Análisis del Catolicismo.....	28
5. Análisis del Hinduismo.....	54
6. Análisis final.....	72
7. Referencias.....	81

Introducción

La religión, dependiendo desde donde se aborde, puede ser entendida en infinidad de maneras. La literatura que versa sobre ella abarca desde enfoques teológicos, como es de esperarse, pasando por perspectivas científicas, sociológicas, filosóficas y demás. La psicología, ciertamente, no se ha quedado atrás, y ha promulgado una gran cantidad de teorías, explicaciones y análisis sobre fenómenos religiosos tanto a nivel personal como a nivel social. Por este camino se encuentra también el psicoanálisis que, desde sus inicios, con los aportes de Freud, insinuó una serie de premisas respecto a los mecanismos psíquicos inconscientes que buscan esclarecer las dinámicas que subyacen a las creencias, valores, normativas y prácticas religiosas.

No obstante, vale aclarar que más que una teoría aceptada de forma generalizada, lo que existe es un frecuente debate sobre las bases de la religión, lo que deja la posibilidad abierta para tomar una u otra postura, incluso dentro del mismo psicoanálisis. Según Fromm, el psicoanálisis ha sido tradicionalmente asociado a la negación de dios¹ dado que el interés del psicoanalista es el alma humana y su curación de los males que lo aquejan, interés que comparte con la filosofía y la teología. Al proporcionar teorías sobre el origen de dichos males y las formas de curarlos, sus explicaciones causales entran inevitablemente en pugna con las otras explicaciones existentes, como son aquellas de tipo teológico o religioso (Fromm, 1950). En este punto surgen dos posturas: una de oposición y otra de reconciliación, desde las que se obtiene, claramente, aportaciones diversas sobre la relación entre religión y psicoanálisis. No obstante, no es objeto del presente trabajo profundizar sobre el debate existente en torno a la religión, sino sobre todo analizar una relación muy particular: la del cuerpo y la religión, a la luz de los postulados que realiza Freud, acerca de la angustia infantil

¹ En el presente trabajo se hará referencia a dios con minúscula en todas las ocasiones excepto en citas.

y el papel de las figuras paternas sobre ella. Se trata, en suma, de fomentar la reflexión hacia los postulados de la religión y el uso que esta hace del cuerpo, las prácticas que fomenta y las creencias que establece.

Siendo así, el presente trabajo pretende profundizar en la manera como el cuerpo, entre otras herramientas, es un medio de representación que se vincula a la religión, examinando principalmente dos de las religiones más practicadas: Catolicismo e Hinduismo. Para tal fin se abordarán temáticas como realización de rituales y hábitos dentro de cada religión, prácticas y/o usos del cuerpo y relaciones de la religión con el entorno sociohistórico, todo permeado desde la perspectiva freudiana de que la religión se remonta a la necesidad de compensar el desvalimiento infantil generado en el momento del nacimiento prematuro de los seres humanos. Así, la religión hace soportable dicho desvalimiento e impone limitaciones al ser humano, limitaciones a sus pasiones y pulsiones que lo protegen de su estado natural donde primaría la *Ley de la Selva* (Núñez, 2011).

La pregunta que concierne acá, en tanto interesa la relación cuerpo-religión, sería ¿en qué medida se influyen mutuamente la religión y el cuerpo en relación con los credos, los dogmas, las prácticas y los rituales? ¿Qué tanto dicha influencia responde, desde la comprensión psicoanalítica, a una huella mnémica que recuerda el momento de la lucha del individuo en contra de la angustia causada por el desvalimiento infantil?, o ¿El cuerpo se halla sometido a los preceptos de la religión en tanto es necesario obedecerlos para obtener satisfacciones que le permitan tener un dominio del sufrimiento que generan la frustración de deseos desde el inicio de la vida? Estas preguntas buscarán ser analizadas, en la medida de lo posible, abordando las temáticas planteadas con anterioridad.

Es importante aclarar que el presente trabajo no tiene como objetivo realizar un análisis histórico profundo y detallado. Simplemente pretende realizar un acercamiento a

algunas consideraciones históricas con el fin de analizar aspectos parciales de cada una de las religiones y poder dar respuesta a las anteriores consideraciones. Así mismo, se partirá desde el marco freudiano, lo que excluye otras perspectivas psicoanalíticas desarrolladas posteriormente. Por tanto, en la realización del trabajo se es consciente de estas limitaciones y para nada se pretende reducir las religiones y su recorrido histórico a los aspectos presentados a continuación, pero sí se trata de analizar a profundidad los elementos paradigmáticos planteados.

Como se ha venido planteando, la hipótesis central del trabajo a realizar, emerge de la lectura psicoanalítica que plantea que al principio de la vida el ser humano padece de una indefensión generada por un nacimiento prematuro lo cual conlleva a que las necesidades primarias requieran del sostenimiento de las figuras paternas frente a dicha indefensión, esto tiene como consecuencia la elevación a ideal de las figuras que permiten soportar este sufrimiento. Con base en estas hipótesis, se realiza una comprensión deductiva seleccionando algunos de los paradigmas o postulados históricos de las religiones católicas e hinduistas. Luego de realizar este proceso de lectura de las religiones, a la luz de las premisas psicoanalíticas freudianas, se establece un análisis comparativo entre las dos religiones, resaltando en dicho análisis el papel que cumple el cuerpo y la forma en como la marca del padre* gesta o genera dichos funcionamientos y usos del cuerpo.

Para la realización de dicho análisis se entiende que el método de proceder del psicoanálisis y el método histórico guardan una analogía en tanto que los dos parten de una serie de hechos documentados (puede ser de manera escrita o por relato vivo de un sujeto) para realizar posteriormente una reconstrucción que permita dar cuenta de unos contextos de producción y de unas causas que originaron los fenómenos descritos. Así mismo, en ninguno de los dos métodos se puede tener un acceso directo a los hechos planteados como originales,

es decir, no se pueden tener evidencias, puesto que estos hallazgos supuestos son especulaciones en donde se tiene en cuenta que la determinación de las causas son reconstrucciones de un origen, del cual no se tiene información clara y directa. De esta manera, lo histórico y lo psicoanalítico se complementan, haciendo imposible su división en el presente trabajo, ya que se perdería el sentido de las reflexiones y el análisis. Esto guarda relación con la idea de Habermas sobre el psicoanálisis al ubicarlo como una práctica autorreflexiva que liga dimensiones histórico-hermenéuticas como crítico-emancipatorias, según lo plantea Ramirez (2014).

Así, se halla un vínculo entre el análisis histórico con el análisis psicoanalítico, pues sus métodos y tesis se apoyan en procesos comunes, lo que permite afirmar que al recurrir al psicoanálisis, se recurre de alguna forma al análisis histórico, lo que lleva a que en el presente trabajo se haga un análisis histórico *desde* el psicoanálisis.

Objetivos

Objetivo General

- Analizar los elementos paradigmáticos de dos religiones históricas, con el fin de develar la influencia sobre el cuerpo y su relación con el psicoanálisis.

Objetivos Específicos

- Indagar sobre la concepción de la religión como una expresión de la relación paterno-filial y las marcas que dicha dinámica deja en el cuerpo.
- Examinar los hábitos y rituales que resultan de especial trascendencia para las comunidades religiosas de interés y que se materializan en el propio cuerpo.
- Determinar las estrechas relaciones entre las angustias infantiles con la posterior configuración de la religión, evidente en los rituales y prácticas corporales.
- Identificar los tipos de relaciones que surgen entre el individuo y la cultura para la configuración de los preceptos religiosos.

Reflexiones Generales

El cuerpo como territorio del alma

El concepto de cuerpo, desde el psicoanálisis, puede ser entendido como un sistema biológico en principio, que posteriormente, a través de las interacciones, va a comprenderse como un territorio donde intervienen terceros que van a dejar huellas mnémicas que podrán ser evocadas o reprimidas en un futuro y que, en suma, se constituirá como la sede de las instancias psíquicas superiores, como lo es la dimensión yoica y superyoica.

Este desarrollo de las dimensiones psíquicas encuentra en su nivel superior un vínculo con la religión como ilustraremos a continuación. La instancia más primitiva, con la que llegamos al mundo, se conoce como *ello* (primeras etapas de la vida, cuerpo en el sentido biológico con sus descargas); de su contacto con la realidad exterior emerge el *yo* (etapas posteriores donde intervienen terceros y se imprimen en el cuerpo las huellas mnémicas); posteriormente emerge el *superyó* (como producto de la cultura y de las relaciones parentales, a donde se añadirá luego la deidad). Así, el cuerpo que inicialmente es entendido como parte de un proceso biológico, devendrá órgano de expresión psíquica, lo cual se expondrá a continuación.

El cuerpo es en principio un sistema biológico que funciona de forma autónoma sin intermediación de una instancia consciente que regule tal corporalidad. Se trata de una materialidad que capta estímulos que provienen tanto del interior como del exterior, para luego emitir respuestas cuyo fin es la descarga de tales perturbaciones. Bocanegra (2017) establece que Freud habla en su etapa pre-psicoanalítica de un principio de la *inercia neuronal* (*Proyecto de una Psicología para Neurólogos*, de 1895), cuestión que más tarde será entendida como el *principio de constancia* (En *Más Allá del Principio del Placer*, escrita en 1919), que trata sobre la tendencia, tanto corporal como psíquica, de mantener al cuerpo

en un estado constante de baja/nula excitación. En otras palabras, se trata de librar al cuerpo de los estímulos que representan una carga y un displacer para el sujeto, intentando mantenerse *descargado* de forma constante, buscando permanentemente el equilibrio y la homeóstasis que etapas previas al nacimiento permitían. Así, surge aquí la cuestión de que el hecho de nacer implica para el sujeto una sobrecarga que intenta constantemente anular para verse así librado de las exigencias que tales estímulos le imponen, tendencia que va a reafirmar durante toda su vida y que, como se verá más adelante, servirá de base para la construcción y adherencia a las nociones de un ser superior o deidad.

Sin embargo, el cuerpo biológico como materialidad no se puede limitar a tal, ya que como lo expone Nancy (2007), esta es tan solo un componente de la corporalidad. Más allá de su piel, de su extensión, de lo que es medible y cuantificable (cuerpo biológico en Freud), el cuerpo es aquello que está inundando por el espíritu, es lo que permite que el alma encuentre expresión. Por lo tanto, siguiendo a Nancy (2007), es posible concebir al cuerpo como el territorio donde se asienta la psique, que a su vez posibilita la construcción de una noción de cuerpo, de la identidad y de la vida. Se trata de una interacción indivisible. El cuerpo, por tanto, es la posibilidad más inmediata de la expresión. Es en él donde se ubican los contactos y las interacciones. Esto se anuda a la concepción del cuerpo como parte de un proceso.

Retornando a la idea del principio de constancia propuesto por Freud (2007), el infante busca descargar tal perturbación mediante las respuestas instintivas básicas. Unas respuestas le resultan útiles, como la huida frente a los estímulos externos, mientras otras no le procuran la satisfacción deseada. Ejemplo de esto es evidente cuando despliega el llanto, los gritos y demás acciones iniciales que tiene a la mano, tan solo para darse cuenta de que aquello resulta infructuoso. No obstante, mediante estas acciones puede luego dar cuenta un

otro (padres o cuidadores sustitutos), capacitados ya con instancias psíquicas desarrolladas, de las necesidades de aquel sufriente para poner en marcha la acción motora específica y correcta que ha de calmar, temporalmente, el displacer concreto que se padece. De esta manera, si bien el infante ha llorado y gritado en primera medida por la necesidad de descarga, puede luego descubrir que aquello también posee una función comunicativa que le permite llegar a comprender las acciones específicas que sí resultan útiles para su satisfacción. Así, desde su corporalidad, sensaciones, displaceres y demás, el cuerpo pasa a ser no solo aquel territorio rastreable, medible y excitable, sino también el medio que le posibilita al humano la interacción y comunicación.

Por tanto, se suma ahora el componente de la interacción, de valor imprescindible, en tanto es lo que permite al infante sobrevivir y aprender lo que es pertinente para su satisfacción. Aquí es donde va a surgir el otro como parte de la interacción, entendido como los cuidadores primarios (padres) o los sustitutos de aquellos. Otro es todo aquel que capta las respuestas del infante frente a los estímulos a los que se ve expuesto y puede poner en marcha las acciones que sean pertinentes, acciones que luego serán captadas y progresivamente interiorizadas por el infante en el proceso que ha sido denominado interacción. De este proceso, surgirán luego las huellas mnémicas que le permitirán al hombre comprender lo que es necesario poner en marcha para obtener satisfacción, así sea solo de forma parcial (Bocanegra, 2017).

Siguiendo dicho hilo conductor, puede entonces plantearse el siguiente camino. El cuerpo, iniciando como una instancia material, comprende rápidamente el papel trascendental de la interacción, en donde aparecerá la figura de un tercero, pues si bien el cuerpo es capaz de funcionar en términos biológicos sin una instancia consciente motora y madura, la ausencia de esta dimensión le va a incapacitar en el despliegue de las acciones adecuadas para

su supervivencia y posterior evolución dentro del contexto social, lo cual establece una relación de independencia y dependencia de forma simultánea. Siendo este el caso, podría plantearse como principio universal la afirmación de que todo ser humano adulto, consciente y autónomo, es tal en tanto tuvo como mediador a un tercero. Así, el sujeto, desde la más temprana infancia, incluso cuando no posee conciencia e instaura recuerdos que luego serán olvidados (relegados de la conciencia), comprende desde el inicio que el otro es la posibilidad de supervivencia y construcción. Esto posee relevancia en tanto la deidad, quien será construida como un otro, será esa posibilidad de supervivencia frente a lo que no se controla. Así como el otro humano controlaba en la infancia las acciones específicas para dar satisfacción al hambre, al frío y a las demás necesidades, la deidad como *otro* va a controlar luego aquello que en la adultez escapa al control del humano: la naturaleza indomable, la falta de orden en la sociedad y otras cuestiones que más adelante se tratarán. Se supone que es la deidad quien, como otro, sabe qué acciones específicas se han de poner en marcha para dar satisfacción a las necesidades que causan displacer, y como tal, el hombre se entregará a tal figura, pues rememora la presencia humana que en la infancia pretérita satisfizo sus urgencias.

Una vez comprendida la trascendencia de la interacción y la importancia de un tercero, las acciones que el infante va incorporando se convierten poco a poco en huellas mnémicas que se verán sometidas a la amnesia infantil (Bocanegra, 2017). Esta amnesia, en términos generales, imposibilita el acceso a esas huellas iniciales que dejaron las acciones de cuidadores externos. Sin embargo, esto no implica el olvido y expulsión del recuerdo del organismo, sino que su existencia se ubica en un lugar que Freud denominó la dimensión de lo inconsciente. Desde allí, va a gestionar durante toda la vida una serie de tendencias que buscan, por un lado, generar atracción hacia aquellas huellas mnémicas que han resultado

satisfactorias y eficaces para la descarga adecuada de las excitaciones, y por el otro, la evitación o repulsión hacia las huellas que son producto de dolor y que han resultado inadecuadas. Se trata, en palabras más sencillas, de la tendencia general por la búsqueda del placer y la evitación del displacer.

Siendo así, puede hablarse de que hay una tendencia instaurada desde el principio de la vida que lleva al humano a buscar en el otro su realización, ya que el otro ha sido el camino que ha posibilitado la consecución del placer y el distanciamiento con el sufrimiento, tendencia que será reafirmada toda la vida y que será evidente para el caso de la religión. El infante pronto aprenderá que, sea cual sea la perturbación, la toma de acciones para manipular el entorno es una cuestión esencial, cuestión posibilitada por un tercero (el otro).

El mundo externo es el espacio en donde es posible obtener lo necesario para descargar al organismo de las excitaciones a las que está sujeto. De ahí lo imperante que resulta para el hombre el control y manipulación de aquel espacio exterior, adecuando el mundo para sí y obteniendo de él lo necesario. Para este trabajo, es fundamental asimilar la noción de deidad como un tercero, hecho que resultará imprescindible para la comprensión del mundo. Siendo que lo externo ha sido una marca característica desde el inicio de la vida, el hombre mantendrá tal tendencia y buscará, en su adultez, una instancia igualmente externa que le procure satisfacción a sus deseos más urgentes. La razón de por qué el humano no se contenta con otro humano material para su satisfacción será discutida más adelante.

El cuerpo es una materia animada, una piel que esconde no solo carne y huesos, sino también un alma, y en tanto la vida psíquica está posibilitada por aquellas vivencias corporales iniciales, se entiende también que el cuerpo es el punto de partida y, por tanto, la comprensión de toda idea y tendencia humana no puede estar desligada de la vivencia corporal que la originó.

La religión, leída desde estos enunciados psicoanalíticos, tiene su origen en una serie de vivencias corporales que dejaron como remanente una huella mnémica que sirvió de fundamento para la constitución de una deidad. Este hecho será objeto de discusión a través del trabajo y se buscará reafirmar tal hipótesis: la religión es producto de los deseos infantiles que tienen su *origen* en experiencias corporales, particularmente aquellas que están atravesadas por la relación con los padres.

Con todo lo anterior, es pertinente retomar los aportes de Nancy (2007) quien propone que mucho de lo que hacemos con nosotros, con nuestro territorio, con nuestra piel, es producto de interacciones que dejan huellas o significados latentes que reproducimos de forma inconsciente y que, mediante racionalizaciones, adjudicamos como producto de decisiones premeditadas. ¿Qué de nuestro cuerpo es realmente nuestro, que tanto es producto de interacciones culturales que dejan huella en él? Nuestro cuerpo es un territorio con diversos amos: la biología, la familia, la sociedad, las ideologías. No lo escogimos, nadie nos lo asignó; este cuerpo en el curso de la vida va teniendo apropiaciones, con o sin legitimación. Apropiaciones que van dejando marcas, huellas de memoria que se inscriben en el cuerpo. No sabemos qué es propio o qué es de la cultura, el cuerpo es como una gran cicatriz que refleja la huella de las interacciones con otros.

Así, es posible afirmar que no existe un cuerpo, sino una serie de dimensiones corporales que interactúan. Entre ellos se diferencian, se marcan sus límites y se moldean unos a otros. Por tanto, el cuerpo no puede prescindir del otro para ser. Esto revela el hecho de que todos compartimos algo en común, que nuestro ser, nuestra identidad, personalidad y demás, está determinada por el otro y comparte algo en común con él.

Pero el cuerpo, como se establece desde antes, también es reflejo de algo que nos habita desde el interior, expresión de una fuerza interna denominada *alma*, cuerpo-alma que

van cambiando con el tiempo, con los años, con la experiencia. La construcción de las huellas que va adquiriendo un cuerpo se pueden hacer en doble vía, es decir, el cuerpo puede pasar por experiencias que le dejen alguna marca y eso repercute en el *alma*, o simplemente, el *alma*, por los cambios que atraviesa, desea representar de alguna manera esos cambios en el cuerpo.

La representación del alma en el cuerpo necesita, evidentemente, de un receptor que capte aquel cuerpo con aquellas marcas y lo interprete, lo comprenda, en tanto otro. El cuerpo es comunicación, y en tanto se comporte de esta manera, necesita de un otro que esté allí presente para captarlo y entenderlo, para descifrarlo y percibirlo, aunque este cuerpo tenga límites en esa comunicación. Sin embargo, esta comunicación que se da entre dos, o varios cuerpos, necesita de algunos códigos ya preestablecidos para poder entablar aquella interacción, generando una misma sintonía que permita leer aquello que el otro quiere expresar; códigos que da la misma sociedad y que aquellos cuerpos se encargan de reproducir.

Así pues, los cuerpos comunican lo que llevan dentro y también incorporan lo que está afuera. Sin embargo, estos cuerpos tienen límites, no todo lo que el *alma* quiere comunicar es lo que el cuerpo expresa y definitivamente todo aquello que lleva el *alma* y que quisiera expulsar a través del cuerpo, se queda atascado por las limitaciones que impone el mismo. Por tanto, queda clara la noción de cuerpo como multiplicidad de influencias, pues es aquello que se observa y se siente, pero también aquello que comunica y que capta. Es, en suma, un concepto que trasciende la materialidad y que abarca planos y dimensiones no cuantificables: es, como sugiere el título, el territorio del alma.

Construyendo dioses

Para el fin de este trabajo, en tanto que se analizarán dos religiones en muchos aspectos opuestas, se tendrá en cuenta la definición que da Freud sobre religión y los adeptos a estas; así pues, podemos entender que se puede denominar como tal

al sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en esta (Freud, 2014, p. 69).

Así mismo, dice Freud, la religión procede de elementos bastante particulares ligados al cumplimiento de deseos originarios de la infancia. Desde esta visión, la sensación originaria de indefensión que está presente en la infancia y que se subsana con el afecto hacia el padre como protector, va a servir de base para la posterior constitución de la relación de un sujeto con los fundamentos religiosos, que cumplen esta misma labor ante los peligros de la naturaleza. Estos peligros, ante los que el hombre es completamente vulnerable, representan para el sujeto una angustia significativa, lo cual lo lleva a buscar medios para intentar comprender e interactuar con dicha naturaleza, tal y como lo hizo con sus cuidadores para lograr sus fines, en las épocas pretéritas de su vida. Esto lleva a la antropologización, en la figura de dioses, de las fuerzas naturales a quienes se les atribuye un rol paterno que, primero, se comprende en tanto posee motivaciones y actitudes humanas y, segundo, es viable de interacción para así *mermar* las posibilidades de indefensión. De esta forma, aunque el humano sigue siendo insignificante en contraste con el poder de la naturaleza, al menos deja de estar paralizado como lo estaba en un inicio.

Un segundo rol esencial consiste en proveer un marco de moral universal que garantice la subsistencia de la humanidad en contra de aquellos que desean destruirla, que en potencia es todo ser humano restringido o limitado por la sociedad en la realización plena de

sus instintos. La vida en sociedad exige la renuncia del estado natural pulsional y la limitación de cada ser para ser incorporado a la comunidad, elementos reprimidos que buscarán retornar atacando la red social que generó dicha contención. Si los preceptos y lazos que unen a dicha comunidad provienen de una ley divina, entonces nada habrá que reprochar, sino tan solo habrá que resignarse a seguirlos, y más aún, *promover* su cumplimiento, dado que son esos lineamientos los que evitan el retorno del caos y la decadencia de la humanidad. Si el hombre desea liberar sus instintos sin limitación alguna, debe aceptar que los otros harán lo mismo, y que solo alcanzará la plenitud uno de ellos, particularmente el que haya erradicado hasta el último competidor.

De esta manera, se hace necesaria la instauración de un código que permita la vida en comunidad, pero no basta con que sea un código de común acuerdo entre *simples mortales*, dado que la humanidad, en su trascendencia, requiere de una normativa más amplia, pura y universal. Siendo así, surge el papel del protector como aquel que también provee la posibilidad de dictaminar dichos códigos para el cumplimiento por parte de todos, ya que son los dogmas necesarios para el progreso de la sociedad.

Se trata, en suma, de humanizar aquello que le resulta tan aterrador, aquella naturaleza indomada, condensarla en la figura de un dios, adquiriendo una medida de comprensión e influencia sobre la versión humana que controla el mundo y el destino, pudiendo así, en palabras de Freud (2007), elaborar psíquicamente la angustia de la indefensión. En este punto, es trascendental recordar lo que escribe Freud (2007) en cuanto a que, con esta creación,

nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos súper-hombres que nos acechan fuera, los mismos medios de que nos servimos dentro de

nuestro círculo social; podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándoles así de una parte de su poderío (Freud, 2007, p. 2968).

Esto nos lleva inevitablemente a considerar que, dentro de estos conjuros, sobornos y demás posibles transacciones, se incluyen las prácticas ritualistas que sirven para colmar la figura omnipotente que ejerce control sobre la naturaleza, y si no control, al menos el conocimiento de ella. Las prácticas corporales, bien en relación al castigo o bien en relación al placer, hacen parte del mismo mecanismo que implica la puesta en marcha de acciones específicas que sirvan para mermar la indefensión y ganar terreno, aunque sea mínimo, en la comprensión y dominio de la naturaleza, que ya no es una entidad incomprensible e incontrolable, sino que ahora pasa a ser una figura humana que posee las mismas pasiones y voluntades de lo que es comprensible en el mismo hombre (Vernant, 1990). Aunque la naturaleza sigue poseyendo estas cualidades (es incomprensible en muchas cosas y definitivamente sigue siendo incontrolable), al menos ya puede haber un acercamiento a ella, a la figura correspondiente, acercamiento que estará mediado por estos sacrificios, rituales, homenajes y demás, plasmados, como es de esperarse, en el propio cuerpo.

El cuerpo pasa a ser un medio que permite la transacción cuyo fin es combatir la indefensión, por un lado, y la garantía de la humanidad por el otro. Si es posible negociar con la entidad que subyace a la naturaleza para que esta no se ponga en contra del hombre ni de la sociedad, entonces el hombre va a someterse, a voluntad, a los medios necesarios para efectuar tal transacción.

Esto explica la forma ferviente con que se realizan las prácticas y rituales religiosos, pues hacen parte fundamental de la transacción necesaria para negociar por la protección ante la indefensión. El contenido de esta transacción, valga aclarar, está definido por cada religión y varía según el tiempo. Aun así, puede decirse que independientemente del contenido, la

transacción está mediada por una devoción (amor) así como por un temor (odio) ante la figura divina, reproduciendo la ambivalencia que representaba el padre en la infancia.

Recopilando, las prácticas religiosas estudiadas en el presente trabajo serán entonces vistas desde la perspectiva de que están motivadas por un deseo infantil de obtener protección de una figura paternal fuerte, deseo que en la adultez va a expresarse en la creación de una deidad que cumpla estas funciones y garantice la estabilidad de la sociedad, y ante la cual es posible negociar con las prácticas rituales en cuestión, dado que estas deidades poseen las pasiones del alma del hombre.

Es decir, los rituales no solo serían un acto de devoción, sino que implican una esperada respuesta de vuelta por parte de la figura divina. Así, el ritual se realiza esperando recibir de vuelta la tan anhelada respuesta de protección, es la moneda que permite acceder al cumplimiento de los deseos y, como tal, es valorada en alta estima.

La creencia religiosa está arraigada fuertemente en los deseos infantiles y, por tanto, busca acomodarse a las nuevas exigencias y obstáculos que el mundo le impone. Es una creencia ilusoria que, aunque no está abiertamente en contradicción con la realidad, no depende de una garantía real o de su realización material, sino que puede prescindir de una prueba evidente en la realidad externa. Así, como lo propone Freud (2007), la idea religiosa se sitúa en un borroso límite entre la ilusión y la idea delirante, que no posee fundamento racional, de carácter indemostrable.

La creencia, no obstante, puede tomar una variedad de formas. Si toma la forma de que el destino de los humanos está supeditado a los designios de la deidad, entonces se toma la conciencia de que nada hay que hacer ante la indefensión, lo que da paso a una resignación ante el destino que se impone desde la naturaleza, mientras los dioses, en tanto han fallado en esta función, revelan su verdadero dominio sobre las cuestiones de los códigos morales. Si la

creencia, por el contrario, consiste en considerar que no hay un destino prefijo, queda la posibilidad de realizar las respectivas transacciones para mantener firme la idea de que es posible interactuar con la naturaleza en alguna medida. Esto revela que, para estudiar las creencias y prácticas de las religiones de interés, hay que comprender qué papel cumplen las deidades y cómo se valoran las transacciones.

Por otra parte, autores como Vernant (1990) dan la posibilidad de incluir en esta perspectiva la forma como se conciben los cuerpos de los dioses y los motivos de su creación que complementa la postura freudiana. En el desarrollo de sus ideas, postula que el cuerpo del dios, a pesar de ser una entidad que ha sido antropologizada, como postula Freud, no posee las mismas delimitaciones físicas del hombre. Es decir, el dios, aunque ve, escucha y siente, no lo hace con orejas ni ojos ni piel, sino que posee un cuerpo distinto que trasciende la materialidad. Incluso cuando tienen cuerpo, las acciones que realizan no poseen el mismo sentido que posee para los hombres pues, aunque son retratados disfrutando de banquetes y siendo heridos en combate, no poseen ni hambre ni riesgo de muerte. Son seres que, aunque poseen pasiones y cualidades humanas, están refinados y escapan al sufrimiento que el humano común adolece. Este aspecto se relaciona con lo planteado por Freud (2007) sobre la religión como creencia que permite al adulto una adherencia a un sustituto paterno que cumple un papel protector frente a las incertidumbres de la naturaleza

Pero al retomar a Vernant (1990), puede incluso sumarse un aspecto más. Al decir que el cuerpo del hombre, sometido a tanto sufrimiento, encuentra en el dios un ideal al que se aspira en tanto perfección, puede hablarse de que la religión no solo es constituida como medio de protección contra los peligros y contra el caos, sino que además es producto del deseo del hombre de escapar a los sufrimientos que se le imponen en vida, como lo exponen Freud (2007) y Vernant (1990).

Los dioses son hombres en tanto poseen sus pasiones, pensamientos, deseos y demás, pero radicalmente distintos en cuanto a que no adolecen de los sufrimientos humanos. Con la conciencia de que el hombre es perecedero, de que su ciclo consiste en nacer, madurar y morir, se establece la diferencia fundamental con otro tipo de hombre (un dios) que, compartiendo ciertas similitudes, se aparta del sufrimiento y de la posibilidad de la muerte.

Esta conciencia de lo perecedero de lo propio conlleva una gran angustia, pues tal y como dice Vernant (1990), la muerte acecha en cada acto, en cada sensación, se presenta disfrazada en múltiples maneras y es recordatorio constante de lo que le espera inevitablemente al ser. Así, el hambre no es más que un constante aviso de que la energía se escapa, el sueño no es más que el simulacro del momento del desfallecimiento, la madurez no es más que un paso hacia adelante hacia el inevitable destino, la plenitud no es más que la calma, tan solo temporal, antes de la tormenta, siempre permanente. Es decir, la muerte no es sentida como el final del camino, sino que todos los días, desde el nacimiento, el hombre es consciente en todas y cada una de las sensaciones que le recuerdan al sujeto que se es humano, en todas las acciones puestas en marcha por el desequilibrio perentorio de satisfacer los instintos. Siendo así, para el hombre es intolerable ser hombre, quisiera ser algo más, algo desligado de tales sufrimientos, quien no tuviese que preocuparse por el constante recordatorio de la muerte, quien no tuviera que verse enfrentado al displacer de los instintos. De ahí que una primera cualidad que comparten todos los dioses es la de ser universal, no solo en el hecho de verlo y escucharlo todo en todo momento (de ser omnipotente), sino en el hecho de permanecer en la plenitud generación tras generación, siendo el inicio y el futuro fin, nada los antecede, nada los sucederá (Vernant, 1990). Así, no solo se resuelve la pregunta de cómo inició el universo (por obra y gracia de dios o de los dioses), sino que además se elimina toda posibilidad de refutación, pues no se concibe la idea de que algo preceda a la

deidad, y por tanto no es viable preguntar quién lo ha creado a él. La causalidad misma fue creada por el dios, por lo que nada pudo ser su causa. Esto deja entrever que el dios, además de la garantía de protección y guía moral, se constituye como una entidad ascética que también anula con su presencia toda duda e instaura la certeza.

Ligado a la necesidad del control, el dios se hace todavía más relevante, pues el humano, si bien no controla directamente la naturaleza ni el curso de la humanidad, al menos puede negociar con una entidad que sí lo hace, puede transaccionar con ella y ejercer un control parcial. Debe entenderse que si bien esta opción parece contradictoria en un inicio, dado que inhabilita al hombre a ejercer un control directo sobre el mundo, toda opción es en realidad ganancia, siempre y cuando impida el estado natural de indefensión, mencionado por Freud (2007). Más ganancia todavía siendo que la entidad es antropologizada y humanizada, por lo que la interacción con ella se hace posible y surge la conciencia de un limitado control que beneficia al hombre en principio indefenso.

Vernant (1990) establece que los dioses son creados por el hombre no solo por estos dos hechos (protección y guía moral), sino también como una forma del hombre de escapar de su vida en sufrimiento. Como planteaba Freud, el hombre sufre a causa de los esfuerzos que le imponen los instintos, quisiera escapar de ellos y vivir en la plenitud sin el recordatorio constante de ser perecedero. Pero claramente, ve imposible la realización de tales hechos, pues no puede aguantar mucho sin comer o dormir, y el paso de los días se marcan en contra de su voluntad. Por más que desee, se ve resignado a vivir el resto de su vida en sufrimiento. Frente a esto, el hombre decide aceptarlo, no sin antes recurrir a un medio de escape que le procure, aunque sea, una satisfacción parcial. Si bien no podrá nunca escapar de su destino, al menos se idea la manera de satisfacer parcialmente su tan anhelada plenitud inmutable e inmortal.

De ahí que crea una figura, una entidad, que comparte sus pasiones y deseos, que es lo que desea conservar, pero que se halla librada de las incertidumbres y sufrimientos básicos, pues dicha figura no requiere comer ni dormir para subsistir, posee sangre pero no muere si la pierde, y ante todo, vive sin ninguna preocupación de que la muerte lo acecha en cada esquina, de que cada respiro puede ser el último o de que tal vez hoy pueda ser el último día. Al crear esta figura, proveerla del contenido propio de un humano y librarlo de sus sufrimientos básicos de los que quisiera escapar, el hombre común y corriente, mortal y sufriente, se identifica con la figura y ve en ella la posibilidad de ser aquello que sabe de antemano que nunca logrará. Admira la figura, la envidia, le teme y la ama (pues no ha dejado de ser el padre) y dirige su propia vida en torno a la posibilidad de acercarse lo más posible a la forma de ser de la figura creada. De aquí que se desarrollen prácticas corporales específicas como la de ayuno (donde se busca alejar de la comida así sea necesaria), o las de celibato (donde la sexualidad es ignorada y reprimida como si no existiese) tengan ahora una clara explicación, pues se tratan de prácticas que implican la contención de lo que se considera como natural en el hombre.

El humano, en su cuerpo imperfecto y perecedero, busca acercarse al cuerpo de los dioses, a los parámetros de plenitud y perfección de la figura creada, que imponen una figura de ideal que el hombre ansía con desesperación. De ahí que se tenga en alta estima la juventud y la belleza, pues es el punto más cercano que se tiene hacia los dioses, en tanto esta etapa y cualidad del cuerpo responde a un reflejo de plenitud. Los dioses, *estancados* en su desarrollo, no lo hicieron siendo viejos y desgastados, ni niños e inmaduros, sino que son perpetuamente fuertes, en la etapa vital y admirable, irradiando belleza y perfección. Así, los rituales hechos desde la religión pueden ser también entendidos como un acercamiento a esas cualidades, a una búsqueda por hacer del cuerpo lo más pleno y bello posible, cuidando cada

una de sus extensiones al detalle para no pasar algo por alto. De ahí que surja la necesidad de controlar milimétricamente el cuerpo desde cada religión, cada una de ellas con sus propias particularidades, pues solo el cuidado preestablecido puede acercar a dicho cuerpo con lo que tanto anhela en su interior: no perecer y verse librado del sufrimiento terrenal que le imponen sus instintos. Esto lo expresa Freud (2007) al decir que

la vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar desde luego, pero que significa seguramente un perfeccionamiento del ser humano [...] la vida de ultratumba, que continúa nuestra vida terrenal como la parte invisible del espectro solar, continúa la visible, trae consigo toda la perfección que aquí hemos echado de menos (Freud, 1927, p. 2970).

Así, la deidad y los aspectos que esta garantiza, sirve no solo a la protección y a la guía moral, sino a la necesidad del hombre de trascender y librarse de su sufrimiento, al ascetismo previamente mencionado. Por tanto, la religión se constituye desde el Padre protector, el Padre rector y el Padre ascético. Esta combinación de elementos, que parten de los aportes de Freud (2007) y Vernant (1990), implican que los dioses son producto de la necesidad de protección contra la naturaleza (Padre protector), de la necesidad de establecer un código moral universal (Padre rector) y de la necesidad de establecer una figura con quien identificarse para escapar parcialmente del sufrimiento que la vida mundana le ha impuesto al humano sin posibilidad de mediación (Padre ascético). El hombre mismo se rebusca su posibilidad de mediación, interactuando con el dios mediante el cuerpo no solo por motivo de la transacción como moneda de cambio por la protección y el entendimiento, sino por motivo de acercamiento a él como ideal de plenitud. El hombre, sintiendo que se acerca a la deidad y que se asemeja aunque sea una pequeña fracción, se olvida por breves momentos de la carga que le imponen los instintos, se siente pleno y un tanto perfecto, logra parcialmente su cometido de escapar del sufrimiento y logra fugarse, aunque sea ínfimamente, de aquellos

estímulos internos de los que ha intentado desligarse desde que nació. Esto revela lo esencial que es comprender la figura de un dios para comprender los rituales subyacentes.

Otro elemento fundamental tratado por Vernant (1990) radica en la distinción entre los cuerpos de los dioses con los cuerpos de los mortales, cuestión que permite entrever el temor que persiste por la deidad, en congruencia con el temor que se sentía por el padre. Para que el dios se haga evidente ante el hombre, según su voluntad y deseo, debe adoptar una forma concebible ante los ojos del mortal, pues no es comprensible para un simple terrenal la apariencia verdadera de un dios en todo su esplendor. Esto expresa el temor de los mortales al estar en presencia de un dios, pues su poder y capacidad escapa a toda posibilidad de comprensión.

En las tradiciones religiosas, esto permite comprender por qué para el Islam, por ejemplo, la figura de la deidad es irrepresentable y resulta incluso un máximo pecado e irrespeto intentar dibujar su contorno, pues su figura es simplemente incomprensible para el hombre simple. En el Catolicismo, por otra parte, Jesucristo es el cuerpo humano que encarna los máximos valores y que ha trascendido; pero dios mismo tampoco tiene forma definida, tan solo se imagina como una luz blanca intensa y deslumbrante que habla sin boca, escucha sin orejas y se presenta en todos los tiempos y lugares. En el hinduismo, por su parte, la divinidad adopta diferentes figuras según su voluntad para presentarse así a los hombres, la forma de representarlos es el disfraz que aquella ha escogido (avatares), pues su poder trasciende ese cuerpo representativo y se posiciona así en un plano superior, lo que permite incluir en la discusión la figurabilidad de los dioses, la forma como se representan y configuran. Al considerar que este esplendor es simplemente incomprensible, se está tan solo plasmando el temor por el padre en la infancia en el temor por el dios en la adultez. Así como el niño no comprende la naturaleza de las cosas en su totalidad y ve en su padre un ser

omnipotente a quien no comprende y frente a quien siente temor por el poder que le atribuye, así mismo se representa el dios en etapas posteriores, como una entidad cuya comprensión se escapa y frente a quien no queda otra salida más que la reverencia.

Cuerpo invisible en su resplandor, rostro que se sustrae al cara a cara: la aparición, tanto más cuanto que no revela el ser del dios, lo disimula bajo disfraces múltiples de un <<parecer>> adaptado a la débil vista de los humanos... [no se puede] designar este cuerpo invisible hecho de energía, fuerza, vitalidad imperecedera (Vernant, 1992, p. 38).

Así como el niño es débil frente a su padre omnipotente, así mismo el hombre adulto es débil frente a la deidad todopoderosa.

Por otra parte, si la deidad es por sí misma una energía incomprendible para el mortal, ¿por qué entonces se representa con un cuerpo que no puede contenerlo? Esta es una pregunta que Vernant (1990) responde de manera sencilla: porque el hombre, simple y llanamente, no tiene otra forma. Entendiendo, según Freud (2007), que el hombre busca abarcar la naturaleza con los medios que tiene, lo que lo lleva a la antropologización de la misma, puede decirse también que recurre a otorgarle un cuerpo a los dioses porque es el medio que conoce para comprenderlos, atribuyéndoles así las pasiones y deseos humanos, que no van separados de los cuerpos que requieren, al menos para el entendimiento del mortal. Esto cobra relevancia especial en el caso del politeísmo, que es el tema tratado por Vernant (1990), dado que la multiplicidad de entidades, cada una de ellas encargada de un aspecto de la naturaleza, exige una multiplicidad de nombres y una multiplicidad de cuerpos para distinguir a uno del otro, pues no se trata de una unidad divina, sino una serie de fragmentos divinos que solo pueden diferenciarse como se diferencia un hombre de otro, por una identidad personal, especificada en el nombre y el cuerpo propio.

Esto, sin embargo, no contraría el hecho de escapar de las limitaciones del hombre, pues si bien tiene sus cualidades, pasiones, pensamientos, deseos, y si bien es representado

por un cuerpo, un nombre, una identidad específica, este cuerpo es la encarnación de todos los valores, la expresión máxima de la realización humana, libre de todos los sufrimientos que le aquejan al mortal.

El esplendor, la gloria, el resplandor deslumbrante de una Realeza cósmica permanente, indestructible, que nada ni nadie podrá jamás quebrantar, tienen a partir de ahora una forma y un cuerpo, incluso si la primera escapa a las limitaciones de la forma y el segundo está más allá del cuerpo (Vernant, 1992, p. 43).

El cuerpo del dios es, en suma, el único medio disponible para el hombre de sintetizar su idea de que la naturaleza posee rasgos humanos, y solo así, puede entonces interactuar con él y garantizar la consecución de sus fines, a saber, la protección, la guía moral y la identificación para librarse de sus sufrimientos terrenales.

Análisis del Catolicismo

Para iniciar el análisis del Catolicismo, es pertinente aclarar que el trabajo estará centrado en la propuesta de Hans Küng (1997), quien delimita momentos históricos en el desarrollo del Catolicismo. A estos los denomina paradigmas. Así, dicho autor concibe la religión católica no por momentos netamente históricos, sino por períodos que estuvieron marcados por determinadas ideas que moldearon el desarrollo del Catolicismo en determinadas etapas.

Al hablar de Catolicismo, resulta pertinente considerar las diversas formas o paradigmas que ha tomado a través de la historia. No es lo mismo hablar del Catolicismo ortodoxo que de aquellos desarrollados posterior a las reformas; tampoco podemos decir que es lo mismo hablar del Catolicismo en sus orígenes a la forma contemporánea que tiene la iglesia del Vaticano actual. Es precisamente por estos desarrollos que Küng (1997) propone una esencia del Catolicismo caracterizada por no ser estática y adinámica, sino por estar sujeta de forma adaptativa a los estilos de cada época y/o momento de la historia. Esto, en otras palabras, implica asumir que el Catolicismo posee una esencia que se acoge a la forma en como se ha desarrollado y materializado cada momento de la historia.

Así, se tomará un momento específico del Catolicismo que comparte con los otros momentos la noción de venerar a la misma figura (Cristo), de afirmar la existencia de un solo dios y de considerar una fuerza motriz básica (Espíritu Santo), pero que se manifiesta, en su época, de forma diferencial. Lo presentado a continuación hace referencia a un momento, a una *fotografía* del Catolicismo que en ninguna medida refleja su completa historia y dinamismo.

Küng (1997) distingue seis paradigmas fundamentales: 1. protocristiano-apocalíptico, 2. veteroeclesial helenista, 3. católico-romano medieval, 4. reforma protestante, 5. moderno ilustrado y 6. ecuménico contemporáneo (transmoderno). Cada uno de estos paradigmas sigue un orden cronológico ligado a una determinada época de la historia, sin que esto implique la desaparición de los paradigmas antiguos con el surgimiento de los nuevos.

Explicada la forma como se concibe la religión, desde las perspectivas freudianas, resulta útil para este momento indagar sobre las particularidades de un período del Catolicismo referente a las concepciones de dios, con su subsecuente influencia en la forma de administrar la iglesia y el establecimiento de normas conductuales que se traducen en concepciones que introducen formas de habitar el cuerpo o en la realización de prácticas que se transforman en costumbres culturales.

Como no es objeto del trabajo realizar un recorrido histórico ni presentar todas las especificidades del paradigma en cuestión, el análisis se limita a los eventos y/o especificidades que resultan de interés para vincular con las ideas previamente establecidas, lo cual deja, sin duda, muchos detalles sin tratar. Se abordará el período *romano-medieval* analizando tres eventos fundamentales que marcaron decisivamente este periodo e influyeron notablemente en la forma como se concebía a dios, así como las prácticas para rendirle culto, tanto en la población civil como en el clero. Estos eventos no se limitan a determinados años, sino que transcurren a través del tiempo, apoyándose unos a otros, para dar como resultado las concepciones que se le atribuyen al periodo romano-medieval.

Los tres momentos que serán tratados durante este apartado serán, a saber, las concepciones sobre el dios unitario que parten de los aportes de San Agustín, la búsqueda por la primacía del papado que fundó la base para el rompimiento de la iglesia oriental y occidental, y el surgimiento de otras religiones que, apoyado en el decaimiento del imperio

romano para el siglo VIII, propiciaron una serie de invasiones que establecieron la necesidad de reformar la iglesia católica para ejercer contrapeso a otras veneraciones no católicas. A estos tres eventos se anudan posteriormente otra infinidad de situaciones también esenciales que se irán mencionando a medida que se trate cada punto, toda vez que posean relación con el análisis psicoanalítico de la religión.

Iniciando con la concepción del hombre desde San Agustín, se analiza el llamativo hecho de que el pecado original adquiere aquí una connotación fundamental que revestirá luego todas las acciones tanto de los laicos como de sacerdotes, prevaleciendo incluso hasta hoy día. Desde sus reflexiones, considera que el hombre es un ser débil que con su voluntad tan solo aparta los designios de dios, en particular desde sus deseos carnales, que son la expresión de aquel pecado inicial cometido por Adán. En otras palabras, se habla de un pecado hereditario que hace al hombre, desde su mismo nacimiento, un ser maculado que ha de atenerse a los designios de dios para intentar purificar su alma y así seguir la voluntad verdaderamente divina y sabia, pecado que se manifiesta fundamentalmente en una dimensión: la sexualidad. A través de ella, el hombre expresa aquella falta originaria, lo que da paso a reprimirla y ocultarla, pues toda cercanía con dios exige la máxima pureza posible, como se verá a continuación. Así, por ahora, se hace clara la necesidad de borrar aquella *mancha* que es la sexualidad, esa impureza que se carga desde el mismo momento del nacimiento, lo que da entender que la sexualidad es algo presente también en la infancia, hecho más que coherente con los postulados psicoanalíticos. La sexualidad, en suma, es lo que carga todo humano durante toda su vida, hecho que comprendió San Agustín y al que añadió el sello de impureza a reprimir.

Esta idea de Agustina de Hipona llevó a la transformación de un ritual básico de la iglesia católica: el bautizo. Este ritual, que en épocas antiguas se realizaba en edades adultas,

ahora se liga al nacimiento, como una marca de ingreso en la cultura. ¿Por qué esta marca sobre el cuerpo desde un momento cercano al nacimiento? ¿No es esto, pues, una reflexión que gira en torno a señalar lo impuro que es el hombre y la necesidad de reprimir aquello que lo diferencia de dios? ¿Lo impuro como herencia generacional, implica la presencia de elementos innatos que podríamos acercar a la noción de instinto o pulsión en psicoanálisis? Sin duda, lo anterior expresa un ejemplo inicial de las reflexiones previas que indicaban que los dioses son aquella posibilidad de crear una figura mejorada del hombre que no adolece de las mismas imperfecciones terrenales a las que el mortal está sujeto. Al indicar que el humano es pecaminoso desde el inicio, que carga consigo un pecado hereditario del que es imposible desligarse, tan solo está traduciendo en otro lenguaje la marca que le imponen los instintos, el sufrimiento que ha de vivir cotidianamente por su mortalidad y que lleva en su inconsciente a compensar en idealizaciones de inmortalidad, eternidad y felicidad en la forma de la deidad.

Seguido de la represión de la sexualidad, Agustín expone un segundo elemento fundamental del paradigma romano-medieval. En referencia a la gracia de dios, dice aquel que esta es creada de forma independiente al mismo dios, que trasciende la misma naturaleza y que es derramada en el sujeto para darle motor a su voluntad. Esto se va a anudar a la forma como concibe la Trinidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo que conflictúa las visiones previas de la Trinidad. Esta nueva visión implica que ya no es el dios Padre, unitario, quien dona su divinidad al Hijo y al Espíritu Santo, sino que pasa a considerar una sustancia divina común a los tres, una naturaleza inmortal que comparte la Trinidad en una serie específica de relaciones. Esta *unidad* divina, que se puede confundir y asemejarse a las doctrinas hindúes, en realidad se diferencia en tanto que en el Catolicismo no se busca la fusionabilidad del hombre con el ser divino, no se habla de hacerse uno con la entidad ni de alcanzar el mar de la divinidad eterna. La unidad puede entenderse en el Catolicismo como la pretensión de

universalizar la naturaleza, comprimir su esencia en una sustancia de la cual se deriven otros tipos de relaciones que no son propiamente otras entidades divinas, sino tan solo otras expresiones de la misma sustancia.

Siendo así, podría pensarse que el Catolicismo no presenta un carácter parricida, pues se reconoce que la divinidad no se puede alcanzar, sino tan solo la vida eterna al lado de la deidad. Sin embargo, más adelante se contraría este hecho y surgen pistas claras que evidencian las pretensiones de ocupar el lugar del Padre. Esto, incoherente en principio, tan solo se ajusta y corrobora las reflexiones psicoanalíticas donde la deidad es concebida con la misma ambivalencia con la que fue concebida la relación con el padre, lo que lleva a temerle y aseverar que su lugar es inocupable, a la vez que se adoptan doctrinas cuyo carácter parricida es más que evidente.

Esta concepción de la Trinidad resulta relevante en tanto que “toda actividad de la divinidad <<hacia fuera>> (ya sea la creación o la redención) no procede de una de las personas, sino de la naturaleza divina y es común a las tres personas” (Küng, 1997, p. 311). Esto, por tanto, no tenía otra intención que enriquecer y refinar el monoteísmo que, aunque ya existía, no poseía una fundamentación teológica unitaria sobre la divinidad. Así, si bien el dios ya era uno solo, se concebían tres entidades divinas que descendían del Padre. Con Agustín, por el contrario, estas tres entidades pasan a ser manifestaciones de la unidad divina natural que poseen diversas relaciones entre sí. Por tanto, se trata aquí de la necesidad de expresar con mayor claridad la relación entre dios Padre como sustituto paterno con un hombre mortal como sustituto del niño indefenso. En otras palabras, para expresar con mayor claridad la relación con dios de forma coherente con la relación que se tuvo con el padre, se hace necesario fundamentar teológicamente la unidad de dios para que refleje con pertinencia la unidad que representaba el padre. Poco a poco, a medida que el monoteísmo fue

evolucionando, fue necesario en un punto realizar dichos ajustes para prestar devoción hacia una unidad que correspondiera con los deseos infantiles antes satisfechos por el padre.

Esta nueva forma de relación propuesta por Agustín en sus reflexiones puede explicar su consecuente aporte a la doctrina de la predestinación. En esta, establece que dios, en su justicia y bienaventuranza eterna, predestina a determinados hombres a la salvación y a otros a la condena, permitiendo que la voluntad del hombre se exprese ya sea en bondad o maldad, en congruencia con sus designios. Al intentar explicar esto, dice que tal limitación de que solo unos alcancen la vida eterna, responde a la necesidad de dios de llenar el vacío que han dejado los ángeles caídos, vacío que ciertamente es finito. A esto se puede anudar una reflexión particular: si para el hombre su ascenso al cielo está determinado por la existencia de un puesto que antes ocupaba otro ser divino, entonces este, en su necesidad de trascender, creará los mitos correspondientes que despojen a antiguos seres celestiales de su poder y ubicación, para ser él quien luego se posicione en el lugar de aquellas entidades (un elemento ciertamente parricida), conservando en contraparte la integridad del Padre en tanto una vez ocupado dicho puesto, se respeta la divinidad suprema. Reflejo, una vez más, de la ambivalencia infantil que revestía la representación del padre. El hecho de que los condenados sean aquellos que no obedecieron los designios obedece al hecho de que es el Padre quien vigila y castiga las conductas instintivas, entre las que encuentra particular predominancia la sexualidad. Así, si el niño en su infancia hubo de reprimir los deseos sexuales que se orientaban hacia la madre para evitar el incesto y el parricidio, así mismo el hombre ha de reprimir la sexualidad, ya madura, de su adultez, pues el sustituto del padre (la deidad) compartiendo las cualidades de este, ha de vigilar y sancionar las mismas conductas para poseer integridad con lo que pretende sustituir.

Con esta predestinación logra otro fin fundamental. La historia, los sucesos y eventos del mundo a los que está supeditado el hombre, están dirigidos por dios. Él marcó el inicio, el camino y el final, estableciendo una certeza para los creyentes sobre el funcionamiento del mundo, lo cual refleja lo anteriormente propuesto en lo que respecta a la necesidad de que sea el dios quien posea el control de la naturaleza, que sea él aquella figura con la que se pueda interactuar y mermar así la indefensión frente a los peligros de la naturaleza. Pero frente a esto, surge una aparente contradicción. Si él es quien dirige el mundo y ha predestinado el camino de los mortales, ¿qué interacción es posible si ninguna acción ejerce influencia sobre los designios ya escritos en piedra? En respuesta, surge la noción de la voluntad como producto de la gracia de dios que le permite al hombre seguir o contrariar los designios de él, camino que eventualmente le llevará a la condena o salvación que dios tiene predestinada para él. ¿Cabe pensar, por tanto, que quien se ha atenido a sus designios toda su vida y ha usado su voluntad para bien, tenga como predestino la condena? No, ya que la voluntad libre de aquel hombre ha sido usada para seguir el predestino de dios, por lo cual su inevitable llegada sería al cielo junto a él.

Así, lo que inicialmente parecía una contradicción, se resuelve ahora como una nueva concepción de la relación con dios. No se trata ya de interactuar con él para garantizar la protección contra la naturaleza, sino de *obedecerlo* en tanto sus designios son impenetrables y están orientados hacia el bien, pues es la máxima sabiduría y bondad. Esto explica por qué el paradigma está fuertemente marcado no por rituales propiamente de interacción, sino más por unos de represión y obediencia, donde la sexualidad pasa a ser concebida de forma distinta, la persecución de herejes se hace frecuente y la búsqueda por someterse a dios se hace distintiva. Así, es claro lo propuesto en el inicio: si dios es una entidad con quien se puede interactuar ya que no hay un predestino inmutable, entonces el hombre optará por rituales

interaccionistas buscando lo que desea; si, por el contrario, dios es una entidad que todo lo sabe y que ha fijado ya el curso de la vida, entonces el hombre se somete a ella, debiendo aceptar en el camino que no se trata ya de interacción, sino de obediencia, en tanto se encuentra frente a una entidad todopoderosa que controla incluso aquello que todavía no ha ocurrido.

Ejemplo de esto es el bautizo reformado, que no es ya una práctica activa de consenso, sino una pasiva en el momento de la lactancia, etapa que representa la mayor indefensión y vulnerabilidad. Así, la marca del bautismo es la marca que representa que la voluntad del hombre, si bien libre, poco importa, pues pesa sobre él los designios de dios. Así mismo, la Eucaristía como privilegio y como liturgia clerical, hace del laico un ente pasivo cuyo fin es asistir a la celebración, mas no la predicación por sí misma. De esta forma, se pasa de una doctrina de interacción frente a un dios que se envidia, deseando ocupar su lugar, a una doctrina de obediencia donde el dios se teme, respetando su divinidad. Esto implica un giro de un paradigma predominantemente parricida a otro predominantemente filicida, lo cual permite encontrar caracteres mixtos, como se ha ejemplificado en líneas anteriores y como será visto más adelante. Esta obediencia, así mismo, presenta la particularidad de estar mediada por el temor. Dios, en su máximo poder, posee la capacidad de controlar todo aquello que el hombre desea, por lo que este lo envidia y desea ocupar su lugar, pero se somete viendo que no puede conseguirlo. Así, si bien los rituales son ante todo de subordinación (bautizo pasivo, culto exclusivo del clero, mortal como ser sometido a dios), el hombre se procura para sí otros de tipo parricida donde el cuerpo, la carne de aquel dios, es consumida, en un intento caníbal por interiorizar al dios y convertirse en él.

Otra cuestión que resalta del paradigma romano-medieval radica en la búsqueda por la primacía del papado y de la iglesia romana sobre las demás iglesias del momento, que

existían como una serie de patriarcados (Alejandría, Constantinopla, Antioquía y Jerusalén) cuyo funcionamiento era autónomo, donde no poseían supremacía general ni sobre las demás iglesias católicas. Sumado a esto, el papado de entonces estaba supeditado a los designios del emperador del imperio Bizantino, lo cual implicaba un poder laico sobre el clero, cuestión que va a ser atacada fuertemente por los obispos romanos, quien desde el siglo V se apoyan en una serie de condiciones históricas para argumentar no solo su primacía sino también su necesidad de desligarse de los mandatos imperiales laicos.

En nombre del apóstol Pedro, la iglesia romana justifica, inicialmente, su primacía en sentido teológico. Así, obispos romanos de los siglos III, IV y V (donde se empieza a tomar fuerza la idea de primacía) como Esteban, Dámaso y León, usan la promesa a Pedro del evangelio de Mateo: “tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mateo, 16:18), para así justificar que la iglesia romana, descendiente de Pedro, posee inevitable primacía sobre las demás iglesias, y más aún, suprema autoridad moral. Sumado a esto, la organización monárquica de Roma, el derecho y la forma de gestionar los asuntos económicos y administrativos, fueron propicios para promulgar la centralidad de la iglesia romana. En los siglos subsecuentes, si bien no hay una práctica de primacía establecida y clara, al menos no hasta el siglo X, sí surgen gran cantidad de ideas y reformas ligeras instauradas por diversidad de obispos que adoptan en la iglesia un funcionamiento de tipo monárquico, una administración centralizada y una constante reiteración por la supremacía, al menos en teoría.

La consideración de que esta iglesia romana procede de un designio divino está ligado a una cuestión particular del análisis freudiano de la religión. Consiste en la autodenominación de ser el pueblo elegido de dios, cuestión que comparten las religiones proféticas como el Islam con Mahoma y Alá, y el judaísmo con Yahvé. A medida que estas religiones fueron surgiendo y avanzando, el afianzamiento del monoteísmo hizo necesario no

solo la reforma de la concepción de dios, como fue visto con San Agustín, sino también la reforma del hombre mismo, y en este caso, de la iglesia. La relación ahora más potente y clara entre dios y hombre, más fiel a la relación de padre e hijo, exige la unificación del hijo pues, así como no ha de haber padres múltiples que dejen espacio a la incertidumbre y a la imprecisión, así mismo no ha de haber multiplicidad de hijos que cohíban el despliegue pleno de la relación. Esto, en el periodo romano, se tradujo en la necesidad de unificar la iglesia bajo los mismos parámetros y normativas, pues la verdadera relación con dios solo podía partir desde el hijo único y verdadero, que para entonces se consideró ser el hijo romano. Así, otras iglesias debían someterse a su primacía, y aquellos que no lo hicieran habrían de sufrir la excomunión, tal y como ocurrió con la iglesia de oriente. El dios católico, al menos desde Roma, solo podía ser venerado de forma correcta siendo el hijo indicado.

Para San Agustín, no había primacía romana en lo absoluto, y ambas cuestiones no tienen relación, más allá de los elementos históricos. Así, se diría que la primacía romana no tuvo fundamentación en los aportes de Agustín. Pero a esto se habrá de añadir una aclaración fundamental que en realidad afirma justamente lo contrario. No hubo, efectivamente, una relación consciente entre ambos hechos. Pero a nivel inconsciente, ¿no es viable considerar que los aportes de San Agustín que reformaban la concepción de dios y lo hacían una entidad más unitaria, reforzaron en consecuencia la necesidad de reformarse como hijo para hacer de la relación una dinámica más plena y verdadera que fuese coherente con la relación infantil de niño y padre? Dadas las reflexiones establecidas con anterioridad, se habrá de considerar como cierta tal afirmación, y así, se establece aquí una relación bidireccional entre ambos eventos. Agustín, importante para la reforma de dios Padre, sirvió de fundamento para la reforma del mortal hijo. En este punto se observan, pues, dos tendencias que son insolubles. La primera orientada a refinar el carácter unitario de dios para que refleje así de forma fiel la

representación infantil del padre, tendencia que no puede afianzarse sin una segunda, orientada a refinarse a sí mismo en tanto hijo, como si de una pieza final de rompecabezas se tratara. La relación monoteísta, reflejo pleno y fidedigno de la relación entre padre e hijo, ha de exigir a la religión el refinamiento de las concepciones tanto de dios como del mortal, haciendo de esta una representación fiel que permita una sustitución efectiva y verdadera, al menos para los términos del psiquismo.

Al haberse ubicado dios en un plano ampliamente superior, con un poder incuestionable y cuyos designios son ahora impenetrables, el hombre ha de acudir a la veneración de mediadores que sean cercanos a los mortales para la comprensión y devoción hacia la deidad. Así, entidades intermedias, no plenamente deidades en tanto se consideran antiguos humanos, pero divinas en tanto acompañan los fundamentos de la religión, son ahora las imágenes y figuras sujetas a la veneración. Los santos son, pues, quienes han de recibir una parte importante de la energía religiosa. ¿Por qué ocurre esto? porque

el mediador único entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, se aleja cada vez más hacia Dios y es identificado lisa y llanamente con Dios (...) Así, apenas se acude ya a él en la práctica de la devoción y es suplantado por otros mediadores, más próximos al hombre y capaces de obtener casi todo de Dios (Cristo): María y los santos (Küng, 1997, p. 340).

Esto, de forma tácita y explícita, refleja cómo Cristo, quien fue humano, ha pasado ahora a ocupar el lugar de la entidad divina, siendo *identificado con él*, pero en realidad siendo su sustituto, elemento parricida más que evidente desde la perspectiva psicoanalítica. Siendo Cristo el nuevo dios, ocupando ahora el lugar del Padre, surge nuevamente la necesidad de ocupar su lugar, pues si bien ha tenido lugar un parricidio con éxito, este, de forma individual, no ha sido consumado. Así, el sentimiento individual de desear ocupar el lugar del Padre se comparte con los demás, se socializa y es materializado en la práctica de venerar otras figuras que alejadas de ser otros dioses (evitando así la recaída en un

politeísmo), comparten el carácter de divinidad y trascendencia, de cercanía con Cristo, ubicándose casi que en el mismo plano. Por otra parte, el hecho de que Cristo ocupe dicho lugar supremo no solo se corresponde con el deseo parricida, sino también con los postulados de Vernant (1990), donde dios ha de ser representado con los medios y recursos propios del hombre para lograr así su comprensión. Así, este paso suple dos necesidades fundamentales de forma simultánea. Por un lado, se da cumplimiento a un deseo infantil relativo al complejo de Edipo, mientras por el otro, se adquiere comprensión del dios al humanizarlo, pudiendo identificarse con él de forma más precisa, mecanismo que sirve a los propósitos de librarse de los sufrimientos mundanos, tal y como se propuso con anterioridad. Pero esto tiene, por otra parte, una serie de consecuencias. En primera medida, el sentimiento de culpabilidad que emerge tras consumado el parricidio. Dice Küng (1997) que durante este paradigma y tras la identificación plena de Jesús con dios, “las fiestas de la Encarnación y de la Pasión están ahora en el primer plano y tratan de suscitar los sentimientos creyentes, el asombro y la compasión, el agradecimiento y el arrepentimiento a la vista del Dios hecho hombre” (p. 370), lo cual no hace más que reflejar que tras ocurrido el parricidio, surge el arrepentimiento del hombre y se hace evidente la culpabilidad en forma de dichos rituales.

Estas particularidades del paradigma romano-medieval tuvieron diversos impactos en las prácticas específicas de la cotidianidad. En primer lugar, siendo que dios se posiciona como una entidad trascendente cuyos designios son impenetrables, se genera la veneración a figuras cuya interacción es más viable, así como una predominancia por un paradigma de obediencia y sumisión ante los mandatos divinos. Además del bautismo reformado o de la liturgia privilegiada, también se da una superstición traducida en una creencia popular por los espíritus, demonios, y demás fenómenos que buscaban comprenderse con multiplicidad de actos y veneraciones distanciadas de la biblia.

Por otra parte, tuvo lugar un doble fenómeno en apariencia contradictorio, pero más que posible dentro del propio psiquismo, relativo al parricidio de dios en tanto Cristo ahora ocupa su lugar, a la vez que se da el filicidio en tanto hombre impuro que ha de sacrificarse terrenalmente por la voluntad del Padre todopoderoso. Así, por ejemplo, los fluidos humanos, cargados del pecado original, son impurezas que han de ser excluidas de las celebraciones santas, lo cual implica que, por ejemplo, los laicos ya no han de tocar el cuerpo de Cristo ni los elementos santos, y el clero, que sí está capacitado para ello, ha de resignar a las impurezas como la sexualidad para evitar tocar, con sus manos, aquello que lo haría *todavía* más impuro. Si el sacerdote ya no está expuesto a los fluidos humanos en ninguna medida, entonces será apto para predicar y tocar todo lo que se considere santo. El hombre regular y laico, en tanto se halla rodeado de todo lo anterior, debe excluirse de la iglesia y ubicarse como ente pasivo. De ahí la ferviente lucha que se libra en contra de que sea justamente un laico, incluso emperador, quien tenga potestad sobre una figura papal. Así mismo, esto explica la represión de la sexualidad que antes no tenía lugar, pues fue necesaria una reforma en la concepción del hombre para dar paso a tales rituales. Así, la exclusión de una gran mayoría de hombres de los espacios sagrados solo pudo tener lugar tras la concepción de que el hombre, en su esencia, es un ente impuro que ha de sacrificarse en su mundanidad antes de siquiera tener cercanía con la divinidad.

Esta concepción fue particularmente perjudicial para las mujeres, pues su impureza es considerada todavía mayor, lo cual la excluye de toda participación dentro del clero, ya que, contrario a los hombres, no es elección para ella la liberación de sus fluidos. Así, más allá de negarse toda participación de ella dentro de la iglesia, las mujeres debían abstenerse de asistir a la Eucaristía en días donde tuviesen sangrado menstrual, lo cual refuerza la idea de que la divinidad es una imagen libre de toda impureza a la que solo se puede acercarse siendo lo más

puro posible (ascetismo). Por ejemplo, los nacimientos que ocurren en el plano de la divinidad son nacimientos que no cumplen las normativas biológicas o terrenales, tal y como María da luz a su hijo Jesús. Al impedir que María sea retratada con menstruación o que tenga que acudir al acto sexual para alcanzar el estado de embarazo, se salvaguarda su carácter de santa y se establece la distinción clara con los simples mortales; se salvaguarda, ante todo, su pureza infalible, incluso cuando debe ejercer una acción que parecería imposible ajustar a su santidad. Esto se traduce en las modificaciones a la veneración de María durante los siglos XII y XIII, impulsadas por monjes como Bernardo de Claraval, donde la concepción de ella no se vinculaba ya a sus actividades terrenales como ser humana, sino a su actividad cósmica como virginal madre de dios. Esta noción, que incluye la atribución de maternidad y virginidad en una misma figura, en una misma mujer, refleja la necesidad de desacoplarla de aquellos elementos mundanos que la harían impura, como lo es el acto sexual o la menstruación. Así, se habla de que María es preservada del pecado original, adquiriendo una potenciación de los rasgos humanos que la convertirían en la intermediaria de su hijo Jesucristo quien, al ser identificado plenamente con dios, había adquirido distancia con los simples mortales.

Esto deja entrever un aspecto particular ya explicado desde Freud (2007) y Vernant (1990). El hombre requiere de una constante mediación/interacción con los dioses que crea, e incluso cuando logra humanizar la naturaleza y atribuirle rasgos y pasiones humanas, no puede evitar cierto distanciamiento con las figuras, lo cual le procura una intensificación de la angustia, pues la exaltación-idealización de las figuras creadas le confieren una sensación de descontrol sobre ellas, lo cual le recuerda aquel estado originario de indefensión. Así, crea intermediarios que interceden por él, figuras que están a medio camino, no mortales, pero tampoco deidades plenas, que le garantizan nuevamente la seguridad que anhela y le procuran

la confianza de que la interacción y/o comprensión de dios aún es posible. No es coincidencia, por tanto, que María se configurara justamente como la auxiliadora, ¿y de quién?, de los sufrientes, marginados, pobres y angustiados. Ellos, quienes padecen la opresión y buscan en otro plano aquello que terrenalmente han visto negado, encuentran en dicha figura la posibilidad de comprender e interactuar con otra entidad todavía mayor quien tiene la capacidad de brindarles a su voluntad lo que aquellos desean: seguridad, protección, orden y trascendencia, que no es más que garantía de la vida, espanto de horrores sobreabundantes e inmortalidad en el plano ultraterreno.

Cabe decir una última cosa sobre la imagen de María. El paradigma romano-medieval “creó con la figura de María una imagen compensadora para los clérigos no casados en la que se puede experimentar <<de manera espiritual>> intimidad, afabilidad, feminidad y maternidad” (Küng, 1997, p. 464). Esto, fundamental para el análisis freudiano, permite aseverar que las figuras son aquellas creaciones que le permiten al hombre experimentar aquello de lo que han de negarse en vida terrena, lo cual se extiende a todos los espacios de su vida, incluida la sexualidad. Si el placer mundano como el sexo ha de ser reprimido, desde el inconsciente se va a gestionar luego la manera para procurar una satisfacción parcial que conlleve justamente la posibilidad de experimentar en otro plano y con otro objeto aquello que no ha podido ser descargado. Así, no se experimenta en la vida terrenal la intimidad ni el contacto con una figura femenina tangible hacia quien se dirijan los instintos sexuales, pero sí se experimenta en el plano espiritual mediante una figura cuyas características permitan al hombre reprimido identificarse y descargar su sexualidad.

María, así, sería aquella mujer que reúne y ofrece (en otro plano y de otra manera) todo lo que no se puede obtener del resto de mujeres terrenales por las prohibiciones impuestas, por lo que su figura adquiere así una importante trascendencia y veneración. ¿Es

esto una mera coincidencia? No, ya que esta modificación de la concepción de María ocurre justamente tras iniciadas las fuertes represiones sobre la sexualidad. El evangelio más antiguo, por ejemplo, no da pista alguna sobre su parto virginal, y, en general, en el Nuevo Testamento se antepone frente a todo su carácter de madre de Jesús y seguidora de su causa. No se habla de ella como mujer celestial, madre de dios, sino que tan solo es descrita como otro ser humano más. En ningún momento es usada como justificación para la represión sexual o para la degradación de la mujer, no existen tabúes sobre la corporalidad ni discriminación o jerarquización con base al sexo. Así, es más que evidente que la inserción de aquellos nuevos elementos en la concepción de María, corresponden a la necesidad del hombre de obtener satisfacción de aquello que ha reprimido. Viéndose el hombre limitado en el despliegue de su sexualidad, se ve *obligado* a obtener satisfacción por otros medios no contradictorios con las doctrinas que le llevaron a renunciar voluntariamente a la satisfacción plena. ¿Y qué menos contradictorio que la satisfacción provenga de las mismas figuras que venera? María, en tanto santa y mediadora, le permite al mortal identificarse con ella para que sea ella quien le otorgue los placeres de feminidad y maternidad que ha visto negados en vida terrena, procurando así la descarga y la satisfacción parcial. Pero a la vez que hace esto, se le confieren cualidades ultraterrenas que la hacen virgen y madre al mismo tiempo, pues su figura divina exige que no posea impurezas, lo que lleva a pensar que tampoco se asumió, jamás, como una mujer que menstruaba.

En este punto debe señalarse que la concepción de una divinidad depende de las múltiples necesidades que se atraviesen en determinado punto. Para el caso de María, las necesidades más imperantes del periodo romano-medieval eran las de tener una figura intermedia con quien interactuar, así como un objeto que procurara las descargas de lo que voluntariamente se reprimió. De esta manera, María se configura aquí como la responsable de

mediar entre hombres y dios, así como la figura que podía liberar sexualmente a los humanos que en su vida terrenal no obtendrían nunca la satisfacción. Se puede trazar aquí un camino particular. El hombre, deseando la protección, la guía moral y la identificación con un ser superior que se corresponda con la relación de padre e hijo, manifiesta querer pertenecer a la comunidad que ha descifrado tal camino y tal relación. Ve en la iglesia la posibilidad de interactuar con aquella figura y obtener la calma que tanto anhela en vida. Pero una vez dentro, se encuentra con que tal certidumbre y protección le exigen una serie de prohibiciones bastante antinaturales, pues cómo ha de resignarse este hombre a lo que su biología y psiquismo le demandan. Así, se idea la manera de, dentro de dicha comunidad, obtener una satisfacción parcial que, por un lado, no le conlleve la excomunión de la iglesia, y por otro, le garanticen una vía de escape que corresponda con los deseos de su humanidad. En otras palabras, el hombre que anhela ser profundamente parte del clero ha de idearse una forma para permanecer allí mientras satisface de otras formas aquello a lo que renuncia. María, por tanto, fue aquella figura que le procuró al clero dicha posibilidad de permanecer y estar satisfechos, el objeto que propiciaba ser parte de la iglesia a la vez que posibilitaba la descarga sexual.

Todas estas angustias recién mencionadas, expresadas en venerar a figuras cercanas al hombre, en el despliegue de rituales supersticiosos y en la predominancia de la obediencia sobre la interacción, se reúnen finalizando el siglo V con el papa Gregorio Magno. Su visión del mundo consistía en

una cruda creencia en milagros, visiones, profecías, ángeles y demonios... [así como] una masiva veneración de santos y reliquias, al purgatorio y a las misas de difuntos, en su excesivo interés por los sacrificios, órdenes penitenciales, categorías de pecados y castigos por los pecados, y finalmente por su acentuación del temor al Juez eterno y de la esperanza en

una recompensa en lugar de la confianza en la gracia de Dios y en Cristo y del amor... (Küng, 1997, p. 343).

Bajo los avances de las nuevas concepciones de dios (San Agustín) y de las nuevas prácticas sobre el cuerpo relativas a la obediencia y a la opresión, se suma ahora el hecho de que la cultura de la época estaba caracterizada por ser mínima, donde las reflexiones literarias y filosóficas eran escasas y donde el clero poseía los privilegios de la lecto-escritura. Esta cultura, denominada como clerical, permitió la expansión de Gregorio Magno hacia otros pueblos, difundiendo las enseñanzas de la iglesia del momento no mediante la imposición sino ante todo en labores misioneras, consolidando así el primado romano que tanto se anhelaba. En la práctica, hubo de esperar la conjunción de estos elementos (concepciones de Agustín, paradigma de obediencia, cultura clerical) más la amenaza de una nueva religión para que el papado obtuviera una real primacía que le permitiera desafiar al poder laico imperial. Se habla aquí del surgimiento del Islam, no con la intención de examinar sus premisas, sino tan solo para evaluar su impacto en la iglesia romana, que es el objeto de discusión.

El Islam fue desde el inicio una seria amenaza para el Catolicismo, no solo por sus grandes conquistas iniciales sino también por presentarse teológicamente como una religión más comprensible y cercana a las personas, siendo Mahoma una figura más fácil de seguir y venerar, en comparación a Cristo. Esto se explica por las pretensiones del Catolicismo de comprender con las mayores profundidades todo lo relacionado con la fe, formulando así complejos argumentos y narraciones teológicas. De esta particularidad se anudan las siguientes reflexiones freudianas. Primero, de esta complejidad surge la consideración de que la religión propia es el sistema de creencias más adecuado para ser implementado entre los hombres, y que el seguimiento de dicho sistema conllevará una vida pacífica y perfecta.

Segundo, que aquellos preceptos religiosos son de carácter universal y deben, por tanto, ser asumidos por todo hombre en tanto no hay nada que pueda refutar algo que proviene de instancias supra-humanas. Tercero, debido a lo anterior, es deseable y necesario extender las creencias a quienes todavía no las han adoptado para así asegurar que el mundo se desarrolle en armonía y estabilidad. Esto no es más que un claro reflejo de que la religión, constituida para garantizar protección y estabilidad a los hombres, es un sistema cuyas doctrinas buscan ser impuestas a los demás hombres en tanto se consideran universales, producto de los designios de entidades superiores e incomprensibles, y cuyo seguimiento debe darse sin importar las circunstancias.

Esto constituye nada más y nada menos que la angustia del hombre por el retorno a su estado natural. Este lo desea en tanto posibilitaría la expresión plena de sus instintos, pero viendo que aquello implica también la renuncia por todo orden, decide contenerse y procurar por un pacto que asegure la estabilidad. Dicho pacto, entre más profundidad y universalidad tenga, más certidumbre podrá garantizar. Así, no es raro que los pactos de tipo teológico hayan tenido predominancia o al menos paralelismo con los pactos que son producto de la racionalidad, como las fundamentaciones filosóficas del Estado, por dar un ejemplo. Esta angustia por el retorno al caos es lo que, paradójicamente, va a propiciar el caos de la guerra, justificada desde la necesidad de convertir a todo hombre a las doctrinas que garantizarán una sociedad estable, incluso cuando aquel hombre no lo reconozca. Por ello, quien no acepta el conjunto de creencias, es entendido como un potencial destructor, alguien que desea liberarse sin límites y que por tanto se resiste a todo intento por suscribirse a un acuerdo social. Así, el angustioso caos imaginario es precursor del violento caos material, y aunque paradójico, todo esto está plenamente cargado de sentido en términos del psiquismo.

En la pugna por la separación del poder laico con la iglesia, esta, en su ordenamiento interno, vio afectada la liturgia que hasta entonces se tenía. Entendida esta como la forma en la que se lleva a cabo una celebración religiosa, el paradigma romano-medieval va a causar la transición de una liturgia abierta y extendida a una cerrada y ejercida desde el clero. Esto, en otras palabras, implica que se da un distanciamiento entre la potestad de profesar la religión y la comunidad misma, quien es objeto de la difusión. Así, la estructura de la iglesia también cambia. Los altares son ahora las estructuras que se ubican *sobre* la comunidad, donde se ubica el sacerdote que posee mayores capacidades y que, además, profesa la religión dando la espalda, mirando a una estructura todavía mayor: la figura de cristo.

No se trata ya de una acción comunal de participación en conjunto, sino de un ritual solemne donde la actividad del pueblo se reduce, a como fue visto anteriormente, a un papel de pasividad dada su impureza e inhabilidad de ejercer la profesión. Se trata, en suma, no solo de la división entre iglesias debido a la diferencia en el entendimiento de dios, sino también de la división dentro de la misma institución en términos de considerar a unos humanos más puros que otros (sacerdotes y clero vs laicos impuros). Esto tuvo claras implicaciones en los elementos sagrados a los que se recurrieron para la celebración. Según dice Küng (1997), en tiempos originarios se usó el pan, sencillo y corriente, para la celebración religiosa mientras que, tras los cambios del paradigma en cuestión, fue necesario recurrir a la hostia, blanca, pura, reflejo fidedigno del cuerpo divino que pretende representar (Cristo). No era viable exaltar a Jesús para ubicarlo como ser celestial y nuevo dios, si los elementos que lo representaban en la ceremonia eran simples, corrientes e impuros. Así, dicha hostia, pura y divina, tampoco podía caer en manos de los laicos, por lo que los sacerdotes pasaron a darla con sus propias manos en la boca de los impuros, limitándose estos a su rol pasivo de recibimiento. De esta forma,

el ejercicio de devoción por excelencia de la Edad Media era ahora la misa, y el que podía pagar, podía hacer <<decir>> cientos de misas para sí mismo o para otros, para su salvación temporal o eterna, sin tener que estar presente en persona; un medio casi infalible, superior a cualquier otro...[la misa se constituyó entonces] para conseguir <<gracia>> para vivos y muertos, para solicitar ayuda en toda necesidad, para pedir la realización de cualquier deseo, para toda ocasión y emergencia, desde la esterilidad de la mujer hasta la bendición de la cosecha (Küng, 1997, p.368).

Así, es evidente que los desarrollos previos que exigían la refinación de Padre e Hijo, que cambiaron la concepción del hombre y que le llevaron a la veneración de nuevas figuras, produjeron también cambios en la liturgia y tuvieron como consecuencia la configuración de la misa como práctica central. Esta nueva práctica, cuyas capacidades abarcan todas las necesidades humanas, no es más que el reflejo de la necesidad del hombre por responder a las angustias que le aquejan terrenalmente. Viendo refinado el monoteísmo, a dios y a sí mismos, condensan en aquel y en las prácticas de su veneración todas las posibilidades de respuesta. Siendo que dios garantiza la certidumbre y elimina toda duda, se hace necesario que sea también un ritual unificado el que pueda venerar y dar respuesta a las necesidades que buscan ser satisfechas.

Con lo anterior, es posible distinguir un elemento fundamental de la iglesia en el paradigma romano-medieval: la instauración de una iglesia de célibes donde el matrimonio pasó a ser algo ajeno al clero, en busca de la vida ascética que permitiría la cercanía con dios (Küng, 1997). Este ascetismo tiene su manifestación en los tiempos álgidos de la inquisición, durante los siglos XI y XII, cuando diversas comunidades católicas de laicos, en contraposición a los mandamientos de la iglesia papal, buscan retornar a una lectura de los evangelios más fidedigna que les propicie el desarrollo de su vida tal y como lo hizo Jesús en su tiempo. Así, se distinguen grupos como los cátaros, los valdenses y luego los franciscanos,

cuyo ascetismo es la marca que los distingue. Todos ellos, en clara contraposición a los mandatos eclesiásticos, son perseguidos y juzgados como herejes, aunque los franciscanos, por ejemplo, terminan en un punto por ser integrados como miembros de la iglesia. Este ascetismo, al que subyace el deseo por identificarse con Cristo, responde a la necesidad de identificarse con una figura que le procure una liberación de sus sufrimientos.

La entrega a la divinidad, no obstante, no se plasma únicamente en el plano del hombre hacia la deidad. Ya es claro que también se da en el plano de las instituciones terrenales hacia las divinas, de los sufrimientos y accionares humanos a otros ultraterrenos y antinaturales. A esto debe añadirse, ahora, el elemento de subordinar la razón a la fe, cuestión que devela la entrega de incluso los pensamientos a lo que es considerado como supremo e infalible. Tal evento está particularmente evidenciado con el surgimiento de Santo Tomás. Este, compartiendo muchos elementos con San Agustín, establece la supremacía divina sobre todas las cosas donde

la razón estuviera subordinada a la fe, la naturaleza a la gracia, la filosofía a la teología, el Estado a la Iglesia. Nada en el ámbito inferior, en la filosofía o en otras ciencias, debía o podía contradecir jamás a una verdad del ámbito superior (Küng, 1997, p. 434).

Así, se refleja el carácter divino y supremo que resulta infalible y que reviste los preceptos del Catolicismo. Esto no es más que el intento por proteger todo aquello que resulte una amenaza para tales cuestiones, principalmente aquellas que emanan del mismo humano y que pueden resultar caóticas si se dejan en completa libertad. Por tanto, en continuidad con la noción de que el humano es impuro, así mismo han de considerarse los productos que emanen de su pensamiento y de sus capacidades. No solo se es impuro en el plano físico, mediante la sexualidad y los fluidos, como hubo de afirmarse con anterioridad, sino que también se es tal en el plano de los pensamientos y las emociones. Todo lo que es humano ha

de subordinarse a la deidad, incluyendo aquello que no es tangible. No puede nunca ubicarse en el mismo plano lo que es del mortal con lo que proviene de la deidad, pues de ser así, se corre el riesgo de deslegitimar el carácter sacrosanto de los preceptos divinos, dando lugar a que cualquier otra cuestión tome su lugar. En consecuencia, antes de que ocurra tal cosa, el humano se procura su protección al aseverar que nada de lo que él formule, provenga de donde provenga, puede alcanzar la misma validez que los preceptos religiosos. Es, en suma, reflejo de la subordinación al Padre, reflejo de la angustia por retorno al caos y reflejo de los sentimientos de culpabilidad que provienen de la consideración de que sus capacidades pueden equiparar y superar a los dioses. Sobre este punto, vale aclarar que el hombre, viendo los avances de los que es capaz, en ocasiones considera que no requiere de una deidad que le procure la protección o guía moral que anhela, a lo que se sigue una culpabilidad por tan siquiera considerar la erradicación de la deidad y la pretensión por ocupar su puesto. Si bien el hombre avanza a grandes pasos a lo largo de la historia, la presencia de la deidad es constante en tanto la culpabilidad es siempre permanente.

La muerte, en la edad media, también tuvo sus particularidades. En este periodo, hubo un fuerte énfasis por la vida en el plano ultraterreno, en reflejo de las cuestiones psicoanalíticas ya mencionadas. Esto, no obstante, no hacía despreciar el plano terrenal al que estaba sujeto el hombre. Más bien, se trataba de la muerte como la constante de todo hombre que le recordaba en todo momento su carácter humano, elemento más que congruente con los postulados de Vernant (1990). Llegada la muerte, se celebraban una serie de ritos y ceremonias que buscaban dar testimonio de la muerte como un hecho social, como un evento que había de ser compartido por todos y celebrado en comunidad, especialmente debido a las condiciones históricas que causaron muertes masivas en tal época, como las guerras, la hambruna y la peste negra. La muerte era el recordatorio de la finitud del ser humano, hecho

compartido con todo aquel otro mortal, por ello la celebración es ejercida en el mismo plano social, marcando el ascenso al plano espiritual y divino en extremo anhelado.

Estos rituales funerarios presentan una particularidad a considerar. El hombre, perecedero y sufriente por su inminente fin, halla en la misma muerte una posibilidad de extender su vida en un plano no material. De ahí que los rituales, que en realidad son para los vivos y no para los muertos, representen la memoria de la vida del fallecido que no ha de olvidarse. Pero no se limita a esto, sino que además se enseña en vida la noción de que una vez fallecido el cuerpo, el alma asciende al reino de dios, lo que garantiza que el alma no se pierda en el olvido. Esto busca asegurarle al individuo que su angustia de la mortalidad en realidad tiene solución, que si bien no se es dios ni se puede escapar al paso del tiempo, al deterioro, a las exigencias de los instintos, sí es posible la *inmortalidad* del alma, con lo cual el sujeto debe resignarse únicamente a aceptar la pérdida de su cuerpo mas no de su vida por sí misma, disminuyendo así el sufrimiento y satisfaciendo parcialmente su necesidad de escapar de la mortalidad.

El ritual funerario, entonces, es la representación en vida de la transición al otro plano, de la continuación de la vida en otra dimensión, calmando así a los sujetos que han de ver un cuerpo fallecido con el que se identifican y que les causa temor, pues les recuerda lo que vendrá por ellos el día de mañana. El ritual es la conmemoración de la vida, la garantía de su memoria y la marca de transición a su tan anhelada inmortalidad, ya no de cuerpo, porque de eso hubo que resignarse antes, sino de alma.

Pero como la memoria de los hombres es perecedera y, eventualmente, se irá diluyendo en el olvido y en la sucesión de fallecimientos de generación tras generación, el hombre acude a una estrategia más. Crea historias, cantos, anécdotas, la *palabra poética*, como lo pone Vernant (1990), para asegurar la memoria de la vida, memoria que no está

supeditada a la mortalidad de los hombres, sino que se ubica por encima de ellos, como los dioses, para trascender el paso del tiempo y ser reconocido en la posteridad de las épocas. La tradición oral es a la memoria común del hombre mortal lo que el cuerpo de los dioses es al cuerpo terrenal. Se ubica por encima de los hombres, escapando de sus limitaciones que tanto adolece y de las que quiere escapar. Esto explica la relevancia que tiene para el hombre su tradición oral, su lenguaje, su vida plasmada fuera de sí mismo y librada del olvido, pues esta tradición no solo implica la transmisión del conocimiento para el avance de la sociedad, sino la memoria de los hombres detrás del proceso. Sin duda, se trata de la necesidad del hombre de plasmar fuera de sí aquello que le resulta imperante para el desarrollo ulterior, si bien no de sí mismo, al menos del resto de los hombres. Es, en suma, la reafirmación de la tendencia por manipular el mundo exterior y procurar que lo ajeno, lo tercero, brinde las posibilidades de desarrollo.

Todo lo anterior permite comprender el papel y las motivaciones de los rituales en el Catolicismo romano-medieval. Se trata, como lo propone el mismo Küng (1997), no de

una experiencia de inmanencia, sino de una experiencia de trascendencia que hace feliz, pero es transitoria e incompleta. En los instantes del éxtasis, se trata de la unidad del hombre entero con la causa primera de la realidad, con aquella realidad absolutamente primera que abarca y determina todo, ante la que nuestra lengua comienza a tartamudear, nuestros conceptos fracasan y nuestras concepciones se derriten y desvanecen. El <<misterio>> a secas, pues; el *Mysterium* de la realidad, la <<luz>> viva de la divinidad (p. 455).

Así, los rituales son aquella práctica que permite acercarse a la divinidad, práctica que escapa a todo conocimiento profundo y que se ubica sobre todo entendimiento humano. Se realiza no por comprenderla realmente, sino por motivo de la cercanía que a la larga permitirá la protección, la guía moral y la identificación.

En este paradigma específico, se hizo evidente el carácter de culpabilidad que revisten sus preceptos, la ambivalencia entre parricidio y filicidio, la veneración de santos como figuras intermedias, la represión y la sublimación mediante María. Todo apoyado en la nueva concepción del hombre como ser pecaminoso cuya naturaleza ha de reprimir, y tras concebir a dios como Padre supremo, así mismo hubo el hombre de refinarse terrenalmente como hijo único y digno de su amor. Todo esto, más allá de implicar un giro en la ideología y en la concepción de la religión, tuvo ante todo un amplio impacto de la cotidianidad, en el territorio, en la materialidad de cada humano, ejemplificado en nuevas prácticas y rituales sobre el cuerpo que lo marcaron para el momento en el que se desarrolló el paradigma en cuestión. Lo expuesto anteriormente toma relevancia en tanto adquiere expresión concreta, pues como se estableció con anterioridad, las ideas por sí mismas han de llevarse a la práctica, han de encontrar una manifestación clara que, a saber, logran mediante el cuerpo.

Análisis del Hinduismo

El Hinduismo, siendo una de las religiones más antiguas de la actual sociedad, ha atravesado por diversos cambios y períodos que la fueron alimentando y que fueron influidos por los cambios y estructuras sociales que atravesaba la época, similar a lo vivido con el Catolicismo. Aunque se atravesó por varios momentos que serán expuestos a continuación a manera de contexto, el análisis se centrará especialmente en el tercer periodo. El primer periodo, llamado Védico, se caracterizó por tener múltiples dioses asociados principalmente a fenómenos naturales y la explicación de estos a través de las acciones, furias y bondades del dios particular asociado. Adicional a esto, realizaban sacrificios de animales, los cuales consistían en lanzarlos al fuego o hacerlos sangrar para poder satisfacer las exigencias de estos dioses, y en consecuencia, que estos derramaran bondades sobre los fieles, sus familias y sus tierras (dependiendo del dios relacionado al fenómeno en el que necesitaban intervención). En el segundo periodo, el brahmánico, los pueblos que seguían aferrados a las creencias védicas fueron cambiando paulatinamente su estructura social, y de esta manera, se crearon las castas como una manera de organizarse socialmente (Preciado, 1992). Las castas fueron la respuesta a estas exigencias sociales en donde dominaban, principalmente, los brahmanes. Estos personajes se posicionaban en el grado más alto e importante de las castas argumentando que eran aquellos los que salían directamente de la boca del dios Brahma; esta organización se mantuvo en el tiempo y se presentó como una manera de dominación de algunos pocos frente al resto del pueblo, y por lo tanto, los pertenecientes a la casta más alta, los brahmanes, eran los únicos permitidos para efectuar ciertos rituales.

Por último, en el periodo propiamente hinduista, las creencias evolucionaron respondiendo a las exigencias del contexto y empezaron por apoyarse principalmente en el budismo y en la meditación que esta corriente proponía. Se disminuyó significativamente el

sacrificio de animales, y por último, se mantuvieron las castas y las reglas de las que se rigen y que incluso hoy en día persisten en esta estructura social en buena parte de la India, lo que implica que muchos de los acuerdos sociales y los lineamientos culturales que practican están fuertemente influenciados por la normativa de las castas y el cumplimiento de los designios de los diferentes dioses.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo propuesto por Fromm (1950), en su libro *Psicoanálisis y religión*, podemos afirmar que el Hinduismo entra dentro de las religiones humanistas, ya que su fundamento apunta a un entendimiento más profundo del ser ligado a su trascendencia. Es decir, en el Hinduismo, acercarse a la divinidad implica hacer un reconocimiento profundo del propio ser para desligarse de aquellas barreras materiales que no permiten ver la verdad.

Es decir, para muchos hinduistas la religión no se restringe únicamente a tal connotación, sino que trasciende e influye en gran parte de la vida de las personas. Gracias a los cambios y evoluciones es importante tener en cuenta desde dónde se entenderá el Hinduismo en el presente trabajo, ya que no siempre la meditación fue un punto importante y cuando surgió, esto representó un giro importante en la manera como los fieles se van a empezar a enfrentar al mundo físico y a las divinidades a través del cuerpo.

En el Hinduismo se cree que existe una sola divinidad que se expresa de diferentes maneras, de ahí que tengan varios representantes o dioses y se considere una religión politeísta; las expresiones o representaciones de la divinidad fueron cambiando. En un inicio (como ya se mencionó), primaban las figuras de dioses asociados a los fenómenos de la naturaleza. Posteriormente, estas representaciones se fueron fusionando con diferentes animales ya que, en algún momento de la historia, los creyentes les rendían culto a estos, y por este motivo algunos dioses o expresiones de la divinidad aparecen como zoomorfos. Por

otro lado, los hinduistas tienen la creencia de que lo visible y lo material es una ilusión y detrás de esto está lo verdaderamente real, es decir, el mar eterno de la divinidad. Así pues, a través de la meditación y su práctica más frecuente, el yoga, se intenta llegar a una comprensión completa de que la separación del alma individual y la divinidad es sólo una ilusión, y cuando se logra llegar a este punto de purificación del cuerpo y perfección del alma, es posible llegar a la fusión con la divinidad y romper el ciclo interminable de muerte y encarnación en las que se ven atrapados.

El objetivo de practicar yoga para los hinduistas es poder alcanzar tal paz interior de tal manera que su alma individual se fusione por completo con el enorme mar que representa la divinidad y se pueda romper el ciclo en donde la reencarnación y el karma son el destino de su alma que solo muda de cuerpo. Así pues, al ser el cuerpo solo un contenedor de un alma en tránsito debe este asumir y cargar con las consecuencias positivas y negativas de su vida pasada, rigiéndose principalmente por la conducta que tuvo en vida y el seguimiento o cumplimiento de las reglas de las castas. El yoga, como práctica fundamental del Hinduismo, cobra gran importancia, ya que para su práctica es necesario el empleo del propio cuerpo para someterlo a diferentes posturas, movimientos y respiraciones que los relajen a tal punto de alcanzar un nivel de meditación profundo a través del cual pueden llegar a la paz interior ya mencionada.

Dentro del Hinduismo se puede ver que, en sus prácticas y costumbres, el cuerpo adquiere importancia en la medida en la que a través de este se pueden conectar con la divinidad, como se visibiliza en la práctica del yoga, entre otras, que serán tratadas más adelante. Dado que las costumbres y creencias más generales del Hinduismo se acogen a la definición propuesta de la religión dada por Freud (2014) expuesta con anterioridad, entenderemos el Hinduismo como tal en tanto que, por un lado, se proponen ciertas

explicaciones que darían respuesta a los *enigmas del mundo* relacionados con una divinidad que se puede representar en múltiples dioses en donde cada uno de ellos desempeña un rol importante en la conformación, sostenimiento y/o destrucción del mundo. Adicionalmente, haciendo referencia a la “Providencia (que) guardará su vida y recompensará...” (Freud, 2014, p.69), en el Hinduismo se hace referencia en primera instancia a una divinidad todopoderosa que a través de sus representaciones puede interactuar con los deseos de los mortales; y en segunda instancia, se hace referencia al *karma* que lo entienden como aquel cúmulo de consecuencias positivas o negativas que se van a ver reflejadas en sus posteriores vidas luego de la reencarnación.

En el Hinduismo, cada persona debe pasar por distintas etapas de vida o *ashramas* para poder responder al *dharma* impuesto desde que nace dentro de su casta. Las etapas de vida son: la del brahmacaraya (estudiante célibe), la del grhastha (cabeza o padre de familia), la del *vanaprastha* (ermitaño, morador del bosque) y la de *samnyasa* (renunciante) (Luarte, 2012). Así pues, el análisis del Hinduismo se va a centrar en estos pasos *ritos de paso*. En cada una de estas etapas se puede ver cómo el sujeto transfiere a distintos objetos ese cumplimiento originario relacionado con el padre y la autoridad, y a cada una de estas etapas le corresponde un ritual específico donde se vincula el cuerpo y se refuerza las principales ideas que transmite la religión. Es decir, a través del cuerpo la transición de estas etapas se vuelve emocionalmente más significativas y el fiel las puede adoptar en su totalidad, teniendo en cuenta que, además, estos rituales responden a una necesidad de contrarrestar las prohibiciones impuestas.

En primera instancia, cuando el niño nace, se efectúa el ritual del nacimiento, en el cual el niño

es lavado y se le escribe en la lengua la palabra “OM” con un lápiz de oro empapado en miel, luego de que han pasado 10 días es que el niño recibe su nombre en una ceremonia que se llama *namakarana*, es en ese momento cuando se hace la carta astral (Anónimo, 2018).

Aquí, el cuerpo cobra gran importancia en tanto que es el vehículo para la inserción del recién nacido al mundo religioso, como pasó en el catolicismo. A través de lo visible y lo material, se le puede mostrar al mundo que aquel niño va a hacer parte de las costumbres y principios que rigen la moral hinduista. A través de la presentación del cuerpo físico con sus marcas es que el niño *puede nacer* dentro de su religión. Este ritual tan temprano en la vida de los fieles procura por parte de los supervisores (padres, familia y comunidad) que sea protegido y castigado ante las futuras fallas que se puedan presentar en su vida, ya que reconocen que los deseos del sujeto en algún momento han de surgir y es de gran importancia tener un mecanismo que lo proteja de ellos. Así pues, se puede entender que los rituales tienen, psíquicamente, una función de protección hacia el individuo ante los castigos que pueda representar el incumplimiento de alguna prohibición y la culpa que de esto derivaría. Antes de que el niño sea introducido en aquella exigencia del *dharma*, este debe estar en casa con sus padres, por lo que tiene la figura del padre y de la autoridad directamente instaurada y visible.

Posteriormente, la etapa del estudiante célibe o *brahmacaraya* inicia cuando el niño hindú cumple entre 8 y 12 años, efectuando el ritual de transición, el cual se decidió en el día del nacimiento a través de la lectura de la carta astral. Para marcar el paso a la mayoría de edad se realiza el ritual *upanayana*, el cual consiste en una ceremonia compleja caracterizada por situar en el cuerpo del fiel tres hebras de hilo que representan a los tres dioses principales (Shiva, Vishnu y Brahma), las cuales debe llevar durante toda su vida para recordar la deuda que tiene con ellos. A través de este ritual, el sujeto debe dejar atrás las actitudes adoptadas

en la niñez y debe dar un paso importante hacia la adultez y la maduración, produciendo un cambio significativo en la psique en tanto que, a partir de este momento, las exigencias del medio sobre él van a ser muy diferentes. Ahora bien, teniendo en cuenta estas consideraciones, se puede incluir que el cuerpo es, de nuevo, el vehículo más importante para apropiarse de las doctrinas e ideas que la religión desea transmitir. En este caso particular, la marca que se impone en el cuerpo a través de las hebras de hilo le recuerda al fiel la responsabilidad que tiene frente a la divinidad y es, a través de este acto, que puede interiorizar la divinidad o *llevarla encima* para poder responder a sus mandamientos y designios. Al tener el ente vigilante *consigo*, es menos probable que el fiel cometa alguna infracción moral; por lo que la hebra, representaría psíquicamente esa instauración de la autoridad *dentro* del sujeto, adquiriendo una carga afectiva alta que, posteriormente, le va a imposibilitar la violación de las prohibiciones. En este caso, el *upanayana* tiene una función protectora frente a las actuaciones futuras del individuo, ya que, al pasar a la mayoría de edad, se adquieren mayores responsabilidades frente a la religión, la divinidad y las leyes que impone. Es por esto que se hace necesario un procedimiento protector que pueda salvaguardar el espíritu del fiel en caso de incumplir con la normativa.

A raíz de esto, “el niño abandona su hogar para vivir en la casa de su maestro para aprender el *Veda*” (Luarte, 2012, pág.55); por lo que este ritual marca el paso de la casa de sus padres a la casa de su maestro y hace más explícita la necesidad de matar/desligarse del padre real para poder realizar la correcta transición hacia la casa de su maestro que, ahora, va a ser su padre, es decir, aquí, el objeto de autoridad ya no va a ser el padre directamente sino que esta figura se traslada en un momento al maestro del que debe aprender, para luego introducir la divinidad y las representaciones de los dioses que configuran la autoridad máxima y definitiva para así poder subsanar aquellas angustias y miedos que se pueden

presentar al enfrentarse al mundo. Así pues, en este desarrollo del sujeto hinduista, el niño ve, en un primer momento, la función paterna en el padre real que tiene frente de sí.

Posteriormente, en la psique del niño, se debe matar a este padre para removerle sus funciones paternas y transferirlas a la divinidad.

En esta transición, el padre real sigue existiendo en el plano físico y material, sin embargo, en la psique del individuo se hace necesario el parricidio en la medida en que este acto permite desidealizar al padre y retirarle todas las funciones y roles de omnipotencia que, en la mente del niño, se desarrollaban en relación con esa figura. En un segundo momento, es necesario salvar al padre, ya que en el estado en el que está se lo podría condenar al olvido y estar expuesto al retorno del caos que implica la no-autoridad; así pues, el individuo revive a ese padre asesinado a raíz de la culpabilidad y el desorden que genera la falta de autoridad en el psiquismo. Por lo tanto, se hace necesario que ese padre vuelva en esta ocasión, pero lo hace como la figura de la divinidad y, esta vez, se plasma como una figura inamovible con necesidad de adoración. Es decir, el padre debe poder ser asesinado, salvado y revivido para que el individuo pueda cerrar el ciclo edípico y se instaure en él la autoridad definitiva.

Cuando el niño termina esta etapa, debe abandonar al maestro y su casa para contraer matrimonio y así pasar a la tercera etapa: cabeza o padre de familia. El matrimonio, por su parte, es un ritual mucho más complejo en tanto que para llegar a él se debió pasar por diferentes consideraciones en relación con la pareja y la elección de esta. En el caso de la mujer, la pareja la eligen sus padres teniendo en cuenta las características de este y el poder adquisitivo que posea, ofreciendo un dote al hombre para que este pueda aceptarla; en este sentido, el matrimonio se presenta más como una oportunidad de progreso para la familia y no tanto como una etapa marcada por el amor. Tanto es así que muchas veces los novios no llegan a conocerse sino hasta el momento del matrimonio. Llegado el momento, que fue

consultado a un astrólogo para elegir la fecha perfecta, los dos novios son atados físicamente y recitan una serie de promesas, dos actos cuyo fin es el de unir los dos *espíritus* y asegurar que la unión dure el mayor tiempo posible. Adicionalmente, entonan una serie de cánticos e himnos en torno al fuego que representa la divinidad para sellar el vínculo y asegurarse que la divinidad hizo presencia y lo aceptó. Al respecto, el matrimonio se presenta como la manera para empezar a formar una familia propia y separarse de la familia que lo constituyó en un inicio. En esta etapa, aunque ya se ha instaurado la figura de padre y poder en la divinidad (y sus dioses), el sujeto debe convertirse él mismo en el padre y la figura de autoridad. Aquí, pues, se puede evidenciar la paradoja que se presenta de tener un padre y ser al mismo tiempo un padre que posteriormente *va a morir*; en relación, parte del proceso del desarrollo del sujeto radica en la frustración y posterior aceptación de tener que ser matado por su propio hijo para que este, en su psiquismo, pueda configurar para sí mismo la figura de la autoridad. Esto, además, ligándolo a las costumbres hinduistas, representa la capacidad del padre de poder ver a su hijo partir a la casa de su maestro para que continúe con la formación espiritual.

Esta etapa del matrimonio no se limita a la expresión del ritual como tal y el papel de la figura del padre, también se contempla el ámbito de la sexualidad como uno de los más importantes y predominantes que va a responder a las pulsiones del individuo (mediadas por la cultura) y en donde la figura del padre va a seguir presente en tanto que se delimitan unas normas y leyes a cumplir. Dentro de la cultura hinduista, la sexualidad, aunque está regulada, no se encuentra reprimida, generando cierta sensación de libertad entre los fieles, es decir, no es una práctica que busque erradicarse; por supuesto que esta libertad tiene sus limitaciones y su marco normativo, tanto así que desde esta religión se propone un libro sagrado específico para tratar el tema de la sexualidad: el *KamaSutra*. En este, se expresa que la sexualidad va

mucho más allá del acto sexual, implica otros elementos y diferentes nociones asociadas a los roles de género, las expresiones de afecto y prácticas corporales previas al acto sexual como mordisco, pellizcos y demás (Vatsyayana, 2000). Esta concepción de sexualidad tendría su explicación desde la propuesta de Freud (1976) planteada en 1905 en sus escritos *Tres ensayos para una teoría sexual*, acerca del amplio bagaje de la sexualidad que no se limita únicamente al acto sexual, sino que tiene en consideración las interacciones y las estimulaciones de diferentes zonas erógenas para la consecución del placer. Así pues, la pulsión sexual encuentra su medio de descarga a través de diferentes objetos sexuales que no se supeditan a la genitalidad, aunque no la excluyen; en el *Kamasutra*, al incluir dentro del proceso sexual los pellizcos, mordiscos, rasguños y demás, se entiende que no limitan la sexualidad al mero acto de la reproducción, sino que, legitiman, desde la religión, el uso de diversas herramientas y zonas erógenas para lograr su cometido sexual. Esta posibilidad se abre ya que, en esta religión, se entiende el encuentro sexual como una manera de conexión con la divinidad, una manera de trascender el espíritu y el cuerpo material sin limitar el acto sexual a un simple fin reproductivo.

Por otro lado, en el *Kamasutra* se define muy puntualmente el rol del hombre y de la mujer en el acto sexual y las actitudes que deben tomar frente a la sociedad desde el momento de la conquista hasta el momento en que, dependiendo de las circunstancias, puede tener que buscar otras esposas para su cónyuge ya que ella no fue del todo satisfactoria para él (Vatsyayana, 2000), pasando por demás momentos y etapas de la vida matrimonial/sexual del individuo. Al respecto, en el *Kamasutra* (2000) se hacen explícitas las maneras como se debe configurar tanto hombre, como mujer y la manera de interacción de estos para que sea aceptado dentro de la sociedad y a la vista de la divinidad; estas concepciones son las que los fieles adoptan para integrar en su vida y constituyen la manera como se relacionan con las

demás personas, con el no-yo, en búsqueda de su satisfacción sexual. Es por esta difusión y adopción que las prácticas sexuales se transmiten de generación en generación y el hombre puede tender a buscar en la mujer las características propias de su madre, y viceversa. Aquí pues, la autoridad y el padre se impone e influye en la vida de los fieles de diversas maneras: por un lado, se instaura el padre como autoridad que rige la normativa que es importante seguir, que se debe cumplir y que su no apropiación conllevará al castigo (esto se ve claramente cuando la mujer no puede tener hijos, o da a luz solamente a hijas mujeres, no varones, y el hombre siente la necesidad de buscar otra mujer para que satisfaga sus necesidades, donde la mujer debe colaborar en esa búsqueda, imponiendo el castigo ante lo no cumplido); y por otro lado, se instaura ese padre modelo a seguir, con ciertas características, bastante específicas, que van a ser buscadas en la pareja.

La cuarta etapa inicia cuando los hijos de este adulto ya son independientes y autosuficientes y se puede retirar al bosque a dedicarse a la meditación que logre la purificación de su alma y espíritu, lo cual continúa en la etapa cuatro de renunciante. Así pues, en estas etapas predominan más que todo la meditación, la cual logra que el sujeto se aparte

del mundo exterior, fijando la atención en las funciones corporales, respirando de manera particular, se llega efectivamente a despertar en sí mismo nuevas sensaciones y sentimientos difusos, que pretendía concebir como regresiones a estados primordiales de la vida psíquica, profundamente soterrados (Freud, 2014, p.68).

Así pues, el sujeto puede retroceder en su vida psíquica y modificar aquellas pulsiones o instintos que podrían interferir en su relación con el mundo. Adicionalmente, a través de la meditación, se espera que lleguen a la liberación y trasciendan de lo mundano para acercarse a la divinidad, aquella divinidad que se configura como la figura de autoridad que todos desean alcanzar.

Retomando los postulados de Vernant (1990), en su artículo realiza un análisis extendido del cuerpo y de los ideales de los dioses que nacen de un deseo meramente humano, es decir, los humanos creamos a los dioses, por una parte, a nuestra imagen y semejanza, y por otra parte, poniendo en ellos aquellos ideales que tenemos sobre nuestro propio cuerpo y que no pueden ser alcanzados directamente. Adicionalmente, dentro de los postulados de Freud (2014), se plantea que el ser humano se construyó para sí mismo “un ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses, atribuyéndoles cuanto parecía inaccesible a sus deseos o le estaba vedado, de modo que bien podemos considerar a estos dioses como ideales de la cultura” (Freud, 2014, p.89). Es decir, el ser humano no se contentó con elaborar una serie de dioses que respondieran a sus características propias, sino que también fue necesario idealizar a estos dioses en el sentido en el que se le otorgaran capacidades y características que el hombre por sí solo no iba a poder alcanzar y que se resignaba a no verlas en su propia constitución. Estos dioses cumplieron la función de recoger aquellos anhelos y deseos reprimidos del hombre para poderlos proyectar en una figura, en cierto modo, tangible, y que a partir de esto el hombre pudiera visualizar fuera de sí aquellas metas o deseos que tanto deseaba obtener y se proponía alcanzar.

Por este motivo, es tan importante la representación de los dioses en las religiones, porque así el ser humano puede darse la oportunidad de poner fuera de sí (en el dios) algún anhelo que lo impulsa realmente por dentro y así proceder a su ejecución. Estas características mencionadas pueden entenderse en cualquier ámbito o nivel, es decir, no se limita a características meramente físicas, pero tampoco se limita a características morales o espirituales. Por ejemplo, el ser humano puede ver en el dios que creó e idealizó la inmortalidad, la cual va a querer igualar a través de la medicina y sus avances; así mismo, va a querer igualar su omnipotencia con la invención de barcos, aviones, carros y otros

artefactos para controlar la naturaleza a su placer, convirtiéndose en lo que Freud (2014) llamaría un *dios con prótesis*; por último, puede querer igualar su perfección y su buena moral a través del cumplimiento de los principios de la religión, aunque debe considerarse que estos principios no son un mandato directamente divino, sino que son dictámenes de otros seres humanos, aunque para el creyente poseen un carácter sobrenatural. No obstante, el ser humano “casi ha llegado a convertirse, él mismo, en un dios, aunque por cierto sólo en la medida en que el común juicio humano estima factible un ideal: nunca por completo” (Freud, 2014, p. 90), es decir, a pesar de todos los esfuerzos que se hagan, nunca la figura del hombre será suficiente para él mismo.

Como es bien sabido, en el Hinduismo el yoga es una de las prácticas más importantes para los fieles. Según ellos, esta les permite poder liberar su cuerpo y alma de aquellas cosas impuras y así acercarse cada vez más a la divinidad. Así pues, y en consonancia con lo anterior, podemos entender el yoga como una de esas prácticas que ejerce el ser humano para alcanzar sus ideales a través de las figuras de los dioses por ellos creados. En el yoga, el control de estímulos internos y externos es muy importante; los yoguis² procuran, en un primer momento, meditar en ambientes calmos, con el mayor control de estímulos externos posibles para lograr la concentración deseada. Posteriormente, cuando el control sobre la técnica ha avanzado, pueden controlar los estímulos o las interrupciones que vengan desde adentro como también omitir aquellas que vienen de afuera, es decir, del ambiente.

Esta práctica, para Freud (2014), es en general una resistencia del hombre ante las vicisitudes de la vida en tanto que al intentar controlar todos los estímulos y alcanzar una calma total, el psiquismo lo que está intentando es volver a un ambiente similar al vientre materno donde todo era perfecto y no había perturbaciones, es decir, el yoga se plantea como

² Yoguis hace referencia a las personas que practican el yoga.

una regresión. Sin embargo, y con el ánimo de contemplar el yoga como una práctica religiosa podemos entender esta, además, como un intento por alcanzar la perfección y serenidad que los dioses expresan. Se sabe que, en el Hinduismo, todas las figuras que representan a los dioses y sus distintos avatares³ se muestran gráficamente y característicamente como serenas (aun cuando algunos dioses sean de destrucción), en una posición, la mayoría de las veces cómoda y relacionada con las posturas del yoga. Así pues, en el Hinduismo, el yoga como una práctica corporal y religiosa se presenta a manera de regresión y como una manera de alcanzar esas características que antaño se pusieron en los dioses pero que cada ser humano desea alcanzar. En último término, los dos análisis apuntan a lo mismo ya que, por un lado, ese deseo puesto en los dioses se corresponde pues al deseo de regresar al vientre materno, y en ambos casos alcanzar la serenidad o un estado sin perturbaciones.

A pesar de que en el Hinduismo se contemplen variedad de dioses con sus avatares, entre los creyentes se destacan tres por ser los más relevantes o los que constituyen el todo: Vishnu, Brahma y Shiva. Cada dios de la Trinidad tiene sus características y funciones particulares, lo cual hace que los fieles se dividan así mismo en relación con la afinidad o necesidad que tengan hacia alguno de estos dioses.

Por un lado, el dios Vishnu, es considerado como el dios que conserva el universo y por lo tanto es el encargado de nivelar las fuerzas del bien y del mal, ayudando a la salvación de los hombres indicándoles los caminos de conducta a seguir. El dios Brahma es el dios creador de todo el universo, que podría considerarse como el dios de los dioses. El dios Shiva se representa como el dios que destruye y posteriormente regenera. Así pues, cada dios cumple su función en el universo y cada uno de estos se representa psíquicamente de manera distinta en relación con el vínculo paterno ya tratado. Así pues, el dios Vishnú se presenta

³ Se entiende como avatar la manifestación corporal de una deidad, en el Hinduismo.

como aquel padre rector, encargado de los principios morales y la conducta de sus *hijos*: es aquel padre punitivo que castiga con mano dura y firme cuando uno de los fieles no sigue con las normas establecidas. El dios Brahma, se presenta como el padre ascético, en tanto que se presenta como perfecto, puro, inmutable y trascendental; es aquel padre idealizado al que todos los mortales desean acceder o desean alcanzar y es aquel que *inició* todo, posibilitó la entrada del niño al mundo y lo dejó allí para su libre desarrollo. Por último, el dios Shiva, se presenta como el padre protector en tanto que es el que tiene el mayor control de la naturaleza, pues es el que tiene la capacidad de destruir y luego regenerar a partir de aquello destruido; así pues, es aquel padre al que el hombre va a buscar para que le ofrezca un consuelo o una solución ante aquella naturaleza indomable generadora de angustias.

Entendiendo los múltiples roles de los dioses, se puede plantear que para los hinduistas no es imposible contemplar la posibilidad de dos características contradictorias dentro de la misma figura divina. Esto, por supuesto, se corresponde adecuadamente a lo propuesto por Freud (2014) en *El malestar en la Cultura* al añadir a sus teorías el concepto de instinto de muerte o *tánatos*, ya que propone que inevitablemente el ser humano trae consigo una pulsión que hace contrapeso a la pulsión sexual tendiendo a la destrucción y a la agresividad. Adicionalmente, Freud (2014) plantea que esta pulsión agresiva se ve contrarrestada por la instancia superyoica, en tanto que esta con sus límites y normas no permite que la agresión se exprese en toda su plenitud (igual que pasa con el instinto sexual), lo cual ocasiona que la pulsión se regresa hacia el propio yo; por otro lado, la construcción del superyó tiene una influencia grande en la cultura y las normas que esta impone, y a la vez se configura con la interiorización de todas estas leyes que va a hacer que el sujeto actúe de cierta manera, o al menos, controle aquellos instintos que no se pueden expresar de la manera en que ellos desean.

Ahora bien, Freud (2014) plantea que, en un primer momento, la cultura, que está afuera, es la que señala el camino que el sujeto debe seguir, imponiendo sus prohibiciones y normas. Sin embargo, en este punto, el sujeto puede estar tentado a cometer algunas infracciones que, si es descubierto, puede cobrarse caro. Es decir, el ente que vigila y vela por el cumplimiento de las normas aún está afuera del propio sujeto y, en algunas ocasiones, no tiene problema en incumplir en tanto se asegure que no ha sido visto y no va a ser descubierto. En un segundo momento, el sujeto interioriza todas estas normas y prohibiciones de la cultura, interiorizando así la autoridad y marcando la emergencia del superyó con toda su fuerza y plenitud; en este punto, el sujeto, aunque se vea tentado a incumplir la norma y la ley, no lo va a poder lograr de igual manera que antaño ya que la autoridad y el ente que lo vigila está ahora dentro de sí y lo lleva consigo a donde quiera que vaya. Así pues, el superyó se constituye como una interiorización de la cultura que pone freno a la expresión de aquellos impulsos que atentan contra lo impuesto culturalmente (de ahí que el superyó varíe en relación con la cultura y lo que ella expresa).

Ahora bien, entendiendo el papel importante que juega el superyó en la constitución y desarrollo del ser humano, se puede plantear que la religión puede, también, ser una representación de aquel superyó que la cultura impone firmemente. Como ya fue mencionado, el superyó pasa a ser interiorizado por el sujeto, llevándolo a donde quiera que vaya; esto se puede apreciar directamente tanto en la religión hindú como en la católica, en tanto que los fieles hacen alusión constante a tener el dios o dioses que todo lo ven dentro de sí. Así pues, se podría decir que el superyó se representa psíquicamente como esa introyección del dios que va a estar instaurada permanentemente en el sujeto y que estará vigilante de todos los movimientos y pensamientos que del individuo emanen. Este dios, así como el superyó, impone castigos y limitaciones en el sujeto, prohibiciones que no van a

estar determinadas por exigencias externas o a través de ritos específicos, sino que el sujeto lo hace una instancia de su constitución subjetiva.

Puntualmente, en el Hinduismo, los fieles recurren a un ritual específico, haciendo uso de su corporalidad, para que la introyección del dios que desean interiorizar sea más notoria y la puedan asumir completamente: siguen un ritual llamado *nyasa*, que en general es un ritual de carácter individual, el cual

consiste en la invocación de uno o varios dioses y en su 'implantación' en el cuerpo del devoto. Esta implantación consiste en aplicar la mano derecha sucesivamente sobre varias partes del propio cuerpo y recitando un *mantra*, imaginando que la parte tocada se convierte o recibe la parte correspondiente de la imagen del dios (Preciado, 1999, p. 80).

Así pues, se hace más notoria la manera como en esta religión los fieles apropian en sí mismos el dios que representa la autoridad y que psíquicamente representa el superyó, para así, al llevarlo dentro de sí, no pueden escapar de las prohibiciones que se le imponen, para de esta manera, controlar con eficacia los instintos y las salidas que les corresponden y que no son aceptadas culturalmente.

Por otro lado, y volviendo al dios Vishnu, que es el dios del bien y del mal, se puede relacionar esta figura propuesta por la religión hinduista como una figura que, en cierta medida, le permite a los fieles descargar y expresar su pulsión agresiva a través de otros medios. Para desarrollar esta idea se tendrán en cuenta varios puntos: 1. Como ya se propuso, la pulsión de muerte siempre está latente y busca la manera de expresión que al verse estrellada con el superyó se vuelve hacia el propio yo; 2. La figura del dios es una expresión del ser humano a su imagen y semejanza construida con el propósito de poner afuera, en un ente visible, sus anhelos y deseos que por sí solos no pueden ser cumplidos; y 3. La figura del dios se anudará al *superyó* que fue introyectado en la infancia, para reforzarlo, y de esta manera se cumplen con las normas por *mandato divino*. Entendiendo esto se puede, entonces,

concluir que la figura del dios es creada por el ser humano para poder descargar su pulsión agresiva y no sentir que está incumpliendo con las normas propuestas por la autoridad, ya que es la autoridad la que se está representando con un componente malvado y destructor, y así el fiel puede sentir que tiene el permiso y hasta el deber de descargar su pulsión agresiva en tanto esté dentro de los designios o deseos que el dios impone. De ahí nacen algunos rituales vinculados a los sacrificios (como quemar animales) y heridas físicas que se hacen los fieles a sí mismos.

Ahora bien, estos rituales no son efectuados simplemente por el mandamiento de un ser externo y superior que autoriza su realización. Psíquicamente, estos rituales responden a la necesidad de contrarrestar los posibles incumplimientos a las prohibiciones propuestas, es decir, como se mencionó con anterioridad, la autoridad se instaura dentro del sujeto y para este le es casi imposible incumplir con sus normas en tanto no puede escapar al ente vigilante. Adicionalmente, las prohibiciones se instauran en la medida en que surgen como un deseo para el sujeto, es decir, una prohibición solo se puede instaurar como tal si proviene de un deseo que la cultura tacha como reprochable e imperdonable, que el sujeto luego sentirá como la necesidad de controlar aquellos deseos que emanan de la pulsión con tal de no romper con la norma ya impuesta, ya que esto conllevaría a un castigo. Esto se traduciría en una lucha constante interna de los deseos, por un lado, que procuran salir y ser satisfechos a toda costa, y las prohibiciones de la cultura, que velan por el correcto funcionamiento de esta.

Teniendo en cuenta esto, el individuo sabe que podría en algún momento incumplir con las prohibiciones o normas ya establecidas e interiorizadas, o pensar en incumplirlas, lo que conllevaría a un sentimiento de culpa junto con la ejecución del ritual para contrarrestarlo. Así pues, siguiendo lo propuesto por Freud (2015) en *Tótem y Tabú*, los rituales aparecen como ese mecanismo de compensación por medio del cual el fiel puede

tramitar el cumplimiento de la prohibición que tuvo lugar o simplemente protegerse de ella, es decir, los rituales se presentan tanto como un castigo como una prevención de las fallas futuras. Sin embargo, estos rituales no son impuestos de manera aleatoria o simplemente por *voluntad divina*, sino todo lo contrario, ya que responden justamente a lo que el fiel necesita contrarrestar sobre la prohibición; estos rituales se construyen en la medida en que representan una respuesta al sentimiento de culpabilidad con ellos mismos o con la divinidad por haber fallado en lo propuesto.

Análisis Final

Se parte de la hipótesis de comprender la religión como una necesidad de proteger al individuo en contra de la angustia causada por el desvalimiento infantil. Paralelamente se entiende la noción de cuerpo como ese lugar donde se asienta y se expresa la psique, donde tiene cabida la expresión del contacto y las interacciones de ese desvalimiento que pide la presencia de un tercero.

El cuerpo es importante en tanto es aquello que nos presenta ante el mundo y es el intermediario para las socializaciones y el contacto con el mundo externo; al respecto, se toma el ejemplo de la madre y el bebé: esta relación resulta esencial para la constitución del psiquismo del bebé, y sólo puede ser posible en tanto haya un cuerpo-intermediario que posibilite el acercamiento de los dos actores y los ponga en contacto, así luego el cuerpo materno no esté y el bebé lo pueda representarlo en su mente. Este contacto (presencia- ausencia) con la madre es importante para que el bebé en la construcción diferencial entre el *yo(mundo interno)* y el *no-yo(mundo externo)*. En términos de Freud (1976), en *Introducción al Narcisismo*, el sujeto traza una distinción entre la *libido yoica* y la *libido de objeto* en el momento en el que mediante su cuerpo, puede distinguir aquellos estímulos que emanan de sí de los que provienen del exterior. Así, dentro de la cultura es importante la diferenciación con el otro en tanto que esto posibilita el encuentro con un tercero y el intercambio de costumbres, ideas y demás, ello prepara el camino para la construcción del *superyó*, siendo este una interiorización de la cultura que se representa en el orden familiar que sirve de matriz de transmisión de códigos y normas.

De esta forma, el cuerpo se constituye como un lugar donde la cultura se afirma, como un lugar de dominios culturales. No solo es la posibilidad de la expresión de ideas para la constitución de la sociedad, sino que la sociedad misma está posibilitada mediante el

cuerpo, en un tipo de relación bidireccional donde el cuerpo es sujeto/soporte de la interiorización de los códigos sociales (Freud, 2014). Una vez realizada esta interiorización, el cuerpo mismo devuelve, como emisor, una serie de acciones que mantienen la cultura que fue interiorizada. Así pues, en la construcción de la psique primaria es necesaria la corporalidad en contacto con los otros para poder construir y difundir lo propuesto por la cultura.

El cuerpo es ese vehículo en donde se puede representar y exponer aquello que surge en la psique, es decir, la psique existe mediada por una expresión corporal, esta necesita de marcas corporales para expresar el dominio de la cultura. Esas expresiones son percibidas por los otros e interpretadas. Adicionalmente, este cuerpo, en tanto es una unión psique-materialidad, se puede transformar gracias a aquello que emane internamente de la psique, pero también se transforma en tanto la cultura lo interviene y lo influye (Nancy, 2007). Es decir, la psique, el cuerpo y la cultura están siempre en continua interacción, transformándose entre sí.

Así pues, teniendo en cuenta que la religión es uno de los pilares fundamentales de la cultura, podemos entender que lo que difunde se instaure en la psique humana y así, estas ideas deben ser expresadas por medio de la corporalidad para ser legitimadas y compartidas por los demás miembros de la comunidad. Las ideas, o los contenidos del psiquismo, pueden contribuir en la construcción de la sociedad en tanto sean visibles y se expresen corporalmente. Esto hace evidente la importancia de la corporalidad en tanto permite la materialización de las ideas, pues estas no pueden permanecer como elementos intangibles o no socializados, sino que deben llevarse a la práctica para constituir un punto clave de la cultura. Los contenidos del psiquismo requieren ser presentados y compartidos, lo que hace necesario el uso del lenguaje y el marcaje corporal, esto es evidente en la forma en que se

construyen los rituales al interior de los entornos socio-culturales. En los procesos rituales hay una estereotipación de acciones que representan pensamientos, por ejemplo las ideas religiosas; las divinidades emergen en estos rituales como figuras (virtuales u objetales) en las que se proyecta lo que se ha interiorizado de dichas representaciones religiosas, las figuras son las materializaciones gráficas y físicas de las imágenes religiosas, tales como esculturas, pinturas, símbolos y demás representaciones visuales.

Ahora bien, el psiquismo de un individuo se constituye a través de la experiencia directa, de la experiencia sensorial (como fue visto en el ejemplo de la madre y el bebé) ya que a través de esta, la psique va integrando los diferentes elementos del mundo exterior, los va procesando, interpretando y apropiando. Teniendo en cuenta esto, se resalta la importancia de la experiencia sensorial para interiorizar y apropiar el mundo externo y, por supuesto, esta experiencia solo se logra a través del cuerpo. Así pues, la religión se enmarca en esta dinámica de funcionamiento para ofrecerles a los fieles diferentes prácticas corporales que los hagan vivir experiencias en *carne propria* y, de esta manera, se puedan afianzar las creencias.

Las prácticas corporales permiten representar diversos sistemas de pensamiento tales como de ideas de protección, guía moral e identificación con un ser superior, para que se hagan tangibles las respuestas que se buscan en torno a la angustia y la indefensión de la que se habló en los primeros párrafos. Esas respuestas, siendo tangibles, permiten experimentar en la realidad las soluciones que se proponen para las angustias fundamentales del individuo, tal y como fue en la relación de los padres con el hijo en la infancia. En relación con esto, se podría decir que la religión efectúa un control sobre el cuerpo y la expresión de la corporalidad, en tanto que proponen y establecen ciertos lineamientos para difundir las respuestas ante la angustia y la indefensión que nos estructuran desde el nacimiento.

Al insertarse en las prácticas rituales, la corporalidad de todos los fieles se unifica, se vuelve una, indivisible e indiferenciable, siempre y cuando todos estén insertos en las mismas dinámicas. El sujeto de un grupo religioso, deseando encontrar las respuestas ante sus angustias, encuentra que la religión provee las respuestas. Ello conlleva el seguimiento de determinadas pautas que le llevarán por el camino indicado, estas actúan a través de prácticas corporales que se normatizan y a través de ellas las religiones logran un dominio del cuerpo y a través de ello, se pretende un dominio de la psiqué.

Este dominio de las prácticas del cuerpo y esta obediencia en lo psíquico va a proveer con posterioridad la protección, la guía moral y la identificación con la figura ideal (la deidad) que se planteaba anteriormente. No se trata netamente de una relación de subordinación, sino de una interacción donde el hombre, a voluntad, se somete a los preceptos en vista de que ellos le propenderán una vida más plena, lo cual lo lleva a difundirlos y defenderlos frente a toda amenaza que representen la angustia y la indefensión infantiles.

Esta decisión de interactuar con una deidad para satisfacer sus necesidades básicas que conlleven a una vida más plena se puede explicar psíquicamente a partir de la constitución de la idea de huella mnémica que deja el principio de placer y displacer durante la infancia, como lo expone Freud citado por Bocanegra (2017); es decir, el sujeto va a optar por esta opción religiosa en la medida en la que esta le va a ofrecer una satisfacción a sus necesidades primarias, por vías eficaces. Estas necesidades nacen de las diversas formas de satisfacción (o frustración) que toma la pulsión en su interacción con el mundo que lo rodea, eso que Freud denominó destinos de la pulsión. Las religiones son uno de esos mecanismos o procesos que ofrecen formas de satisfacción a esas pulsiones originales. En las religiones tratadas se puede ver que cada una ofrece a los fieles diversas opciones de descarga de las

pulsiones: por un lado, en la religión hinduista, al proponer múltiples dioses, lo que se está exponiendo ante el sujeto es la posibilidad de descargar sus pulsiones por diferentes medios, se le da múltiples posibilidades para su desarrollo en la medida en la que se contempla la diversidad. Así, en el politeísmo, la multiplicidad de objetos permitiría la expresión de la libido de forma más plena.

En las dos religiones se habla de una *unidad divina*, pero las concepciones de cada una son totalmente diferentes. En la religión hindú, esta divinidad se expresa a través de diferentes dioses y, así, da un entendimiento de multiplicidad al universo buscando la fusionabilidad del hombre con la unidad divina; en la religión católica, la divinidad es considerada como única, estática y suprema, por lo que no es el fin alcanzarla ni fusionarse con ella sino llegar a su presencia.

Se habla entonces de que, en la religión católica, al proponer un solo dios, se limita a los fieles a contemplar una única manera de satisfacer sus deseos. De esta forma, las múltiples expresiones de la libido se ven cohibidas al reducirse a un solo objeto. Podría argumentarse desde esta perspectiva que el politeísmo, aunque más cercano del totemismo y menos refinado en términos de la relación padre e hijo, permitiría una expresión más libre y plena del ser humano que causa menos represión y permite una mayor tolerancia. Ejemplo de esta diferencia se puede ver, por un lado, en la inquisición desde el Catolicismo, y por otro, en la concepción de la sexualidad desde ambas religiones.

Así pues, en la inquisición se ejemplifica la manera como, desde la religión, se imponen ciertos preceptos y normativas de carácter universal que debían ser adoptados por toda la humanidad para el desarrollo adecuado de la sociedad. Esto, explicado desde la angustia por el retorno al caos, posibilitó el trato hacia el diferente como una potente amenaza que desestabilizaría el orden mundial que ni siquiera había sido ideado por un hombre, sino

que emana de los designios supra-humanos de un dios. La inquisición se configuró como la forma de garantizar que los designios *únicos* y *universales* tuviesen cumplimiento, sin excepción. Tal evento está posibilitado por la noción de que solo existe un dios verdadero y supremo al que se debe seguir y consagrar a través de determinadas prácticas, en consecuencia, todo otro ritual debe ser considerado como pagano, incluso si el ritual responde a la misma religión pero se realiza mediante otros medios. Esto es evidente cuando la persecución a herejes se da tanto en el ámbito externo frente a otras religiones (cruzadas) como en el ámbito interno frente a rituales del propio Catolicismo que se contrarían con lo impuesto por la primacía papal. De esta manera, se postula que es probable que la hostilidad emanada del monoteísmo sea significativamente más alta que aquella presente en el politeísmo, pues en este último no hay una concepción de rector supremo e infalible, sino una coexistencia de divinidades que se apoyan entre sí para la garantía del mundo.

Al ser el monoteísmo una refinación de la relación padre-hijo, se despierta todo el fervor que dicha relación incluye (Freud, 2007), lo que genera un amor profundo por la figura, a la vez que coexisten sentimientos de hostilidad, culpabilidad y deseo por ocupar el lugar supremo. Así, la consecuencia de refinar tal relación con una deidad va a generar, por un lado, una relación más verídica y fidedigna que sustituye con mayor eficacia la relación parental de la infancia, pero por otro, va a traer consigo todo lo que dicha dinámica conlleva. No se puede traer a la realidad los aspectos positivos de la relación parental e ignorar los negativos. Si se ha de tener una deidad que represente mejor al padre, debe aceptarse, sin más, que dicha representación despertará sentimientos de amor y devoción todavía más fuertes, a la vez que enciende la hostilidad y la culpa.

En el culto al catolicismo se favorece la reedición de las prohibiciones básicas que Freud asignó a los sujetos en su proceso de desarrollo primario. Es decir el catolicismo

reprime (de forma severa) los deseos incestuosos y parricidas que desde el psicoanálisis están ligados al Edipo. Estos aspectos se subliman permitiendo la inmersión del sujeto en la cultura. Una muestra de ello estaría en cómo el amor hacia la madre se transfiere hacia una figura casta e inmaculada como María.

Desde el Hinduism se puede entender que la concepción planteada hacia la sexualidad es menos prohibitiva en relación a la descarga de las pulsiones, es decir, es más *libre*. En esta religión, por ejemplo, se propone un escrito sagrado específico relacionado con la sexualidad, entendiendo ésta no solamente como el acto sexual sino también como todas las prácticas, costumbres y estereotipos que rodean al concepto de hombre, mujer y de relación entre ellos (Vatsyayana, 2000). Al haber varios dioses en el Hinduismo, esta descarga de la pulsión sexual se puede dar por varias vías y no se propone como lo diverso como algo oculto, impuro o extraño, sino que por el contrario se acepta como algo puramente natural del ser humano que debe ser efectuado para su total realización. Es así como, desde el *KamaSutra*, se exponen múltiples maneras de descargar las pulsiones sin que se salga del marco normativo de la religión. Es decir, aun cuando se plantee todo un texto referido a la sexualidad y su procedimiento, los lineamientos y normativas que allí se exponen son muy explícitos y exactos, generando una manera de descarga de la pulsión que pueda ser bien vista por la sociedad, es decir, que los dioses acepten. Para esto, la sexualidad no es entendida como un simple acto reproductivo, sino que se plasma como una manera de conectar más fuertemente con la divinidad y acercarse a ella. Así, queda señalada una distinción fundamental entre ambas religiones, que se expresa en que

el monoteísmo es la única forma de religión que trata al universo como una unidad, sistemáticamente, y considera la unidad como esencial, aunque las consecuencias sean el dogmatismo, el fanatismo y la persecución, mientras que el politeísmo, aunque absurdo

intelectualmente hablando y un obstáculo para el horizonte de cualquier ciencia, produce más tolerancia, respeto por lo singular y abre más espacio para un aire civilizado (Betteo, 2018).

Este hecho, además de propiciar la intolerancia hacia el exterior, también impacta severamente las prácticas hacia el interior. Hecho más que evidente en cuanto a que en el Catolicismo se hubo de reprimir la sexualidad, excluir a los laicos y generar distanciamiento con el pueblo en consideración de la necesidad de volver al clero más puro y cercano a dios. El Hinduismo, en contraste, no presenta tales cuestiones, y si bien posee lineamientos básicos en torno a sus prácticas, no adopta la concepción de que el hombre es impuro en sus acciones cotidianas, hecho que responde a que tal religión está cercana al espectro del totemismo, mientras el Catolicismo, en el periodo analizado, se ubica cercano a un monoteísmo refinado que despierta los sentimientos de la relación parental infantil.

¿Por qué hubo de tomar el Hinduismo tal camino, o más bien, permanecer en el que milenariamente ha tenido, mientras el Catolicismo hubo de refinar dicha relación? Dice Freud (2007) que la condensación de la multiplicidad de figuras en una sola responde a revelar el nódulo paterno que subyace a la imagen divina. Condensando la deidad en una sola figura, el individuo puede desplegar toda la energía y fervor que tenía la relación del niño con el padre. El surgimiento del monoteísmo se plantea como el paso necesario para desplegar con mayor eficacia aquello que la relación del padre-hijo contenía en la infancia y posibilitaba los cumplimientos y anhelos de protección, guía moral e identificación con el ideal paterno.

Así pues, se puede concluir que las religiones, al ser un fenómeno psicológico derivado de las interacciones culturales, pueden ser analizadas desde el psicoanálisis y su relación con el cuerpo, derivando así una serie de relaciones que surgen entre el individuo y la cultura para la configuración de los preceptos religiosos. Aun cuando las dos religiones tratadas son opuestas en múltiples aspectos, se pueden encontrar bases en común sobre la

relación que se tiene con la divinidad, la función de los rituales y el papel del cuerpo, dejando ver cómo existen estrechas relaciones entre las angustias infantiles, presentes en todos los seres humanos, con la posterior configuración de la religión, evidente en los rituales y prácticas corporales. Se puede entender que la religión es una expresión de una representación psíquica de las experiencias vividas desde el nacimiento, entendiendo que las representaciones deben tener una huella mnémica y una carga afectiva. Las religiones proporcionan a los fieles la posibilidad de una experiencia que pueda ser representada psíquicamente y pueda ser evocada posteriormente en el transcurso de su vida a través de prácticas rituales que toman al cuerpo como un espacio de marcas, expresión y reproducción de ideales tanto paternos como de la cultura religiosa en la que dicho ser está inmerso.

Referencias

- Anónimo. (2018). *Ritos del hinduismo*. 21 de octubre de 2018, de Universo Hindú Sitio web:
<https://universohindu.com/ritos-del-hinduismo/>
- Bocanegra, C. (2017). *Artículo de reflexión presentado para optar al título de Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica*. (Tesis de Maestría). Universidad de San Buenaventura Colombia, Santiago de Cali, Colombia.
- Betteo, M. (2018) *Tres monoteísmos y un solo Dios: Credo quia absurdum*. Revista Latinoamericana de Psicoanálisis: Calibán. En impresión.
- De reina, C. (1960). *San Mateo*. En Santa Biblia (p. 1180). Colombia: Ed. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Freud, S. (2014). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (2007). *El porvenir de una ilusión*. En Obras completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, (pp. 2961-2992).
- Freud, S. (1976). *Introducción al narcisismo*. En Obras Completas: Sigmund Freud. Buenos Aires: Ed. Amorrortu Editores, (pp. 65-98).
- Freud, S. (2007). *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*. En Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, (pp. 3241-3324).
- Freud, S. (2000). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu Editores, (pp. 155-169).
- Freud, S. (2015). *Tótem y tabú*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). *Tres ensayos para una teoría sexual*. En Sigmund Freud: Obras Completas. Buenos Aires: Ed. Amorrortu Editores, (pp.111-222)
- Fromm, E. (1950). *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Editorial Psique.

- Küng, H. (1997). *El paradigma católico-romano de la edad media*. En *El cristianismo: esencia e historia* (pp. 295-532). Madrid: Ed. Trotta.
- Luarte, F. (2012). *El Hinduismo: consideraciones históricas y conceptuales*. *Intus-legere historia*, Vol. 6, pp. 45-62
- Nancy, J. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo*. En *58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma* (pp.13-34). Argentina: Ed. La Zebra.
- Núñez, S. (2011). *Psicoanálisis y religión*. *Revista Borrromeo*, Vol. 2.
- Preciado, B. (1992). *El Hinduismo*. *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 37, pp. 75-85
- Ramírez, C. et al. (2014). *Relación psicología-psicoanálisis*. En *Psicología entre la teoría y la práctica* (152). Bogotá: Editorial San Pablo.
- Vatsyayana. (2000). *Kamasutra*. Ed. Libros en Red.
- Vernant, J. (1990). *Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente*. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp.19-47). Madrid: Ed. Hiperión