



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Mendoza Luján, A. F. J. Erik

La muerte cultural. Un concepto del proceso de construcción y reconstrucción de la persona

Revista Pueblos y Fronteras Digital, núm. 4, diciembre-mayo, 2007, p. 0

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600402>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA MUERTE CULTURAL

UN CONCEPTO DEL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA PERSONA

A. F. J. Erik Mendoza Luján

INAH

RESUMEN

Pocas veces se habla de la forma en que se va construyendo la identidad de los individuos, tampoco de su conformación como personas. En el presente trabajo se tratará de analizar, desde la perspectiva de la tananthropología¹, la forma en que las personas por ser entidades sujetas a mudanza cambian su papel dentro de una sociedad y, en algunos casos, cambian de referencias culturales; dando por consiguiente un tipo de muerte, la muerte cultural o de la persona. Este trabajo intenta dar luz sobre los procesos socioculturales que se encuentran inmersos en la construcción y reconstrucción de la identidad individual y grupal.

ABSTRACT

Not very often it is spoken of the form in which it is constructed the identity of the individuals, as well as its conformation like a person. In the present work one will be to analyze from the perspective of the tananthropología, the form in that the people for being subject organizations to change change their paper within a society and, in some cases, change of cultural references; giving therefore or type of death, the cultural death or of the person. This work tries to give light about the sociocultural processes that are in the construction and reconstruction of the individual and group identity immersed.

Palabras clave: muerte cultural, identidad, persona, personalidad.

... y no es tarea vana inventar Otros
que tienen, por supuesto, rasgos nuestros,
textura nuestra, cicatrices nuestras
más dos o tres barbaridades llanas...

Mario Benedetti

Identidad y construcción de la persona. Cuestión tratada seriamente desde tiempo ha por parte de la mayoría de los antropólogos del siglo antepasado y pasado. Pero no solo ellos han dado una perspectiva sobre el acercamiento al otro. Ya con más tiempo el contacto con individuos diferentes de la comunidad propia era motivo de preguntas. Al encontrar el Nuevo Mundo, la tierra diferente, los exploradores construyeron una serie de conceptos acerca del diferente y lo diferente.

La otredad, el otro, es, en gran medida, una construcción —¿o invento?— conceptual antropológica de la identidad misma. Hablar de la alteridad es hablar de la egocidad, la construcción del yo y nosotros a partir de las diferencias del otro y ellos. Pero las diferencias no son construidas por la antropología, ellas ya se encontraban en la realidad, en la naturaleza. No podemos negar que la especie *sapiens* es diversa, plural y variable. Lo único de lo que se ha encargado el antropólogo es de conceptualizar y teorizar acerca de lo visto en la naturaleza, en eso que llamamos “realidad”.

De esta manera, el otro y la mismidad son conceptos, palabras con un significado simbólico y arbitrario que dan coherencia y sentido al mundo cosa y a las cosas del mundo, esto es, se denomina a las cosas del mundo asignándolas un significado, por lo tanto se convierten en un símbolo, el cual es una cosa simbólica. Simbolización y

cosificación, la cosa del símbolo y el símbolo de la cosa, el universo y la realidad son arbitrarios, en tanto se significan y nombran por cada grupo humano.

Al entender que la alteridad, egocidad, identidad y personalidad o persona, son símbolos de la diferenciación hablamos de conceptos arbitrarios; para lograr aprehenderlos es necesario partir de otros tantos, ya que proponer un problema de estudio exige comenzar con los conocimientos habidos, y la mejor forma de organizar éstos es a partir de los conceptos. Pero la conceptualización no solo es un mero ejercicio intelectual, ofrece un mundo en el cual se organiza, complejiza y conjunta el posible conocimiento que se puede tener acerca de un mismo tema, y los posibles que puedan tenerse como vectores que posibiliten un amplio reconocimiento del mismo problema.

Así las palabras que le darán un significado a este trabajo, y que son vectores en la propuesta de estudio de la persona, son los conceptos de persona y muerte cultural.

El concepto de persona viene de *prósopon*, *hipóstasis* en griego, que al retomarlo en latín se le asignó la palabra que conocemos: “persona”. En el sentido más común del término hace referencia al hombre en sus relaciones con el mundo y consigo. En el sentido más general —en cuanto la palabra ha sido aplicada a Dios y no solo al hombre— un sujeto de relaciones. Los significados vulgares o comunes lo definen como individuo, sujeto y/o forma de comportarse y, en otras tantas ocasiones, como definición de humano. Ejemplo son los siguientes: “Es buena persona”, refiriéndose al comportamiento y calidad moral; “Eres una persona”, vinculado a la calidad de humano y sujeto. En el caso de algunas étnias, su forma de definición se refiere a la persona y

humanidad, como es el caso de los mazatecos, en cuya lengua se denominan como *Ha shuta enima*, los hombres verdaderos, las personas verdaderas.

Para un mejor entendimiento se pueden distinguir las siguientes fases del concepto:

- 1) tarea y relación-sustancia;
- 2) autorrelación —relación consigo mismo—;
- 3) heterorrelación —relación con el mundo—.

Permítanme explicar más ampliamente esta disertación.

1) El término persona significa “máscara” —en el sentido de personaje—, y precisamente en este sentido fue introducido en el lenguaje filosófico por el estoicismo popular para indicar los papeles representados en la vida por el hombre. Dice Epicteto:

[...] recuerda que tú no eres otra cosa que actor de un drama, el cual será breve o largo según la voluntad del poeta. Y si a este le place que representes la persona de un mendigo, trata de representarla en forma adecuada. De igual modo, si te es asignada la persona de un cojo, de un magistrado, de un hombre común. Puesto que a ti sólo te corresponde el representar bien a la persona que se te destina, cualquiera que sea: corresponde a otro elegirla.²

El concepto de tarea, en ese sentido, se puede reducir al de relación: una tarea no es otra cosa que un conjunto de relaciones que atan al hombre a una determinada situación y lo definen a su respecto.

La noción de persona, por lo tanto, resultó útil cuando se trató de expresar las relaciones entre Dios y Cristo —considerado como el Logos o Verbo—, y entre ellos y el Espíritu,

pero al mismo tiempo resultó fuente de malos entendidos y herejías. En efecto, por un lado, la relación parecía algo agregado —y agregado por accidente— a la sustancia de la cosa; tal, por lo menos, era su concepto en la filosofía tradicional y particularmente en la aristotélica.

Por otro lado, el nombre mismo de persona, al evocar la máscara de teatro, pareciera implicar el carácter aparente o no sustancial de la persona. De aquí nacieron las largas disputas trinitarias que caracterizaron la historia de los primeros siglos del cristianismo que llevaron a las decisiones del Concilio de Nicea (325 d.C.). Para evitar la referencia de la noción de persona a la máscara, los escritores griegos adoptaron, en vez de *prósopon*, la palabra “hipóstasis”, que por su significado de “soporte” revela bien las preocupaciones que llevaron a su elección.

Pero acerca del carácter accidental que la relación parece tener por naturaleza, muchos Padres de la Iglesia no encontraron nada mejor que negar que la persona fuera relación, e insistir acerca de su sustancialidad. Así, por ejemplo, lo hizo San Agustín, quien afirma que persona significa simplemente “sustancia” y que, por lo tanto, el Padre es persona con respecto a sí, ad sé, y no con respecto al Hijo (De Trin. VII, 6).

Boecio dio, en torno a este argumento, la definición de persona que fue clásica durante toda la Edad Media: “Persona es la sustancia individual de naturaleza racional”³. Pero como anotara Santo Tomás (S. Th., I, q. 29, a. 4, contra), el mismo Boecio admitió que “todo perteneciente a las personas significa relación”, y por lo demás no había otro modo para aclarar el significado de las personas divinas como no fuera aclarar las relaciones entre ellas, también sus relaciones con el mundo y con los hombres.

Por lo tanto, Santo Tomás, en uno de sus textos más notables por su claridad y fuerza filosófica —prescindiendo del significado teológico-religioso— en su dilucidación del dogma trinitario, restablece el significado del concepto de persona como “relación”, afirmando al mismo tiempo la sustancialidad de la relación in divinis.

Pero en Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen. Además la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente, ya que la esencia divina subsiste. Luego, por lo mismo que la deidad es Dios, la paternidad divina es el Dios Padre, que es una persona divina. Por consiguiente, la persona divina significa la relación “en cuanto subsistente”. Esto es, significar la relación por modo de sustancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza.⁴

De tal modo, junto al carácter sustancial o hipostático de la persona, se subrayó enérgicamente su significado de relación. Esto por lo que se refiere a las personas divinas. Si hablamos de la persona en general, Santo Tomás afirma que, a diferencia del individuo que en sí es indistinto, “persona, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individúan al hombre”⁵. Por lo tanto, también en un sentido común, la persona es, según Santo Tomás, distinción y relación.

2) A partir de Descartes, mientras se debilita o viene a menos el reconocimiento del carácter sustancial de la persona, se acentúa su naturaleza de relación y especialmente de “autorrelación” o relación del hombre consigo mismo. El concepto de persona en

este sentido se identifica con el del yo como conciencia y se analiza de preferencia a propósito de lo que se llama la identidad personal, o sea la unidad y la continuidad de la vida conciente del yo.

Locke afirma que la persona “es un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de su tener conciencia, que es al inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”⁶. La persona es identificada aquí con la identidad personal, o sea, con la relación que el hombre tiene consigo mismo y ésta con la conciencia.

Leibniz está de acuerdo con Locke acerca de este punto, pero insiste también en la identidad física o real como otro componente de la persona, aparte de la identidad moral o de la conciencia.⁷

La relación conciente del hombre consigo mismo resulta de aquí en adelante la característica fundamental de la persona. Dice Wolf: “La persona es el ente que conserva la memoria de sí, esto es, que recuerda ser lo mismo que fue precedentemente en este o aquel estado”⁸. Y Kant afirma análogamente: “El hecho de que el hombre pueda representarse su propio yo lo eleva infinitamente sobre todos los seres vivientes de la tierra. Por esto es una persona, y conforme a la unidad de conciencia persistente a través de todas las alteraciones que puedan tocarlo, es una sola y misma persona”⁹.

Estas anotaciones se repiten innumerables veces en el curso del siglo XIX y en los primeros decenios del XX. Lotze afirma: “La esencia de la persona no se reclama a una pasada o presente oposición del yo en sus relaciones con el no yo, sino que consiste en un inmediato ser por sí”¹⁰. Y Renouvier: “La conciencia toma el nombre de persona cuando es llevada al mismo tiempo a ese grado superior de distinción y de extensión por el cual toma el conocimiento de sí y de lo universal y el poder de formar conceptos y aplicar esas leyes fundamentales del espíritu que son las categorías”¹¹.

Ya que la persona es en este sentido simplemente la relación del hombre consigo mismo, que es la definición de la conciencia, se identifica con ésta, y tal identificación es el único dato conceptual que se puede hallar en esta exaltación retórica de la persona que caracteriza a algunas formas contemporáneas del “personalismo”.

3) En contra de la interpretación anterior se encuentran, obviamente, las posiciones filosóficas que rechazan reducir el ser del hombre a la conciencia y que polemizan contra la forma más radical de ésta. En dicho sentido la antropología de la izquierda hegeliana y del marxismo, aun cuando no se haya preocupado de ilustrar el concepto de persona en forma declarada, señala el encaminamiento hacia una renovación de tal concepto o el sacar a la luz un aspecto sobre el cual la tradición filosófica había enmudecido, esto es, el aspecto por el cual la persona humana está constituida o condicionada esencialmente por “relaciones de producción y de trabajo”, o sea, por las relaciones en las que el hombre entra con la naturaleza y con los demás hombres para satisfacer sus necesidades.¹²

Por otro lado, la doctrina moral kantiana ya había caracterizado el concepto de persona en términos de heterorrelación, esto es, de relación con los demás. Al decir Kant que “los seres racionales son denominados personas porque su naturaleza los indica ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser adoptado únicamente como medio”¹³, consideraba la naturaleza de la persona, desde el punto de vista moral, como la relación ínter subjetiva.

Sin embargo, sólo con la fenomenología, con el concepto de persona como heterorrelación, hace su ingreso explícito en filosofía. Ya Husserl, al considerar el yo como el “polo de toda la vida intencional activa y pasiva y de todos los hábitos que ella crea”¹⁴ acentuó tal relación con otra cosa, aparte de lo que la intencionalidad significa. Pero es sobre todo en Scheler donde la persona es definida explícitamente como “relación con el mundo”. La persona es, según Scheler, definida esencialmente por tal relación, como el yo es definido por la relación con el mundo exterior, el individuo por la relación con la sociedad, el cuerpo por la relación con el ambiente. Según Scheler “el mundo no es otra cosa que la correlación objetiva de la persona, y por lo tanto a toda persona individual corresponde un mundo individual”¹⁵.

Las esferas objetivas que se pueden distinguir en el mundo —objetos internos, objetos externos, objetos corpóreos, etc.— llegan a ser concretas solo como partes de un mundo que es la correlación de una persona, o sea, como dominio de las posibilidades de acción de la persona misma. La persona, en este sentido, no debe confundirse con el alma, el yo o la conciencia: un esclavo, por ejemplo, es todas estas cosas pero no es persona porque no tiene la posibilidad de obrar sobre su propio cuerpo y se le escapa así un elemento de su mundo.¹⁶

“La persona —sigue diciendo Scheler— se da solo donde hay un “poder hacer” por medio del cuerpo y precisamente un poder hacer que no se funda sólo en el recuerdo de las sensaciones ocasionadas por los movimientos externos y de las experiencias activas, sino que precede a obrar efectivo”¹⁷. No obstante los numerosos y no siempre coherentes vaivenes metafísicos que Scheler ha hecho sufrir a su doctrina, su concepto de la persona como una “relación con el mundo” ha sido fecundo también por el hecho de que fue tomado como punto de partida por el análisis existencial de Heidegger (*Sein und Zeit* [*El ser y el Tiempo*, FCE, 1962], p. 10), que se basa precisamente en el concepto de la persona humana, o sea, del “ser ahí”, como relación con el mundo.

Este concepto de persona que, según se ha visto, no coincide con el concepto del yo, ha sido formulado en términos análogos y es habitualmente adoptado en las ciencias sociales. La definición que por lo común se halla en tales ciencias, como la de “individuo provisto de estatus social” hace referencia precisamente a la red de las relaciones sociales que constituyen el estatus de la persona. La consideración de la persona como unidad individual a la cual se hace referencia en el dominio considerado por esas ciencias corresponde a la misma determinación conceptual del término concebido como un agente moral, un sujeto de derechos civiles y políticos o, por lo general, un miembro de un grupo social. El hombre es persona en cuanto, en tales tareas, queda esencialmente definido por sus relaciones con los demás.

Sobre este mismo, Hobbes menciona que la persona en ese sentido es “aquella a la cual se le atribuyen palabras y acciones humanas, propias o de otros”: si a la persona se atribuyen acciones propias, se trata de una Persona Natural, y si se le atribuyen acciones de otro se trata de una Persona Artificial.¹⁸ Esta definición de Hobbes es la más general

y, al mismo tiempo, la más precisa de la persona civil y jurídica que haya sido dada por un filósofo. Hegel mismo no hace más que definir a la persona en este sentido como “capacidad jurídica” genérica.¹⁹

Como se puede observar, el concepto de persona varía en tanto la perspectiva o ángulo de visión que se tenga. Manteniendo la idea de que persona significa, en su sentido etimológico, “máscara”, hace referencia a la noción de personaje, teniendo de consuno los conceptos de personalidad e identidad. Esto en la medida en que la imagen de la caracterización y actuación nos remita a la teatralidad.

Lo anterior nos lleva a un segundo nivel dentro de la explicación de la persona; el cual es la acción y tarea a desempeñar. Por lo tanto, debe existir un escenario y un libreto, permítaseme la analogía, para que el sujeto represente a la persona que le toca actuar —entendiendo este concepto en sus dos acepciones: el de realizar una acción y el de representar— de la mejor manera posible. Las acciones y tareas son dadas por la grupalidad, su adscripción socio-cultural.

Al articular estos dos niveles de representación y construcción de la noción de persona observamos que se encuentran implícitos el tiempo y el espacio, y no meramente como construcción del escenario socio-cultural donde se realizará la persona, sino como el contexto de construcción. Esto es, las acciones y tareas no son perpetuas, tienen una caducidad y son sujetas a mudanza, es decir, cambian.

El cambio se realiza a partir de la ejecución de cada una de las acciones finiquitadas, realizadas, por lo que le serán asignadas al sujeto nuevas tareas que desempeñar. Por

este motivo, la imagen de la máscara nos representa más que un ocultamiento del ser el símbolo del ser mismo, del individuo social que se encuentra en constante movimiento y, por lo tanto, como toda realidad física, sujeto a mudanza y a las acciones del tiempo y el espacio.

Hasta aquí se han planteado los componentes necesarios que le dan coherencia a la construcción de la persona, entre los que se encuentra la noción de identidad. Habitualmente obviamos la explicación de una de las características primordiales del humano, su gregaridad. Al hablar de una grupalidad indirectamente estamos refiriéndonos a dicha característica, pero al no hacer hincapié en ella perdemos de vista la explicación del resto de componentes que permiten la emergencia de una persona. De esta forma, sin la necesidad de conformar grupos, no existiría la discriminación —entendida como la acción de diferenciar y/o distinguir entre una cosa y otra; clasificar—, y de esta manera tampoco el definir e identificar.

A partir de dicha perspectiva podemos retomar a Olivé,²⁰ quien menciona que para ser una persona se debe existir en una red de conexiones con otras personas —definirse e identificarse con un grupo—. Pero las relaciones humanas no son solamente una interdependencia de autonomías compartidas, sino que también se encuentra el sentido de pertenencia, el cual se mueve en el tiempo, incluso más allá de los momentos en que la relación física comienza y termina. De esta forma, el individuo no solamente existe por estar en un lugar determinado, sino también por sus ligaduras al ser parte de una historia, un destino y un futuro, ya sean propios o compartidos, una conciencia de ser y estar dentro de una red dinámica de relaciones compartidas.

Así, pues, la pertenencia y gregaridad conforman las relaciones interindividuales, fundando los grupos. De ello, se comenzarán a conformar las características de cohesión —concordancias y discordancias—, en otras palabras, las semejanzas y diferencias que construirán la identidad de los individuos miembros del conjunto. La identidad solo la podemos concebir como la definición del yo y el otro por medio de las diferencias, ya que éstas nos dan las similitudes, parafraseando a Turner. La identidad se va conformando por los otros —aquel que es diferente a mí, el no yo— al asignar una palabra que identifique al individuo. Esto es, desde el saber el sexo hasta el paso por los diferentes roles o papeles a desempeñar dentro de una cuadrícula social, todo ello va conformando la identidad de los individuos. Por este motivo, la auto y heterodefinición se encuentra en constante movimiento. Es como el río de Heráclito, nunca será el mismo donde uno se baña, aun cuando todos los días se acuda a él. Los individuos nunca serán los mismos, aunque tengan la misma denominación.

Desde esta perspectiva la persona está definida por los otros, tanto por los miembros de su comunidad como por los externos. Se es una persona por la libre aceptación de las normas y leyes que rigen la interrelación de sujetos sociales, co-dependiendo y co-operando dentro de las conexiones de convivencia de la comunidad; formando parte de una historia colectiva y adquiriendo un compromiso con el futuro propio y común.

Resumiendo. Al ser un sujeto social heredero de una tradición, costumbres, formas de vivir y co-responsable del devenir de una historia, cultura y sociedad determinadas; forja su ser, su identidad, su persona. Esto es, la persona se construye y emerge a partir de la pertenencia a un grupo, identificándose con otros para conformar un nosotros, diferente a ellos, los bárbaros. Al formar parte de una comunidad —común

unidad/unidad en común—, acepta libremente las acciones y tareas que le serán asignadas en un tiempo y espacio determinado; por lo cual, su identidad de persona se encuentra sujeta a mudanza.

Cuando hablo de comunidad me refiero también a la sociedad.²¹ Lo social —grupal— y lo cultural —símbolos y significados— construyen las comunidades. Desde esta perspectiva todo grupo humano, comunidad, se encuentra estructurado por acciones, tareas y funciones diferenciadas, lo cual permite la supervivencia y reproducción del grupo, tanto en el ámbito simbólico como físico.

Las acciones, tareas y funciones, serán asignadas a cada uno de los miembros de la sociedad por disposición del orden hegemónico, cuya función, además de designar las actividades de los integrantes de la comunidad, es la de legislar y normativizar la libre convivencia. De tal modo, este orden hegemónico clasifica y valoriza a cada uno de los individuos asignando papeles y/o roles socioculturales, integrando una cuadrícula social.

Se puede definir la cuadrícula social como el sistema clasificatorio y asignación de los diversos papeles y/o roles sociales a los que puede pertenecer un individuo dentro de una sociedad. Esta cuadrícula está conformada por espacios de ubicación transitoria, denominados “estadios”, permitiendo una movilidad libre de un sitio a otro; por lo que se garantiza la temporalidad y, por consiguiente, el cambio de acciones, tareas y funciones de una persona.

Nuestra existencia está constituida por una serie de ciclos o etapas de desarrollo que inciden en nuestra vida creando porvenires, venires y devenires por medio de rupturas, fracturas, cambios y transformaciones de nuestro ser. Estas etapas de desarrollo por cumplir a lo largo de nuestra existencia tienen una base biológica y una connotación y denotación psíquica, social y cultural. Así, el paso por los estadios de desarrollo ontogénico tendrán una significación biopsicosociocultural en la transformación del papel a desempeñar, adjudicando nuevas responsabilidades y haceres propios del estado en el que uno se encuentra: ese pasar de hijos a padres, de padres a abuelos, de niños a adultos, de adultos a viejos, de vivos a muertos.

La legitimación, normativización, administración e institucionalización, así como la construcción y concepción de las transformaciones, se llevan a cabo por medio de procesos socio-culturales. Las grupalidades codifican y significan el paso de los individuos y colectividades por los estadios, a través del orden hegemónico, siendo los rituales una de las formas de llevarlo a cabo.

El ritual emerge de la necesidad de una “comunicación emocional” entre los miembros de un grupo, así como de acceder a una explicación de aquello que los rodea y les sucede; de los cambios sufridos durante el desarrollo biosocial de los individuos —de los propios de la ontogenia y de los socio-culturales, a partir del paso de una etapa a otra—; despojándose cada uno de su individualidad para elevarse a una conciencia —y en algunos casos a la inconciencia— colectiva en una participación esencial que refuerza el vínculo social —experiencias interpersonales— en los niveles más profundos, es “[...] un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí”²².

Asimismo, crea puentes en el tiempo-espacio propio de los individuos, conectando eventos pasados —míticos, legendarios, históricos, etc.— con el presente, avivando el sentido de pertenencia —identidad—, permanencia, perennidad y trascendencia de los miembros de un grupo, y del grupo mismo.

El definir este evento sociocultural, denominado “ritual”, es extremadamente difícil, no solamente por las interacciones resultantes de él, también por aquellas que lo conforman. La mayoría de los antropólogos le dan la categoría de comportamiento, caracterizado por su naturaleza o sentido religioso, siendo asociado con la ceremonia y el culto.

Gluckman distingue el ritual de la ceremonia, definiendo a esta última como “cualquier organización compleja de las actividades humanas, la cual no es específicamente técnica o recreacional, y que también involucra el uso de modos de comportamiento que son expresivos de las relaciones sociales”²³; mientras que el ritual es una categoría más limitada, caracterizada por su referencia a las nociones místicas o religiosas, fines o agentes. Así, el ritual es visto como “un complejo simbólico que involucra profundamente lo concerniente a lo social y socio-psicológico”²⁴.

Goody, por otro lado, define el ritual como “una categoría de comportamiento estandarizado —costumbre—, en la cual las relaciones entre el significado y el fin no son ‘intrínsecas’”²⁵. Otros autores, por ejemplo Leach,²⁶ observan el ritual no como una categoría de comportamiento sino como un aspecto de éste, o lo que es igual, como la parte del comportamiento relacionada con su utilidad simbólica más que con su utilidad práctica.

De estas posturas se desprenden dos posibles definiciones:

- 1) Comportamiento simbólico convencional, en relación probable con el tratamiento de la información, codificado en un lenguaje común para los miembros de cada grupo sociocultural.
- 2) Conjunto o serie de actos, usualmente relacionados con la religión y/o magia, con una secuencia establecida por la tradición, que no están destinados a ser tan persistentes como un culto, emergiendo de la vida diaria de un grupo sociocultural; y las interacciones de esta vivencia.

Las dos posturas no están encontradas, al contrario, se retroalimentan y permiten el avance de los estudios de los rituales.

Varios autores, desde la perspectiva estructuralista, han sintetizado estos conocimientos y definiciones del ritual, definiéndolo como “una serie de conductas y comportamientos más o menos estereotipados, que se encuentran codificados e institucionalizados, y que se basan necesariamente en un conjunto de creencias, signos, símbolos y normas, y no pueden ser fácilmente modificados. Esto es, un código restricto”²⁷.

Esta definición sintética del ritual nos permite observarlo no solamente como un comportamiento mágico-religioso, o un comportamiento encaminado a establecer nexos con la(s) deidad(es). El ritual tiene, a partir de esta definición, la característica de ser un comportamiento con alto grado de comunicación, que genera relaciones sociales entre los individuos, así como la de integrar grupos dándoles su carácter de perennes, trascendentes y permanentes en la dinámica tiempo-espacio, por medio de una base

simbólica que se sustenta en la fe y las creencias, inmersas en las tradiciones y costumbres propias de cada cultura.

La creencia debe traducirse en rito, la fe en acción. [Por este motivo] El ritual es el puente entre la fe y la acción. [Así] Cumple una importante función [...] ayudar a la reintegración del grupo y favorecer la creación de nuevas relaciones.²⁸

Para ello es necesario un sistema de signos y símbolos codificados de tal manera que sean traducibles en la experiencia de cada uno de los individuos que conforman un grupo; un lenguaje compartido que parte de las nociones de continuidad y discontinuidad inmersas en el Signo lingüístico.²⁹ Este sistema lingüístico le da un significado arbitrario a un signo, debido a que es un código elaborado por la cultura, por lo tanto cambia de grupo en grupo; mientras que el significante es un símbolo del signo presente en la naturaleza. Así, “el signo es natural, el significante y símbolo son individuales y el significado es cultural”³⁰.

De esta manera, el efecto de la cultura sobre la naturaleza es hacer discontinuidades sobre una continuidad, esto debido a la “demarcación”, siendo el mecanismo por el cual los procesos culturales inciden en dimensiones continuas, estableciendo diferencias que en la naturaleza no existen —o que se dan de forma diferente.

Esta es una de las funciones del ritual: ser un medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la grupalidad, mediante símbolos codificados en su naturaleza lingüística. Asimismo, crear discontinuidades dentro de la continuidad, a través de demarcaciones.

La demarcación ordena los procesos sociales por medio de sistemas clasificatorios, que contienen dos dimensiones: a) límites arbitrarios y b) sistemas,³¹ ambos con un significado simbólico. Las demarcaciones tienen fronteras pertenecientes al orden simbólico, a marcas culturales regidas por una lógica diferencial que, aunado a los límites arbitrarios, nos da dos niveles de sistemas: 1. simbólico y 2. clasificatorio.

Todo orden social humano parte de un sistema simbólico —significación, símbolo, sentido y significado—³² y uno clasificatorio —sistema de significado y control—³³, organizando las sociedades a partir de la acción simbólica, la que permite ordenar, regular y controlar a la sociedad, a través del orden hegemónico.

Para que exista una coherencia unificadora de estos sistemas con el orden social es necesario niveles de codificación. Así, los sistemas tienen dos tipos de código: a) restricto y b) elaborado. La idea de comunicación está implícita en ambos modelos de código.

El código restricto se refiere a la reducción de la capacidad discursiva —oral—, mas no expresiva —corporal o gráfica—; mientras que el código elaborado se refiere a una capacidad amplia de léxico verbal. Así, lo que los códigos restrictos pierden en libertad lo ganan en comunicación, mientras que los códigos elaborados pierden comunicación al ganar libertad, proporcionada por la diferenciación en los límites arbitrarios, lo que da una estabilización de los “estados”³⁴ por la condensación de la “comunicación” mediante la diferenciación simbólica.

Para lograr la comunicación por medio del ritual es necesario realizar una acción que represente más allá de su significado, esto es, una Acción expresiva inmersa en un orden simbólico y en el modelo de código restringido.

Es decir, un código restringido es la parte del sistema de comunicación que permite expresar mejor los sentimientos, percepciones y experiencias de los individuos —a partir de que representa más de lo que significa y significa más de lo que representa—, inmerso en la significación simbólica de las culturas. Permite proyectar el mundo interno de los individuos, introyectando lo exógeno, creando vínculos interpersonales —experiencias compartidas.

De esta manera, los rituales forman parte de la comunicación, debido a que son sistemas simbólicos complejos, y están vinculados con la creencia —cosmología, cosmovisión, cosmogonía, hierofanía, metaecología—. [Lo sobrenatural] Con el orden de las relaciones sociales y con los procesos de crecimiento y desarrollo de los individuos.

El ritual, como medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la colectividad, permite la reestructuración y creación de nuevas relaciones entre los individuos. En este sentido tiene la función de ser el dispositivo mediador o reformulador de lo cotidiano con el conflicto social.

El orden social se ve influenciado por una serie de tensiones-destensiones³⁵ que son dadas por el ritual y el antiritualismo. Este último intenta abolir la comunicación por medio de sistemas simbólicos complejos.³⁶ Perteneciente al modelo de código elaborado, que es un movimiento de alejamiento, esto es, de tensión, mientras que el ritual es un

movimiento de acercamiento, al ser un código restricto que permite la delimitación. De esta forma el antirritualismo se significa como una etapa de transición, mientras que el ritual funge como reformulador del orden social.

Para lograr confirmar el nuevo orden social se necesita de la Ceremonia ritual; o sea, la ceremonia, como conjunto de instituciones políticas y sociales, va a llevar el nuevo orden a un estado transitorio de estabilidad.

Dicho lo anterior, vemos que la función del ritual es la significación de la línea divisora, el delimitar, consagrandola(s) diferencia(s), a partir de las transformaciones dadas por el paso de los estados —biológicos y socio-culturales—, mientras que la ceremonia va a confirmar las diferencias expresadas en el ritual.

Así, este tipo de comunicación social y cultural va a remarcar el problema de la institución, al darle significado a las diferencias —biológicas y socio-culturales—. La diferencia instituye una separación que de otra manera no tendría ninguna legitimidad. El legitimar dos aspectos, el orden social —clasificación social— y el orden mental —categorías lógicas—, permite institucionalizar el ritual, al volver “natural” un límite arbitrario.

Esta consagración y confirmación de las diferencias nos da dos niveles de acción:

1. La capacidad de actuar sobre lo real, a partir de su representación, proviene de un discurso autorizado, conectado con el poder —orden hegemónico.

2. Instituir y/o constituir una identidad. Lo que permite la continuidad, permanencia y trascendencia del grupo socio-cultural, a partir de la libre aceptación de la Historia, tradiciones y costumbres de la colectividad.

Tales dos niveles de acción conforman la función principal del ritual: cohesionar el grupo socio-cultural y reavivar la memoria histórico-colectiva a través de la institucionalización de la costumbre y la tradición.

De esta manera, el proceso ritual contribuye a la elaboración, asignación y confirmación de la pertenencia y permanencia de los sujetos en un grupo. Asimismo, permite la elaboración de las relaciones que dan paso a la emergencia de la identidad de una persona.

Al romperse el continuo de relaciones que unen a una persona con una cultura y a su horizonte futuro, se vuelve totalmente diferente: otra persona. “La muerte de una persona, [es] en virtud de la pérdida de los sentidos que le brinda su tradición, y en donde ha cambiado radicalmente su futuro [individual y colectivo]”³⁷. O lo que es igual, la muerte no solo se presenta como el resultado de la finitud física, el deceso. La muerte nos puede mostrar una serie de caras, en tanto la comprendamos como frontera y umbral.

El límite físico, término, es re-significado simbólicamente para convertirlo en límite traspasable, por lo tanto umbral y frontera. La muerte se significará, desde esta perspectiva, como promotora del cambio, al permitir el paso por los estadios de desarrollo, por medio del proceso ritual.

A partir de lo anterior podemos ver por lo menos dos niveles de “muerte cultural”, por un lado es el cambio de la cultura de origen de un individuo por otra diferente; y por otro se refiere a la muerte simbólica por la cual los individuos de una misma cultura se diferencian. Esto es, el cambio de estatus, de rol o papel sociocultural en una comunidad —el paso por los estadios de la cuadrícula social—, representa la muerte de una persona, por lo que cambia de una forma de vida a otra.

El cambio posibilita la transformación, se es algo diferente a lo que se era, y no se puede volver a ser el mismo. En esta aseveración es evidente la fractura y ruptura, el cumplir con el ciclo, iniciando uno nuevo, diferente al anterior, aun cuando la esencia —recuerdos, experiencias, memorias, aprendizajes, etc.— del estado anterior permanezca en el nuevo estadio.

La muerte nos ofrece la definición de la otredad y la mismidad. Aquel que no es de nosotros se encuentra muerto. Si no se pertenece a una sociedad-cultura se sufre de la muerte socio-cultural. Los otros son los que se mueren nunca nosotros. El cadáver tendido es el de otro, no el mío, por eso no se puede experimentar la propia muerte, solo la de los demás, y sobre todo la ruptura de las conexiones interpersonales de las personas con quien convivimos.

Sufrimos la muerte en el tránsito de los diversos roles y papeles que vamos ocupando en la cuadrícula social, también la sufrimos en el ámbito psicoafectivo, en la medida en que perdemos en nuestra existencia a las personas objeto de nuestros más íntimos afectos. El cadáver no es el fin de la existencia, tampoco es el cuerpo muerto. La muerte se presenta de una diversidad de formas, y el fin es el mismo, la apersonalidad. En el

momento en el que no quede ni un ápice de nuestra existencia, ya sea como recuerdos, imágenes, etcétera; en ese preciso instante, la existencia acaba.

A manera de conclusión. Los sujetos son entes en construcción permanente, en tanto que se encuentran en constante mudanza. Las relaciones que permiten la identidad, así como los códigos que permiten la definición y confirmación de una persona, son solo temporalidades de la existencia del Fenómeno Humano. La persona se encuentra en un permanente movimiento, *el estar*, sufriendo incontables fracturas que posibilitan su cambio, su muerte asignada culturalmente. El *ser*, la esencia, es una idea, un logos que enfrentará las actuaciones de los sujetos investidos de máscaras, siendo la más representativa, la de la muerte roja.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, 1939, *Struttura del l'esistenza*. Turín.
- _____, 1959, *Posibilità e libertà*. Turín.
- _____, 1961, *Diccionario de Filosofía*. FCE, México.
- Agustí, Jordi y Jorge Wagensberg (compiladores), 1998, *El progreso ¿Un concepto acabado o emergente?* Tusquets editores, Barcelona, España.
- Aquino, Santo Tomás de, 1950, *Summa Theologiae*. Turín.
- Ariés, Philippe, 1982, *El hombre ante la muerte*. Taurus humanidades, Madrid.
- Aristóteles, 1950, *De animalum*. Bekker, England.
- Augé, Marc, 1987, *Simbolismo, función e historia: Interrogantes de la Antropología*. Grijalbo, México.
- _____, 1968, *Dios como objeto*. Gedisa, México.
- Bachelard, B., 1972, *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- Blanck-Cerejeido, Fanny, 1982, *La vida, el tiempo y la muerte*. FCE, México.
- Burkle Elizondo, Gerardo, 1999, *Teorías del Caos y catástrofes*. Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- Burnet, J. (compilador), 1906, *Platón*. Oxford.
- Carse, James P., 1987, *Muerte y existencia*. FCE, México.
- Castaño, Laura, 1993, "Ritos funerarios". En *Muy interesante, Especial La muerte*, editado por Pilar S. Hoyos. Provemex, México.
- Cassirer, E., 1945, *Antropología Filosófica*. FCE, México.
- Comas, Juan (traducción y prólogo), 1968, *La definición del género humano*. INAH, México.

- Cortés Ruiz, Efraín et al., 1983, *Los días de Muertos una costumbre mexicana*. GV editores, México.
- Danforth, Loring M., 1982, *The deaths rituals of rural Greece*. Princeton University Press, New Jersey, USA.
- De Gortari, Eli., *Introducción a la lógica dialéctica*. UNAM-FCE, México.
- De Saussure, Ferdinand, 1970, *Curso de lingüística general*. Nuevomar, México.
- Derrida, Jacques, 1989, *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, España.
- _____, 1997, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trotta, Valladolid, España.
- Descartes, R., 1940, *Passions de l'âme*. Séoul, Paris.
- Dilthey, W., 1953, *Vida y poesía*. FCE, México.
- Douglas, Mary, 1978, *Los símbolos naturales*. Alianza Universidad, Madrid, España.
- Eco, Humberto, 1984, "Cuernos, cascots, zapatos: algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción". En *El Signo de los tres*, compilado por Eco, Humberto y Thomas Sebeok. Lumen, Barcelona, España.
- Elias, Norbert, 1989, *La soledad de los moribundos*. FCE, México. (Cuadernos de la Gaceta, núm. 53.)
- Erígena, Scoto, 1906, "De division naturae". En *Patrología Latina*, Vol. 122, compilado por Migne.
- Ferrater Mora, José, 1946, *La ironía, la muerte y la admiración*. Cruz del sur, México.
- Ferraroti, S., 1990, *Principios básicos de Física*. SEP-FCE-CONACyT, México. (Colección la ciencia desde México, núm. 65.)
- Firth, Raymond W., 1961, *Tipos humanos. Una introducción a la Antropología Social*. Eudeba-SEM, Buenos Aires, Argentina.
- Foucault, Michel, 1981, *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México.

- _____, 1985, *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund, 1974, *Obras completas*. Siglo XXI, México.
- _____, 1967, *Totem y Tabú*. Alianza editorial, Madrid, España.
- Giménez Montiel, Gilberto, 1986, *La teoría y el análisis de la cultura*. SEP-UAG-COMECSO. (Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales. Tres tomos.)
- _____, 1998, *Territorio, cultura e identidades. La región Socio-Cultural*. Comunicación oral. S/p. IIS-UNAM, México.
- Girard, René, 1998, *La violencia y lo sagrado*. Tercera edición. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Gluckman, M.(ed), 1962, *Essays on the ritual of Social Relations*. Manchester, Manchester University Press, USA.
- González, Fernando M., 1998, *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*. IIS-UNAM, México.
- González Torres, Yolotl, 1984, *El sacrificio humano entre los mexicas*. FCE, México.
- Goody, J., 1961, "Religion and Ritua". *BJS*. USA.
- Hall, Calvin S. y Gardner Lindsey, 1984, *La teoría psicoanalítica de la personalidad*. Paidós, México.
- Hawkins, S., 1995, *El origen del tiempo*. Orbis, Barcelona, España. (Colección MUY interesante biblioteca de divulgación científica, núms. 44, 45 y 46.)
- Hegel, R., 1960, *Filosofía de la Historia*. FCE, México.
- Heidegger, C., 1962, *El ser y el tiempo*. FCE, México.
- Hobbes, R., 1940, *Leviatán*. FCE, México.
- Huntington, R. y Meter Metcalf, 1979, *Celebrations of death*. Cambridge University Press, Cambridge.

Ibañez, Jesús, 1994, *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden.*

Siglo XXI, España.

Izuza Vera, Ernesto, 1992, “Bases teóricas para un estudio de la identidad”. En *América indígena*, Vol. VII, Núm. 3, jul-sep. Instituto Interamericano de Investigaciones Indígenas, México.

Jankélévitch, Vladimir, 2002, *La muerte*. Pretextos, Valencia, España.

Klarsteld, André y Frederic Revah, 2002, *Biologie de la mort*. Editorial Complutense, España.

Lacan, Jacques, 1974, *Escritos*. Siglo XXI, México.

_____, 1977, *Las formaciones del inconsciente*. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Laing, R. D., 1977, *La política de la experiencia*. Crítica-Grijalbo, Barcelona, España.

Leff, Enrique et al., *Biosociología y articulación de las ciencias*. IIS-UNAM, México.

Levi-Strauss, Claude, 1984a, *Antropología estructural*. Siglo XXI, México.

1984b, *El pensamiento salvaje*. FCE, México.

Lizárraga, Xabier, 1995, “El placer hizo al hombre —y el displacer a la humanidad—”. En *Ludus vitalis*, vol. III, núm. 4, pp. 103-126.

Lope Blanch, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*. FCE, México.

Lorentz, Edward N., 1993, *La esencia del caos*. Debate, Madrid.

Mair, Luey, 1970, *Introducción a la Antropología Social*. El libro de bolsillo, Alianza editorial, Madrid, España.

Mannoni, O., 1970, *Freud. El descubrimiento del inconsciente*. Galerna, Buenos Aires, Argentina.

Martínez, Pilar, 1985, *La muerte en la vida y los libros de México*. FCE, México.

- Mascie-Taylor, C. G. N. y Barry Bogin (editores), 1995, *Human variability and plasticity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mckeachie, Wilbert J. y Charlotte Ladener Doyle, 1978, *Psicología*. Fondo Educativo Interamericano S. A., México.
- Monod, Jaques, 1985, *El azar y la necesidad*. Planeta, México.
- Morin, Edgar, 1977, *La methode I. La Nature de la Nature*. Edition du Seuil, Paris, France.
- _____, 1980, *La methode II. La Vie de la Vie*. Edition du Seuil, Paris, France.
- _____, 1983, *El paradigma perdido, ensayo de bioantropología*. Kairós, Barcelona, España.
- _____, 1986, *La methode III. La Connaissance de la Connaissance*. Edition du Seuil, Paris, France.
- _____, 1994, *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, España.
- _____, 1996, “Le besoin d’une pensée complexe”. En *Magazine littéraire. Hors serie*. 1966-1996 la pasión de ideas, núm. 1549, compilado por Ewal, Francois. Berger-Leurault graphique, Paris, France.
- Moya, Andrés, 1996, “La génesis recursiva de la complejidad biológica”. En *Ludus Vitalis*, editado por Fernando Zambrana. Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
- Nietzsche, F., 1932, *Así hablaba Zaratustra I, Los enemigos del cuerpo*. Madrid.
- Olivé, León, 1995, “La muerte. Algunos problemas filosóficos”. *Ciencias*, núm. 38, abril-junio, coordinada por Magaña R., Patricia.
- Orígenes, *De principiis*. vol. II, núm. 9, p. 2
- Plotino, 1940, *Enneades*. FCE, México.
- Poincaré, Henri, 1981, *Filosofía de la ciencia*. CONACyT, México.

- Ricaeur, Paul, 1986, *Freud, un análisis de la cultura*. Siglo XXI, México.
- Rivera, J. A., 1997, “El efecto mariposa”. En *Claves de razón práctica*, núm. 73, jun, dirigida por Pradna, Javier y Fernando Savater. España.
- Romano, Arturo, 1974, “Sistema de enterramientos”. En *Antropología Física en México. Época prehispánica*, coordinado por Romero, Javier. INAH–SEP, México.
- Rosaldo, Renato, 1991, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo–CNCA, México. (Colección Los Noventa, núm. 77.)
- Ruffié, Jacques, 1988, *El sexo y la muerte*. Espasa Calpe, Madrid.
- Russell, Bertrand, 1992, *El conocimiento humano*. Planeta Mexicana, México.
- Salthe, Stanley N., 1985, *Evolving Hierarchical Systems. Their structure and representation*. Columbia University Press, New York.
- Sartre, J. P., 1980, *L'être et le néant*. Editions du Seuil, Paris, France.
- Sazbón, José (editor), 1977, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Centro editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina.
- Schnitman, Dora Fried (compiladora), 1994, *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Paidós, México.
- Sheldrake, Rupert, 1991, *El renacimiento de la Naturaleza. El resurgimiento de la ciencia y de Dios*. Paidós, Buenos Aires. Argentina.
- Teilhard de Chardin, Pierre, 1955, *Le phénomène humain*. Editions du Seuil, Paris, France.
- Thomas, Louis-Vincent, 1983, *Antropología de la muerte*. FCE, México.
- _____, 1980, *El cadáver, de la biología a la antropología*. FCE, México.
- _____, 1991, *La muerte*. Paidós studio, Barcelona, España.
- Turner, Victor W., 1985, *El proceso ritual*. Taurus, México.

Vázquez, Héctor, 1986, *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte, hacia una teoría antropológica del conocimiento*. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Vilar, Sergio, 1997, *La Nueva Racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Kairós, Barcelona, España.

Williams, Raymond, 1986, *Languages of nature*. Billing and sons Ltd., London, UK.

Xirau, Ramón, 1980, *Introducción a la Historia de la Filosofía*. UNAM, México.

Zárate Hernández, José Arturo, 1994, “Cultura regional e identidades locales”.

Estudios del Hombre, núm. 1, noviembre. Universidad de Guadalajara.

Notas

¹ Se entiende por tanathropología al estudio de la muerte en el Fenómeno Humano, diferente a la tanatología. El término es acuñado en los 80's por Louis-Vincet Thomas en su libro *Antropología de la Muerte*. En el caso presente se refiere a la línea de investigación del evento muerte en la antropología física por parte del autor.

² Manuale, 17, trad. Leopardo; cf. Dissertazoni, I, 29.

³ De diabus naturas et una persona Christi, 3 P.L., 64, col. 1345.

⁴ S. Th. I, q. 29, a. 4.

⁵ Ibid I, q. 29, a. 4.

⁶ Essay II, 27, 9.

⁷ Leibniz. Nouv. Ess. II, 27, 9.

⁸ Psychologie rationalis, p. 741.

⁹ Antropología, p.1.

¹⁰ Mikrokosmos I, 1856, p. 575.

¹¹ Nouvelle monadologie, 1899, p. 111.

¹² Cf. Marx. Deutsche Ideologie I.

¹³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten II.

¹⁴ Méd. Cart., p. 44.

¹⁵ Der formalismus in der Ethik, 1913, p. 408.

¹⁶ Ibid, p. 499.

¹⁷ Ibid, p. 499.

¹⁸ De Homine 15, & 1.

¹⁹ Filosofía del Derecho, p. 36.

²⁰ Olivé 1995.

²¹ La sociedad como concepto sí aparece con el ser humano, pero no como sistema operativo de especialización. Así, una jerarquización entre los grupos que componen una sociedad, o el intentar traspasar la interacción de grupos por grados de interacción, es acercarnos a un reduccionismo sociobiológico-antropocentrista.

Como ejemplos de sociedades no humanas que cuentan con una jerarquización intergrupal están las abejas y las hormigas.

Otras sociedades más primitivas que no cuentan con grupos de edad y sexo son las comunidades de células u organismos unicelulares. En estas se observa la sobreespecialización, y por consiguiente una marcada división de grupos de trabajo.

Aventurándonos a dar una genealogía o historia de la aparición de los grupos sociales, nos atrevemos a decir que se separan por especialización y sobreespecialización, por ende, el primer grupo social establecido y conformado es el de trabajo. De esta manera se le da su carácter administrativo a la sociedad.

²² Firth 1961, p. 203.

²³ Gluckman 1962, p. 163.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Goody 1961, p. 285.

²⁶ Leach 1954.

²⁷ Douglas 1978, Levis-Strauss 1984, Thomas 1991.

²⁸ Firth 1961, pp. 200-201.

²⁹ Saussure 1970.

³⁰ Levi-Strauss 1984b.

³¹ Douglas 1978.

³² Con esto nos referimos a la estructura lingüística propuesta por Saussure: signo, significado y significante.

³³ Douglas 1978.

³⁴ El estado es la forma por la cual se puede pasar libremente de un lugar o posición a otra dentro de una cuadrícula socio-cultural, con lo que pierde la rigidez del estadio.

³⁵ La estabilidad se da en función de los movimientos tensionantes y destensionantes que provoca el continuo estabilidad-inestabilidad. Esto es, cuando tienen la misma fuerza los movimientos tensionantes y los destensionantes se crea un orden, el cual puede ser roto por presiones de fuerza, mismas que

representarían una tensión o destensión de mayor magnitud que el resto. Más adelante retomaremos esto.
Para mayor información ver Lizárraga 1995.

³⁶ Douglas 1978.

³⁷ Olivé 1995, p. 58.