

## **LA COMUNIDAD DENTRO DE UNA VASIJA (Variaciones en los usos de los objetos entre la comunidad precolombina y la sociedad actual)**

**DIEGO MARTIN VARTABEDIAN**

Se propone pensar aquí el consumo en relación con la utilización de los objetos en el pasado aborigen para que de este modo hallemos relaciones y diferencias que buscarán a su vez restablecer las flaquezas que el término comunidad ha perdido en la actualidad en pos de una exacerbación del individualismo. Por otro lado, se observará alfarería mediante que las prácticas propicias para el desarrollo histórico aborigen también funcionan como símbolos representativos de los pasajes fenomenológicos del hombre. Primero, con las vasijas vacías y rústicas, luego los decorados en ellas como la instancia del báculo y por último, la combinación de ambas conformando un tótem<sup>1</sup>.

Sobre la etapa histórica americana por la que partirá esta investigación (no por eso será la única sino una referencia de base) es la preincaica que se configura del 5000 A. C. hasta el 1000 A. C. y se denomina formativa. Ésta es importante por la incipiente tecnología alfarera que presenta<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Entendamos por ahora al tótem en su representación física, por ejemplo: el Pachacamac de Perú, que es una vara de madera de un metro y veintidós centímetros de longitud. Ese tótem está diseñado con diversos dibujos, entre los que destacan felinos, serpientes y personajes antropomorfos, lo que sería la representación del mundo andino: el Hanan Pacha (mundo de arriba), el Cay Pacha (mundo del presente) y el Uku Pacha (tierra de los muertos), respectivamente. Mientras que en la parte inferior, de 54 centímetros de largo, carece de imágenes debido a que iba enterrada y fijada al piso, a fin de que el ídolo permanezca erguido en todo momento.

<sup>2</sup> También se hará cierta mención a otros indios del continente americano, según sean las necesidades del objeto a tratar. De modo que lo que propongo es más una época como piedra angular, como hiato histórico de un acontecimiento que también se repite por sus coincidencias prácticas y de modo radial en otras geografías americanas propietarias de otras culturas. Pese a las formas distintas de ese acontecer

Respecto al uso que los indios hacían de sus productos en ese entonces, podríamos empezar a conjeturar diferentes posibilidades:

- Si fue una sociedad de productos la que ellos habitaban, entonces usaban sus productos para que duren en tanto contenedores de bebidas.
- Si acaso fue vista su tribu con los ojos de una sociedad moderna del siglo XX donde el diseño imperaba y la arquitectura afectaba para una separación entre apariencia y sustancia<sup>3</sup>, entonces la razón de esas vasijas se relacionaría más con los usos de modo, así como partes de una fachada.

Sin embargo, sorteando al funcionalismo y los usos de modo se podría trazar otro tipo de plano. La posibilidad de proponer otro trazo parte porque el Estado, o mejor, las redes de poder actuales (siguiendo con término de Bauman quien analiza el consumo en la modernidad), bien pudieron encargarse de “invisibilizar” las formas de uso de las vasijas hecho por los aborígenes<sup>4</sup>. Esto sea porque al presentar a lo largo de la historia formaciones posibles y formaciones no posibles, también se ha eludido las formaciones

---

cultural se connota un recorrido histórico constituyente de lo plástico en el devenir humano y elegir un período histórico fundante no anularía sus posteriores apariciones.

<sup>3</sup> Como muestra el análisis de Stuart Ewen para la sociedad moderna en “Todas las imágenes del consumo”, Grijalbo, México, Cap. X, 1993.

<sup>4</sup> El término invisibilizar es utilizado por Bauman. El autor en “La Globalización: consecuencias humanas” sostiene que la primera tarea estratégica de la guerra moderna por el espacio consistió en levantar un mapa que resultara legible para la administración estatal y a la vez violara los usos y las costumbres locales, privara a los nativos de sus medios probados de orientación y los desconcertara. Se trató de reforzar el espacio físico de acuerdo con el patrón de elegancia alcanzado hasta entonces únicamente por los mapas conservados en la oficina cartográfica. Le tocaba al territorio convertirse en reflejo del mapa, elevarse al nivel de transparencia racional al que aspiraban las cartas. Librada de la ambigüedad del territorio propone la impotencia o la expulsión de los intérpretes alternativos. (Bauman Zygmunt, “La Globalización: consecuencias humanas”, Op. Cit, Pág 48-49). El mapa trazado por la administración estatal presenta espacios vacíos donde las diferencias pueden ser invisibilizadas, borradas a la vista. “(...) *Los espacios vacíos están primordialmente vacíos de sentido. No es que sean insignificantes por estar vacíos, sino que, por no tener sentido y porque se cree que no pueden tenerlo, son considerados vacíos (más precisamente, no visibles). En esos lugares resistentes al sentido nunca surge el tema de negociación de las diferencias con un grado de radicalidad que no pueden igualar las otras clases de lugares ideados para repeler o atenuar el impacto ejercido por los extraños.*” (Bauman Zygmunt, “Modernidad Líquida”, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004. Pág 112). Según Bauman éstos son los lugares “sobrantes” que quedan después de que se ha llevado a cabo la tarea de estructuración de los espacios que realmente importan y que deben su presencia espectral a la falta de coincidencia entre la elegancia de la estructura y la desprolijidad del mundo (cualquier mundo, incluso un mundo deliberadamente diseñado), y a su imposibilidad de ser clasificado claramente. De modo que pueda existir cierta hiancia en el mapa de la historia para interpretar a la cultura aborígen, aquella invisibilizada para atenuar el conflicto.

no visibilizadas. Si se pudiera reconstruir, de algún modo, el territorio aunque el mapa, ya de regreso al presente, nuevas significaciones se nos permitirían.

La premisa a trabajar supone que en la época formativa no se estaba proponiendo un espacio para guardar líquidos sino sobre todo dándole a las bebidas un sitio sagrado y esto sea porque al hombre de la época le correspondía otra subjetividad, una diferente a la productiva del siglo XIX y a la consumista del siglo XX.

¿De qué se tratará todo esto? De sugerir que posiblemente los indígenas construyendo cuencos dejaban en los recipientes los primeros gestos de una civilización que aún no estaba del todo armada, ya que en vez de ser primeros sujetos racionales, bajo esta hipótesis se los postula como primeros sujetos “pasionales”<sup>5</sup>, y que poco a poco, armando sus vasijas, fueron como lograron detener su estado no pasivo sino más bien posesivo, para luego abrirse ante las representaciones plasmadas dentro de un campo lógico ya propicio para el desarrollo del pensamiento racional.

---

<sup>5</sup> Recordando la tripartición del alma que presenta Platón, pueden advertirse tres partes o elementos: la concupiscible, la *pasional o irascible* y la racional o inteligible. Es decir, según los términos griegos: *epithymíai*, *thymós* y *nous*. Ahora bien, siguiendo el libro de Diamond John, “Kinesiología del comportamiento”. *Thymos* era una de las palabras más significativas, complejas y huidizas del griego antiguo. Julian Jaynes, sostiene que *thymos* o *thumos*, como se escribe algunas veces, fue, junto con otros seis términos traducidos habitualmente como mente, espíritu o alma, un ingrediente clave en la evolución de la consciencia homérica. En la *Iliada*, afirma Jaynes, los dioses les dicen a los seres humanos qué deben hacer y cómo deben sentirse. En esta primera fase “objetiva” de la evolución de la consciencia griega, *thymos* significaba movimiento o actividad tal como se perciben externamente. Pero, posteriormente, las voces de los dioses desaparecieron o mostraron una falibilidad que desanimó a los simples mortales, y la palabra *thymos* se vio internalizada, pasando a la segunda fase del proceso, y adoptando a partir de entonces un papel mucho más activo. Listos para las batallas, los hombres se esforzaban por escuchar las órdenes de antaño. Esta tensión o stress provocó cambios físicos, un aumento de la adrenalina segregada, un ritmo más rápido de los latidos del corazón y, en consecuencia, la correspondiente “agitación del pecho”. con el tiempo, estas respuestas internas al stress llegaron a asociarse con el propio concepto de *thymos*. En la fase subjetiva de la evolución de la consciencia, pasó a considerarse al *thymos* como una especie de recipiente en el que podía depositarse la fuerza o vigor. También se personificó. El *thymos* le hablaba al hombre (y el hombre al *thymos*); le dotaba de fuerzas para guerrear y le instaba al amor y a la victoria. Al resultar tan familiar a los hombres, el *thymos* llegó a verse comparado con ellos, atribuyéndosele cualidades que lo elevaban desde el campo de las *cosas* al de las *personas*. (Puede que Ajax no estuviese deseoso de combatir, pero su *thymos* sí. Y no era Eneas, sino su *thymos*, quien se regocijaba en la victoria.) En un determinado pasaje de la *Iliada*, Aquiles dice: “Despertándose como humo en los pechos de los hombres, incluso cuando Agamenón me provocaba; pero olvidémonos del pasado, y aplaquemos al *thymos* en nuestros pechos.” Vemos pues cómo, metafóricamente, el *thymos* era como humo que se elevaba en el pecho, tal como implican las raíces indoeuropeas de la palabra. (Extraído del libro Diamond John, “Kinesiología del comportamiento”, Editorial EDAF).

La hipótesis nos remarca, que lo que ellos presentaban era un estado cognitivo muy distinto al que se concibe para los actuales sujetos de producción<sup>6</sup>. De allí que, no se piensa a los hombres de antaño como quietos con deseos finales, con lógicas y duraciones estables, sino como sujetos que consumían su mismo deseo a medida que formaban las vasijas para poder luego así representar, categóricamente, al espacio exterior. Y, por contrario a una pasividad que fuera organizando y construyendo imperios, el consumidor arcaico partía entonces más desde el emporio de sus deseos, de sus estados de consciencia extraordinarios, de su asombro, de ser más en el tiempo que en el espacio (debido al flujo de imágenes que lo invadía, por ejemplo, al ser menos racional que sensitivo). Finalmente, el hombre primitivo no habría reconocido para sí los entes porque su consciencia estaba siendo expulsada hacia fuera y porque aún carecía de un orden prefijado que lo sujetara hacia las cosas, limitándolo al mundo nuevo instituido.

2

Para pensar el desarrollo de la alfarería nos serviremos del siguiente mito obtenido de los wauras, indios de la familia lingüística arawak en la región del alto

---

<sup>6</sup> Este trabajo no busca legitimar la hipótesis desde el plano físico material sino teórico reflexivo, pero sirve como puntapié de análisis para la primera cuestión observar las cualidades de los cráneos de los Paracas exhibidos en el museo arqueológico de Ica. Allí se describe que tenían metopismo, cráneos no del todo sólidos, que son más propio en los reptiles; aquí la fisonomía se estaría relacionando con un símbolo que según la cultura chamánica (aborigen prehistórica) es propio de un ser que linda entre mundos bajo otro estado de consciencia. También hay cráneos paracas que tenían extrañamente un tercer cóndilo en su parte inferior o uno con hueso espacial doble relacionado con el endurecimiento de la fontanela, que la clínica de hoy en día ve como una malformación. Respecto a la búsqueda del alargamiento del cráneo, para la cultura aborigen, significaba entre otras cosas la distinción noble (aunque será mejor preguntarse si los nobles por ese alargamiento no presentaban otras facultades perceptivas). Ciertamente que entre los indios existieron operaciones quirúrgicas que afectaban zonas del cerebro, eran llevadas a cabo por el chamán (médico- sacerdote) de la tribu. Al mismo, se le adjudica una relación directa con el otro mundo. A su vez, la condición de subjetividad implicada en una operación quirúrgica se encuentra como una práctica homóloga a los rituales de pasaje iniciático para el contacto con otra experiencia fenoménica con el fin de otra captación de la realidad. Siguiendo con una práctica quirúrgica que configura cráneos diferentes, definir el propósito de tal acción se entendía, por lo paracas, como una curación (ya sea porque quita un mal endógeno de otra realidad, o porque estabiliza un cuerpo hacia la otra realidad; lo que sí, en ambos casos, la curación conduce a la sanación del organismo). En definitiva, los cráneos deformados pueden evidenciar paracas marginales, pero también podrían reflejar una diferencia marginal frente al presente occidental.

Xingú, quienes atribuyen el origen de la alfarería a las peregrinaciones de una serpiente sobrenatural, portadora de diferentes tipos de recipientes, y cuyo viaje finalizó en un lugar donde hay abundante arcilla<sup>7</sup>. También, en este caso, se piensa que cuando hay que obtener arcilla, se deben tomar muchas precauciones. Por ejemplo, se la debe extraer muy suavemente. Si se hiciera ruido, la serpiente haría repentinamente su aparición y se os comería: <En este lugar, hay que evitar hacer el menor ruido. Es peligroso, sí, muy peligroso. Desde hace muchísimo tiempo los wauras se abstienen de extraer arcilla en este lugar<sup>8</sup>>.

No hacer ruido, sigilosos, celosos de su trabajo, bien todo esto podría implicar la necesidad de no pensar en otra cosa que en la tarea que se está haciendo. Una desatención eliminaría la hazaña como si fuera comida por un pájaro, como si un trueno la despedazara<sup>9</sup>. Aún siendo el trueno procedente del cielo o símbolo de la serpiente, es la irrupción lo que importa, la expresividad que sostiene. De hecho Raymundo Mier explicita: “El símbolo muestra sus dos rostros, la evocación en el régimen simbólico del ritual no es sólo restauración de la experiencia pasada, materia que conduce a la memoria, sino también mutación incesante del régimen de la expresividad, creador de presencias, invención de tramas afectivas, es decir, fundación de vínculos y de valores<sup>10</sup>.”

Hay un mito muy extendido en Amazonia refiere que la serpiente hembra Boyusu, identificada en el arociris, salió un día del río con apariencia de una vieja mujer para instruir a una pobre alfarera india. Ella le enseñó a poner el barniz blanco y a pintar, por encima en amarillo, pardo y rojo. Entre las serpientes Boyusu y los humanos existían antaño relaciones equívocas. Las mujeres criaban serpientes machos en jarras que hacían cada vez más grandes a medida que se desarrollaban. Finalmente las abandonaban en un lago y las llamaban de vez en cuando para reproducir en los vasos los rasgos y los colores de sus hijos. Los tomaban también como amantes. A su vez, los

---

<sup>7</sup> Ver Levy Strauss, Claude, “La alfarera celosa”, Editorial Paidós, España, 2008.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, pág. 34

<sup>9</sup> Si se pierde la concentración se cae de nuevo en la relación primaria, en una desculturizada respecto a la actual.

<sup>10</sup> Mier, Raymundo, “Tiempos rituales y experiencia estética” en Greist Ingrid (compiladora), “Procesos de escenificación y contextos rituales”, Editores Plaza Valdés, México, 1996, Pág. 104.

hombres tomaban como amantes serpientes transformadas en mujeres de una belleza sin igual<sup>11</sup>.

Hace mucho tiempo, cuentan los hidatsas<sup>12</sup>, las serpientes condujeron a una vieja pareja al lugar donde se hallaban los bancos de arcilla, y le enseñaron cómo había de mezclarla con arena o con piedras procedentes de hogares y que hubieran sido previamente trituradas. Era tan sagrada la elaboración de vasijas que no era posible acercarse a la obrera que estuviera celebrando ritos en honor de las serpientes y cantando himnos religiosos. Antes de ponerse a trabajar, lo anunciaba públicamente para que nadie se arriesgara a violar el secreto. Instalada en la penumbra, con la puerta cerrada y la chimenea parcialmente obstruida, la alfarera personificaba a las serpientes las cuales se creía que vivían en lugares oscuros, lejos de los Grandes Pájaros que las hostigaban para devorarlas. Una vez que se habían modelado las vasijas y antes de cocerlas, se las recubría con pieles humedecidas hasta que la arcilla se consolidase<sup>13</sup>.

La serpiente en la oscuridad, el celo de trabajar exclusivamente en la vasija de modo que el exterior no perjudique, la llegada de los pájaros que aparecen al abrir la puerta, son discursos significativos de la creación. Se marca la distracción como un factor que interrumpe el proceso de transformación: el de dirigir a la vasija el mundo imaginario indígena para concentrarlo, diluirlo, para poner ahí como si su excremento, su residuo, su sobrante, su energía que en el gasto ante la formación de la vasija, le permitiera al aborigen canalizar ese estímulo encerrándolo como si fuera “su alma”, pero por el sólo hecho de vivir sin temor a perderla dentro de sí. Una vez transpuesta, el indio ya vive como si una segunda vida, como si tuviera un doble<sup>14</sup>. De modo que,

---

<sup>11</sup> Levy Strauss, Claude, “La alfarera celosa”, Editorial Paidós, España, 2008. Ver pág. 33

<sup>12</sup> Son los indios asentados en Dakota del Norte.

<sup>13</sup> Levy Strauss, Claude; Op. Cit., pág. 38

<sup>14</sup> Ver Frazer James, “La Rama Dorada”, Fondo de Cultura económica, México, 2003. pág. 773, 776. Frazer explica que en muchas tribus salvajes realizan ritos que se hacen inteligibles si suponemos que en esencia consisten en extraer el alma del joven con objeto de transferirla a su tótem, pues la extracción de su alma naturalmente presupone matar al joven o por lo menos sumergirle en un trance semejante a la muerte, que el salvaje distingue con dificultad de ella. Su restablecimiento sería entonces atribuido ya al gradual recobro de su sistema de la violenta emoción recibida o, más probablemente, a la infusión de una vida nueva que recibe de su tótem. Pensar el tótem como un receptáculo en donde el hombre guarda su vida, y la relación de un ritual en donde el tótem y el hombre cobran sentido, lo que evoca es el pasaje de la muerte, la muerte en el tótem ya no en el hombre, la aparición de un hombre libre del peso de la muerte, la vasija contiene la muerte del hombre, la vasija como un tótem en retrospectiva, el tótem como

encierra en la vasija la posibilidad de su extensión y de su desarrollo, librándose así los riesgos a la eclosión. Si dedica su atención a no hacer ruido ni dejar entrar luz, si sólo busca cumplir su transformación, crea una marmita que sirve para encerrar a la serpiente, o bien, para enjaular al pájaro, o más aún: para evitar que el jaguar lo devore

3

De acuerdo con el analista del mundo moderno: Zigmun Bauman, la cultura es la actividad de establecer distinciones, de clasificar, segregar, trazar fronteras y por lo tanto dividir a las personas en categorías, internamente, unidas por la semejanza y exteriormente separadas por la diferencia<sup>15</sup>. La cultura se vuelve también la forma humana de habitar la naturaleza dentro de un marco histórico. Siendo histórico, aquel hombre que producía vasijas pueda que lo haya hecho más con el fin mismo de fagocitar las formas de clasificar, antes que por los contenidos de la clasificación. O bien, más para detener su consumo y a su vez, para empezar con las primeras clasificaciones en su trayecto hacia un mundo repleto de materias. De modo que, en la etapa formativa, o de sus derivaciones míticas como hemos visto, el hombre si presentó una semejanza con los demás fue más por su desorden interno. Y lo que los diferenciaba con otra especie era lo que los ponía en común en tanto impulso. Se reconocían como de igual impulso en tanto atributos, recién formalizaban ese atributo para contrastarse entre sí. Luego la importación de una cultura habría sido poner en común aquello que los escindía. Presentando vasijas donde pueden tomar uno como el otro el mismo líquido lo que se compartía era más que nada un saber hacer. Y así el otro dejaba de ser un igual en forma dentro de un mundo informe para ser un par social que se formalizaba durante el devenir del mundo de las formas culturales. La cultura sucede entonces como un avance frente al caos que los envolvía a cada uno en lo real de cada cual debido a las múltiples experiencias intrínsecas.

Estando bajo el prisma de los estados alterados, la reproducción de las ánforas conformaba sus represas psicológicas más que unos simples contenedores de líquidos.

---

vasija. Si éste es desprovisto de su sentido totémico es por estar más cerca, en todo caso, del tabú, el cual se plasma en una dimensión fuera de la diacronía.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 44.

Por consiguiente, si en las primeras vasijas hubo diseños geométricos de olas, o rayos de sol, de peces, estrellas, flores de loto, serpientes, cruces, óvalos, éstos nos remiten más a los índices diferenciales subjetivos que a las diferencias de las jarras entre sí<sup>16</sup>.

Respecto a que si bien todas las vasijas pudieron tener diferentes formas estéticas, aun todas representaban la atracción por la línea pura, su movimiento y evolución (así como los círculos, los escalonados, los espirales y otras formas básicas), todas las formas marcaban intentos geométricos en el caos, orden ante el vacío.

Armando botellas, cuencos o vasijas se conformó así la primera expresión de la sociedad, una que la religión, en tanto orden, propició para construir un espacio de significantes. Por otro lado, los dibujos en la vasija eran representaciones de ese devenir, conformaban el retrato del pasaje descrito hacia la cultura. Que se condensara en los cuencos mediante retratos, que aparezca una línea en medio de la concavidad del objeto, que se permita sobre una plataforma presentar distintos contenidos nos hablaría del pasaje del objeto cuenco como receptáculo al báculo como técnica. Las representaciones que constituyen los tímidos garabatos del lenguaje, levantaban entonces, por sobre la realidad, la escisión de lo interno a lo externo, constituyéndose una materialidad externa que no sólo liberaba al hombre de un goce extático en donde el

---

<sup>16</sup> En una carta dirigida a Thomas Merton el 1 de noviembre de 1958, el poeta, crítico de arte y de literatura, ensayista nicaragüense Pablo Cuadra, le describe sus formas de trabajo para el libro de poemas “El Jaguar y la Luna”. Su descripción es muy útil porque sirve para ilustrar estos mecanismos afectivos que encierran la antigua relación sujeto- objeto. Cuadra escribe: “Mi primer trabajo fue reducir del gran legado Tolteca, Olmeca, Maya, Azteca, Inca, americano, a lo que más directamente era mío. Introducirme al arte de los antiguos pobladores de Nicaragua. Embeberme de sus expresiones pictóricas (en cerámica) y escultóricas (en piedra) para posesionarme del espíritu y del sentido artístico con que ellos miraron el mundo y sus cosas al expresarla. Y ayudarme de los viejos textos de poemas indios para encontrar auxilio en las formas verbales de expresión usadas por ellos”. Por otro lado, Cuadra le responde a Steven White sobre la captación del espíritu artístico: “Donde más claro lo puedes ver es el poema Mitología del jaguar. Es decir, si tomo una pintura del jaguar hecha por el indio en una olla, resulta que la pintura es una estilización reducida a sus líneas esenciales. Vemos un triángulo y el triángulo encierra el ojo del jaguar (que es como el ojo del tiburón) y una especie de garra. Veo que el indio busca la esencia del animal y todo lo demás lo aparta en su pintura. Se vuelve como un símbolo o una metáfora. En el poema hablo por último del ojo, de los hombres que rieron de todos esos mitos y del astro que los dioses colocan y encienden en las cuencas vacías del jaguar. Me refiero a la “atroz proximidad” de ese astro porque también el ojo del tigre es un ojo peligroso, **lleno de odio** (la negrita es mía). Son de esos animales que ya supieron lo que es el odio. Y el indio lo capta y con esa fiereza define al jaguar (...) Me propuse una pregunta: ¿Cómo consiguió el indio, qué estilo expresivo comunal está expresado al hacer esa reducción de la potencia de todo animal a su esencia en un solo símbolo o en dos? Me refiero a las dos identificaciones principales del jaguar: el ojo y la zarpa. El indio hace una síntesis. Eso busqué yo: la cosa más reducida precisa y certera que se podría expresar. Y la receta estaba en los dibujos indígenas”. (Ver Steven White “El jaguar y la luna: la simbolización del mundo más que humano” en Jorge Eduardo Arellano, ed. Pablo Antonio Cuadra en la Academia. Managua: Ediciones de la Academia Nicaragüense de la Lengua, 2003. pp. 70-100).



afuera y el adentro se igualaban, sino que incluso la diferenciación del afuera según criterios de semejanza y de identidad hubieron de favorecer los intercambios sociales y el uso de los objetos distinguidos. Pronto los hombres se solidificaban solidificando y se cristalizaban cristalizando. Siguiendo esta lógica, se podría ya recapitular que los indios primitivos, apremiados por sus pasiones, buscaban socavarlas haciendo cuencos sólidos. Era en el mismo producir cuando se arrancaba a los hombres del consumo intrínseco e informe condicionante. Ya la diferencia con la época actual, estaría en que si hoy en día el producto surge como la plataforma para sondear al deseo, allá en cambio, el producto lograba desligar al sujeto de lo que el deseo hacía con él.

4

La lengua, como forma, bien pudo haberse desarrollado por la continuidad social en la discontinuidad individual. La relación entre pares habría fomentado el asentamiento de la misma junto con la sociabilidad mediada por ella. Citando a Nils Christie en “Civility and State” se ilustra mejor lo presentado:

“Anteriormente, las mujeres se congregaban en torno de la fuente, el pozo u otros lugares junto al río (...) Buscaban agua, lavaban la ropa, intercambiaban información y evaluaciones. El punto de partida de las conversaciones generalmente era un hecho o una situación concreta. Se los describía, se comparaba con sucesos similares del pasado y se evaluaba: bien o mal, hermoso o feo, fuerte o débil. Lentamente, pero no siempre, se pudo llegar a una concepción común de los sucesos. Era un proceso de creación de normas, un ejemplo clásico de justicia igualitaria. (...) El pozo quedó en el pasado. Durante algún tiempo, nuestros países modernos conocieron los lavaderos automáticos que funcionaban con monedas, donde llevábamos nuestros trapos sucios a lavar. De paso, teníamos un poco de tiempo para conversar. Los lavaderos automáticos han dejado de existir... Los inmensos centros de compra brindan algunas oportunidades para los encuentros, pero son demasiado grandes para permitir la creación de justicia horizontal. Demasiado grandes para encontrarse con los viejos conocidos, demasiado

ajetreados y atestados, nunca permiten las pláticas prolongadas, necesaria para sentar patrones de conducta<sup>17</sup>.”

Cuando Bauman contrapone a esta observación la problemática moderna de los centros comerciales nos encontramos con grandes contrastes entre el consumo aborigen frente al consumo moderno. Bauman resalta que los lugares antes de encuentro eran sitios donde se creaban normas y se las aplicaba de manera horizontal, con lo cual los conversadores se constituían en una comunidad, apartada e integrada por los criterios de evaluación compartidos<sup>18</sup>. Para Bauman, los actuales espacios físicos de consumo instan a la acción y ya no a la interacción. La tarea es consumir y el consumo es visto como un pasatiempo absoluto e irredimiblemente individual, una cadena de sensaciones que sólo puede ser experimentada- vivida- subjetivamente. Da como ejemplo el templo del consumo: el shopping, que bien supervisado, vigilado y protegido, se lo denomina como una isla de orden, libre de mendigos, saqueadores, vagos y merodeadores<sup>19</sup>. Ahora bien, cuando Bauman remarca que quien consume sólo tiene ojos para ese momento de consumo, momento puesto en un no lugar como lo es un shopping, frente al período formativo analizado, se encuentra las siguientes diferencias:

- Por un lado, el consumir indio, paradójicamente, producía el espacio en cuanto armaba cuencos que luego convalidaban al mundo material para el futuro social. Los indios tuvieron una producción consumidora del deseo, que al derivarse en los cuencos o vasijas produjo la sociedad. Al tener los indios distintas subjetividades entre sí, generaban distintas formas de producción de sus experiencias; las cuales compartían a medida que reconocían entre ellos la identidad que las comulgaba a todas; tanto como si ese origen fuera la posibilidad de la unión de la tribu.
- Por otro lado, el consumidor actual toma un camino inverso, ya que buscaría más la destrucción y agotamiento del objeto pero en tanto conlleva con el mismo giro, un goce dado por el escape del campo social que lo aprisiona, antes que por detener el efluvio de una subjetividad interna.

---

<sup>17</sup> Nils Christie, “Civility and State”, inédito.

<sup>18</sup> Bauman Zygmunt, “La Globalización: consecuencias humanas”, Op. Cit., pág. 37.

<sup>19</sup> Bauman Zygmunt, “Modernidad líquida”, Op. Cit., pág. 106.

El indio armaba vasijas a favor de una prescripción humana sobre su imaginario (nacida por la interacción entre el individuo y el afuera, como si fuera una formación de una fenomenología circunscripta entre las variables del contexto de lo percibido y lo dado). A este hiato histórico se le podría hallar un símbolo que si bien estaría dentro de la cultura americana, será esta vez por los mayas el concepto que usaremos: el *Cauac*.

A juicio del cardiólogo y arqueólogo Fracis Robicsek<sup>20</sup>, estudiando a fondo las vasijas funerarias maya, se convence de que las vasijas no sólo se parecen a los códices, sino que colocado en la secuencia adecuada ellos mismos pasaban por ser los códices. Robicsek encuentra que muchas de las escenas del submundo en las vasijas mayas muestran a un pequeño jaguar en relaciones específicas con una fantástica y misteriosa entidad, *el monstruo Cauac*.

El *Cauac* es un símbolo que tiene unas características muy extrañas, casi extravagantes, puede variar de muchas formas y tamaño de una vasija a otra y tiende a dividirse, fragmentarse y producir extensiones de sí mismo. Además de representar un monstruo, el *Cauac* puede servir también como altar de sacrificio o como descripción de un lugar.

Según Stanislav Grof<sup>21</sup>, entre otras apreciaciones, el *Cauac* estaría reflejando el nacimiento biológico: el *Cauac* como una estilizada representación del útero alumbrando. También Grof, lo relaciona con el revivir que en los ritos de pasajes se hace del trauma del nacimiento. Y, considerando que al *Cauac* se lo asocia con el nacimiento, con el trauma informe, o el sacrificio, con una creación, puede finalmente representarse dicho signo como aquello que está entre dos plataformas. Así, la imagen del *Cauac* denotaría entonces al espacio de tensión entre lo representado y lo

---

<sup>20</sup> Robicsek Fracis "The Maya book of the Dead: The ceramic Codex".Charlottes Ville, Virginia, University of Virginia Art Museum.

<sup>21</sup> Grof Stanislav. "El viaje definitivo", La Liebre de Marzo SRL, Barcelona, 2006.

irrepresentable: el *Cauac* como lo instituyente. Luego, el *Cauac* más que una figura cerrada, desplegada mejor como si fuera una grieta donde delante del *Cauac* lo dado, detrás del *Cauac*, lo no dado. Delante del *Cauac* la constitución de las formas, detrás del *Cauac*, la destitución de las formas. Delante del *Cauac*, la construcción, detrás del *Cauac*, la destrucción<sup>22</sup>. El *Cauac* se da como un símbolo que propone al artefacto como un mediador entre los dos mundos. El *Cauac* extrapolando a un movimiento, indica el trayecto de creación y rotura en el orden del círculo sagrado. Los aborígenes al dibujar al *Cauac* marcaban la diferencia entre lo dado en las vasijas y lo potenciado antes de ser objetos concretos. El recorrido que define el *Cauac* se marcaría en un hacia atrás, hacia la etapa de creación, por lo que la destrucción correspondería a la retroalimentación de partes dentro de una producción religiosa y no a un placer de consumación personal como en el consumo moderno cuando la rotura fija. Ahora, en lo moderno, se desliga del colchón de significantes de la cosmología chamánica descrita. Pueda que cierto frenesí (como un estado perdido) sí emergiera todavía débilmente, en la atracción que suscita en el hombre civilizado los diferentes consumos para destruir. Pero, el centrarse en la manipulación de lo transitorio y no de lo durable (de deshacerse de las cosas con ligereza para dejar espacio a otras cosas igualmente transitorias y destinadas a consumirse<sup>23</sup>), lo sumerge al hombre moderno en un estado de riesgo, dentro de la seducción, del deseo (y no en lo quieto, o lo seguro, o lo durable, lo permanente de lo sagrado como lugar), que sin parámetros lo aleja del mundo pero también del espacio social. Al dirigirse hacia un caos sin orden antes que a un orden caótico, lo que perdería el hombre sería entonces la capacidad de reconstruirse en el mundo. Por otro lado, si lo importante del que consume actualmente está en que destruye más que en lo que posee, si consume porque lo que le atrae es el deseo, entonces (pese al recorrido del deseo), todavía mantiene el formato de las formaciones prehistóricas. Pero, como hemos visto, la diferencia estaría en que antes el deseo se asentaba en un objeto y se atenuaba porque un objeto. Objeto que pretendía configurarlo

---

<sup>22</sup>El *Cauac* como un dibujo que condensa un acto simultáneo de destrucción y construcción, configura un movimiento distinto a la cultura moderna la cual presenta para el consumo sólo un acto de destrucción (que es el que Bauman relaciona con el consumo). Verbigracia, los indios nazcas (pre-incaicos) para sus ceremonias religiosas usaban vasijas trabajadas sólo para ser rotas una vez consagradas. Basta este gesto para encontrar una similitud con la destrucción del que consume en la modernidad pero con la falta de la integración que suponía esa rotura en la sociedad primitiva.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 135.

para extender una situación. Por ejemplo, el deseo retenido en las vasijas consolidaba las formas sólidas del hombre, hoy el deseo posado en los productos, implica la destrucción de ellos no por orden de lo sagrado, por lo monstruoso de un afuera atroz que el hombre tiene que exorcizar, sino por lo frágil de las cosas que el hombre desea destruir pero por lo imperecedero de sus usos y sus relaciones con él sin lugar a una integración de índole más abarcativa como es lo social o la naturaleza. Cuando antes el consumo producía sociedades y legitimaba la vulnerabilidad de las mismas ante la permanencia de lo sagrado, ahora el consumo multiplica individuos que la sociedad enfrenta en lo efímero de las relaciones.

Si bien la desarticulación con lo sagrado es consecuencia de una razón instrumental que ha llevado al hombre hacia una dependencia técnica que en el consumo evade, también a través del consumo se reflejará una relación coartada entre el hombre y las cosas, cuando lo sagrado le significaba el colchón de individuación requerido para esos usos. Conclusión: Del consumo del frenesí para la fundación social al consumo social para el frenesí del individuo se representa una articulación que si bien guarda relación con el pasado, no parece permitir comunicar a los individuos entre sí. Si antaño lo sagrado sirvió como un nexo para la cuestión social, hoy la ausencia de lo sagrado obliga a una formación comunitaria nueva que permitiera suplantar las funciones de consolidación social que lo sagrado acarrearaba. Si antes lo importante de la identidad social era que no abandonaba la individuación que lo motivaba, hoy, que la individuación vuelve arremetiendo contra lo social, impera la recuperación de lo social, o bien, de un sentido comunitario socavado.

La propuesta pasará por ir de la sociedad de consumo, la cual escapó de la sociedad de producción, hacia una sociedad comunitaria. Para ello, se vuelve a necesitar de mapas a fin de recorrer senderos aún no transitados entre la ausencia de los dioses que supimos conseguir pero no de la experiencia que no pudimos desterrar. Habrá entonces que reafirmar en un cuerpo social los distintos tipos de experiencia. Habrá que tomar el mapa desactualizado y volverlo a poner en la historia de los hombres. La relación perdida que el consumo viene a esbozar retroactiva una relación con la experiencia (aunque los objetos utilizados descartables). Pero, para reposicionar al consumidor que en la experiencia individual aparece, hará falta algo más que una reestructuración del mapa, sobre todo si se quiere lograr integrarlo a una experiencia

social que fortalezca y se fortalezca (lo social), mediante la cooperación de los consumidores que la habitan.

Aunque reconocer una dirección no nos indique el camino, tal vez, aquel (alejado) de lo sagrado nos provoca cuando en él (y a lo lejos) descansaría un tótem. Si esto fuera así, la vasija como escudo y el báculo como lanza, proponen hombres armados dirigiéndose hacia la bestia totémica, dispuestos a despertarla para recuperar su rugido (o canto), su sonido, su enunciación, sus formas de percibir lo que aún los espacios y destella sobre el tiempo de un universo que en los cuerpos, vive encofrando la historia.

6

La imposibilidad de la conformación comunitaria esta relacionada con las serias imposibilidades de concebir una experiencia integrada de carácter colectivo. De hecho, lo que ahora se desentierra como consumo, era lo que antes se enterraba como producción. Entonces, los hombres precolombinos consumían por un lado su deseo, producían su experiencia cultural, producían las vasijas como parte de ese consumo inmanente. Si bien el hombre precolombino, primero tuvo que transportar al impulso, detener el afluente y exorcizar la corriente mágica, luego modificó la vertiente y especificó las elecciones del trazo. Si fue encerrado lo sagrado en las paredes de la cerámica, cuando apareció la pregunta por la belleza se infirió el contactarse con aquel frenesí de lo sagrado.

En tanto emerge la belleza de lo dado, las formas del trazo, aparece lo que llamaremos las formas del báculo. Para estas nuevas formas complementarias de las vasijas se toma firme el utensilio para proponer, por ejemplo, en la vasija una figura que en el contraste con las distintas representaciones conforma las diferencias representativas según cada individuo o tribu. Será con las variantes del báculo cuando las técnicas mejoren y una férrea atención al detalle conlleve las variaciones del contenido ya una vez contenido el impulso creador.

Desde este tamiz se puede más que actuar, representar, para recrear y observar el suceso según diferentes prismas. Si esto pudo haber dado origen a una especie de ego en base al desdoble entre el sujeto creador y la cosa, se comprenderá sólo por ser la solidificación de una identidad individual para lo social que en la materia se condensaba.

Siendo el báculo la propia representación de la fenomenología del individuo, habría entonces por un lado, la experiencia subjetiva de cada cual y la subjetividad materializada del furor que lo azuzaba. En el medio de la experiencia y las representaciones, la razón linda como figura lógica de la representación de las cosas y figura narrativa de la subjetividad consagrada entre pares<sup>24</sup>.

7

El último bastión de la alfarería tribal que aunaría los dos restantes poniéndolos en continuidad sería el tótem. Trabajando el tótem se discurre por un posible dominio del presente.

Sigmund Freud define al tótem en “Tótem y Tabú”<sup>25</sup>, como un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantiene un vínculo particular con la estirpe entera.

---

<sup>24</sup> A propósito de esta relación entre la lógica y la narrativa, Jerome Bruner en “La educación puerta para la cultura”, sostiene que hay dos formas generales en las que los seres humanos organizan y gestionan su conocimiento del mundo y estructuran incluso su experiencia inmediata: una parece más especializada para tratar las cosas físicas, la otra para tratar la gente y sus situaciones. Estas se conocen convencionalmente como pensamiento lógico científico y pensamiento narrativo. De un lado un pensamiento que regula el mundo, del otro un mundo cultural que regula ese pensamiento. Para el estudio de las teorías de la mente es importante concebir cómo el todo afecta a la parte, cómo la lógica forma parte de un entramado cultural, cómo el sujeto actúa en contexto, dentro de un campo social lógico propuesto por una cultura que proporciona también valores y significados sociales (Ver Bruner, Jerome. “La educación puerta de la cultura”. Visor. Madrid. 1997)

<sup>25</sup> Freud Sigmund “Tótem y tabú”, en [librodoc.com](http://librodoc.com)

El tótem como en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos.

Freud describe que de tiempo en tiempo se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem. Encuentra al sacrificio también relacionado con el tótem. El sacrificio como una ceremonia pública, la fiesta de un clan entero. La religión como un asunto común, y el deber religioso, una parte de la obligación social. Sacrificio y festividad coincidía en todos los pueblos; todo sacrificio conllevaba una fiesta y ninguna fiesta podía realizarse sin sacrificio. La fiesta sacrificial, cuenta Freud, era una oportunidad para elevarse los individuos, jubilosos, sobre sus propios intereses, y destacar la mutua afinidad entre ellos y con la divinidad.

Freud se preguntaba ¿en qué descansaba el poder ético del banquete sacrificial público sino en antiquísimas representaciones acerca del significado de comer y beber en común? Comer y beber con otro, era al mismo tiempo un símbolo y una corroboración de la comunidad social, así como de la aceptación de las obligaciones recíprocas; el banquete sacrificial expresaba de una manera directa que el dios y sus adoradores eran comensales.

El clan, en ocasiones solemnes (porque sino es tabú devorar un animal sagrado), mata cruelmente y devora crudo a su animal totémico, su sangre, su carne y sus huesos, los miembros del linaje se han disfrazado asemejándose al tótem, imitan sus gritos y movimientos como si quisieran destacar la identidad entre él y ellos.

Por otro lado, Joseph Campbell en “El héroe de las mil caras”, revela que los ritos nunca intentaron detener la naturaleza sino poner al hombre en sociedad, porque así como el individuo es un órgano de la sociedad, así es la tribu o la ciudad una fase del poderoso organismo cósmico<sup>26</sup>. Nos sirve Campbell para demostrar, por ejemplo, que lejos de intentarse postergar la llegada del invierno, los ritos lo que hacían era preparar a

---

<sup>26</sup> Ver Campbell Joseph “El héroe de las mil caras”, Fondo de Cultura Económica, México. Pág. 338



la comunidad para soportar, junto con el resto de la naturaleza, la estación del frío tremendo<sup>27</sup>. Junto con Campbell, es posible pensar que el sacrificio arraigó a los sujetos pero en su constitución social, y así, el sacrificio del tótem, o de un ser vivo preciado, no desestimaba la vida del sacrificado sino que lo que más hacía era que la tribu pagara un precio por la seguridad social alcanzada según los valores que los aunaban. Ese precio no sería necesariamente un tributo para alguien, de hecho, no habría en realidad un destinatario real, ya que no estarían, en principio, esperando ser retribuidos luego por algún Dios, sino que celebraban el detener el influjo mítico al producir en lo material al furor que los condicionaba, recordando así que atravesaron grandes desafíos y que el sentido comunitario que los concentró vuelve a representarse para atravesar los desafíos próximos<sup>28</sup>. Es ese sentido comunitario que se gana en esa intermediación, donde actúan ni sojuzgados por un furor como grupo, ni individualizados sin él como especie, entonces la tribu<sup>29</sup>.

La angustia por las contingencias de la naturaleza, reflejaría el vaciamiento de significados que acarrearón la victoria del sujeto social (como fue la subjetividad lograda una vez transferido sus furores al cuenco)<sup>30</sup>. Si viraban los actores que formaban parte del ritual, del dolor al júbilo, habría en esa situación no sólo una recuperación de las libertades ganadas sino también la reafirmación como un grupo

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 338

<sup>28</sup> Que a un hombre le quiten el corazón puede resultar una alegoría de quitar los arrobes de las vasijas. Se exhibe lo cautivo para dar cuenta el desarrollo de la existencia. Los que participan del ritual asumen en ese pasaje la persistencia de ellos dentro del caos, la celebración de una vida creadora de la especie que así como pudo atravesar en conjunto las tormentas individuales, con el mismo impulso podrán también atravesar las sequías colectivas.

<sup>29</sup> Según Carlos Monterroso, parece evidente que las danzas de la lluvia contenían elementos de “empuje”, de “arrastre”, de inicio artificial, en dosis pequeñas (lanzar agua, imitar truenos). Éstas funcionarían para desencadenar la lluvia y no porque ésta se deseara, sino porque es una parte de los mismos actores y que pueden intuir como inminente. Por eso, son danzas festivas no rogativas, que incluyen pues el baile bajo la lluvia. De allí que, el humano animista parecía conocer el momento exacto en que comenzaría la lluvia. “Los nativos no hacían la danza para que lloviera sino porque podían de este modo conectarse con la energía del medio ambiente, formar parte de él y celebrar la lluvia. El rito americano no significaba en acto mágico ni una súplica sino que significaba sentirse “Uno” con la Madre Tierra.” (Ver Monterroso, Carlos “La trampas de Occidente”, Edit. Dunken, Buenos Aires, 2008; pág. 153)

<sup>30</sup> La angustia suscitada ante la ausencia de significantes propicios para superarla dirigiría a los hombres al tabú, el cual se enmarca dentro de los símbolos del báculo. Los actores se acercan al acontecimiento (el de la formación de cuencos como sistema, por ejemplo) para aprehender el furor cautivo y así darle un empuje a la institución social. Dentro del conjunto del tabú regiría entonces una naturaleza mecánica y con dinámica de grupo, por fuera, en los furores, una forma orgánica de la naturaleza extática.

social, ya que ellos permanecían como miembros unidos y diferenciados, libres en parte después del costoso sacrificio<sup>31</sup>.

8

Siendo el sacrificio lo que celebraban como el determinante de su sociedad, esto aún puede remitir a algo más primitivo que la idea de la muerte del tótem, puede remitir a la lógica temporal que el tótem acuña: el traspaso de las vasijas simples como constructos materiales por la inmanencia humana, luego báculos como los dibujos en las vasijas apareciendo una estética y una ética, para que por último sean tótems, la captura por la razón de las pasiones<sup>32</sup>.

El tótem símbolo de las vasijas que concentran al furor y los báculos que lo representan, permite que *al comerlo* (a modo de *Cauac*) sea inteligible tal proceso, se pueda sentir al furor desde el tamiz social y comunitario. El tótem reagrupa un logos para un ethos, promueve el desarrollo de comunidades más allá de lo sagrado inclusive. El tótem recapitularía la historia, dándole un sentido social e individual puesto en un lazo afectivo que no necesariamente comprendería las instituciones de lo sagrado pero sí una experiencia completa para cada miembro que participe del ritual. Por eso, en definitiva y como conclusión final: el consumo y el individuo, el objeto y el sujeto

---

<sup>31</sup> “Consumada la muerte, el animal es llorado y lamentado. El lamento totémico es compulsivo, arrancado por el miedo a una amenazadora represalia, y su principal propósito es, como lo señala Robertson Smith a raíz de análoga circunstancia, sacarse de encima la responsabilidad por la muerte. Pero a ese duelo sigue el más ruidoso júbilo festivo, el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones. Aquí nos cae en las manos, sin esfuerzo alguno, la intelección de la esencia de la fiesta”. Freud Sigmund, Op. Cit., Pág 53.

<sup>32</sup> En las vasijas preincaicas aparece la idea del sacrificio mediante representaciones en las que alrededor de un agente mítico se ven cabezas cortadas de llamas. En varias escenas en relieve se ve como éste sujeta al auquénido con una mano y con la otra esgrime el cuchillo sacrificatorio. (Ver: Cachot, Rebeca Carrión “La religión en el antiguo Perú”, Instituto Nacional de Cultura, Perú, 2005. Pág. 142). Posiblemente, el ritual se abreva de residuos estéticos mitológicos como los detonadores del corte con ese pasado, hecho con el fin de refundar lo social. Las posibilidades totémicas son la apertura del significado, en tanto el rito o el mito concentran su potencia totémica según la intención de sus practicantes, porque hacer algo para hacerse no es lo mismo que dar o recibir, es los dos actos al mismo tiempo. Celebrar la muerte, celebrar la vida, honrar al furor que es más allá de los significantes propuestos y de los actores que los proponen inclusive. Pensar desde el tótem a las vasijas es ubicarlas en un contexto diferente a quien piense al tótem desde vasijas. Los hombres (mujeres) que hacían vasijas estaban en el tótem dando una intención que se materializaba hasta que su consciencia consentía esta articulación diferencial, lo mismo para los ritos y los mitos. La literalidad, la arborescencia, el rizoma son formas de observar vasijas, báculos y al tótem.

susurrarían su máximo intrínquilis lo siguiente: ir por las formas de uso auténticas, dirigirse a un tótem recapitulador que pacte entre los hombres la fraternidad perdida.

El tótem como abriendo un sentido perdido porque, como sostiene Laurette Séjourné en “América Latina. Antiguas culturas precolombinas”, el valor de redención (para los aborígenes mexicanos en este caso) atribuido a las obras, no residía en su calidad intrínseca, sino en el proceso mismo de su creación, en el impulso y cambio en forma. “A semejanza de los cuerpos humanos cuyos restos se encuentran entre los trozos de pinturas, esas formas no son más que simples representaciones de unas verdades a las que tienen como finalidad ayudar a descubrir. En ningún momento se las descubre como verdades en sí. La alternancia entre una producción intensiva y su destrucción pone de relieve una vez más el don singular que esos pueblos poseían de un perder jamás de vista la verdadera naturaleza humana, a la vez que respondieron con ímpetu al reto del mundo exterior, proyectaron sus obras en un tiempo determinado<sup>33</sup>.”

Finalmente, el tótem lo piensa al hombre como naturaleza y no como objeto. El tótem abre el sentido hacia las cosas, pone al hombre de nuevo en el juego de la naturaleza sin sacarlo para excluirlo o adorarlo, sino sólo como parte. Aquí está de nuevo la idea fraternaria entre hombres y las cosas, aquí la idea de comunidad como parte de lo social, como parte de la naturaleza, como parte de una cadena ecológica que gira dentro del movimiento de las formas parciales. De este modo, la pregunta ya no es por el sentido mismo, sino por la comunidad, por la integración en la disposición binaria del mundo en que los hombres habitan.

---

<sup>33</sup> Séjourné Laurette “América Latina. Antiguas culturas precolombinas” Siglo XXI, Madrid, 1980; pág. 281.

### Algunas fuentes bibliográficas usadas:

- Bauman Zygmunt “Trabajo, consumismo y nuevos pobres”, Gedisa Editorial. Buenos Aires, 2000. Bauman Zygmunt, “La Globalización: consecuencias humanas”, FCE, Buenos Aires, 1999.
- Bauman Zygmunt, “Modernidad Líquida”, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- Bauman Zygmunt “La sociedad individualizada”, Cátedra, Madrid, 2001.
- Bauman Zygmunt “Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil”. Siglo XXI, España, 2003.
- Bourdieu, Pierre “La distinción”. Taurus, España, 1986.
- Bruner, Jerome “La educación puerta de la cultura”. Visor. Madrid. 1997.
- Campbell Joseph “El héroe de las mil caras”, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carrión Cachot, Rebeca Carrión “La religión en el antiguo Perú”, Instituto Nacional de Cultura, Perú, 2005.
- Castells, Manuel “La era de la información”, Tres Volúmenes. Alianza, Buenos Aires, 1997.
- Córdova, Elida Vega en “Pachacamac. Del Perú, su Roma...” Generación, Revista Virtual de Perú, Año 6 N° 65, 2 Quincena de 2008.
- Diamond John, “Kinesiología del comportamiento”, Editorial EDAF.
- Esquivel Laura, “Secretos de Mujer”. En “Textos para pensar”, ejemplar que acompaña a la Edición n° 1000 de Revista Noticias del 25-2-96. Editorial Perfil. Buenos Aires.
- Ewen, Stuart “Todas las imágenes del consumo”, Grijalbo, México, Cap. X, 1993.
- Freud Sigmund “Tótem y tabú”, en librododoc.com
- Grof Stanislav. “El viaje definitivo”, La Liebre de Marzo SRL, Barcelona, 2006.
- Nils Christie, “Civility and State”, inédito.
- Robicsek Francis “The Maya book of the Dead: The ceramic Codex”. Charlottesville, Virginia, University of Virginia Art Museum.
- Séjourné Laurette “Pensamiento y religión en el México antiguo”. Fondo de cultura económica. México. 1957.
- Séjourné Laurette “América Latina. Antiguas culturas precolombinas” Siglo XXI, Madrid, 1980.
- Steven White “El jaguar y la luna: la simbolización del mundo más que humano” in Jorge Eduardo Arellano, ed. *Pablo Antonio Cuadra en la Academia*. Managua: Ediciones de la Academia Nicaragüense de la Lengua, 2003.