

ARQUEOLOGÍA DE LO SAGRADO

Contribuciones de la psicología transpersonal al análisis de la simbología religiosa de los Andes Centrales y Mesoamérica

ARCHAEOLOGY OF SACREDNESS
Contributions of transpersonal psychology to
religious symbology analysis of Central Andes and Mesoamerica

Luciano Centineo Aracil¹
Universidad de la Plata
(La Plata, Argentina)

Maria Soledad Gianfrancisco²
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
(Tucuman, Argentina)

Resumen

La arqueología ha ocupado un lugar privilegiado en el estudio de la religión. Sin embargo sus argumentos caen una y otra vez en explicaciones lineales y deterministas, propias del paradigma mecanicista. Desde este marco, la religión es interpretada como un mecanismo de dominación, de legitimación del poder estatal o como el producto de la lucha de clases, donde todo símbolo sacro es el resultado de un proceso de difusión o contacto intercultural. Sin embargo la psicología transpersonal y los modernos estudios de la conciencia, han permitido un nuevo enfoque de la religión en las culturas arqueológicas de América, que representamos en el presente artículo, el cual se centrará en el símbolo de la vagina dentada en relación a los estados alterados de conciencia (EAC) inducidos por el consumo de enteógenos. Para ello se tomará como marco teórico el modelo de la conciencia de Grof y los aportes de la psicología profunda de Carl Jung y Von Franz.

Palabras Claves: Vagina dentada, Matrices perinatales, Arquetipo, Simbología religiosa, Psicología Transpersonal

Abstract

Although archaeology has occupied a privileged place in religious studies, its explanations have repeatedly fallen into lineal and causal explanations, which are typical of a mechanistic paradigm. Within this framework, religion is interpreted as a domination or legitimization mechanism of the state or as the product of class struggle. Transpersonal psychology and emerging studies about consciousness have shown a new approach to understanding religion in the archaeological cultures of Mesoamerica. This article will focus on the vagina dentata symbol and its connection with the troubled state of consciousness over major extensions of the Central Andean area. Grof's model of consciousness and the contributions of the depth psychology of Carl Jung and Von Franz will also be used to explain this troubled state. Using a model of consciousness as the starting point will allow us to redefine the role of spirituality in primitive cultures. This application of a valid and coherent ontological principle with a holistic outlook represents one of the characteristics of an emerging paradigm.

Key words: Vagina dentata, Perinatal matrixes, Archetype, Religious symbology, Transpersonal Psychology

Recibido: 6 de enero de 2011
Aceptado: 29 de noviembre de 2011

INTRODUCCIÓN

La arqueología ha ocupado un lugar privilegiado en el estudio de la religión de las culturas antiguas. Así lo demuestran los trabajos sobre el origen del arte y las creencias religiosas prehistóricas y los estudios de las culturas ágrafas de América, Europa y Oriente. Sin embargo, las explicaciones arqueológicas caen muchas veces en axiomas causales y materialistas, propias del paradigma newtoniano-cartesiano. Desde allí surgen los intentos por entender lo religioso como un mecanismo de dominación, como la legitimación del poder del estado, como el resultado de la lucha de clases o como una práctica que se difunde a través del contacto intercultural pero que no amerita un estudio riguroso.

Esto último forma parte de un principio teórico muy utilizado actualmente en antropología, pero sobre todo en los estudios arqueológicos de culturas primitivas: El “*difusionismo*”, que supone que toda innovación material surge de áreas nucleares específicas y luego se expande por un territorio cada vez más amplio. Sus principales autores, Ratzel y Frobenius, difieren en su planteamiento con el evolucionismo (que postula un desarrollo paralelo entre civilizaciones), ya que enfatizan que todos los inventos se habían extendido por el mundo desde centros nucleares por medio de migraciones. Este concepto ha permanecido en forma de dogma en la historia del pensamiento arqueológico y significó el principio explicativo fundamental de toda la cultura materialista.

Sin embargo, el mismo recurso se utilizó para explicar las prácticas rituales, los mitos, las creencias y la simbología tanto de orden profano como sacro.

Creemos que estos tipos de explicaciones, si bien han hecho un valioso aporte a la ciencia, quedan atrapados en el callejón sin salida del materialismo y en definitiva, terminan por caer en una suerte de determinismo mono-causalista que, entre otras cosas, niega el papel del sujeto como portador y generador del universo simbólico de lo religioso. Es por esto que consideramos necesario apostar por un cambio de paradigma, que nos permita comprender la espiritualidad como fundamento de la experiencia humana y por ende, a la religión como un aspecto central de la cultura (Centineo y Gianfrancisco 2010).

Para ello se interpreta el mito de la vagina dentada desde el modelo de la conciencia de Grof y los aportes de la psicología profunda de Carl Jung y Von Franz.

El objetivo del presente artículo es analizar el símbolo de la vagina dentada como un ejemplo iconográfico, que nos permita entender el fenómeno religioso en arqueología, desde una nueva perspectiva que integre no solo el aspecto material y social, sino también su aspecto más profundo: el espiritual. En definitiva, entender lo sagrado como inherente a la naturaleza humana.

Siguiendo el modelo holotrópico de la mente de Stanislav Grof, y los desarrollos pioneros de la psicología profunda de Carl Jung, consideramos que la amplia dispersión del símbolo de la vagina dentada no es solo el resultado de un proceso de difusión o contacto intercultural, sino que puede ser el resultado del acceso a los estratos profundos del inconsciente, durante los estados alterados de conciencia, producto de la práctica de diversas técnicas como por ejemplo el consumo de enteógenos (vulgarmente llamados *alucinógenos*).

El uso de enteógenos en ciertos rituales y ceremonias, era una práctica muy común en la mayoría de las áreas culturales de América, y sobre todo en el área andina y mesoamericana (un buen ejemplo de planta enteógena es la especie *brugmansia*). Tal vez, este fenómeno sea el resultado, como dice La Barre (1970), de la supervivencia de un estrato chamánico paleo-mesolítico relacionado con un culto a la amanita muscaria de origen siberiano.

Este enfoque nos conduce a una visión integral de la iconografía religiosa en arqueología, más coherente con el pensamiento complejo que con el determinismo mecanicista.

LA INSUFICIENCIA, EL PARADIGMA CLÁSICO Y LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA EPISTÉMICO

Hasta finales del siglo XVI los conceptos de creación y finitud, de un orden cósmico establecido por Dios, de sabiduría y voluntad divina, revelados en la Biblia e interpretados por sus representantes, eran los conceptos básicos de lo que se llamó el “Paradigma Teológico”. Sin embargo, hacia finales del siglo el referente lógico va pasando de la religión a la razón y de la teología a la filosofía y a la ciencia. Tanto Bacon como Galileo, con sus métodos experimentales y de observación de la naturaleza, van desplazando a Aristóteles. Las grandes revoluciones de la física, principalmente con Newton (a través de su trascendental descubrimiento de la ley de gravedad), y las consecuencias de la revolución protestante de la mano de Martín Lutero ayudaron a descartar la presencia divina en las explicaciones (Sheldrake, 1995).

De esta manera, el universo se había librado del animismo primitivo, lleno de creencias mágico-religiosas infantiles para ser entendido como un gran mecanismo de relojería. En otras palabras, para la ciencia de aquella época, bastaban no más que un puñado de leyes simples para entender el universo en su totalidad. Entre estos principios fundamentales, se consideraba que la materia estaba compuesta por pequeñas cantidades de partículas elementales: los átomos¹, que estaban gobernados por leyes fijas, inmutables y deterministas. Así, el mundo cambiante que percibimos se produce por medio de permutaciones y movimientos de los átomos, los cuales no cambian, propio de una visión materialista (Sheldrake y Fox, 1999).

Con esto arribaríamos al Paradigma Positivista o *newtoniano-cartesiano*, porque son Newton y Descartes los que le dan las bases, física y filosófica, respectivamente, aunque su origen se remonta a los griegos. Fue Descartes quien dejó planteado en su *Discurso del método* (1987) un dualismo absoluto entre la mente y la materia que condujo a la creencia según la cual el mundo material puede ser descrito objetivamente, sin referencia alguna al sujeto observador. De esta forma, ser *objetivo* es copiar bien esa realidad sin deformarla, y la verdad consistiría en la fidelidad de nuestra imagen interior a la realidad que representa.

La ciencia se dedicó a estudiar todo lo material, aquello que podía verse y medirse; y el mundo espiritual y místico quedaba relegado al conocimiento filosófico o artístico. Tal como lo expresa Smith (2000: 25) “al ocuparse exclusivamente de un único plano ontológico, la ciencia puso en cuestión la existencia misma de otros planos y, puesto que ese reto no fue adecuadamente respondido, su visión acabo imponiendo su impronta al mundo moderno (...) Y, si la existencia de Dios requiere la existencia de planos más elevados, la inexistencia de estos también implica la inexistencia de aquel, de donde se deriva “la muerte de Dios” de la que nos hablan los teólogos” (Smith, 2000: 25)

Este enfoque constituyó el paradigma conceptual de la ciencia durante casi tres siglos, no solo en las ciencias naturales sino también, posteriormente, en las ciencias sociales y humanas pero se radicalizó, sobre todo, durante la segunda parte del siglo pasado y primera de éste. El legado cartesiano ha llegado a tener mayor trascendencia negativa a lo largo de la historia que la misma visión mecanicista newtoniana del mundo.

Justamente, el paradigma mecanicista asentó las bases del pensamiento arqueológico. Dicha disciplina todavía considera la independencia entre el sujeto y el objeto de conocimiento. De alguna manera, el arqueólogo cree que los restos materiales hablan por sí mismos y que él solo debe hacer una

descripción detallada de los mismos. En definitiva, el conocimiento objetivo es copiar fielmente una realidad que esta allí afuera.

Otro vestigio del pensamiento cartesiano en arqueología, es la reducción de una entidad compleja como es la cultura, a sus partes constituyentes. Se estudian la subsistencia, la religión, la política, la arquitectura o el arte como si fueran dominios de conocimientos segmentados y con un ideal (a veces inconsciente) de que la suma de todos ellos da como resultado una visión completa de la entidad cultural.

Este principio reduccionista, heredero directo de la tesis cartesiana, también opera en el estudio de la religión. Como se mencionó anteriormente, el aspecto religioso de una cultura fue considerado por la literatura etnográfica y arqueológica como un fenómeno aislado del conjunto cultural.

Hoy se acepta sin vacilaciones, que las creencias religiosas impregnan las técnicas y motivos figurativos del arte, por ejemplo. Además se sabe que la religión establece reglas y tabúes en las técnicas de preparación y consumo de ciertos alimentos. Lo mismo sucede con las características arquitectónicas de ciertos templos o estructuras piramidales. Ya son numerosos los estudios que ponen en evidencia que estos patrones responden a los mitos cosmogónicos de la cultura².

Esta manera de conceptualizar la religión ha desembocado en un reduccionismo ingenuo ya que, por un lado tiende a confundir dos conceptos que no son en absoluto intercambiables: religión y espiritualidad. Lo que obstaculiza una interpretación compleja del fenómeno religioso.

Por ende, fundamentar la religión como un mecanismo de dominación, como la legitimación del poder del estado, como el resultado de la lucha de clases o como una práctica que se difunde a través del contacto intercultural, es considerar solo una parte del problema.

Sin embargo, actualmente estamos asistiendo al surgimiento de un nuevo paradigma. Nuestro aparato conceptual clásico –que creemos riguroso, por su objetividad, determinismo, lógica formal y verificación, resulta *corto, insuficiente e inadecuado* para simbolizar o modelar realidades que se nos han impuesto, sobre todo a lo largo de este siglo, ya sea en el mundo subatómico de la física, o en el de las ciencias de la vida, la cibernética, las ciencias humanas y los modernos estudios de la conciencia, que han propuesto otra manera de entender el mundo. Para representarlas adecuadamente necesitamos conceptos muy distintos a los actuales y mucho más interrelacionados, capaces de darnos explicaciones globales y unificadas.

En este marco, el universo ya no está constituido por elementos aislados sino que se presenta como una gran red de relaciones donde cada elemento está en íntima relación con el todo. En términos sistémicos: el todo es más que la suma de las partes. Así, la ciencia se ve obligada a comprender su objeto de estudio desde un pensamiento sistémico y no analítico. Capra (1999:28) siguiendo estos lineamientos, considera que el nuevo paradigma “podría denominarse una visión holística del mundo, ya que se ve como un todo integrado, más que como una continua colección de partes”. Este traspaso de las partes al todo, permitió trascender el dualismo cartesiano. Desde esta nueva perspectiva, la antigua distinción mente-cuerpo se fusionaría en una unidad compleja, definida desde sus propiedades emergentes y no por sus componentes.

Así, el modelo aristotélico (forma/sustancia) y el modelo cartesiano (objetos simplificables y descomponibles), subyacentes uno y otro en nuestra concepción de los objetos, no constituyen principios de inteligibilidad del sistema. Este no puede ser tomado ni como unidad pura o identidad absoluta, ni como compuestos descomponibles. “Nos hace falta un concepto sistémico que exprese a la vez unicidad, multiplicidad, totalidad, diversidad, organización y complejidad” (Morin 1993: 45).

En función de esto, el enfoque que pretendemos desarrollar con el presente artículo es el de un estudio que integre la religión con los demás aspectos de la cultura (por ejemplo al aspecto mítico y

cosmológico) y que integre al hombre como sujeto productor de simbolismo religioso, en resumen, que afronte los desafíos del nuevo paradigma.

Queremos demostrar, a partir de este análisis del símbolo de la vagina dentada, que el estudio de la religión en arqueología debe responder a un enfoque multidimensional. Es decir, que si bien existen cuestiones de poder y condicionamientos socio-históricos en las creencias religiosas de una cultura (como ha puesto en evidencia la antropología y la arqueología clásica) también es cierto que existen cuestiones más profundas que han sido desestimadas por estos mismos desarrollos.

Nuestro interés se centra en considerar el simbolismo religioso como un fenómeno de la consciencia, como lo ha evidenciado la psicología transpersonal y la psicoterapia jungiana.

Este nuevo enfoque a su vez, nos permitirá una explicación alternativa al difusionismo arqueológico ya que, al considerar que ciertos símbolos son el resultado del acceso a estratos profundos del inconsciente a partir de la alteración del estado ordinario de conciencia, ya no es condición necesaria el contacto intercultural para la aparición de los mismos en una cultura determinada.

Esto último es de singular importancia si consideramos que el consumo de enteógenos, las danzas, la meditación, la oración (prácticas productoras de estados alterados de conciencia), etc, eran actividades comunes a la gran mayoría de las culturas de América.

EL MITO DE LA VAGINA DENTADA EN LA COSMOVISIÓN AMERICANA

El simbolismo mítico de la vagina dentada (y su análogo, la vagina telúrica) es equiparable a un “fractal”, es decir a una ramificación infinita de imágenes que se manifiestan simultáneamente en diversos planos combinatorios, y que remite a diferentes tiempos y sociedades (Báez-Jorge, 2009). La vagina dentada es un mito sumamente extendido por todo el continente americano, y que se encuentra ampliamente expandido en la cosmovisión aborígen americana. Se encuentra simbolizado en litos grabados, cerámica y tejidos de sociedades preincaicas en Perú, entre los aztecas, como así también forma parte de la cosmovisión de grupos aborígenes de todo el continente americano, siendo su presencia muy fuerte en el área mesoamericana.

Este polimorfismo no anula su significación nuclear en Mesoamérica, referida a la fertilidad, la muerte y el sacrificio, del cual la castración deviene metáfora articulada al órgano sexual femenino, culturalmente sobrevalorado al extremo de convertirlo en una fantástica y amenazante representación colectiva.

Las representaciones más tempranas de la vagina dentada fueron registradas dentro de la iconografía de culturas pre-incaicas de la costa y sierra peruana, como la cultura Chavín, Paracas y Nazca.

La cultura Chavín se extendió por gran parte de los Andes Centrales, desde los valles de Lambayeque por el norte hasta el valle de Ica por el sur, entre los años 900 al 200 A.C aproximadamente, durante el Horizonte Temprano (Rowe 1967). Se constituyó alrededor del centro astronómico-religioso de Chavín de Huántar ubicado en la confluencia del río Mosna y Wacheqsa en la provincia de Huari (Ancash) en la sierra a más de 3000 metros de altura, como una especie de puente entre la selva y la costa de Perú.

El estilo Chavín ha sido considerado desde sus inicios como un arte fino y complejo. Entre las características que se destacan están: la simetría, la repetición, el uso de líneas curvas, el reemplazo metafórico (ejemplo: el cabello de serpientes), los colmillos entrecruzados, el ojo excéntrico, las fosas nasales dilatadas, los felinos antropomorfos, las águilas, las garras, etc.

La vagina dentada es otro de los elementos importantes de la iconografía chavín y se presenta en litoesculturas, cerámica y tejidos. Se encuentra asociada a una figura antropomorfa que en su boca ostenta colmillos de felino, ojos excéntricos, ceño fruncido y en sus manos suele llevar dos cetros o báculos. En el extremo de sus piernas presenta una cara con ojos excéntricos, boca atigrada y garras falcónidas. En algunas figuras la vagina no presenta dientes sino que se representa con una cara con ojos, nariz y boca.



Figura 1.

Representación de la vagina dentada en un textil (Malpartida, 2002).



Figura 2.
Representación de la vagina dentada en un lito cilíndrico de 3.5m de altura correspondiente al ala Sur de un templo tardío. (Malpartida, 2002).



Figura 3.
Inscripción aumentada tomada de la representación anterior.

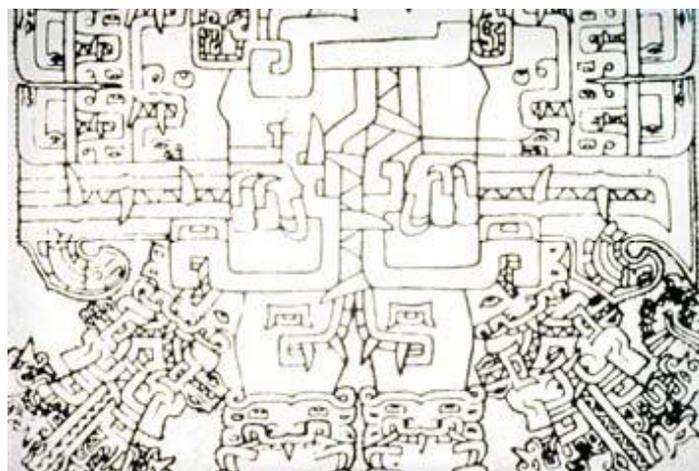


Figura 4.
Representación de la vagina dentada formada por dos caras de perfil que comparten la misma boca con dientes (Malpartida, 2002).

Durante el Horizonte Temprano también se registró la representación de la vagina dentada en la iconografía de la cultura Paracas. Esta se desarrolló en la península de Paracas situada entre los ríos Ica y Pisco en el actual departamento de Ica y tuvo una extensión mucho menor que la cultura Chavín. Se asocia a una figura femenina que se encuentra de pie, con los pechos abiertos y un báculo en cada mano; de los báculos y su cabeza surgen copos de algodón (Lyon 1978, Cordy-Collins 1979) representada en tejidos y objetos cerámicos correspondientes a la Fase cavernas (*sensu* García y Pinilla 1995). Si bien la influencia de Chavín no fue tan fuerte en la costa meridional, la decoración de algunas vasijas Paracas incorporan motivo de influencia Chavín.

Para momentos posteriores, correspondientes al Horizonte Intermedio Temprano (Rowe 1967), la cultura Nazca (100 A.C-600 d.C.) tuvo su desarrollo en la costa meridional de Perú. En ella también se ha registrado la representación de la vagina dentada en objetos de cerámica. Constituyen modelados antropomorfos que se encuentran pintados en negro sobre ante.

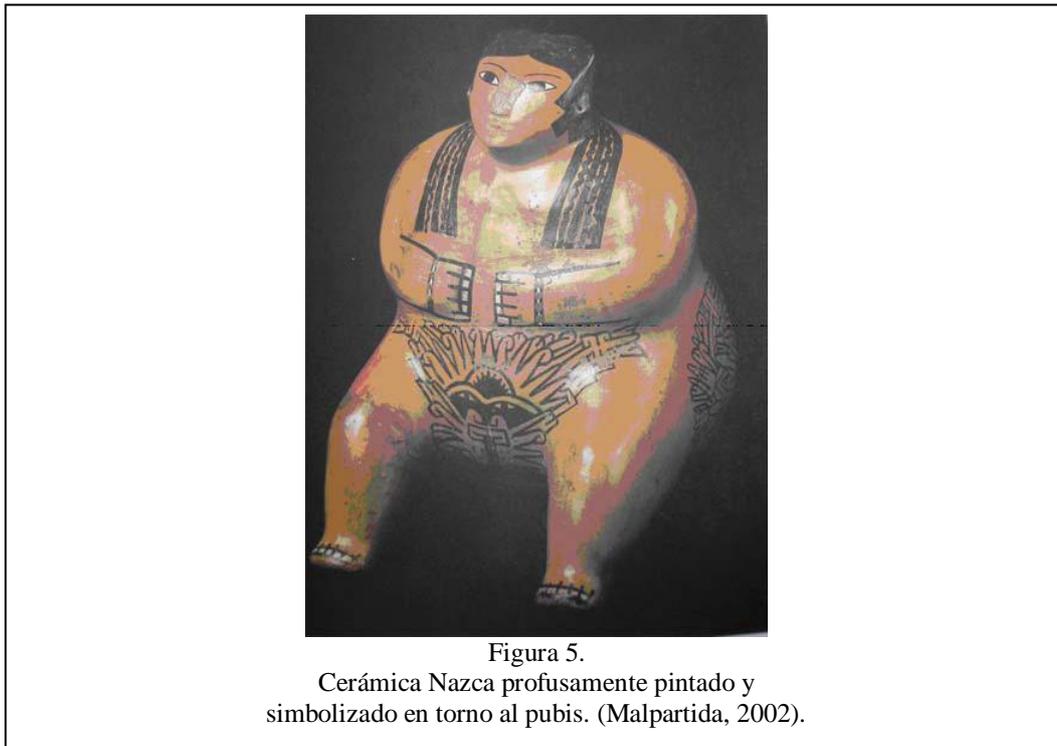


Figura 5.

Cerámica Nazca profusamente pintado y simbolizado en torno al pubis. (Malpartida, 2002).

En culturas prehispánicas de Mesoamérica el mito de la vagina dentada también se hallaba presente. De acuerdo a lo que plantea Balutet (2009) los hombres aztecas tenían una angustia profunda: la de aparecer feminizados. Este miedo se reflejaba no sólo en las ceremonias de algunas fiestas de las veintenas sino también a través del mito de la *vagina dentada* que presenta el órgano genital femenino como una boca susceptible de devorar el pene cuyas representaciones del *tecpatl* o “cuchillo de obsidiana” así como de *Tlaltecuhli*, remiten a la diosa *Cihuacóatl* (y a su “complejo”), prototipo de la mujer fálica.

La presencia explícita del tema en la bibliografía etnográfica de México es notable y forma parte importante del *corpus* de la mitología telúrica mesoamericana. Los relatos míticos presentan paralelismos simbólicos entre las mitologías de Sudamérica, Norteamérica y México. A continuación expondremos algunos de los relatos míticos recabados por diversos autores.

Los Zoques, son un grupo étnico de los estados de Chiapas, Oaxaca y Tabasco (Sur de México). El papel de las mujeres está relacionado con la transformación de la naturaleza, pero también mantienen contacto analógico con fuerzas telúricas en forma de figuras punitivas (Lisbona Guillén 2002). Dos de

ellas, surgidas de esta construcción cosmovisional, adquieren el papel de entes singulares y polisémicos siendo intercambiables en sus papeles y fisonomía, nos referimos a Nawayomo y Piowacwe³. La primera aparece como mujer-serpiente que habita en las afueras de los pueblos o en las orillas de los lagos y ríos y llama a los hombres provocando la infidelidad. Y la segunda es una mujer vieja que puede modificar su aspecto físico y cuya analogía telúrica más conocida se expresa con el volcán Chichonal (volcán estratificado de 1060 m de altura ubicado en el noroeste del estado de Chiapas) donde suele habitar porque ella misma es el volcán (Báez-Jorge 1979).

El mito de Piowacwe explica que ésta se transformo en el volcán Chichonal al ser despreciada por *Tumšawi*, quien descubrió “dientes en su vagina”. El héroe cultural (“patrón del pueblo de Chapultenango”) espiaba a una atractiva doncella que se bañaba en la laguna. Pronto advirtió escamas en su cuerpo, así como su cotidiana transformación de joven a anciana, en el tránsito del día a la noche, momento en que “era vieja y tenía dientes en su cosa de mujer”. A pesar de su enamoramiento, el temor a la castración inhibió el apetito sexual de *Tumšawi*, motivando el enojo de “la mujer encantada” que, afectada en su vanidad, provocó temblores e inundaciones, convirtiéndose en volcán. Ambas figuras constituyen arquetipos que sancionan las relaciones sexuales ilícitas y cuyo complejo de creencias está conectado a la fertilidad (Báez-Jorge 1985).

Después de la erupción del volcán Chichonal en 1982, los zoques interpretaron que la culpable de la explosión era Piowacwe como violenta respuesta a la negativa de los hombres a acceder a sus solicitudes sexuales y festivas (Báez-Jorge 1988, Lisbona Guillén 2002). También fue interpretado por los pobladores como un castigo por las exploraciones petroleras realizadas en el norte de Chiapas al iniciarse la década de los setenta (Báez-Jorge 2009). Las diferentes versiones recopiladas en torno a las causas que desencadenaron la erupción, ubican a *Piowacwe* como defensora de las riquezas guardadas en el volcán. Imaginan que al advertir el posible saqueo de éstas, arremetió contra los intrusos, no sin antes alertar a los zoques con su presencia, traspasando así el tiempo mítico.

Esta lógica evidencia que el pensamiento mítico no es lineal, sino que se orquesta en diferentes planos, superando la antinomia de un tiempo histórico y de una estructura permanente. Su núcleo simbólico (de claro contenido telúrico) ha trascendido los efectos de la historia acumulativa en razón de que opera como eslabón comprensivo entre la naturaleza y la cultura; es decir, como invariancia estructural (Baéz-Jorge 2009). Al reformularse el sentido y los alcances del mito (cuando se produce la erupción del volcán Chichonal), la diacronía experimentó recomposiciones significativas, y a la sincronía correspondió una nueva estructura.

Los huicholes (conocidos también como Wixarricas) son una comunidad indígena que habita al Oeste central de México en la Sierra Madre Occidental principalmente en los Estados de Jalisco y Nayarit. El mito de la vagina dentada se hace presente en estrecha relación en el perfil mitológico del héroe civilizatorio de este grupo llamado *Kauymáli*. Su compleja condición simbólica, articulada a su presencia total en el tiempo mítico, determina su función referencial en la estructuración ideacional de la identidad étnica de los Huichol (Báez-Jorge 1996).

En una de las narraciones míticas, el sol ordena a *Kauymáli* que coloque dientes en las vaginas de las mujeres a fin de impedir que “la raza” se multiplique, situación aparejada a las féminas y el hacinamiento en los poblados. Sin embargo, por su carácter lascivo, *Kauymáli* olvidó lo que había hecho y al ser seducido por una mujer fue castrado. Debido a esto fue castigado por *Nakawé* (la madre primordial) (Zingg 1982). En otro relato *Nakawé* ordena al héroe cultural quitar los dientes de las vaginas de las mujeres a fin de que el chamán *Tumusáuwi* pudiera tener hijos, por lo que *Kauymáli* con la ayuda de un cuerno fue rompiendo las dentaduras de éstas (Zingg 1982).

El tema de la lucha contra las fantásticas mujeres de vaginas dentadas por parte de un héroe cultural se repite en otros mitos americanos.

La región serrana del Gran Nayar, que comprende territorios de cuatro estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, culturalmente se caracteriza por la convivencia de cuatro grupos indígenas: coras (nayarite), huicholes (wixararitari), nahuas (mexicaneros) y tepehuanes del sur (o'dam). En la mitología nayarita el planeta Venus posee una gran importancia y se considera que posee doble personalidad, en tanto estrella de la mañana y estrella de la tarde. El Sol obedece a la misma lógica que el de Venus; así cada anochecer y cada solsticio de verano el astro diurno se transforma en una deidad oscura conocida como el « charro negro » (o « mestizo azul », Teiwari Yuawi), que se identifica con la peligrosa planta *kieri* (*Solanda brevicalyx*), con el Santo Entierro o, incluso, con Sautari (ver Coyle 2001, Aedo 2001). Según los huicholes, al iniciar las lluvias en el solsticio de verano, el Sol es seducido sexualmente por la gran serpiente del inframundo, que se le aparece en forma de una sirena o muchacha con cola de serpiente. Al cometer esta transgresión sexual, la serpiente lo devora con su *vagina dentata*. Simultáneamente, el astro diurno se transforma en su *alter ego* oscuro, el Sol nocturno, conocido como el « mestizo azul » (Teiwari Yuawi). Incluso, la gran serpiente del inframundo es el *alter ego* del Sol. Del mismo modo que la estrella de la mañana y la estrella de la tarde, el Sol y el monstruo que lo devora son dos aspectos de una misma deidad (Neurath, 2001a, 2002).

Otro personaje que aparece en un gran sector de Mesoamérica, cuya figura se perpetuó desde el siglo XVI hasta nuestros días, es la de Tlantepuzilama o más conocida como la vieja de los dientes de metal (cobre). Su presencia está asociada a una serie de anuncios de catástrofes y cambios que sufrirán los habitantes de Coahuatepec y Atlapolco, en la región de Tezcoco, por haberse convertido al cristianismo (Guilhem 2005). Esto traería aparejado la aparición de esta nueva diosa maligna que representa una deidad de la tierra, que se caracteriza por ser malvada y caníbal. Puede adoptar diferentes formas ya sean animales o humanas según el área, y posee muchos puntos en común con otras diosas del área como Tlaltecuhli (Otomíes), Itzapálotl y Piowacwe (Zoques). También se le atribuye una vagina dentada. En cuanto al equivalente huave de Tlantepuzilama, se le llama Sapcheeb, que significa “Tiburón que atrapa” (Guilhem 2005).

Entre los indios Crow de Norteamérica (Montana), Lévi-Strauss (1970) nos indica que también se hallan relatos míticos sobre la homología entre mujeres destructoras de hombres y caníbales y un hombre captador de mujeres y de alimentos. Entre los Salish (Columbia británica, Washington y Oregon) el demiurgo Luna (ordenador del universo) venció a una mujer seductora de vagina dentada (armada por cuchillos de piedra) y decretó que en adelante las mujeres no serían peligrosas, salvo las viudas, con lo cual instauran el principio de la reproducción humana.

En la cosmovisión Siux (centro Norte de los Estados Unidos) un héroe mata a dos muchachas arrebatadoras que poseen vagina dentada, utilizando un pico de grulla. Este hecho determina que las mujeres ya no serán peligrosas para sus amantes (Lévi-Strauss 1983).

En el Noreste de Argentina Lévi-Strauss (1968) registró narraciones míticas entre los indígenas del chaco. Un relato toba-pilagá sobre el origen de las mujeres cuenta que en otro tiempo los hombres acostumbraban cazar y poner su provisión de caza sobre los techos de las chozas. Un día que estaban ausentes, las mujeres bajaron del cielo y robaron toda la carne. El incidente se reprodujo al día siguiente y los hombres (que ignoraban la existencia de las mujeres) se pusieron en guardia, algunos fallaron y otros fueron descubiertos por las mujeres que comenzaron a disputárselos como marido. Uno de ellos consigue cortar las cuerdas que las mujeres usaban para bajar del cielo y volver a subir (una cuerda para las mujeres guapas, otra para las mujeres feas). Varias mujeres caen, se clavan en tierra y las distribuye entre sus compañeros.

La representación femenina en este mito, revela una imagen de subversión y poder. Por una parte, se trata de un conjunto que posee vaginas dentadas, que invierten el orden por cuanto son ellas las que se disputan un marido -a diferencia de las otras versiones en donde son varios hombres los que codician a una mujer- y, comen glotonamente -lo que los hombres han cazado- en un festín.

En el mito que explica el origen de las mujeres *pigalá* se indica que éstas comían por la boca y “entre las piernas”. El águila enseñaría a desdentarlas con una piedra para que nacieran los primeros *pigalá* (Newbery, 1973).

En otro mito, los indios Matacos (grupo aborigen del litoral Argentino) explican que el héroe Carancho, con la ayuda de una piedra, quitó la letal dentadura vaginal a estos seres haciendo posible que los hombres pudieran copular (Lévi-Strauss, 1970).

Entre los Wai Wai, habitantes del Amazonas guayanesa, Fock (1963) y Lévi-Strauss (1970: 138-139) describen a los gemelos Mawari y Washi que deciden copular con una nutria *per oculos*. El animal se enoja y les dice que no es mujer y les ordena pescar mujeres que tienen vagina dentada de las que habría que despojar para que no sean impenetrables. Washi cohabitó con una de ellas y estuvo a punto de morir. Mawari prefirió administrar a su mujer drogas mágicas para destruir sus dientes vaginales.

En general, es posible observar que en los mitos hay un tema recurrente en el que las fantásticas mujeres dentadas son semejantes a seres monstruosos, semihumanos, que pueden incorporar un *alter ego* animal (o tener atributos de animalidad) y por otro lado, la figura del héroe que vence a las mujeres de vagina dentada permitiendo el desarrollo de la descendencia humana. En todos los casos los héroes se valen de instrumentos mágicos otorgados por los dioses mayores (o que ellos convierten en poderosos dados sus atributos sobrenaturales). Los alimentos y el sexo están implicados en esta lucha de astucia o fuerza (Báez-Jorge 1988).

A su vez, el tema de la vagina dentada posee un doble sentido: por una parte recrea la idea de la mujer como fecundidad, y por el otro el de la castración (Montecinos, 1977). En el conjunto de los relatos citados se logra ver la confrontación sexual donde las mujeres se presentan como amenaza de desorden y caos que concluye con el triunfo masculino y la sujeción femenina que establece la maternidad.

Lévi-Strauss (1964, 1970) considera que los mitos no existen aislados, por un lado en Perú y por otro en Canadá, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. Son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del continente, explicables, en última instancia, a partir de un arcaico substrato cultural compartido.

Las explicaciones que encontramos para entender el símbolo de la vagina dentada como representante del universo religioso, son las que lo interpretan como un signo de las deidades femeninas y que remite a la “supuesta existencia de mujeres que poseen dientes en la vagina, capaces de morder” (Castro, 1988).

En un intento de vincular el símbolo de la vagina dentada con la estructura social, Ana Martos (2008), en su libro *Historia medieval del sexo y el erotismo* lo interpreto como el miedo a las mujeres dominantes.

También hay referencias a que dicho simbolismo refleja la creencia de la existencia de mujeres con vagina dentada, o miedo al sexo.

El psicoanálisis también dio sus explicaciones. Para Freud la vagina dentada era la representación de la angustia de castración. Según esta concepción, los niños ven los genitales femeninos como un órgano peligroso provisto de dientes que puede matar e incluso castrar (Grof, 2000: 161). Por otro lado, Jung (1970) lo interpretó como el arquetipo de la eterna madre.

Eliade (1986) considera que este es un símbolo que representa la espiritualización (la

desencarnación) que el hombre de las culturas tradicionales debe realizar, pasando por la vagina dentada o boca de un monstruo, para acceder a un modo de ser inaccesible a la experiencia inmediata.

Más allá de las posibles interpretaciones que se puedan realizar sobre este mito, nos interesa centrarnos en explicar cómo y por qué éste se encuentra presente y forma parte de la cosmovisión de sociedades tan dispares en el tiempo y espacio.

Partiendo de un enfoque simbólico, que tiene referentes clásicos en Jung (2008) y Eliade (1986), consideramos que el elemento fundamental del mito es el símbolo, un elemento tangible pero cargado de una significación que remite a contenidos arquetípicos de la psique humana.

En este sentido, los aportes de la psicología analítica han sido muy ricos en relación al origen y función del mito. Para Von Franz (1995, 2002) (discípula de Jung), los mitos pueden partir de experiencias individuales, que se originan en la invasión de contenidos inconscientes, ya sea en un sueño, o una alucinación. En cuanto a la función, los mitos representan fenómenos psíquicos que ponen de manifiesto la esencia del inconsciente y, quizás lo más importante para el tema de este trabajo, contribuyen a encontrar las respuestas a los grandes interrogantes humanos y a ofrecer un sentido a la existencia. Poseen un valor existencial señalando una situación en la que siempre se encuentra comprometida la existencia humana y le otorgan significado. Mantienen un contacto con las fuentes profundas de la vida, contacto expresado en la especie de aura *numinosa* que poseen.

Muchos mitos se originan a partir de una invasión de contenidos arquetípicos en un individuo que cuenta su vivencia al grupo al que pertenece. Una característica común de todos ellos es que son expresiones no sólo espontáneas sino también involuntarias; es decir, estos relatos son proyecciones de lo que ocurre en los procesos psíquicos de los individuos o los pueblos, pero en el momento en que emergen, los creadores no se dan cuenta que lo están haciendo, pues los experimentan y transmiten como algo completamente diferente de lo que son. Por eso se dice que todas estas narraciones no se inventan, sino que “suceden”, aparecen, y se vivencian. Esta explicación lógicamente no descarta las demás dimensiones del mito, como son la dimensión socio-cultural, lingüística, etc.

Esta similitud en el contenido simbólico de los mitos, como es el caso de la vagina dentada en la mitología de muchos pueblos americanos, y en el hecho de que ciertos símbolos se mantienen a lo largo del tiempo, permite comprobar la aparición de lo que llamamos *motivos arquetípicos* que se repiten en la historia de la humanidad.

Si bien, es evidente que poco es lo que queda de estos aspectos en el registro material, no por ello podemos omitirlo. El psicoanálisis, nos ha demostrado que el hombre está condicionado por deseos y pulsiones absolutamente inconscientes y por lo tanto inaccesibles, que surgen de la psique y tienen que ver con el deseo en un sentido primario. Por ende, no podemos dejar de comprender la mente humana sin recurrir a la sexualidad, valores, deseos y a todo un gran arsenal de reservorio pulsional.

En función de esto, la arqueología que proponemos intenta buscar ciertos patrones y mecanismos más profundos que son significativos para la conducta humana. Esto se hace más evidente si nuestro objeto de estudio es la espiritualidad o la religión.

EL APORTE DE LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

De Freud a Jung

Uno de los primeros investigadores que intentó entender el fenómeno religioso fue Freud. Éste consideraba que la religión no era más que una neurosis obsesiva social; es decir que, los rituales religiosos de una cultura tenían los mismos mecanismos que los rituales obsesivos de los enfermos

mentales (Freud 1907). La religión actuaba como un buen mecanismo de defensa ante las crisis existenciales del sujeto, operando como un atenuante de angustia (Freud 1929).

Así mismo el psiquiatra Vienes dio una nueva orientación al origen e interpretación de los mitos, ya que postuló la idea de que estos serían una expresión simbólica de los sentimientos inconscientes de toda la humanidad, del mismo modo que los sueños lo son en el individuo. Freud consideraba que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, por lo tanto al Edipo de Sófocles y al Hamlet de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño" (Ricoeur 1970).

Si bien Freud aportó mucho a entender la religión, fueron sobre todo los trabajos del psiquiatra Suizo Carl Jung (1983, 1998, 2008) los que han contribuido en el entendimiento del papel del inconsciente en los rituales religiosos de las culturas ágrafas. Basándose en los estudios de la psique infantil de Freud -quien halla algunas similitudes entre ésta y la vida onírica- Jung encuentra un paralelo entre el pensamiento mitológico de la antigüedad y el pensamiento similar de los niños, de los primitivos y de los sueños. Descubrió que la simbolización de temas existenciales, como puede ser el universo o la muerte en los sueños de sus pacientes, eran iguales a las concepciones que tenían algunas culturas aún cuando el paciente no tuviera información de las mismas. La existencia de estos modelos inconscientes, llamados arquetipos, daría forma a los rituales religiosos.

Jung considera que los sueños contienen por regla general los denominados "*temas mitológicos*", es decir, asociaciones de imágenes y de representaciones comparables a las que hay en la mitología de su propio pueblo o de pueblos extranjeros. Sugiere que las bases inconscientes de los sueños y de las fantasías sólo en apariencia son reminiscencias infantiles. En realidad, se trata de formas de pensamiento basadas en instintos, primitivos o arcaicos, que como es natural, se destacan con mayor claridad en la infancia que después. Pero en sí distan de ser infantiles o siquiera patológicas.

La obra "Sobre los sueños y la muerte" de Von Franz (1995) es un buen ejemplo de este proceso. La autora estudió cientos de casos en que los sujetos elaboraban ciertos simbolismos oníricos que tenían las mismas formas que los mitos del antiguo Egipto o distintas sociedades alquímicas.

En este sentido, el mito se encuentra fundado en procesos imaginativos inconscientes, pese a crear una imagen del mundo que apenas puede compararse con nuestra concepción racional y objetiva. La base instintiva arcaica de nuestro espíritu constituye un dato objetivo, hallado, que al igual que la estructura y disposición funcional heredadas del cerebro o de cualquier otro órgano, no depende de la experiencia individual ni del arbitrio subjetivo-personal. La psique posee su propia historia genética, como la tiene el cuerpo: Jung (1977), denominó a esa psique objetiva el "Inconsciente Colectivo", considerado como "la poderosa herencia espiritual del desarrollo de la humanidad". El mito descifraría y daría expresión simbólica a esos contenidos profundos, ocultos a la memoria y a la razón lógica.

Jung (1983) considera que el inconsciente se compone de dos partes: el *inconsciente personal*, que contiene el resultado de la experiencia global de un individuo, que descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato y corresponde a lo que llama *inconsciente colectivo*, es una reserva de la experiencia humana y es de naturaleza universal, es decir que en contraste con la psique individual, tiene contenidos y modos de comportamiento que son los mismos en todas partes y en todos los individuos.

El inconsciente contiene la fuente de las fuerzas psíquicas impulsoras y de las formas o categorías que las regulan, esto es, los arquetipos. Todas las ideas y representaciones más fuertes de la humanidad se remontan a arquetipos. Esto se da especialmente en el caso de las representaciones religiosas (Jung 1976) que constituyen un reservorio de información compartida no solo por sujetos de la misma cultura, sino de culturas que no han tenido contacto entre sí. Los arquetipos se constituyen así en unidades de

conocimiento intuitivo que normalmente sólo existen en el inconsciente colectivo del individuo, y que se manifiestan en leyendas, obras artísticas, y sueños.

Un aporte interesante a esta perspectiva es la del biólogo inglés Rupert Sheldrake. Este considera que existen en el universo ciertos campos de información que trascienden el espacio y el tiempo, y que por un proceso denominado resonancia mórfica pueden influir en campos similares. Este tipo de campos se denominan campos mórficos:

“un campo mórfico existe dentro y alrededor de una unidad mórfica que organiza su estructura característica y patrón de actividad. Los campos mórficos constituyen la base de la forma y la conducta de los holones o unidades mórficas a todos los niveles de complejidad. El término campo mórfico comprende a los campos morfogenéticos, conductuales, sociales, culturales y mentales. Los campos mórficos se configuran y estabilizan por medio de la resonancia mórfica, de unidades mórficas similares anteriores, que recibieron la influencia de campos del mismo tipo. En consecuencia, contienen una especie de memoria acumulativa y tienden a ser cada vez mas habituales” (Sheldrake, 2005).

Según Sheldrake, tanto los mitos como los rituales también pueden ser explicados por resonancia mórfica.

Von Franz (2003) continuó con las ideas junguianas y describió la estructura del inconsciente:

-Por debajo de la conciencia del ego subyace un *inconsciente personal*, que es similar al concepto de inconsciente de Freud: es la esfera de recuerdos, deseos e impulsos olvidados y reprimidos.

-Bajo el inconsciente personal se encuentra el *inconsciente de grupo*, tal como se manifiesta en la terapia familiar o en las terapias de grupo y contiene las reacciones y complejos comunes de grupos enteros, clanes, tribus, etc.

-Luego se describe un estrato más profundo de esta estructura del inconsciente que se denomina *inconsciente ordinario de grandes unidades nacionales*. Siguiendo a Von Franz, podemos observar que las mitologías de Australia o de los indios sudamericanos forman esas “familias más amplias” o motivos religiosos relativamente similares, que sin embargo no comparten con toda la humanidad. (Von Franz 2003: 48). Este sería un ejemplo explicativo de cómo funciona el inconsciente ordinario de grandes unidades nacionales.

-Por último se sitúan *las estructuras psíquicas arquetípicas universales* que compartimos con el conjunto de la humanidad.

La Psicología transpersonal: El espectro de la conciencia

Según Walsh y Vaughan (1982) la psicología transpersonal es el área de la psicología que se centra en el estudio de las experiencias transpersonales y los fenómenos relacionados con ellas. Estos fenómenos incluyen las causas, efectos y los correlatos de las experiencias transpersonales y el desarrollo transpersonal, así como las disciplinas y prácticas inspiradas por ellas.

El término transpersonal significa “más allá” o “a través” de lo personal y se refiere a las experiencias, procesos y eventos que trascienden nuestra limitada sensación habitual de identidad y nos permiten experimentar una realidad mayor y más significativa (Daniels, 2008:29).

Esta disciplina nació a finales de los años sesenta en los Estados Unidos a raíz del interés de un grupo de psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas en expandir el marco de la psicología humanista más allá de su centro de atención sobre el yo individual, interesándose por el estudio de la dimensión espiritual y trascendente de la naturaleza humana y de la existencia (Ferrer 2003 en Puente 2009).

El norteamericano Ken Wilber (1991, 1994, 1999, 2005) propuso un modelo de la conciencia muy interesante basado en niveles, pero que no se va a comentar aquí por su complejidad.

Otro importante aporte a los estudios de la conciencia vino de la mano del psiquiatra checo, Stanislav Grof (1994, 2000, 2003, 2005) quien amplió el modelo freudiano del aparato psíquico. Sobre la base de los datos recabados durante más de 4000 sesiones psicodélicas con voluntarios sanos y enfermos administrados con sustancias alucinógenas como el LSD y técnicas vivenciales sin usos de drogas, Grof descubrió que el planteamiento freudiano era reducido y no podía explicar algunas pautas simbólicas que se evidenciaban a lo largo de las sesiones. Por esta razón estableció un modelo de la mente que debía extenderse al inconsciente freudiano y propuso una nueva perspectiva en la que plantea que la mente humana estaría compuesta por 3 niveles que integran las perspectivas de los 3 grandes exponentes del movimiento psicoanalítico (el modelo de Freud, Rank y Jung).

Según el modelo de Stanislav Grof, la experiencia psíquica puede ser dividida en una barrera sensorial y en 3 niveles posteriores: el inconsciente biográfico, el nivel perinatal y el nivel transpersonal.

Como se mencionó anteriormente, los sujetos que están bajo el efecto de drogas psicoactivas como el ácido lisérgico pueden experimentar primeramente la denominada barrera sensorial, que comprende diversas experiencias sensoriales más o menos abstractas sin significado simbólico, como destellos luminosos o sonidos profundos.

El primer nivel propiamente dicho del modelo de la conciencia de Grof, es el nivel autobiográfico o también llamado inconsciente freudiano. Es aquel estrato en que se sitúan las experiencias relacionadas con vivencias significativas del sujeto, los conflictos no resueltos y los recuerdos traumáticos.

Este nivel naturalmente contiene conexiones con los contenidos más profundos a través de constelaciones o sistemas COEX⁴.

Uno de los descubrimientos más importantes de Grof fue, que pudo identificar contenidos almacenados en el inconsciente que iban más allá de la primera infancia y se situaban en lo que él llamo: las matrices perinatales.

El segundo nivel comprende a las Matrices Perinatales (MPB). Está compuesto por 4 matrices que se corresponden más o menos con las diferentes etapas clínicas del parto.

En este nivel el tema principal es la muerte y se relaciona con lo que Otto Rank llamo la angustia de nacimiento.

MPB1, corresponde a la unión original simbiótica del feto con el organismo materno. Las personas que alcanzan este nivel durante las sesiones psicodélicas tienen experiencias de ausencia de fronteras (es lo que Freud llamo sentimiento oceánico) y experimentan una sensación de estar en el espacio interestelar o identificaciones con animales subacuáticos como peces, ballenas, medusas o algas.

MPB2, corresponde al inicio del parto biológico y a su primera etapa clínica. Por lo tanto se produce una perturbación del equilibrio original, provocado por señales químicas de alarma, contracciones musculares y espasmos intrauterinos. Aquí el cuello del útero permanece cerrado y sin salida.

En este nivel el sujeto experimenta grandes ataques de angustia, situaciones insoportables, pérdida de la noción de tiempo lineal, náuseas, sed... Además el sujeto que atraviesa este nivel perinatal experimenta la sensación parecida a la de ser tragado por un monstruo gigante, sufriendo la sensación de estar atrapado y sin salida. Pueden aparecer figuras como dragones, el Leviatán, boas, cocodrilos etc.

Puede suponerse que el simbolismo de la vagina dentada es propia de la MP2, es decir cuando las contracciones y señales químicas producen el inicio del viaje del feto, pero en el que todavía el útero permanece cerrado. El sujeto puede revivir esta experiencia como el encuentro con una gran vagina dentada y amenazante. Sin embargo este símbolo no puede extraerse de la totalidad de la estructura perinatal. La misma idea de matriz nos indica la articulación de todo un universo simbólico que no puede ser reducido ni aislado del sistema total.

También este simbolismo se relaciona con la ruptura del cordón umbilical después del nacimiento biológico (Grof, *comunicación personal* 2010).

MPB3, es la que corresponde a la segunda etapa clínica del parto biológico. El cuello del útero está dilatado y permite la propulsión del feto. Existen por ende, grandes presiones mecánicas y un alto grado de anosmia y sofocación.

El sujeto de esta etapa revive la lucha en el acto del nacimiento, y ésta se simboliza como una gran lucha titánica. Aparecen escenas violentas de guerra o revoluciones (por ejemplo el estallido de la bomba atómica), cacerías de animales salvajes o mitológicos y representaciones del juicio final; elementos demoníacos como por ejemplo elementos del aquelarre, orgías satánicas o misas negras.

MPB4, corresponde a la tercera fase del proceso del nacimiento, la emergencia real al mundo.

Aquí se da típicamente el tema del fuego, los individuos tienen la sensación de que su cuerpo está siendo consumido por un fuego muy vivo y contemplan visiones de ciudades y bosques ardiendo o se identifican con víctimas inmoladas por el fuego (Grof 1994).

Pueden aparecer los arquetipos de las llamas purificadoras o de la legendaria ave fénix.

Esto nos demuestra que el acto del nacimiento no implica solo un cambio de estados, sino que tiene implicaciones decisivas en la vida del individuo. Este proceso de muerte-renacimiento tiene grandes similitudes con los rituales de iniciación y de paso de muchas de las culturas preindustriales.

Tras las matrices perinatales, los sujetos podían alcanzar estados transindividuales o transpersonales (tercer nivel), es decir, un número de experiencias que van más allá de los límites del ego, como la visión panorámica o la ya conocida visión del túnel donde pueden producirse encuentros con seres mitológicos e incluso con seres divinos o celestiales. Tal vez el punto crucial de esta experiencia sea la “vacuidad” o “conciencia cósmica”.

Muchas experiencias que pertenecen a esta categoría se interpretan por los sujetos, como regresiones en el tiempo histórico y como exploración de su pasado biológico y espiritual (Grof 2006).

A través de las sesiones psicodélicas que desarrolló Grof, se han “abierto las puertas de la percepción”, como decía Huxley (1999) a este mundo profundo e inconsciente de la mente humana, dejando así al descubierto una gran cantidad de símbolos y representaciones religiosas y místicas propias de las culturas primitivas.

En esta nueva estructura teórica, enmarcada en los estudios de la conciencia de Grof, la mente humana adquiere una nueva significación. A través de una nueva cartografía de la conciencia accedemos a conocer los niveles más profundos de la mente humana, donde radican complejos simbolismos arquetípicos que emergen a través de las conductas rituales-religiosas y por lo tanto factibles de quedar en el registro arqueológico.

A través del ejemplo del mito de la vagina dentada, presente tanto en culturas prehispánicas separadas en el tiempo y espacio como la cultura Chavín y los Aztecas, y su existencia en la cosmovisión de grupos indígenas tan distantes como los Toba-Pigalá y los Siux, hemos intentado demostrar que este símbolo no tiene que ser concebido necesariamente como producto de la difusión entre culturas sino como el producto del acceso a este inconsciente compartido por parte de diferentes culturas, ya que su origen se hunde en lo más profundo de la conciencia humana que deviene de un complejo espacio-temporal al cual el mismo productor no tiene acceso directamente.

Esto explica la íntima relación que hay entre la consciencia, el simbolismo religioso y el registro arqueológico, lo que exige un estudio cuidadoso de estos aspectos si nuestro interés se centra en la vida espiritual de culturas pasadas.

Como ha demostrado la literatura antropológica, las técnicas psicoactivas del chamanismo, en el cual se destacan la danza, la música y el consumo de alucinógenos, han creado la vía al conocimiento de este mundo inconsciente que ellos llamaban espiritual o trascendental.

CONCLUSIONES

Como hemos visto a lo largo del presente artículo, la arqueología ha tenido el privilegio de ser la disciplina encargada del estudio de la simbología religiosa de las culturas prehispánicas. Sin embargo, hemos considerado que sus explicaciones han sido insuficientes ya que intentan explicar el fenómeno de la religión a partir de los objetos de su cultura material (exaltación del empirismo). Esto es lo que San Buenaventura llama confundir el ojo de la carne con el ojo de la contemplación (Wilber, 1994).

Es importante destacar que éste tipo de errores son muy comunes en la historia de la ciencia, debido a la sobre-estimación del dominio de lo material o de la *sensibilia*, sobre el resto de los dominios.

Para la ciencia mecanicista, el criterio de validación del conocimiento radica en responder siempre a la experiencia sensible, es decir a los datos del dominio material. Por lo tanto los fenómenos que pertenecen al dominio de lo trascendente no tienen validez científica. Este tipo de explicaciones suponen eliminar el nivel trascendente como nivel ontológico legítimo del ser humano. Sin embargo la Filosofía Perenne ha demostrado la existencia de tres niveles cognoscitivos del ser (el nivel carnal y material, el nivel mental y anímico y el nivel trascendente y contemplativo) que no pueden ser subestimados a la hora de afrontar las exigencias de la ciencia actual.

Asumir estos niveles es necesario para no caer en las posturas mecanicistas-empiristas de pretender que todo conocimiento real es experiencial, y que no existe más experiencia que la sensorial.

Como decía Wilber (1994) refiriéndose a este tipo de errores “*El intento de pretender fundamentar las verdades trascendentales en la fisiología cerebral, es tan inútil como tratar de conectar a Einstein a un EEG para descubrir si E es igual a mc²*”.

Sin embargo, la psicología transpersonal y la psicoterapia jungiana constituye una herramienta conceptual fundamental para estudiar el fenómeno religioso de las culturas prehispánicas, sobre todo al demostrar los niveles más profundos de la mente humana, estratos que están íntimamente ligados a contenidos de carácter espiritual.

Además, el considerar los niveles experienciales más amplios del ser humano, permite disponer de un corpus teórico que demuestra el carácter sagrado del ser. De ésta manera se establece la diferencia fundamental entre espiritualidad y religión, conceptos que han sido erróneamente tomados como intercambiables por la ciencia y por ende la arqueología.

El estudio del símbolo de la vagina dentada desde la psicología profunda y desde los estudios actuales sobre la conciencia, nos ha sugerido que algunos símbolos considerados de carácter religioso, no son necesariamente el resultado de la difusión o de contactos interculturales, sino que pueden ser el

resultado de la emergencia de contenidos inconscientes.

Además, los aportes de la investigación psiquedélica de Grof, ponen en evidencia la relación profunda entre la simbología sacra y el consumo de alucinógenos. Esto es importante si tenemos en cuenta que dicha práctica es muy común en muchas culturas de América. Por ejemplo el caso de Chavín o de Paracas en Perú (Gianfrancisco y Centineo 2010).

Por lo tanto creemos que es necesario un enfoque transdisciplinar propio de un nuevo paradigma, para el estudio de la simbología religiosa en las culturas prehispánicas de América. Necesitamos un paradigma que articule ciencia y religión, psicología y misticismo, cerebro y consciencia, evolución y trascendencia (Wilber 1994).

NOTAS

- 1.- Esta concepción es heredada directamente de la Grecia del siglo V de la mano de Leucipo y Demócrito y se denomina atomismo materialista
- 2.- Un buen ejemplo del análisis de un templo en relación a la cosmovisión hinduista lo constituye el ensayo de Mircea Eliade: *Borobudur templo sagrado* editado en el libro *El erotismo místico de la India*. (Eliade, 1986)
- 3.- La misma singularidad anatómica caracteriza tanto a las mujeres huaves como a sus dobles animales más comunes, los cocodrilos (Rita, 1979).
- 4.- Sistemas de Experiencias Condensadas. Es un concepto que utilizó Grof para entender cómo se entrelazan símbolos pertenecientes a diferentes estratos inconscientes.

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer especialmente al Dr. Stanislav Grof por sus valiosas explicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Aedo A. (2001). *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México DF.
- Báez-Jorge, F. (1979). *Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zóques de Chiapas*, en México Indígena, suplemento N° 11. Xalapa.
- Báez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana
- Báez-Jorge, F.; Rivera, F y Arrieta, P.. (1985). *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*. Instituto Nacional Indigenista. México DF.
- Báez-Jorge, F. (1996). *Kauymali y las vaginas dentadas (Una aproximación a la mitología Huichola desde la perspectiva de un héroe civilizatorio)*. La palabra y el hombre. Revista de la Universidad

Veracruzana. Xalapa.

Báez-Jorge, F. (2009). *La vagina dentada en la mitología de Mesoamérica*. Contrapunto 10. Xalapa.

Balutet, N. (2009). *La vagina dentada o el miedo a la castración entre los aztecas*. 53° Congreso Internacional de Americanistas. México DF.

Capra, F. (1999). *La Trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Centineo, L. y Viviani, F. (2009). *Arqueología y paradigma transpersonal. El caso de la vagina dentada*. Trabajo presentado en las III jornadas de Jóvenes investigadores de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. La Plata.

Gianfrancisco, M. S. y Centineo, L. (2010). *Arqueología de la experiencia religiosa*. XVII Congreso Nacional de Arqueología. 11 al 15 de Octubre. Mendoza.

Cordy-Collins, A. (1979). *Cotton and the staff god: analysis of an ancient Chavín textile* Conference 51-60 (A. P. Rowers et al Editors). Dumbarton Oaks. Washington D.C.

Coyle Philip E. (2001). *From flowers to ash: Náyari history, politics, and violenc*. University of Arizona Press. Tucson

Daniels, M. (2008). *Sombra, Yo y Espíritu*. Ensayos de psicología transpersonal. Kairos. Barcelona.

Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. Madrid: Ed. Alambra.

Eliade, M. (1986). *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*. En: Eliade M y J.M. Kitagawua. Metodología de las religiones. Barcelona: Paidós.

Eliade, M. (2002). *El erotismo místico en la India*. Ed. Kairos. Barcelona.

Fock, N. (1963). *Waiwai religion and society of an Amazonian tribe*. National Museum. Copenhagen.

Freud, S. (1907). *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. En: Obras completas (2001). Editorial Biblioteca Nueva. Madrid

Freud, S. (1929). *El porvenir de una ilusión*. Obras completas. (2001). Editorial Biblioteca Nueva. Madrid

García, R. y J. Pinilla. (1995). *Aproximación a una secuencia de fases con cerámica temprana en la región de Paracas*. En: Journal of the Steward Antropological Society 1, 2 Vol. 23. EE. UU..

Grof, S. (1994). *La mente holotrópica*. Fundamentos experimentales de una nueva comprensión de la conciencia humana. Ed. Kairós. Barcelona.

Grof, S. (2000). *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna de la consciencia*. Ed. Liebre de Marzo. Barcelona

Grof, S. (2003). *Investigación actual de la conciencia y supervivencia humana*. En: *La evolución de la conciencia*. Edición a cargo de Stanislav Grof. Ed. Kairos. Barcelona

- Grof, S. (2005). *Psicoterapia con LSD: el potencial curativo de la medicina psiquedelica*. Ed. Liebre de Marzo. Barcelona
- Grof, S. (2006). *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Ed. Kairos. Barcelona
- Guilhem O. (2005). *Gli Aztechi oggi. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, en Lupo Alessandro (ed.). Roma.
- Huxley, A. (1999). *Las puertas de la percepción*. Ed. Edhasa. Madrid
- Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Jung C.G. (1976). *Problemas psíquicos del mundo actual*. Monte Ávila, Caracas.
- Jung C.G. (1977). *Símbolos de transformación*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Jung, C. G. (1983). *Los complejos y el inconsciente*. Ed. Alianza. Madrid
- Jung, C. G. (1998). *Psicología y Religión*. Ed. Paidos. Buenos Aires.
- Jung, C. G. (2008). *Arquetipos en el inconsciente colectivo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- La Barre, W. (1970). *Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply*. *Economic Botany*, vol 24, pp 338-573
- Laplache, J. y J. Pontalis. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Paidós Madrid
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México DF.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Lo crudo y lo cocido (Mitológicas I)*. Siglo XXI. México DF.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *El origen de las maneras de mesa (Mitológicas III)*. Siglo XXI, México DF.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *El hombre desnudo. (Mitológicas IV)*. Siglo XXI, México.
- Lisbona Guillén, M. (2002). XI Congrès de Antropología FAEE. Barcelona
- Lyons, P. J. (1978). *Female Supernaturals in Ancient Peru*. Ñawpa Pacha N° 16, Institute of Andean Studies, Berkeley.
- Malpartida, D. (2002). *La vagina dentada: representación visual y mitológica*. Fepal - XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis - "Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica". Montevideo.
- Martínez Miguélez, M. (1997). *El Paradigma Emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Edit. Trillas. 2^a edición. México DF.
- Martos, A. (2008). *Historia medieval del sexo y el erotismo*. Madrid: Editorial Nowtilus
- Marradi A, Archenti N, y Piovani J. (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Emece Editores.

Buenos Aires.

Montecinos, S. (1977). *Palabra Dicha. Escritos sobre género, identidades y mestizaje*. Colección de libros electrónicos, Serie: Estudios. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Chile.

Morin, E. (1993). *El método. La Naturaleza de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Barcelona.

Neurath, J. (2001a). *Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tiapuritari*. En: in Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Neurath, J. (2001b). *La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual*. Tesina de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México DF.

Neurath, J. (2002). *Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicaneros*. Consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas. *Anales de Antropología*. México DF.

Newbery, M. J. (1973). *Los pilagá: su religión y sus mitos de origen*. América Indígena. Buenos Aires.

Puente, I. (2009). *Psicología Transpersonal y Ciencias de la complejidad: Un amplio horizonte interdisciplinar a explorar*. *Journal of Transpersonal Research*, Vol. 1, pp 19-28.

Ricoeur P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XX, México DF.

Rank O. (1963). *El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, Buenos Aires.

Rita, C.M. (1979). *Concepción y nacimiento en Los huaves*. San Mateo del Mar, Italo Signorini (coord.). México DF.

Rowe, J. H. (1967). *An Interpretation of Radiocarbon Measurements on Archaeological Samples from Perú*, en: J. H. Rowe y D. Menzel (eds.), *Peruvian Archaeology: Selected Readings*, 16-30, Peek Publications, Palo Alto.

Sheldrake, R. (1995). *El renacimiento de la naturaleza. Una nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Ed. Paidós. Barcelona.

Sheldrake, R. (2005). *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y los hábitos de la naturaleza*. Barcelona: Kairós.

Smith, H. (2000). *La verdad olvidada. El factor común de todas las religiones*. Ed. Kairos. Barcelona.

Walsh y Vaughan (1982). *On transpersonal definitions*. *Journal of transpersonal psychology*. 25 (2), 199-207.

Wilber, K. (1991). *Psicología perenne. El espectro de la conciencia*. En: Más allá del ego. Textos de Psicología Transpersonal. Edición a cargo de Roger Walsh y Frances Vaughan. Ed. Kairos. Barcelona.

Wilber, K. (1994). *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairos

Wilber, K. (1999). *Psicología integral*. Barcelona: Kairos.

Wilber, K. (2005). *Sexo, ecología y espiritualidad*. Madrid: Gaia

Von Franz, M.L. (1995). *Sobre los sueños y la muerte*. Barcelona: Kairos

Von Franz, M.L. (2003). *El loco transformado: La unificación de los supuestos psíquicos*. En: La evolución de la conciencia, edición a cargo de Stanislav Grof. Ed. Kairos. Barcelona.

Zingg, R. M. (1982). *Los Huicholes. Una tribu de artistas*. Instituto Nacional Indígena. Clásicos de la Antropología Mexicana. México DF.

¹**Luciano Centineo Aracil** es profesor de psicología experimental en la Facultad de Psicología, de la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), La Plata, Argentina. Además es estudiante de antropología en la Facultad de Ciencias Naturales de la misma universidad. Desde hace 10 años se dedica a la investigación en el campo de la psicología transpersonal y los modernos estudios sobre la conciencia. Fundador y coordinador de “Antro-Trans” (Centro de Investigaciones Transpersonales y Antropología de la Consciencia) desde 2010. Actualmente se encuentra investigando sobre el consumo de alucinógenos y simbología religiosa en culturas prehispánicas de América. Mail: lcentineo@hotmail.com

²**María Soledad Gianfrancisco** es licenciada en arqueología e investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina). Trabaja en el Museo de Antropología de Córdoba y en INTERDEA (Instituto Interdisciplinario de Estudios Andinos) en Tucumán, ambos en Argentina, en temas vinculados con el Formativo Arqueológico en el noroeste argentino. Es coordinadora del Grupo de Investigaciones transpersonales y Antropología de la conciencia en Antro-Trans y actualmente se encuentra investigando sobre el consumo de alucinógenos y simbología religiosa en culturas prehispánicas de América. Mail: solegianfrancisco@hotmail.com