

III JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA LA EUCARISTÍA: DIMENSIÓN SIMBÓLICA Y TEOLÓGICA

SÍMBOLO, MITO Y RITO: EL CUERPO Y LA SANGRE

P. Ignacio Castillo, sj*

*"Juntos los grandes dioses que fijan los destinos,
se presentaron ante Anshar; llenaron el recinto festivo,
se besaron unos a otros congregados para una reunión,
dejaron correr las lenguas, se sentaron para el banquete.
Comieron pan, bebieron vino,
el dulce líquido lo dejaron correr en sus copas.
Como habían bebido el líquido embriagador,
su cuerpo se ensanchó,
un fuerte atolondramiento subió a su cabeza"*

(Enuma Elish III, 130-137)

Abstract

We will approach the communicative structure of the symbol, its rhetorical turn and its ambiguity, through its mythical and ritual expressions. The myth is a human way of establishing ultimate senses. It

*El P. Ignacio Castillo Sosa es jesuita venezolano, nacido en Caracas en 1946. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Quito. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad de Roma. Realizó estudios de Maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de México. Entre sus publicaciones destacamos el libro *San Pueblo, alineación y utopía* (México, 1978). Ha publicado numerosos artículos en la revista SIC. Se ha desempeñado como profesor de las diversas ramas de la Filosofía desde 1978. Es profesor de Antropología en la Escuela de Filosofía del ITER-UCAB. Gerencia la Casa Cultura de la Fundación Agua Fuerte, en Choroni, Edo. Aragua.

helps to approach the question of human existence, and its ambiguity is opposed to the possibility of an objective truth. A ritual expression is a performance of the symbolic power and the mythical event. Its ambiguity will always represent the risk of replacing life experience. Through this forms, we will make a phenomenological reading of the body and the blood as mythical-symbolic-ritual forms present in many ethnic traditions.

Key words: *Symbol, myth, rite, communication, experience, sense, body, blood, love, life, celebration, phenomenology, sacrifice.*

Desde niños, sobre todo las personas de más edad entre nosotros, aprendimos que los sacramentos son signos sensibles que producen la gracia divina. Signos eficaces. Aprendimos que la Eucaristía es un sacramento en el cual, por las palabras de la consagración (forma del sacramento), el pan y el vino (materia del sacramento) se convierten (transustanciación) en el cuerpo y la sangre de Cristo. Cristo, pues, se hace presente en el sacramento, decíamos, con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad. Presente realmente para dárseos como alimento en la eucaristía y haciéndose referencia clave de la espiritualidad devocional en el sagrario y en la bendición del santísimo.

Quizás se trataba de un lenguaje objetivante y cosístico, y ciertamente que el carácter comunitario de la celebración y el sacramento estaban preteridos hasta la llegada de la revitalización litúrgica que nos vino con el Concilio Vaticano II. Esto, por no hablar de las implicaciones histórico-sociales del sacramento que tomaron fuerza en América Latina con la teología de la liberación.

Sin embargo, el lenguaje objetivante, propio de las ciencias y la tecnología, que llegó a invadir incluso los ámbitos de quehacer filosófico y estético en occidente desde el enciclopedismo y la ilustración hasta volverse vigencia omniabarcante ya bien entrado el siglo pasado, nos ha tocado, en la reflexión y la pastoral cristiana, de tal modo que también nosotros hemos desarrollado cierta alergia a las tres categorías que yo llamaría claves como mediaciones constituyentes de la experiencia religiosa universal, y también, aunque de modo dialécticamente analógico, de la teología cristiana de los sacramentos: el símbolo, el mito y el rito.

Para la atmósfera cultural moderna, en el lenguaje ordinario, el símbolo es una mera representación y “simbólico” es lo no real, lo no existente. El mito es según el pensar moderno, un atavismo, fruto de la ignorancia y la incultura, cuando no instrumento de la legitimación de la dominación y la opresión de los pueblos. Con este trasfondo, los ritos sagrados tienden a verse como ritualismos

vacíos en los que por la rutinización y por el objeto mismo de celebración, el sentido y la vitalidad estarían cada vez más ausentes.

La cultura de la postmodernidad, junto con la interconexión planetaria está implicando una amplísima difusión de simbología, mitos y rituales que tienen sus raíces en las culturas tradicionales exóticas para occidente, pero que son propuestas para el consumo privatizado; difusión sobre la que se está fraguando nuevas formas de experiencia religiosa y de reencantamiento del mundo, fuera de los contextos tradicionales religiosos ancestrales de cada pueblo y de sus antiguas vinculaciones societarias sacrales (cfr. Lenoir, Frederic: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, 2005). Aunque pareciera que vamos hacia la vigencia de formas religiosas impersonales, intimistas y ecológicamente panubicuas a las que se accedería por fáciles y breves iniciaciones mistéricas, la lectura de un manual, un curso de varios días, y por las que se llegaría al relativismo como compasión y zapping de creencias, a la felicidad emocional plena en este mundo, y a la revitalización de prácticas mágicas dirigidas al propio provecho; también el símbolo, el mito y el rito reaparecen en esta siembra tecnológica en la que trigo y cizaña están creciendo juntos sin que se sepa cuando será el tiempo de la cosecha. Así ha estado pasando también en las tradiciones religiosas populares desde siempre, tradiciones estas poco tocadas por la crítica secularista de la urbanización e inmersas en la situación de cambio cultural que supone la aldea global. Las teologías y los ordenamientos para la celebración de los rituales de las iglesias tradicionales han pretendido una pureza que debe mantenerse incontaminada.

Hasta aquí hemos estado en previos y todavía quisiera referirme a uno central y complejo en la historia de occidente y de toda cultura. Queremos hablar del cuerpo y de la sangre como principio vital del cuerpo, pero lo hacemos irremisiblemente desde concepciones heredadas las cuales, en no pocos casos, comparten visiones reductivistas (la corporalidad sería un mero instrumento del ser humano como ser espiritual), y de valoraciones negativas (el cuerpo sería la fuente del pecado y de la debilidad humana: hay toda una tradición cristiana, que arranca del mundo pagano, al respecto), o de franco dualismo epistemológico y ontológico (lo sensible corporal es pasivo y el alma, *totaliter aliter* inmortal, es el principio de actividad del cuerpo). Nosotros, reunidos aquí para esta jornada, nos hacemos presentes los unos a los otros con nuestro cuerpo orgánico vivo que nos constituye y expresa. Y nuestros organismos vivientes, cuya integridad en último término depende de la sangre renovada que el corazón manda al cerebro, nuestros cuerpos vivientes, digo, dan de sí todo lo que somos de tal modo que somos más que una simple materia viviente. Por eso, más allá de la

intimidad personal cuya historia también se escribe en nuestro cuerpo, en nuestra mente, en nuestro corazón, cada persona humana es un misterio en el sentido denso del término: no sólo que oculta algo secreto o no expresable del todo, sino que está abierta al trascender y no es reductible a ser un simple objeto material manipulable. ¿Hemos sido capaces de elaborar antropologías unitarias no reductivamente materialistas? Las prácticas pastorales, que tienen que ver con el carácter corporal del ser humano, quien se expresa en símbolos sensibles, acciones-relatos míticos de personas corporales, ritos que son acciones de seres corporales que se mueven en el tiempo y el espacio para privilegiadamente relacionarse con la trascendencia, pareciera que se han desencarnado, cuando justamente decimos que nuestro horizonte antropológico es más unitario. Hay un temor, un recelo, un repliegue del cual quizás podamos dar razón al hablar de la ambivalencia estructural de lo simbólico, mítico y ritual.

El cuerpo y la sangre son realidades que a lo largo de la historia de la humanidad, en diversos tiempos y lugares, pueblos y culturas, se han sobrecargado de sentido (símbolos) y así son elementos claves de los relatos fundantes (mitos) que se celebran y actualizan en el culto (ritos). Este es el trasfondo antropológico del sacramentos de la eucaristía, culmen y centro de la vida cristiana.

Quiero entonces dar algunos elementos que ayuden a desentrañar la estructura antropológica del símbolo, el mito y el rito; mostrar simultáneamente su insustituibilidad y ambigüedad, su eficacia para la vida, su interrelación; y quizás poner de manifiesto por qué el cuerpo y la sangre son realidades que recurrente y privilegiadamente aparecen en las simbolizaciones mítico-rituales.

El Símbolo

Los seres humanos nacemos prematuramente y desinstalados o desfondados biológicamente de tal modo que exigimos el recibir y crear cultura para que nuestra vida sea posible (Cencillo, Luis: *Tratado de la intimidad y de los saberes*, Universidad de Madrid, Madrid, 1971). Nuestra subjetividad inteligente, más allá de lo meramente estimular, nos hace animales de realidades (Zubiri, Xavier: *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982) y el ser de este modo implica la necesidad de crear lenguaje y formas de comunicación que a partir de lo sensible trascienden la presencia de lo fáctico estimular y nos llevan a ser creadores de símbolos (Cassirer): somos animales simbolizantes.

Recibimos y creamos mediaciones de sentido mórficas, gésticas y fónicas en las cuales la entidad material física-significante queda abreviada frente

a la función significante.

Así entre los signos de comunicación, realidades materiales mediales que encarnan significados, encontramos grados de densidad comunicativa variable. No se trata de ficciones, apoyadas en una cierta similitud morfológica (las apariencias, como el catafalco) ya que los signos refieren a la realidad representada con una gran distancia a la que llamaremos giro retórico, ese movimiento (tropos) por el que llevamos más allá el sentido inmediato de alguna realidad nombrada. Así en la poesía el rocío se vuelve perlas; o la juventud, primavera; o el clavel, boca; o el pan, cuerpo y el cuerpo, pan. Pan es todo alimento (sinécdoque) y cuerpo es toda la persona, y el pan puede ser pan de Vida.

En la existencia cotidiana nos valemos de señales, signos naturales o convencionales mediante los cuales vamos haciendo la vida. Señales naturales, objetos presentes detectores de otras presencias, como el humo del fuego; o señales convencionales orientadoras, imperativas o informativas. En las señales hay poco giro retórico y el significado es unívoco. En esa capacidad que tenemos de distanciar significante y significado han ido apareciendo las signaturas, diferentes de las señales por su mayor giro retórico, pero parecidas por la univocidad del significado: los símbolos matemáticos, las fórmulas científicas, los logotipos comerciales, los emblemas políticos o nacionalistas (que llamamos símbolos patrios). Como puede verse, el trasfondo emocional, siempre presente, puede ser variable. Las signaturas identifican con claridad y sin equívoco.

Los símbolos propiamente tales en un sentido más estricto que el usado, por ejemplo por Cassirer, son signos multívocos en los que se da un gran giro retórico. Una realidad sensible apunta a una constelación de significados múltiple y simultánea. Arbitrarios en cuanto que no están dados en la simple naturaleza, son fruto de una experiencia social-histórica que los densifica o los carga de sentido, de tal modo que siempre suponen un contexto humano. Los símbolos, sin embargo, no siendo naturales, toman las formas sensibles de la naturaleza como su fuente más directa para convertirse en arquetipos simbólicos: la tierra, el cielo, el viento, el fuego, la montaña, el mar, este río, el sol y la luna, un árbol, el alimento central de cada cultura, determinados animales (que adquieren carácter totémico y dan origen a tabúes y cenas rituales), el cuerpo humano y sus partes (el cuerpo del héroe o la heroína), tema sobre el cual volveremos. También objetos de la cultura material se cargan de valor simbólico, así las armas y los atributos de mando o los objetos del culto.

En el símbolo, pues, el signo sensible denotado, su imagen, las ideas que lo explican, las palabras que lo nombran, su trasfondo emocional, abre a un

mundo de connotaciones (fuerza, vitalidad, poder, sufrimiento, muerte, victoria, amor, trascendencia, eternidad...) no reducible al lenguaje unívoco, que asume, traduce y expresa las experiencias más profundas de las colectividades y las personas. Desde esta perspectiva, los símbolos tienen una potencia intrínseca ya que lograr referirse, despertar y darle cauce a la *dinamis*, la fuerza pulsional más profunda de la persona y el colectivo. Al ser contemplado, el símbolo permite expresar lo inexpresable totalizadamente, trascendiendo su mera materialidad significativa, y al receptor mismo que centra su atención en la apertura a los significados últimos. Da qué pensar (Ricoeur), ya que por la multivocidad rompe los esquemas de la lógica de la identidad y la no contradicción: sabemos que la existencia humana es excéntrica (vivimos en la tensión dialéctica entre polos irreductibles y no llegamos a encontrar del todo un equilibrio estable intrahistórico). El símbolo nos ayuda a superar estas contradicciones como armonizador de contrarios (placer y sufrimiento, vida y muerte, triunfo y derrota, finitud e infinitud) y es eficaz porque cuando es tal en él nos implicamos desde nuestra emotividad inconsciente ("odio lo consciente", dirá Nietzsche). Siendo tal, el símbolo se explica por sí mismo (podríamos decir que no necesita moniciones): puesto, presentado, es eficaz: actúa. Este podría ser el trasfondo antropológico de la expresión "*ex opere operato*" de la teología medieval, aunque esta expresión deba remitirse en primer lugar a la gracia divina que se nos da en cada sacramento.

Sin embargo, el símbolo como estructura humana privilegiada de experiencia y comunicación no es absoluto. Creo que es imprescindible en la vida humana y principalmente en la creación estética (*poiesis*: poesía) y en la experiencia de lo sagrado; pero al mismo tiempo, dada su multivocidad estructural, puede ser manipulado y/o reducido a propaganda de modo más o menos consciente, con intenciones mejores o peores, pero siempre degradantes.

Aquí entraríamos en el conflicto de las interpretaciones, el valor positivo de las sospechas, y la posibilidad de una segunda inocencia, una inocencia post-crítica, capaz de superar la supuesta muerte del símbolo, nacida de su multivocidad. Así se recuperaría su *dinamis* original. El aporte del trabajo teológico debería entenderse como una ayuda secundaria a la redensificación de los símbolos sagrados; y digo secundaria, ya que la prioridad de la vigencia de determinados símbolos se da en el ámbito de las experiencias vividas de los sujetos y las comunidades, que los símbolos expresan, abriéndolas a la trascendencia desde lo real concreto.

Y aquí aparece el otro gran talón de Aquiles de los sistemas simbólico-religiosos: surgen en determinados contextos histórico-culturales, pertenecen a

determinadas tradiciones cambiantes, no son trasladables y mantenibles sin más a otros pueblos, situaciones y épocas. Deberíamos, pues, abrirnos en serio al tema de la inculturación y actualización de nuestros símbolos cristianos, llenos de códigos expresivos del mundo judeo-romano de los primeros siglos del cristianismo y cristalizados en una concepción estática tabuizante: sólo pequeños cambios para no perder una mal llamada catolicidad aunque los símbolos pierdan vigencia y valor.

Los símbolos son, pues, no lo imaginario irreal, sino las formas de expresión, comunicación y experiencia más profundas de la realidad. Sin ellos no hay vida humana ni camino para trascender hacia lo sagrado. Los verdaderos símbolos nos cautivan: nos llaman la atención y les ponemos de corazón nuestra atención. Los símbolos nos reclaman entrega.

El mito

Si el símbolo es una realidad sensible, los mitos son relatos, palabras que nos cuentan acciones. Pero lo propio del mito no es ser cualquier relato: es ser relatos que exploran simbólicamente las relaciones de la persona con el mundo, con los otros y con la divinidad. Son, desde la perspectiva antropológica, expresiones primarias de una percepción intuitiva de la realidad que superan — como el símbolo — lo meramente lógico-racional. Tienden, en la historia de las colectividades, a experimentarse como revelaciones divinas. Se constituyen en estructuras de existencia y normas de acción (Michel Meslin). Cargan de sentido al símbolo, actualizan la presencia de las realidades supremas, dan sentido a la existencia, nos remiten a lo primordial, nos persuaden (no sólo convencen) hacia el futuro. Son una modalidad del pensamiento humano cargada de vitalidad y dinamismo. Su verdad no consiste en la objetividad historicista de lo que cuentan, aunque tengan una base histórica, sino en la experiencia profunda del sentido de lo que nos rodea y atañe. De nuevo, la necesidad de fundarnos: ordenar el espacio, el tiempo, las causas, los fines.

Los mitos son, pues, relatos fundantes de carácter colectivo. No son simples etiologías ingenuas, ya que en ellos siempre se dan intuiciones certeras sobre el sentido de lo real. Tienen una intención expresiva vinculada con el dinamismo de la acción del sujeto. Son creaciones colectivas que responden a una necesidad básica constitutiva del ser humano: dotar de sentido la existencia. Tratan sobre lo más preocupante y menos evidente: el amor, la vida, la muerte, el mal, los orígenes, el futuro, los dioses. Expresan las preocupaciones más profundas de las colectividades; son, como los sueños individuales, expresión

de los niveles más profundos de la existencia. Al cargar de sentido a los símbolos, desencadenan las vivencias y energías emocionales originales, como ya dijimos del símbolo mismo.

Leszek Kolakowski ha estudiado (*La presencia del mito*) cómo los mitos están en las bases de las instituciones claves de la cultura humana. Sólo a través del mito logramos romper la indiferencia del mundo. Los mitos han sido, pues, a lo largo de la historia humana, el modo privilegiado de objetivar social y personalmente las referencias totalizadoras que posibilitan nuestra existencia. Responden a lo que en último término, y esto se ha vuelto más evidente en el momento cultural presente, ni la ciencia, ni la filosofía, ni la técnica pueden responder, a pesar de los mitos pobres de la razón, la ciencia y el progreso, propios de la modernidad.

En la acción mítica hay un héroe o heroína (Baring, A. y Cashford, J.: *El mito de la diosa, Siruela*, Madrid, 2005), un conjunto de personajes interactuando. Los personajes divinos están antropomorfizados o son verdaderos mortales: seres celestiales, avatares o encarnaciones. En todo caso, el héroe es tal en un cuerpo pensado como real o imaginario. Un cuerpo vivo y vulnerable por su sangre, un cuerpo que es presencia real y posibilidad de la acción del relato. En el relato biográfico del héroe mítico es recurrente el esquema: **pruebas cualificantes** desde antes de nacer y en la niñez (ya desde entonces..., “cuando era niño en Sabaneta con su abuela Rosainés”), **prueba principal**, que generalmente es agónica frente al caos o el mal (el cuatro de febrero y el triduo sacro del once al trece de abril), **prueba glorificatoria** o exaltación del héroe (hoy vivimos en el culto a la personalidad de un héroe que quiere divinizarse: sus parangones son un Jesús Dios camorrero y el Bolívar del culto cívico tradicional recortado a su medida. Tenemos un nuevo salvador escatológico). Las estructuras míticas siguen teniendo vigencia colectiva pero el mito, siendo una forma insustituible de la experiencia humana, mantiene su carácter de ambigüedad.

Esta ambigüedad del mito como estructura cognoscitiva-expresiva comparte las propias del ámbito de lo simbólico (multivocidad-equivocidad, reificación fetichística, asunto del que no hemos hablado: quedarse en la mediación sensible; contextualización y desgaste histórico-social: cambio de las estructuras de plausibilidad). La ambigüedad del mito se refiere de modo especial a la tendencia que le es propia de fundar el sentido saliendo de la historia real: “así fueron las cosas en un principio” o “desde el principio”; así serán las cosas “en el futuro definitivo” o “en la eternidad”. El tiempo cíclico como mera repetición, o la abolición de la historia real como proceso, y con ello de la

experiencia concreta humana que es históricamente situada y dinámica: así el mito puede hacernos evadir lo real. "En el principio todo quedó bien establecido, siempre pasa lo mismo", "en el cielo todo se resolverá". Hay en los mitos un intento por anular los valores perturbadores de la historia.

Aquí un *excursus* que tiene que ver con el asunto teológico (de teología positiva) de esta jornada. Este carácter ahistorizante del mito estaría en contradicción con la experiencia religiosa y la fe del pueblo de Israel, que es una experiencia que nace de los acontecimientos histórico-salvíficos (la tierra prometida, el éxodo, el regreso del exilio); y también con el Nuevo Testamento, en el cual el Jesús histórico (Historie) no será separable al modo bultmaniano (mitos que no interesan frente al kerigma), de la confesión de fe que va al sentido último (Geschichte). Jesús anuncia el Reino de Dios desde ahora, y en continuidad y en ruptura, para el final de los tiempos.

Desde una perspectiva histórica recogida míticamente (en el sentido en el que hemos estado hablando), Israel piensa el Génesis. Desde la experiencia apostólica de la convivencia con Jesús y la experiencia de fe de la primera comunidad cristiana, se escriben los evangelios, las cartas, los Hechos y el Apocalipsis. Lo histórico, aparentemente contingente, se hace fundamento último. La tensión entre asumir el quehacer histórico presente y la dotación de sentido último es necesaria, si bien son constatables lecturas ahistorizantes (fixistas o evasivas) o de cristiandad (inmanentismo cerrado) que han tenido gran vigencia en la historia del cristianismo y de la Iglesia. El cristianismo, sin abolir el mito, debe hacerse cargo de la historicidad existencial y colectiva. Pan, carne que es dada para la vida del mundo.

El rito

Si los símbolos son realidades sensibles sobre-cargadas de sentido, y los mitos son palabras-relatos fundantes del sobre-sentido o poder del símbolo; los ritos son acciones gestuales en las cuales se propone y celebra el símbolo, recordando y haciendo presente el relato mítico fundante: "aquí está sucediendo lo de entonces y se manifiesta con todo su poder, su fuerza, su eficacia".

El rito no es una acción operante por sí misma en cuanto reglamentada, rutinizada y estereotipada, eso sería lo propio de las acciones mágicas, cuya eficacia automática depende del exacto cumplimiento de determinados protocolos. El rito es acontecimiento en cuanto actualización de sentido: memoria viva desde una situación comunitaria concreta, asumida percatadamente. Los ritos,

para ser vivos, suponen una actualización de sentido desde la experiencia total vivida.

Cuando el rito sustituye al conjunto de la vida como camino de salvación, queda desvirtuado en su núcleo más denso: “yo me salvo haciendo los nueve primeros viernes” o “yendo a misa los domingos”.

Los símbolos y los mitos que no son decretables en cuanto expresión de la experiencia vivida y creación social o comunitaria, son el fundamento de lo ritual.

Los ritos son las formas privilegiadas de experimentar y manifestar la experiencia religiosa en las diversas culturas (prácticas relativas a las cosas sagradas según Durkheim, “cosas sagradas” en las que nos mordemos la cola: los símbolos y los mitos, transmitidos oralmente o recogidos en un Libro). Formas privilegiadas de culto o de relación con lo sagrado.

Esta es la ambivalencia del rito: su capacidad para sustituir y separar el cumplimiento religioso de la experiencia de vida. Y, sin embargo, -otro *excursus*- en el cristianismo el culto es la vida, lo que pasa fuera del templo “en espíritu y en verdad”, aunque Jesús sea un seglar judío piadoso que recoge y celebra sus propias tradiciones rituales cargándolas de plenitud de sentido desde lo que vive: “esta es mi carne”, “esta es mi sangre que será entregada”. Celebra y manda celebrar: “hagan esto en conmemoración (que es más que memoria) mía”.

Pero más allá de las especificidades cristianas, el rito implica en muchas culturas elementos que también están presentes en la celebración cristiana: oración de expiación, petición y alabanza, memoria y actualización del sacrificio, banquete de comunión, fiesta. Todos estos aspectos, en cierto modo contradictorios, se juntan en las expresiones gestuales corporales del rito, como están unidas también en la densidad significante del símbolo y en la tensión dramática del relato mítico.

Cuerpo y sangre

“El único don es una parte de ti mismo. Debes sangrar por mí. Por eso el poeta trae su poema, el pastor, su oveja; el campesino, grano; el minero, una piedra preciosa”... “Un don, par ser genuino, tiene que ser el fluir del donante hacia mí, que corresponda a mi fluir hacia él”

R. W. Emerson

Hemos puesto de manifiesto que somos nuestro cuerpo y también que

nuestro cuerpo es más que la objetividad cósmica de un organismo viviente. Que la sangre es principio de vitalidad del cuerpo, de la carne, de la persona.

El cuerpo vivo entero, el rostro, los ojos, los oídos, la boca (los labios), la lengua, el pecho, el corazón, las entrañas, las vísceras, los brazos, la mano, los dedos, las piernas, los pies, las espaldas, los huesos, la piel (lo más profundo de mí mismo, que diría el poeta), los órganos genitales de la mujer y el varón, la sangre y las venas, el rubor, las palpitaciones, las heridas y las llagas; el cuerpo exangüe y el cuerpo que atravesando la muerte sigue vivo... El cuerpo vivo y sus partes, y el cadáver, y el cuerpo glorioso.

Ese cuerpo que en toda su masa es expresividad pura, desnuda de pelajes, escamas, plumas o caparazones, superando así dialécticamente su simple materialidad cósmica, signo privilegiado de intimidad y franqueza psicológica – Adán y Eva en el paraíso- pero fuente otra vez de ambigüedad: por la desazón de la intimidad manifiesta sorprendida sin consentimiento; por la oscilación entre la plenitud de forma (*formositas*-hermosura), que es un reclamo y una ilusión de absoluto, pero fuente también de posible manipulación; por la capacidad de manifestación y ocultamiento tanto desde la misma corporalidad como desde la indumentaria y el adorno.

El cuerpo humano, nuestra carne, es pues campo expresivo de nuestra existencia: emoción, inteligencia, voluntad y libertad humanas son acciones corporales. El cuerpo es modo fundamental de presencia para los otros. Por él nos reconocemos, nos identificamos, amamos y somos amados. El cuerpo es nuestro lenguaje: posibilita la comunicación verbal y mediante los gestos, actitudes y actividades (la mirada, la risa y la sonrisa, el llanto, el temblor y el estremecimiento, la caricia, la parálisis y la danza...) que nos hacen decir con más fuerza que con las palabras. El cuerpo con sus ritmos de vigilia y sueño, atención y distracción, trabajo y descanso, es principio de instrumentalidad e instalación en el mundo. Nos posibilita y nos ofrece resistencia: expresa y nunca expresa plenamente; frágil y limitado, tiene necesidades, se cansa, es vulnerable, y tiene un límite natural definitivo: la muerte.

Nuestra existencia desfondada, que necesita crear sentidos, convierte nuestra corporalidad, ya de por sí densa, en símbolos abiertos a la trascendencia. Crea relatos en los que el cuerpo del héroe, su vida, su sangre, está en juego (y vence). Establece ritos en los que la comunidad participa del cuerpo y/o de la sangre del héroe, habiéndolos ofrecido a la divinidad (*sacrum facere*).

Sin embargo, las propuestas simbólicas son plurales. La sangre, símbolo

de la vida, como hemos dicho, representada por la tierra roja que rodeaba al cadáver como señal de vida transmortal, fue una práctica ritual que ha podido ser encontrada en los descubrimientos arqueológicos a lo largo y ancho de nuestro planeta. La sangre como impura en el flujo menstrual, la sangre derramada por el guerrero que causa su muerte, la sangre entregada que da vida (el rojo se vuelve el color del martirio o de la revolución), la sangre comunicada carne a carne en los pactos de fidelidad (el temor que hoy suscita el intercambio de flujo sanguíneo por la posibilidad más o menos remota de contagio de sida), las transfusiones: dar sangre es dar vida. La conexión simbólica de la sangre con el sol, el calor y el fuego; así como el cuerpo nos remite a la tierra y al aire (Dios sopló el barro y después se sirvió de la costilla, desprevenido Adán por el sueño).

Ortega y Gasset decía en 1.926, a propósito del hombre europeo, que éste “se dirige recto a una gigante reivindicación de su cuerpo a una resurrección de la carne”. Si este énfasis cultural es cierto, no es menor el que hay que hacer desde la perspectiva de los cuerpos hambrientos y sedientos y la sangre derramada de los inocentes hoy, realidades que no pueden quedar evadidas en la dotación de sentido que queremos alimentar desde los sacramentos de nuestra fe.

El Verbo solidario hecho carne (Jn 1) dice “quien come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él” (Jn 6), y nos hace responsables por la comida y la bebida de todos y de la fiesta del reino. Fiesta y sacrificio, acción histórica y fruto de la gloria celeste, recuerdo y presencia, pascua antigua y pascua nueva, palabra y acción, muerte y vida: los símbolos, sus mitos y ritos están allí como alimento y sangre de vida de nuestra vida.

Hasta aquí, para que el cuerpo aguante.

Nota Bibliográfica

En el sustrato de esta disertación esta el sedimento de múltiples lecturas entre las cuales señalo especialmente para los temas del símbolo y mito el libro de Cencillo, L. y García, J. L.: *Antropología cultural, factores psíquicos de la cultura*, Biblioteca Universitaria Guadiana, Madrid, 1976; también para el tratamiento del mito, Meslin, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Para el tratamiento del tema del cuerpo, su sentido y valencias, Geraert, J.: *El problema del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984; y Cencillo, L.: *Tratado de la intimidad y de los saberes*, Universidad de Madrid, Madrid, 1971.