

MITO, SÍMBOLO Y SUEÑO

La dimensión de lo sagrado en la obra de Mircea Eliade

MYTH, SYMBOL AND DREAM

The dimension of the sacred in Mircea Eliade's work

Ozziel Nájera Espinosa*

* Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor de la Universidad Iberoamericana. Correo electrónico: ozzielnajera@gmail.com.

Este texto presenta algunas nociones teóricas sobre la obra de Mircea Eliade haciendo un breve repaso histórico sobre las corrientes de pensamiento que influenciaron a este pensador, quien construyó un sólido andamiaje elemental para acercarse al estudio de la religión, los símbolos, los mitos y cualquier otra expresión de lo sagrado. A lo largo de su obra, Eliade logró elaborar una interesante teoría sustentada en otros pensamientos de estudiosos del mito y las representaciones simbólicas, por lo que abarca varios terrenos de observación que van desde lo semiótico, lo onírico, hasta lo ritual.

Palabras clave: Mito, sueño, símbolos, religión

This paper presents some theoretical notions about the work of Mircea Eliade doing a brief historical review above the currents of thought that influenced this thinker, who built a solid elemental scaffolding to approach the study of religion, symbols, myths and any other sacred expressions. Throughout his work Eliade reach to elaborate an interesting theory based on other thoughts of researchers of myth and symbolic representations, so it covers several fields of observation ranging from semiotic, dreaming, to ritual.

Keywords: Myth, dreaming, symbols, religion.

Mircea Eliade (1907-1986) era un filósofo, escritor e historiador de las religiones rumano que replanteó el papel que jugaban lo sagrado, los mitos, los símbolos, la magia y el comportamiento religioso en general.

Su obra se suscribe a una de las más completas teorías del imaginario que existen, pues no solo retoma el pensamiento religioso, sino que a partir de un extenso compendio de creencias, Eliade logra establecer algunas nociones teóricas, aplicables en gran parte en la producción de imágenes humanas. Sus teorías y planteamientos han tenido efecto en filósofos, psicólogos, sociólogos y antropólogos actuales. Inspirado por las ideas de pensadores de la talla de René Guénon, Julius Evola o de orientalistas como Ananda Coomaraswamy, Eliade logra estructurar una gran teoría de lo sagrado, sus variaciones y sus formas de expresión.

Siendo un adolescente de 14 años, publicó su primer artículo: "Como descubrí la piedra filosofal", en el cual ya se puede reconocer una característica trascendente de su vida y obra: la notoriedad del aspecto diurno y el nocturno de la existencia humana que, más adelante, resumirá mediante la fórmula de Nicolás de Cusa: *coincidentia oppositorum*. Desde entonces, comenzará tanto su obra literaria y erudita como sus aportaciones referidas al ámbito simbólico, mítico y tradicional en general, tanto en publicaciones periódicas como en sus libros, algunos de ellos nacidos de sus cursos y seminarios.

En comparación con los escritos de René Guénon y Julius Evola, Eliade intenta dirigir sus investigaciones hacia el público de sus días con la finalidad de quitarle el peso a las herméticas lecturas esotéricas para *iniciados*, y con un gran talento y esfuerzo, logra llevar su propuesta al plano universitario para estudiar estas ideas desde la perspectiva de la cultura; la intención de Eliade, en esos momentos, se focalizaba en crear vínculos entre la Ciencia Sagrada y las imágenes, más o menos, "cultas" o degradadas del mundo moderno (Eliade, 2006, págs. 174-183). Fue, entonces, que comenzó un arduo camino adentrándose en la historia del pensamiento religioso de la humanidad.

La idea de “lo sagrado”

Para entender la propuesta teórica de Eliade es menester adentrarse en un concepto fundamental sobre el que orbitan gran parte de sus planteamientos, y desde el cual, elabora otras nociones elementales para entender el pensamiento mágico, espiritual y religioso de los seres humanos: *lo sagrado*.

La religión comprende el ámbito de las manifestaciones de lo sagrado. En consecuencia, todo el trabajo de Eliade consiste en una aproximación a un conocimiento de *qué es lo sagrado*, donde se tiene como punto de partida las objetivaciones religiosas (de cualquier tipo, objetos, personas, monumentos, mitos, ritos, símbolos, espacios y tiempos), entendiendo que estas están vinculadas a una experiencia humana de carácter religioso. Y es una experiencia de carácter religioso porque, por medio de esas mediaciones, manifestaciones de lo sagrado, la persona se comunica con algo distinto que está más allá de su manifestación (García, 2008, pág. 105). Eliade mostraba un amplio conocimiento sobre las diversas religiones y las sociedades arcaicas, primitivas y premodernas. Una de sus principales preocupaciones se centraba en que el término religión no abarcaba lo necesario para explicar las diferentes formas de vivir lo sagrado:

[...] «religión» todavía puede ser una palabra útil si tenemos en cuenta el hecho de que no implica necesariamente la creencia en Dios, dioses o espíritus, sino que se refiere sólo a la experiencia de lo sagrado y, por tanto, se halla relacionada con los conceptos de *ser*, *sentido* y *verdad* (Eliade, 2001, pág. 7).

Eliade se proponía elaborar una morfología de las manifestaciones religiosas, *una hermenéutica de lo sagrado* y de sus expresiones históricas que elevara al mito y al símbolo a un lugar privilegiado: “Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado y por ello mismo implica las dimensiones del ser, de significación y verdad” (Duch, 2001, pág. 102). La experiencia de lo sagrado en la teoría de Eliade es un elemento fundamental constitutivo de hombres y mujeres, pues se encuentra vinculado con el descubrimiento del mundo real, con sus orígenes y con el

sentido que cada uno descubre en un *proceso de devenir consciente de la propia forma de ser y de asumir al mismo tiempo nuestra presencia en el mundo*. Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. La conciencia de un mundo real está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado (Eliade, 1999, pág. 17).

Eliade retoma en la construcción de su noción de sagrado los elementos brindados por Rudolph Otto, en su libro *Das Heilige*,¹ donde analiza las diversas modalidades de la experiencia religiosa. Otto se esfuerza por descubrir los caracteres de esta experiencia que califica como terrorífica e irracional, un sentimiento de temor ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum*, que emana un aplastante despliegue de poderío y expresa la plenitud perfecta del ser. Estas experiencias, según Otto, reciben el nombre de numinosas, en las cuales el hombre experimenta un sentimiento de nulidad, de “no ser más que una criatura”, frente a la cual el lenguaje se queda corto a la hora de expresar lo vivenciado (Eliade, 1998, pág. 14).

Partir de las nociones de Otto se convierte en una clave para entender el acercamiento que Eliade realiza hacia la noción de *sagrado*, pues no solo lo muestra en una dimensión que implica lo irracional, sino que también trata de restablecer la complejidad del fenómeno y las dificultades que presenta al momento de su acercamiento, es por ello que se propone retomar a partir de hechos concretos (Eliade, 1998, pág. 14), por medio de ejemplos tomados de una titánica revisión bibliográfica, las diversas formas en que lo sagrado se ha manifestado en la vida de los seres humanos.

Según Eliade, lo sagrado se expresa mediante las *hierofanías* (algo que manifiesta lo sagrado), es por ellas que el ser humano puede entrar en contacto con aquello que le rebasa. Desde la perspectiva de la historia de las religiones, cualquier cosa puede convertirse en hierofanía, partiendo de una oposición entre lo sagrado y lo profano. Esto

¹ La traducción al castellano más regular es *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*.

es, la hierofanía supone una dialéctica de elección, más o menos, manifiesta, pues un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir, revela) *otra cosa* que no es él mismo, una hierofanía presume una selección, una nítida separación entre el objeto hierofánico en relación con el resto que lo rodea. Se ha dejado de ser un objeto cotidiano y se separa del resto en el momento en que adquiere una nueva dimensión de la sacralidad (Eliade, 2003, pág. 37).

El mundo arcaico ignora las actividades “profanas”, pues toda acción se considera dotada de un sentido preciso -caza, agricultura, pesca, sexualidad- y partícipe, de un modo u otro, en lo sagrado. La desacralización, lo profano, caracteriza la experiencia total del hombre no religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas. Para la conciencia moderna, un acto fisiológico no es más que un proceso orgánico cualquiera, pero dentro de la concepción tradicional puede llegar a ser un acto sacramental de comunión con lo sagrado.

Lo sagrado y lo profano, por ello, constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el ser humano a lo largo de la historia y dependen totalmente de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el cosmos: “El hombre de las sociedades tradicionales es, por supuesto, un *homo religiosus*, pero su comportamiento se inscribe en el comportamiento general del hombre” (Eliade, 1998, pág. 17).

Hierofanía

Uno de los conceptos fundamentales que le da forma a la teoría de Eliade es la *hierofanía*. Esta es expuesta como manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos, mitos, seres sobrenaturales, etc.; se entienden como estructuras y constituyen un lenguaje prerreflexivo que exige una hermenéutica (Eliade, 2001, pág. 9). Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado, se usa el término *hierofanía* (del griego *hieros* =

sagrado y *phainomai* = manifestarse) (Eliade, 1998, pág. 15). Pese a las transformaciones históricas, Mircea Eliade defiende que todas las hierofanías traslucen siempre el mismo fondo permanente de lo sagrado, por lo que las formas históricas cambiantes han de entenderse como mediaciones siempre relativas e incompletas, cuyo sentido no yace en ellas mismas, sino en otra parte (García, 2008, pág. 108).

Las descripciones de una hierofanía explican, por un lado, la dialéctica de lo sagrado y, por otro, las estructuras donde lo sagrado se constituye. Por ejemplo, un examen de hierofanías acuáticas o celestes puede proporcionar material apto para documentar el sentido exacto de la manifestación de lo sagrado en esos niveles cósmicos (el cielo y las aguas) y, además, revelar en qué medida estas hierofanías constituyen estructuras autónomas que dejen ver la serie de modalidades complementarias e integrables de lo sagrado. Asimismo, podemos encontrar hierofanías tópicas (de lugares), biológicas (ritmos lunares, el sol, la vegetación), así como el ritual, el símbolo y el mito (Eliade, 2003, pág. 23). Cada clase de hierofanías constituye a su manera un todo, tanto morfológico (pues hablan de dioses, ritos, mitos, símbolos, entre otras) como histórico (pues las podemos encontrar en diversos espacios y tiempos de distintas culturas) (Eliade, 2003, págs. 22-24).

En su necesidad por definir *lo sagrado*, Eliade se nutre de una *conveniente* cantidad de hechos sagrados como ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados y venerados, de hombres consagrados, de símbolos, plantas y lugares donde cada categoría cobra forma propia. Todos estos se convierten en *documentos* que, de alguna manera, pueden ser considerados como hierofanías, en la medida en que expresan una modalidad de lo sagrado. Cada uno de estos documentos cobra, a la hora de su análisis, un mismo peso, pues también revelan un momento histórico (esto es, se produce siempre en situaciones determinadas) de la relación del hombre con lo sagrado (Eliade, 2003, pág. 26).

Eliade diferencia entre las hierofanías que tienen un destino *local* y aquellas que alcanzan una dimensión de carácter más *universal*, los ndembú, por ejemplo, una tribu situada al noreste de Zambia, realiza un ritual de circuncisión (*mukanda*) y otro de pubertad en las mujeres (*nkang'a*) al pie de un árbol (*mudyi*), el cual también es llamado «el más anciano» (*mukulumpi*), notable por su látex blanco, razón por la que es llamado también *árbol de la leche* (Turner, 1999, págs. 21-22). La manifestación de lo sagrado es evidente a los ojos de los ndembú, para quienes no es solamente un árbol, hierofanía que no es solo histórica, sino también *local*. No obstante, para los ndembú también el árbol de la leche es un árbol cósmico (*axis mundi*), y esta hierofanía mítico-simbólica es *universal*, pues los árboles cósmicos se encuentran representados, según Eliade, en todas partes en las antiguas civilizaciones (Eliade, 2003, pág. 27).

El tiempo sagrado

Para las sociedades religiosas, así como el espacio, el tiempo tampoco es homogéneo ni continuo, pues existen lapsos de tiempo sagrado (regularmente, se les identifica mediante una fiesta periódica). Durante este tipo de intervalos se evoca una interrupción controlada y deliberada de la rutina, el desorden se establece para imponer un nuevo orden (Da Matta, 1992, pág. 65). Asimismo, y en contraposición con el tiempo sagrado, existe un tiempo profano en el que se insertan los momentos desposeídos de cualquier tipo de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay un episodio liminal que funciona como puerta dimensional entre ambos momentos, este es *el rito*. Mediante los ritos, los hombres comunes pueden transitar sin peligro de la duración temporal ordinaria al tiempo sagrado (Eliade, 1998, pág. 53).

Eliade plantea que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo del periodo temporal basado en los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto con el objetivo de una regeneración periódica, que también implica una repetición del acto cosmogónico, una recreación del acto creador original, por lo cual, el

tiempo sagrado es un momento sagrado (Eliade, 2006, págs. 58-59). Toda fiesta religiosa, cualquier momento litúrgico, se fundamenta en la reactualización de un acontecimiento hierático, el cual tuvo lugar en el principio de los tiempos « *ab initio*», un tiempo mítico *primordial*, lo cual le otorga una propiedad de reversibilidad y completamente recuperable (Eliade, 1998, pág. 53). Todo aquel que es partícipe de una fiesta, es también partícipe del caos primordial, de este tiempo sagrado.

Para Eliade resulta imposible entender cualquier cultura sin haber comprendido ya su mito cosmogónico y sus mitos de origen, pues estos revelan, al menos en parte, la visión trágica del mundo y el pesimismo característicos de cada cultura (por ejemplo, el mito de Adán y Eva explica por qué el hombre y la mujer no pueden acceder a la inmortalidad y están condenados a una vida de trabajo) (Eliade, 2001, pág. 105).

Asimismo, el mito no puede ser revelado en cualquier momento profano; la historia sagrada se relata en un tiempo exclusivo durante el cual los iniciados solamente tienen acceso a él. Solo aquel que cruza el umbral puede conocer el mito fundador de su pueblo.

Pensamiento tradicional vs. pensamiento moderno

Eliade presenta, a lo largo de su obra, diferencias claras y tajantes entre el comportamiento del ser humano inmerso en una sociedad tradicional² para contraponerlo constantemente con el pensamiento actual, moderno. En la postura general del mundo arcaico, nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, *no tienen valor intrínseco autónomo*. Un objeto o una acción adquieren un *valor* y, de esta forma,

² Eliade hace una pequeña diferencia entre sociedades arcaicas, tradicionales y premodernas, situándolas históricamente; las sociedades arcaicas serían aquellas a las que se les llama *primitivas*, mientras que las tradicionales y premodernas tendrían todavía cierto lugar en el tiempo actual en aquellos lugares donde la lógica de la modernidad aún no ha llegado.

llegan a ser *reales*, porque participan, de una u otra manera, en una realidad que los trasciende (Eliade, 2006, pág. 14). Una roca, una montaña, un árbol pueden ser sagrados –y por tanto, saturados de *ser-* por el simple hecho de que su apariencia o propiedades lo indican como participante de un símbolo determinado, hecho suficiente para que se convierta en un receptáculo de una *fuerza extraña*, que lo hace diferente a su medio y le agrega *sentido y valor*.

Para Eliade, la desacralización del mundo moderno ha alterado el contenido de la vida espiritual del ser humano, pero no ha acabado aún con las matrices de su imaginación. El hombre moderno pareciera menos espiritual de lo que pudiera creerse. Un análisis rápido descubriría en esta escena de la consciencia «noble y elevada» algunas reminiscencias librescas, muchos prejuicios de diversos órdenes (religioso, moral, social, estético, etc.), algunas ideas ya acuñadas sobre el «sentido de la vida», la realidad última, etc. Este tesoro mítico yace aquí, «secularizado» y «modernizado» (Eliade, 1999, pág. 18), se ha degradado.

A ello, el historiador de las religiones añade que el «ser humano total» nunca se halla completamente desacralizado e, incluso, es dudoso que esto sea posible alguna vez. La secularización ha sido llevada a cabo con éxito en el nivel de la vida consciente: las viejas ideas teológicas, los antiguos dogmas, creencias rituales e instituciones han sido progresivamente vaciados de sentido. Pero ningún ser humano normal que esté vivo puede ser reducido exclusivamente a su actividad consciente y racional, ya que el hombre moderno todavía *sueña*, se enamora, escucha música, va al teatro, ve películas, lee libros; en resumen, vive no solo en un mundo histórico y natural, sino también en un mundo existencial y privado, y al mismo tiempo, en un Universo Imaginario (Eliade, 2001, pág. 11).

La imaginación estéril que presentan las sociedades modernas aún tiene ciertos esbozos de ese pensamiento mítico relegado; está plagada de mitos medio olvidados, de hierofanías en desuso, de símbolos gastados (Eliade, 1999, pág. 18).

Símbolo

Desde la óptica de Eliade, el símbolo no es de uso exclusivo del niño, del poeta o *del loco*, sino que es consustancial a todos los seres humanos. “La existencia más mediocre está plagada de símbolos”, pues precede a la misma razón. Los símbolos jamás desaparecen de la actualidad psíquica, pueden cambiar, de aspecto, pero su función es la misma. Eliade parte de la importancia que el simbolismo presenta en las sociedades que él llama arcaicas, así como el papel fundamental que desempeña en cualquier sociedad tradicional y lo considera una forma autónoma de conocimiento en respuesta contra el racionalismo, el cientificismo y el positivismo del S. XIX y XX. Al mismo tiempo indica que las sociedades modernas perpetúan la labor de simbolizar en todo momento. Símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse (Eliade, 1999, págs. 11-17).

El psicoanálisis puso sobre la mesa de debate la importancia trascendente del símbolo, pues este revela ciertos aspectos de la realidad – los más profundos – que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento (Eliade, 2001, pág. 38). Para Eliade, las imágenes, símbolos y mitos no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.

Las *imágenes* son polivalentes, engloban las alusiones a lo concreto —tratar de reducir las imágenes en estos términos resulta una operación carente de sentido—, son multivalentes por su propia estructura. Si el espíritu se vale de las imágenes para aprender la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos. Las imágenes siempre dicen más de lo que podría decir alguien que ha experimentado cierta situación con palabras, aproximan al ser humano más que con cualquier lenguaje analítico, su poder se encuentra en que hacen ver todo cuanto permanece refractario al concepto.

La imagen en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es *verdad*, y no una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia. Traducir una imagen a terminología concreta, reduciéndola a uno solo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento.

Mito y sueño

Eliade arranca de las manos del positivismo de principios del S. XX la noción de mito que encerraba el significado de “mentira”, “fábula”, “invención” o “ficción” para entenderlo desde un punto de vista donde el mito se “vivía” y conformaba todo un universo lleno de significado y de modelos de conducta humana.

Eliade plantea que “el mito es la narración de una historia sagrada” (Eliade, 1998, pág. 72), esto es, un acontecimiento primordial, el cual sucedió a comienzo de los tiempos, *ab initio*. Los personajes que protagonizan el mito son dioses o héroes, por lo que relatar un mito equivale a revelar un misterio. Se trata de realidades sagradas y, por ello, *reales* en las que no participa la esfera de lo profano. El mito describe las irrupciones dramáticas de lo sagrado en el mundo, por ello, entre algunas sociedades es tradición que el mito no se puede recitar de manera indiferente en cualquier lugar ni en cualquier momento, sino durante algún *lapso sagrado*. Asimismo, no se deben recitar frente a los no iniciados (Eliade, 2006, pág. 17).

“El mito cuenta como, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento” (Eliade, 2006, pág. 14). Develan la actividad creadora y la sacralidad. Hablan no solo de los orígenes del mundo de las cosas, los animales, las plantas y el ser humano, sino también de todos los acontecimientos primordiales por los cuales los hombres y las mujeres han llegado a ser hoy lo que son (seres sexuados, obligados a trabajar, organizados, con reglas y sobre todo mortales): “el mito es el fundamento mismo de la

vida social y de la cultura” (Eliade, 1999, pág. 21). Los relatos sagrados donde los héroes exponían sus hazañas eran dignos de ser imitados.

El hombre actual se estima constituido por la Historia, por una serie de sucesos que fueron abriendo camino para conformarlo como ser social, cultural e histórico (el acontecimiento A nos lleva al acontecimiento B y este, por consecuencia, a C), el hombre de las sociedades tradicionales es producto de un indeterminado número de acontecimientos relatados en el mito (su existencia se debe a que los sucesos que lo conforman se dieron todos *ab origine* y puede llegar a repetirse por la fuerza de los ritos mediante los cuales es posible reactualizar sus mitos) (Eliade, 2006, pág. 20).

Asimismo, Eliade señala que al “vivir” los mitos se sale de un tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo cíclico y reversible llamado tiempo “sagrado”. Además, encuentra dentro de las mitologías una estructura, la cual posee las siguientes características:

- Constituye la historia de los actos de los seres sobrenaturales.
- Esta historia es absolutamente *verdadera* y sagrada.
- Se refiere siempre a una creación.
- Al conocer el mito se conoce el origen de las cosas.
- El mito se “vive” en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada que exalta los acontecimientos que se rememoran y reactualizan.
- Crea modelos ejemplares para toda una sociedad.

Eliade plantea que, en la actualidad, el mito no ha desaparecido por completo, al menos en la experiencia individual puede sentirse su presencia en sueños, en las fantasías y nostalgias de los hombres y mujeres modernos. Tal pareciera que mito y símbolo no desaparecen del mundo presente de la psique, solo que surgen degradados en sus funciones. Según Eliade, las imágenes degradadas ofrecen un punto de partida posible para la renovación espiritual del hombre moderno.

Bibliografía

- Da Matta, R. (1992). El carnaval como autointerpretación brasileña. En J. K.-P. Gary H. Gossen, *Tramas de la identidad. De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Volumen 4* (págs. 63-74). México: Siglo XXI.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol I, Ed., España, 1999*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (1999). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Eliade, M. (1999). *Mitos sueños y misterios*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. (2001). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Ed. Kairós.
- Eliade, M. (2003). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Eliade, M. (2006). Barcelona: Ed. Kairó.
- Eliade, M. (2006). *El mito del eterno retorno*. España: Alianza.
- García, P. G. (2008). *Antropología y religión en el pensamiento de Mircea Eliade*. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 105 - 115.
- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.