

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

---

**FACULTAD DE PSICOLOGIA**

**RITOS DE INICIACION**

**T E S I S**

**Que para obtener el grado de:**

**M A E S T R I A**

**p r e s e n t a**

**CORA ANN DOBBS DE FIERRO**

**LICENCIADO EN PSICOLOGIA**

**México, D. F.**

**1974**

A Guillermo

Y surgen así siluetas amadas,  
tal que una antigua y ya  
medio borrada leyenda  
vienen a mi el primer amor  
y la primera amistad

Goethe

---

## DEDICATORIAS

---

La realización de esta tesis fue posible gracias - al amor, la paciencia, la responsabilidad y la inteligencia de numerosas personas que, en un momento dado, supieron brindarme su apoyo en todos sentidos. Esta oportunidad de mencionarlos la aprovecho porque me enorgullece contar con tantos seres buenos que han compartido mi vida y poder expresar lo.

Mis padres ocupan el primer lugar en mi tiempo. - Gracias a ellos cuento con la vida y con el cimiento básico sobre el cual me desarrollé. Mis abuelos, tíos y tías, primos y primas, todos cumplieron con una función importante. Mi hermano, con su aportación única, sigue ejerciendo una enorme influencia.

Durante mi temprana infancia, el contacto con los habitantes de Ixmiquilpan, Hidalgo, me enseñó a valorar al ser humano y lo que es capaz de brindar, - aún cuando carece de lo que se supone lo más básico para la supervivencia. También recibí del pueblo norteamericano aquellas expresiones de afecto, producto de una especial cualidad que los capacita para impulsar y estimular los pequeños destellos - de talento que detectan en su juventud.

De los maestros y guías de mi infancia vienen a mi memoria personajes únicos, seres dedicados que implementan, aconsejan, ayudan, y cuya labor trasciende de una generación a la siguiente, los he en

contrado nuevamente en la educación de nuestras hijas.

Al pueblo francés le debo esa capacidad para apreciar lo bello, a pesar de todo, y por el gusto a la controversia y a la individualidad de pensamiento.

Mi esposo, como una integración de tantos objetos, me ha brindado en forma plena y abundante su amor, su vida, su ser, enseñándome a vivir, a ser mujer, madre y profesionista y a través del tiempo ha reiterado su promesa inicial en múltiples formas. Junto a él todo recobra sentido -un origen, un proceso y un fin, y unión en un amor singular.

Con nuestras cuatro hijas, nuestra parte más creativa, hemos compartido la alegría y el amor filial, el hermoso proceso de la vida cuando se desea y se desarrolla en armonía a ese deseo, perdurando la esperanza de dar en una mayor medida a lo que se ha recibido. Cada una de ellas nos ha reflejado facetas diferentes de un amor, de un crecimiento y un renacer. Diferentes cada una, son la imagen viva de una hermosa realidad compartida.

De la familia de mi esposo he recibido enseñanzas perdurables que sobrepasan el deber y es por la enorme capacidad que tienen para amar y entregarse. Sus padres han sido mis padres, sus hermanos mis hermanos. A través de mis conueñas y sobrinos he sentido la satisfacción de compartir las ligas profundas de nuestro núcleo familiar y de las metas comunes por las cuales luchamos.

De nuestros amigos he recibido la alegría de la amistad en los pequeños y grandes momentos y la compañía y cariño que nos han brindado.

De mis maestros de la licenciatura constaté el valor del trabajo académico, a través de su cotidiano y dedicado trabajo proseguí por el camino de la observación, la reflexión, las ideas y los conceptos. De mis compañeros de la licenciatura recibí la posibilidad de compartir aquello que se descubre en el estudio solitario.

De mis primeros compañeros de trabajo aprendí a valorar la utilidad de mi profesión cuando ésta se realiza con rigor y seriedad. La experiencia que obtuve a través de la misma me fue de enorme utilidad, pues tomé conciencia de la necesidad de progresar en la calidad de mi trabajo sin creer que era posible llegar a prescindir de la autoevaluación continua y del estudio para mantenerse a un óptimo nivel profesional. A mis superiores les agradezco las horas pacientes que me brindaron y sus comentarios acertados.

A los niños de la guardería de la SOP y a las lindas personas que me brindaron gratísimas experiencias en una mutua colaboración, les agradezco haberme transmitido una sensación de éxito en mi labor profesional a través de numerosas muestras de afecto y continuada comunicación.

A los adolescentes de IMAN y de AHS, que nos gritan cada vez con mayor fuerza y seguridad que ellos son la posibilidad de cambio, mi agradecimiento profundo por haberme permitido escuchar ese grito.

A mis compañeros de trabajo de AHS, con los cuales he mantenido una comunicación a nivel profesional y como grupo, con el fin de proyectar una continua superación en nuestra labor con los adolescentes.

De mis maestros de la Maestría y del Doctorado aprendí a enfocar y valorar al instrumento de mi trabajo, o sea, a mi misma y a la necesidad de descubrir todas las facetas del instrumento para valorar sus deficiencias, sus aciertos y sobre todo para penetrar a través del conocimiento de mi mismos misterios del sufrimiento mental, para así poder brindar una ayuda efectiva. En este aprendizaje mi analista ha sido de un valor incalculable. A través del análisis aspiramos a la verdad, a la libertad y éstas parece que se convierten sencillamente en responsabilidad.

A mis compañeros de la Maestría y del Doctorado agradezco la posibilidad de un diálogo continuo

que afianza mis experiencias y aclara los conceptos en esta profesión compleja y absorbente. Su ayuda, buen humor, optimismo y comunicación han sido inapreciables.

A mi director de tesis y maestro, el Lic. Alfonso-Zahar, le agradezco todo lo que su personalidad -- única logró integrar y materializar en una tesis -- producto de una relación de maestro y alumno a través de años.

A mi maestro, el Dr. Santiago Ramírez, le expreso mi agradecimiento por el tiempo que dedicó y por el interés que demostró en la revisión de esta tesis, enriqueciéndola con sus brillantes observaciones.

A mi maestro, el Dr. Luis Feder, le agradezco los múltiples conceptos que me ha comunicado por medio de su cátedra y los atinados comentarios en la revisión de esta tesis, que expresa la importante influencia de su personalidad.

Al Dr. Enrique Guarner, mi agradecimiento por haber sido el responsable de comunicarme los conceptos más complejos de Freud en su seminario de IMAN y por su amable cooperación en la revisión de este trabajo.

A la Dra. Blum, mis más expresivas gracias por su colaboración en este proceso, por su revisión minuciosa de esta tesis, así como por su apoyo.

Al Dr. Capello, mi agradecimiento por la lectura exhaustiva que hizo de la tesis, así como por su análisis crítico de la misma, lo cual será de enorme utilidad en el futuro.

Las gracias a la Sra. Talancón por la mecanografía de este trabajo y por tantas horas extras que le ha dedicado en una labor minuciosa e impecable.

Resulta difícil expresar todo lo que se desea en forma de reconocimiento y agradecimiento a las personas que de alguna manera colaboraron conmigo, -- sin embargo, a todas y cada una, una vez más, gracias.

## PROLOGO

---

Cuando A. Suárez se refiere al inconsciente como "ese - continente oscuro y negado de la psique humana y que muchos presintieron, pero que sólo el genio de Freud se atrevió a - roturar y explorar",<sup>1</sup> nos agregamos a los muchos que presintieron y hoy aún a pesar de que Freud ya roturó y exploró no podemos abarcar este concepto en forma satisfactoria. En El Inconsciente (coloquio de Bonneval), editado por Henry Ey, - donde se presentan puntos de vista multidisciplinarios, vemos una sistemática presentación de cómo ha surgido el concepto de inconsciente a través de la historia, Jacques Lacan y Claude Levi Strauss, proponen una revisión o "lectura" de Freud fiel a los textos claves.<sup>2</sup>

Henry Ey en Prolegomenos del Conocimiento del Incons---

---

<sup>1</sup>Henry Ey. El Inconsciente (coloquio de Bonneval), Trad. Armando Suárez y Julieta Campos, Siglo Veintiuno Editores, S. A., México, 1970. (La edición en francés 1966), pág. XIII.

<sup>2</sup>Idem, pág. XIV.

ciente, nos dice que "lo que define al inconsciente es que sea desconocido para la conciencia". Y es un hecho que fuera de la conciencia no hay conocimiento; fuera del conocimiento el ser se desvanece para caer en el no-ser, de tal manera que podemos intuir el abismo que se abre ante nosotros cuando pretendemos conocer lo que no es conocido y captar lo que no es. Es así como muchos hablan del inconsciente, como si fuera lo contrario de un ser, para no ser ni una cosa ni un pensamiento. Quizá entonces el ser del inconsciente no sería sino una palabra "congelada" que sólo a los ojos del sofista aparecería con el brillo de la más deslumbrante realidad. El ser o no-ser del inconsciente nos conducen a una difícil meditación que separa el cogito del cogitatum.<sup>3</sup> Después de mencionar a Parménides pasando por Gorgias, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl, vemos cómo ha evolucionado la idea de una contradicción a un concepto dinámico como se retoma en Freud, directamente del Edipo. "Edipo teme a su destino, pero lo considera hipotético. Lo que ignora y lo que le es revelado en la tragedia y la sangre es que ese destino se ha cumplido. Ha matado a Layo y se ha casado con Yocasta creyendo ser hijo de Polibio; es el descubrimiento de esa verdad objetiva lo que le es horrible, lo que forma -

---

<sup>3</sup>Idem, pág. V.

el tema de la tragedia, para ser reconocida como inherente - al deseo de los hombres, desciende del personaje mítico donde era exterior a él mismo (en el oráculo y en la realidad - de los acontecimientos que forman la tragedia), al hombre -- real que contiene la tragedia de Edipo como prototipo mismo- del "no-ser consciente" (o desconocido de sí mismo), esta -- tragedia es a la vez real en la fuerza de su deseo e imagina- ria en su historia. Tal es el inconsciente que nos reveló - Freud.

## I N D I C E

	Página
INTRODUCCION	1
Elección del tema	1
Método	2
CAPITULO I	
El inconsciente según Freud	5
CAPITULO II	
El inconsciente según Jung	49
CAPITULO III	
El inconsciente colectivo - de Jung	109
CAPITULO IV	
Modelos conceptuales del rito de iniciación	135
CAPITULO V	
El rito de iniciación en la profesión	265
CONCLUSIONES	315
BILBIOGRAFIA	321

## INTRODUCCION

---

### ELECCION DEL TEMA

Cuando menciono que mi tesis es sobre Ritos de Inicia--  
ción se produce en las personas una expresión de complacen--  
cia e interés, como si el tema tuviera en sí mismo la justi--  
ficación suficiente. Ritos de iniciación, el tema de esta --  
tesis se eligió porque de una manera singular, un día, en --  
una clase, nos percatamos vivenciando la preparación formal--  
para un rito de iniciación como antecedente a la acción mis--  
ma del verbo ejercer. Este tipo de reflexión, un poco envol--  
vente, la percibimos en forma reiterada a través de múlti--  
ples instancias, lo cual nos llevó a desarrollar la siguien--  
te hipótesis: La iniciación a cualquier actividad tiene ca--  
racterísticas que podríamos llamar común denominadores, y es--  
tos común denominadores se presentan en forma repetitiva a --  
través de las diversas etapas vitales, sin embargo, existen--

algunos procesos que requieren de una elaboración simbólica que integre en un marco, espacio temporal reducido, la preparación progresiva, culminando con un acto de tipo ritual. Este símbolo encontramos que comparte, al igual que los sueños, los actos fallidos, el arte y los mitos, múltiples elementos inconscientes, sin embargo, los ritos de iniciación gozan de la posibilidad de unir al inconsciente individual con el inconsciente colectivo.

De este tipo de ritos de iniciación nos pareció que un ejemplo operante es el rito de iniciación profesional; representando a nivel académico una expresión simbólica de un proceso cuyo origen yace en el inconsciente y que reitera una necesidad creativa y de autorrealización que finaliza en la colectividad.

#### METODO

El rito de iniciación profesional resulta operante como ejemplo para desarrollar esta tesis. Sin embargo, para llegar al mismo, hemos seguido el siguiente método: Hemos visto en un principio la descripción del concepto del inconsciente en la teoría freudiana para ligar este concepto con la teoría jungiana y ya específicamente al inconsciente colectivo. Hecha esta conexión, nos hemos preocupado por dar un desarrollo multidisciplinario a la tesis comparando los ritos vis--

tos a través de diferentes disciplinas como son la psicológica, la filosófica, la social, la antropológica y la pedagógica. Hecha esta comparación, nos hemos avocado a expresar la experiencia personal de la elaboración de una tesis como la experiencia vivencial del psicólogo en el rito de iniciación a la profesión. En esta fase final hemos incluido las múltiples variables que intervienen en una elaboración simbólica de este tipo. Concluimos que el rito de iniciación cumple una función que nace de una necesidad inconsciente de crecimiento y autorrealización y cuya operatividad es evidente en el proceso psicológico que se inicia a múltiples niveles.

## C A P I T U L O I

---

### EL INCONSCIENTE SEGUN LA TEORIA DE SIGMUND FREUD

"El niño es padre del adulto"

S. Freud

Antes de desarrollar el concepto de inconsciente colectivo, Jungiano que nos conduce a los ritos, debemos de rigor desarrollar el concepto de inconsciente en términos freudianos; la teoría freudiana tomará prioridad en esta tesis por ser este autor quien estableció el cimiento de la estructura intrapsíquica. En el glosario de términos y conceptos psicoanalíticos de la Asociación Psicoanalítica Americana aparece esta definición:

"Inconsciente (unconscious): La cualidad de no ser consciente o con realización mental, típico de --- ciertos contenidos mentales, o de un estado dinámico de dichos contenidos o procesos. Se le describe de diferentes puntos de vista:

A. Inconsciente Descriptivo: El agregado de todo - contenido mental y proceso que en un momento da do está fuera de una realización consciente (o que son desapercibidos). Esto por supuesto incluye a aquellos contenidos mentales que son -- "preconscientes".

B. Inconsciente Dinámico: Aquellos contenidos mentales y procesos del sistema inconsciente que - son capaces de llegar a la conciencia (cons--- ciousness) debido a la operación de una contra- fuerza llamada represión o censura.

Esta fuerza se manifiesta durante el tratamiento - psicoanalítico como una resistencia a recordar.

Contenidos mentales inconscientes consisten en re- presentaciones y deseos de impulsos (drive) que -- son inaceptables, amenazantes o contra la moral, - standards éticos e intelectuales del individuo. -- Ellos, sin embargo, buscan continuamente la descar- ga en conducta o pensamiento. Esta lucha da como- resultado conflicto intrapsíquico y puede producir sentimientos de ansiedad o culpa. Si la contra--- fuerza de la represión falla, el resultado puede - ser la formación de síntomas neuróticos.

Contenidos mentales que son inconscientes y que es tán organizados irracionalmente en vez de lógica-- mente alrededor de deseos e impulsos, luchando por una descarga inmediata a pesar de las condiciones- de la realidad. Entonces decimos que eventos en - el inconsciente dinámico constituyen el proceso -- primario o el principio del placer.

El inconsciente dinámico es más o menos un cotérmi- no del sistema estructural 'Id' (ello), pero tam-- bién incluye importantes funciones del 'yo' (ego)- y del 'super-yo' (super-ego).

C. El Sistema Inconsciente: Una región del aparato mental, considerado topográficamente, en el --- cual se organizan los trazos de la memoria por- asociación de un modo primitivo (l.c. primary - process).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>A glossary of Psychoanalytic terms and concepts Edited- by Burness E. Moore, M.D., and Bernard F. Fine M.D., - 2a. Edición, 1968.

En esta definición nos percatamos que estamos manejando la definición del inciso B y del inciso C, donde al inconsciente se le da un sentido paralelo al "ello" interviniendo en las funciones del "yo" y el "super-yo". Al limitar de esta manera el concepto podemos profundizar en él. La definición anterior nos resulta vaga e imprecisa, dificultando las nociones que se aportaron. Antes de continuar, parece importante mencionar las cualidades especiales que Freud atribuye al inconsciente únicamente, o sea, estas cualidades no se observan en los otros sistemas.

"Resumiendo, diremos que los caracteres que esperamos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema Inc. son la falta de contradicción, el proceso primario (movilidad de las cargas), la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica".<sup>2</sup> Posteriormente agrega Freud que dicho sistema coopera con el inconsciente prestándole vitalidad y siendo susceptible a cambio.

La primera cualidad que se menciona es la falta de contradicción, con esto se insinúa que no hay duda ni inseguridad, o sea que la fuerza e intensidad de una carga sin contrafuerza en su origen, es enorme. Los impulsos optativos se activan, se unen formando una transacción llegando así a un fin intermediario.

La activación de dichos impulsos se logra mediante estí

---

<sup>2</sup>S. Freud. Metapsicología, Vol. I. Obras completas. Trad. -- Luis López Ballesteros y de Torres. Editorial Biblioteca -- Nueva, Madrid, 1967, pág. 61.

mulos específicos tanto externos como internos, que encuentran eco en la fuente impulsiva constante. El inconsciente está íntimamente ligado a los instintos, o sea, los representantes de cargas instintivas y especialmente los derivados de los instintos sexuales. Freud insiste en la motilidad de las cargas, dirigidas por el proceso primario. El proceso primario busca la autosatisfacción, la ley del menor esfuerzo lo podría caracterizar, es autoindulgente y sucumbe al placer en cualquiera de sus formas. También se caracteriza por la motilidad de catexias, o sea, la descarga inmediata de energía libre y rápidos cambios contrastando con la energía ligada y retardada en descarga del proceso secundario. Aplicamos los conceptos del proceso primario al pensamiento de tipo primitivo e irracional, dominado por los afectos y cerca de las cargas instintivas, que emplea la condensación, el desplazamiento y el extenso repertorio de símbolos. El proceso primario busca la identidad perceptiva, esto también ocurre en el yo. Descriptivamente se aplica a afectos y acción. La emoción fuerte, primitiva, incontrolable es su contenido en lugar del controlado afecto del yo que se rige por signos.

Lo anterior enumera en forma sintetizada un concepto (el Inc.), que ha sido el objeto de las más acaloradas discusiones y diserciones en la psicología contemporánea, así co-

mo la base del psicoanálisis y de la psicoterapia psicoanalíticamente orientada y otras formas de psicoterapia que buscan la resolución de síntomas psicopatológicos a través de la reestructuración de la personalidad. Nos parece importante revisar dicho concepto mediante una revisión de los textos freudianos. Hoy en día el inconsciente sigue siendo un concepto que se acepta por las diversas formas de manifestarse a través de las experiencias de psiquiatras y psicólogos que al trabajar con sus pacientes no pueden menos que observar los mecanismos con que este proceso se manifiesta. El hecho de que exista o no, no es ya un tema de discusión, y lo que presenta verdaderas controversias es llegar a un acuerdo en cuanto a su modo de operar.

La noción del inconsciente surge desde los primeros trabajos de Breuer y de Freud en 1892. Los descubrimientos que hicieron en su manejo de pacientes histéricos son esencialmente los siguientes: la observación que:

"En la neurosis traumática, la verdadera causa de la enfermedad no es la leve lesión corporal, sino el sobresalto, o sea el trauma psíquico. También con relación a muchos síntomas histéricos nos han revelado análogamente nuestras investigaciones causas que hemos de calificar de traumas psíquicos. - Cualquier suceso que provoque los efectos penosos del miedo, la angustia, la vergüenza o el dolor psíquico puede actuar como tal trauma".<sup>3</sup>

<sup>3</sup>Breuer, J. y Freud, S., Estudio sobre la Histeria. Biblioteca Nueva. Vol. I. Trad. Luis López Ballesteros y Torres, Madrid, 1967 (la edición 1895), pág. 26.

El "trauma psíquico" que mencionan Breuer y Freud en su Estudio sobre la Histeria no actúa, claramente nos lo declaran como un "agente provocador" que desencadena el síntoma, sino "que el trauma psíquico, o su recuerdo, actúa a modo de un cuerpo extraño; que continúa ejerciendo sobre el organismo una acción eficaz y presente, por mucho tiempo que haya transcurrido desde su penetración en él".<sup>4</sup> Empleando la hipnosis para hacer surgir el recuerdo del "incidente desencadenador",<sup>5</sup> con el efecto concomitante para posteriormente dar una expresión verbal a dicho efecto que en ocasiones provocaba una reproducción del proceso primitivo permitiendo que desapareciese inmediata y definitivamente el síntoma. Los sucesos que provocan los síntomas no los recuerdan los enfermos en su estado psíquico ordinario.

"Aquella disociación de la conciencia, que tan singular se nos muestra como 'double conscience' en los conocidos casos clásicos, existe de un modo rudimentario en toda histeria, siendo la tendencia a esta disociación, y con ella a la aparición de estados anormales de conciencia, que reuniremos bajo el calificativo de 'hipnoides', el fenómeno fundamental de esta neurosis".<sup>6</sup>

A partir de su experiencia en París con Charcot y postg

---

<sup>4</sup>Breuer, J. y Freud S. Estudio sobre la Histeria. Op. cit., -pág. 27.

<sup>5</sup>Henry Ey. El Inconsciente. Op. cit., pág. 46

<sup>6</sup>Freud, S. Estudio sobre la Histeria. Op. cit., pág. 29.

riormente con Bernheim, Freud acepta las descripciones hechas por estos maestros, de las histerias que han tratado, y en su interés por profundizar en la crisis histérica, la relaciona nuevamente con algún "traumatismo o con la sexualidad reprimida".<sup>7</sup> Freud al expresar su preocupación por el "nódulo de la organización patógena" y la dificultad que se presenta en el paciente para recordar y reconocer empieza a esbozar los inicios de la noción de contenidos inconscientes.

"Es imposible decir nada sobre esta cuestión (pensamientos inconscientes no reconocidos por el paciente), o sea, sobre el estado del material patógeno antes del análisis, sin una previa aclaración de nuestras opiniones fundamentales sobre la naturaleza de la conciencia. Habremos de reflexionar sobre el hecho de que en tales análisis podemos -- perseguir un proceso mental desde lo consciente a lo inconsciente (esto es, a lo no reconocido como recuerdo), viéndole atravesar de nuevo lo consciente y terminar otra vez en lo inconsciente, sin que este cambio de la 'iluminación psíquica' produzca en él modificación alguna ni alteración en su estructura lógica ni de la coherencia de sus elementos".<sup>8</sup>

Vemos ya aquí las interrogantes que lo llevarán posteriormente a sistematizar en sus futuras obras las bases de su teoría. El material que nos presenta tiene más un sentido humano que mecánico, así como también más dinámico que egotático, contrastando con el material que anteriormente mane-

---

<sup>7</sup>Freud S. Las Primeras Aportaciones a la Teoría de las Neurosis. La Etiología de la Histeria. Biblioteca Nueva. Vol.-I. Trad. Luis López Ballesteros. Madrid, 1967 (la edición alemana 1892-96), pág. 2.

<sup>8</sup>Freud, S. Estudio sobre la Histeria. Op. cit., pág. 127.

jaba en el laboratorio, esta nueva técnica descriptiva asombra al propio Freud que no logra aún sistematizar sus observaciones.

Tanto por la dificultad que demuestran algunos pacientes como por su poco talento para inducir el estado hipnótico, que tanto le interesó en un principio, abandona dicha técnica, avocándose más bien a masajes y posteriormente sólo a la presión de su mano sobre la frente del paciente, para desarrollar la técnica asociativa. Emplea ampliamente la sugestión pero al constatar los efectos limitados de esta técnica tanto para la eliminación de síntomas como para inducir la asociación, la hace a un lado en favor de una labor puramente analítica, que investigara profundamente el "nódulo de la organización patógena".

"Haremos constar únicamente que el análisis nos ha aportado, como primer resultado, el principio de -- que los síntomas histéricos son derivados de recuerdos inconscientemente activos".<sup>9</sup>

Pronto descubre la dificultad que tiene el paciente para la rememoración y delinea la acción de la represión que -- está vinculada según sus observaciones al pasado vivido del paciente así como a la relación entre el médico y el paciente. En ocasiones, sus pacientes se muestran renuentes a recordar y poco a poco surge la noción de la represión como --

---

<sup>9</sup>Freud, S. Las Primeras Aportaciones a la Teoría de las Neurosis. Op. cit.

agente en esta dificultad.

"De la teoría de la histeria tomamos la proposición que una elaboración psíquica normal de un proceso de pensamiento normal ocurre sólo cuando este último ha sido empleado para transferir un deseo inconsciente que tuvo lugar en la vida infantil y que se encuentra en un estado de represión".<sup>10</sup>

En 1905 (con el caso de Dora) aparece la primera sistematización de la transferencia, también intenta comprender la función de la censura en la asociación de ideas, sobre todo al escudriñar el significado plurívoco de las palabras.

"Tales palabras ambiguas sirven a la tendencia irruptora, igual que dos moscas que se dejasen matar de un golpe".<sup>11</sup>

y continúa elaborando sobre la censura comparándola a la "censura rusa de la frontera".<sup>12</sup>

"Tal censura rusa ocurre también en las psicosis, dándonos los delirios, carentes en apariencia de todo sentido".<sup>13</sup>

En su correspondencia con Fliess, comunica sus progresos en la teoría de la neurosis y la psicosis. En el manuscrito H del 24 de enero de 1905, intitulado Paranoia, que --

<sup>10</sup>Freud, S. La Interpretación de los Sueños. Trad. A. A. Brill Great Books of the Western World, E. Britannica, Inc. Londres, pág. 377 c.

<sup>11</sup>Freud, S. Obras Completas de S. Freud, Los Orígenes del Psicoanálisis. Trad. Luis López Ballesteros, Vol. III. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, pág. 798.

<sup>12</sup>Ibid, pág. 799.

<sup>13</sup>Ibid, pág. 799.

iba incluido en la carta a Fliess desarrolla ampliamente la proyección como mecanismo principal de la paranoia, diferenciando esta defensa en diferentes cuadros clínicos.

Nos parece importante incluir el cuadro sinóptico de la página siguiente, ya que vemos cómo se empieza a organizar una aplicación clínica de los datos que extrae de su técnica basada en la dinámica de los contenidos inconscientes y, por supuesto, contradiciendo lo que hasta ese momento se había deducido.

"La idea delirante se encuentra situada en psiquiatría junto a las ideas obsesivas, como trastorno puramente intelectual, y la paranoia se encuentra junto a la insanía obsesiva, en su calidad de psicosis intelectual. Si las ideas obsesivas pueden ser reducidas a trastornos afectivos y su fuerza atribuida a un conflicto, entonces idéntica concepción ha de ser aplicable también a las ideas delirantes, las que serán asimismo consecuencias de -- trastornos afectivos que deben su fuerza a un proceso psicológico (inconsciente SIC)".<sup>14</sup>

Así empieza su manuscrito K, que contradice lo que hasta ese momento se había dicho sobre dichos padecimientos. Continúa desarrollando su "análisis comparativo" de la historia, de la neurosis obsesiva, y de una forma paranoia corroborando nuevamente la etiología sexual de las neurosis.

A través de su exhaustiva investigación (bibliografía de 207 obras) de la literatura sobre los sueños hasta esa fe

---

<sup>14</sup>Freud, S. Los Orígenes del Psicoanálisis. Op. cit., pág. - 684.

CUADRO SINOPTICO<sup>15</sup>

	Afecto	Contenido Ideacional	Alucinaciones	Resultado
Histeria	Resuelto por conversión	Falta en la conciencia		Defensa inestable con beneficio satisfactorio
Ideas Obsesivas	Conservado	Falta en la conciencia, sustitución		Defensa permanentemente sin beneficio
Confusión Alucinatoria	Falta	Falta	Favorables al yo Favorables a la defensa	Defensa permanentemente exc. beneficioso
Paranoia	Conservado	Conservado Proyectado afuera	Hostiles al yo Favorables a la defensa	Defensa permanentemente sin beneficio
Psicosis Histéricas	Dominan la conciencia		Hostiles al yo; hostiles a la defensa	Defensa fracasada

<sup>15</sup>Freud, S. Los Orígenes del Psicoanálisis. Op. cit., pág. 690.

cha Freud escribió su magnum opus donde investiga los procesos inconscientes expresados a través de la simbología de los sueños. El análisis de los sueños de sus pacientes y su análisis personal le permite alcanzar una profundidad conceptual preparando así el terreno para las conclusiones revolucionarias a las que llegó en la Interpretación de Los Sueños, obra que se terminó en 1899. En la mencionada obra, el autor sistematiza los procesos primarios y secundarios del funcionamiento psíquico. En cuanto a lo inconsciente, independientemente de aseverar en su ya famosa frase de:

"Pero la interpretación onírica es la vía regia para el conocimiento de lo inconsciente en la vida anímica".<sup>16</sup>

Antes de expresar lo anterior nos habla extensamente del proceso primario y secundario en los siguientes términos:

"El proceso primario aspira a la derivación de la excitación para crear, con la cantidad de excitación así acumulada, una identidad de percepción. El proceso secundario ha abandonado ya este propósito y entrafía en su lugar el de conseguir una identidad mental".<sup>17</sup>

Continúa el desarrollo del inconsciente hasta su irrupción a través del preconscious expresándose en síntomas y nos enfatiza:

"Tales procesos incorrectos son los procesos primarios, los cuales surgen siempre que las representa

---

<sup>16</sup>Freud, S. Interpretación de los Sueños. Op. cit., pág. 578.

<sup>17</sup>Ibid, pág. 577 c.

ciones son abandonadas por la carga preconscious, quedando entregadas a sí mismas y pudiendo realizarse con la energía no coartada de lo inconsciente, que aspira a una derivación".<sup>18</sup>

Por último:

"El incremento de trabajo impuesto por la coerción de estos procesos primarios quedaría demostrado -- por el hecho de que cuando dejamos penetrar en la conciencia estas formas de pensamiento seguimos un efecto cómico, o sea, un exceso derivable por medio de la risa".<sup>19</sup>

Prosigue con una reafirmación del factor determinante - de los impulsos sexuales, enfatizando que:

"Unicamente con la introducción de estas fuerzas sexuales pueden llenarse las lagunas que aún encontramos en la teoría de la represión".<sup>20</sup>

Se extiende en sus inferencias para ampliar la aplicación de la interpretación de los sueños al proceso normal.

"Si queremos contentarnos con un mínimo de conocimiento absolutamente garantizado, diremos que el sueño nos demuestra que lo reprimido perdura también en los hombres normales y puede desarrollar funciones psíquicas".<sup>21</sup>

Aquí vemos ya la posibilidad que entrevé Freud de aplicar sus descubrimientos en un contexto más amplio, no restringiéndolo a las manifestaciones patológicas.

Después de recomendar el encuentro del médico y del fi-

---

<sup>18</sup>Ibid, pág. 575.

<sup>19</sup>Ibid, pág. 577

<sup>20</sup>Ibid, pág. 580

<sup>21</sup>Ibid, pág. 580 A

lósofo para poder llegar a conclusiones que trasciendan lo - que se ha llamado lo consciente, cualidad que resulta difícil de describir, nos enfatiza la importancia del proceso in consciente en el siguiente texto:

"Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo, al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales".<sup>22</sup>

Da por hecho que los enigmas que se formaron entre la vida consciente y la vida onírica quedan resueltos, ya que no es ninguna novedad el hecho que los sueños como fenómenos incomprensibles y misteriosos nunca fueron descritos ni analizados como a través de la técnica psicoanalítica.

"El respeto que el sueño mereció a los pueblos antiguos se hallaba fundado en una exacta estimación psicológica de lo indestructible e indomable existente en el alma humana; esto es, de lo demoníaco, dado en nuestro inconsciente y reproducido por el sueño".<sup>23</sup>

Freud nunca permite a pesar de la naturaleza del análisis del material onírico que se presta a especulaciones, que se vaya más allá de lo que puede incluirse en su determinismo fundamental. Termina su obra sobre los sueños con una ad

---

<sup>22</sup>Ibid, pág. 580 D

<sup>23</sup>Ibid, pág. 584

vertencia:

"Por gustosos que saludemos, como investigadores - modestos y exentos de prejuicios, la tendencia a - incluir los fenómenos ocultos en el círculo de la - investigación científica, mantenemos nuestra con- - vicción de que dichos estudios no llegarán nunca a - procurarnos ni la demostración de una segunda exig- - tencia en el más allá, ni el conocimiento del por- - venir. Diríamos, en cambio, que el sueño nos reve- - la el pasado, pues procede de él en todos sentidos. Sin embargo, la antigua creencia de que el sueño - nos muestra el porvenir no carece por completo de - verdad. Representándonos un deseo como realizado, nos lleva realmente al porvenir que el soñador to- - ma como presente está formado por el deseo indes- - tructible conforme al modelo de dicho pasado".<sup>24</sup>

Los principios postulados en La Interpretación de los - Sueños, se reafirman en forma esquemática en Algunas Obser- - vaciones sobre el Concepto de lo Inconsciente en el Psicoa- - nálisis. Es en este trabajo donde encontramos:

"Llamaremos, pues consciente a la representación - que se halla presente en nuestra conciencia y es - objeto de nuestra percepción, y éste será por aho- - ra el único y estricto sentido que atribuimos a la - expresión discutida. En cambio, denominaremos "in- - consciente" a aquellas representaciones latentes - de las que tenemos algún fundamento para sospechar - que se hallan contenidas en la vida anímica, como- - sucedía en la memoria".<sup>25</sup>

Freud describe y divide los procesos mentales en tres - sistemas: el consciente, el preconscious y el inconsciente. A través del preconscious llegamos a la conciencia aquellos contenidos que sólo se expresarán a través de un lenguaje eg

<sup>24</sup>Freud, S. La Interpretación de los Sueños. Op. cit., pág.- 584 c.

<sup>25</sup>Freud, S. Metapsicología. Op. cit., pág. 1031 b, c.

pecial.

"Así pues, denominaremos preconscientes a las ---- ideas latentes del primer grupo (fácilmente pene-- tran a la conciencia) y reservamos el calificativo de inconscientes (en su sentido propio) para las - del segundo grupo (no penetran a la conciencia a - pesar de su fuerza), que son las que hemos observa-- do en las neurosis. La expresión inconsciente, -- que hasta aquí no hemos utilizado sino en sentido-- descriptivo, recibe ahora una significación más am-- plia, no designa ya tan sólo ideas latentes en ge-- neral, sino especialmente las que presentan un de-- terminado carácter dinámico, esto es, aquellas que a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen-- lejos de la conciencia".<sup>26</sup>

Ciertamente aumenta el contenido y el alcance del in--- consciente como un concepto que va ocupando un lugar de pre-- ponderancia en la teoría analítica y de la cual se despren-- den un sin fin de implicaciones, desde su expresión en la pa-- tología, en la normalidad y en sus propios dominios, los sue-- ños.

El "inconsciente activo"<sup>27</sup> que descubre Freud, como nos-- dicen Lebovici y Diakine, no es una fórmula vitalista vaga,-- se trata de deseos prohibidos, sin embargo, aún no ha llega-- do a la profundidad del inconsciente, a pesar de expresarse-- así:

"Lo inconsciente nos pareció al principio tan solo un enigmático carácter de un determinado proceso -

<sup>26</sup>Ibid, pág. 1032 c.

<sup>27</sup>Henry Ey. El Inconsciente (Coloquio de Bonneval). Trad. J. Campos y A. Suárez, Siglo Veintiuno, Editores México, 1970 (La edición en francés 1966) la. parte: Las Pulsiones y el inconsciente. Lovobici S. y Diatkine R. Algunas notas sobre el Inc.

psíquico. Ahora significa ya algo más para nosotros pues constituye un signo de que tal proceso participa de la naturaleza de una determinada categoría psíquica que nos es conocida por otros rasgos característicos de mayor importancia, y de que pertenece a un sistema de actividad psíquica digno de toda nuestra atención. El valor de lo inconsciente como elemento indicador sobrepasa extraordinariamente su importancia como cualidad".<sup>28</sup>

Vemos aquí una verdadera evolución de la noción del inconsciente, dejó ya de ser una de las cualidades del aparato psíquico al igual que el preconscious y el consciente como lo expresa en la Interpretación de los Sueños, para convertirse en un concepto dinámico que aún conserva su validez en el psicoanálisis actual. Cuidadoso de enfatizar este aspecto dinámico repite de muchas formas a través de sus trabajos que los tres sistemas no tienen ni una localidad ni se excluye uno a favor del otro sino que ocurren simultáneamente, ya en la madurez psíquica, siendo la fuerza impulsiva del inconsciente lo que le permite irrumpir a la conciencia como regulador, los efectos del preconscious se conocen a través de la elaboración onírica, y de la sobrecarga de los impulsos del inconsciente. También describe Freud al preconscious como un bloqueo para evitar la movilidad voluntaria y la ocupación de la catexia, podemos decir que llega al límite del concepto que posteriormente empieza a enfocar de manera-

---

<sup>28</sup>Freud S. Obras Completas. Vol. I. Trad. Luis López Ballesteros. Biblioteca Nueva Madrid, 1968 (la. ed. en alemán, -1913), pág. 1034.

diferente.

La noción del inconsciente en Freud se fundamenta en -- las pulsiones, que le dan no sólo su origen sino también su contenido y su dinamismo. Lentamente vemos surgir la sexualidad como factor determinante en las histerias y posteriormente en las neurosis de angustia, lo que da lugar a una teoría sexual. Freud desarrolla sus conceptos en varias etapas, siendo la primera a través de los pacientes histéricos que -- relatan la ocurrencia de intentos de seducción. Su autoanálisis también le permite distinguir entre sucesos reales y -- los deseos sexuales reprimidos. Los deseos sexuales son de tipo incestuoso, surgiendo de este descubrimiento el Complejo de Edipo. Le escribe a Fliess en 1897 sobre el progreso de su autoanálisis y sobre el motivo de la fascinación de -- Edipo Rey:

"El mito griego retoma una compulsión del destino -- que todos respetamos porque percibimos su existencia en nosotros mismos. Cada uno de los espectadores fue una vez, en germen y en su fantasía, un -- Edipo semejante, y ante la realización onírica --- trasladada aquí a la realidad, todos retrocedemos -- horrorizados, dominados por el pleno impacto de toda la represión que separa nuestro estado infantil de nuestro estado actual".<sup>29</sup>

El mismo horror que sentimos al ver la famosa obra de -- Sófocles se percata Freud que está expresada en la ambivalen

<sup>29</sup>Freud, S. Orígenes del Psicoanálisis. Op. cit., pág. 785.

cia de Hamlet que vive la traición de su tío como una fantasía que él mismo tuvo, matar a su padre y vivir con su madre, es por este motivo que no puede vengar a su padre. Estas relaciones las ha expuesto extensamente en su Interpretación de los Sueños. Al percatarse del deseo que siente el niño por su madre que crea un conflicto con su padre, o sea, el progenitor del mismo sexo, Freud desarrolla su Teoría Sexual con la aparición de Tres Ensayos sobre la Sexualidad, donde se exponen los diferentes procesos de la sexualidad infantil.

Intenta traducir el aparato psíquico en términos neurofisiológicos pulsionales y lo expone en términos de diferentes tipos de neuronas , su teoría psicológica, en Proyecto de una Psicología para Neurólogos, documento que no llega a ver publicado.

"Esta teoría energética de las pulsiones tiene dos consecuencias: la primera la elaboración temporal de la patogenia puramente fisiológica de la angustia de los neurasténicos; es la no satisfacción sexual la que es patógena en sí, sin que la teoría del inconsciente entre en esta concepción".<sup>30</sup>

Es aquí donde toca el aspecto económico de la energía - que tanto valor ha tenido para entender la organización de la personalidad, pero enfatizando sobre todo la conservación de las fuentes de satisfacción. Este material es sin duda lo que promovió una enorme ola de crítica a la que nunca reg

<sup>30</sup>Henri Ey. El Inconsciente. Op. cit., pág. 50.

pondió, sin embargo, no está dentro de los objetivos de este trabajo continuar mencionando su aportación en este campo, a pesar de haber logrado las más atinadas observaciones.

Hacia 1923 Freud presenta una doctrina ya terminada así y un perfeccionamiento del método terapéutico. El esquema - que nos presenta del aparato psíquico reúne los elementos de una estructura terminada, o sea, la estructura de la personalidad. Las tres "instancias psíquicas" son ahora el Ello, - Yo y Super-yo. La más antigua, o sea, la parte constitucionalmente determinada, las pulsiones energéticas encuentran - su expresión en el Ello, así como una activa represión. Evolucionado por la influencia del mundo exterior encontramos - el Yo (Ich, Ego) quien se encuentra armado de receptores para percibir las excitaciones y defenderse mediante una posición de intermediario o traductor de dichas excitaciones del Ello. Logrará una adaptación para que el mundo exterior no se torne únicamente fuente de displacer. A través del período de dependencia familiar, vemos que esta influencia se traducirá en la tercer instancia, o sea, el Super-yo (Überich, - Superego, Surmoi), que surge del Yo y en cierta medida se le opone. Estas tres instancias forman parte del inconsciente - así como de la conciencia.

"Pero aún son más importantes las consecuencias -- que dicho descubrimiento trae consigo para nuestra concepción de lo inconsciente. El punto de vista-

dinámico nos obligó a una primera rectificación; - ahora, el conocimiento de la estructura anímica -- nos impone otra nueva. Reconoceremos, pues, que - lo inconsciente no coincide con lo reprimido. Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido. También una parte del Yo, cuya amplitud nos es imposible fijar, puede -- ser inconsciente, y lo es seguramente; y este inconsciente del yo no es latente en el sentido de - lo preconscious, pues si lo fuera no podría ser - activado sin hacerse consciente, y su atracción a la conciencia no opondría tan grandes dificultades. Viéndonos así obligados a admitir un tercer inconsciente no reprimido hemos de confesar que la inconsciencia pierde importancia a nuestros ojos, -- convirtiéndose en una cualidad de múltiples sentidos que no permite deducir las amplias y exclusivas conclusiones que esperábamos. Sin embargo, no debemos desatenderla, pues en último término, la - cualidad de consciente o no consciente es la única luz que nos guía en las tinieblas de la psicología de las profundidades".<sup>31</sup>

Así termina Freud la I Parte de El Yo y El Ello, ciertamente empieza a enfocar su interés a las funciones del Yo, - aclarando al aspecto inconsciente del yo.

"Así pues, la pregunta de cómo se hace algo consciente deberá ser sustituida por la de cómo se hace algo preconscious, y la respuesta sería que -- por su enlace con las representaciones verbales correspondientes".<sup>32</sup> "Sólo puede hacerse consciente lo que ya fue una percepción consciente... La palabra es, pues, esencialmente el resto nómico de - la palabra oída".<sup>33</sup>

El pensamiento visual o iconográfico se halla así más - cerca de los procesos inconscientes que el pensamiento ver-

<sup>31</sup>Freud, S. El "Yo" y el "Ello", Obras completas. Vol. II, - Trad. Luis López Ballesteros. Biblioteca Nueva, Madrid, -- 1968 (la. edición en alemán 1923), págs. 11 a 12 a.

<sup>32</sup>Ibid, pág. 12 c.

<sup>33</sup>Ibid, pág. 13 b.

bal y es más primitivo que éste, tanto ontogenética como filogenéticamente. Haciendo preconsciente lo reprimido, interpolamos elementos preconscientes que sirven de intermedios. Por tanto, ni la conciencia abandona su lugar ni tampoco lo inconsciente se eleva hasta lo consciente. Incorporando las denominaciones de Groddeck que a su vez las toma de Nietzsche, Freud continúa:

"Un individuo es ahora para nosotros, un 'ello' — psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el 'yo', que se ha desarrollado partiendo del sistema preconsciente que es su nódulo. El 'yo' no vuelve por completo al 'ello', sino que se limita a ocupar una parte de su superficie, esto es, la constituida por el sistema preconsciente, y tampoco se halla precisamente separado de él, -- pues confluye con él en su parte inferior".<sup>34</sup>

Continúa la descripción del "yo" a través de analogías interesantes que aclaran y comparan un sistema con el otro, en cuanto el "ello" nos indica que no sólo las pasiones y los elementos más bajos sino que también se encuentra contenido en el "inconsciente" las soluciones a labores intelectuales de gran complicación y sutileza.

"En nuestro análisis averiguamos que hay personas en las cuales la autocrítica y la conciencia moral o sea funciones anímicas, a las que se concede un elevado valor, son inconscientes y producen, como tales, importantísimos efectos. Pero el nuevo descubrimiento, que nos obliga, a pesar de nuestro mejor conocimiento crítico, a hablar de un sentimien

---

<sup>34</sup> Ibid, pág. 14 a.

to inconsciente de culpabilidad, nos desorienta mucho más, planteándonos nuevos enigmas, sobre todo cuando observamos que en un gran número de neuróticos desempeña dicho sentimiento un papel económicamente decisivo y opone considerables obstáculos a la curación. Si queremos ahora volver a nuestra escala de valores, habremos de decir que no sólo lo más bajo, sino también lo más elevado, puede -- permanecer inconsciente".<sup>35</sup>

En Psicología de las Masas, Freud expone las bases de la diferenciación en el Yo del Super-yo o Ideal del "yo". Rectifica la afirmación de que el examen de la realidad era un proceso del super-yo acentuando que de hecho este proceso se lleva a cabo a través del "yo". Esta tercera instancia es el cúmulo de identificaciones con las personas importantes durante su infancia.

"Explicamos el doloroso sufrimiento de la melancolía, estableciendo la hipótesis de una reconstrucción en el Yo del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación. Pero no llegamos a darnos cuenta de la importancia de este proceso ni de lo frecuente y típico que era. Ulteriormente hemos comprendido que tal sustitución participa considerablemente en la estructuración del 'yo' y contribuye, sobre todo, a la formación de aquello que denominamos su carácter".<sup>36</sup>

Discute ampliamente el papel de la introyección y de la identificación en este proceso que significa la génesis del ideal del "yo". Entra detalladamente en el "Complejo de Edipo" positivo, negativo y completo; y el papel que juega la -

---

<sup>35</sup>Ibid, pág. 16 a.

<sup>36</sup>Ibid, pág. 16 c.

represión en la resolución de dicho complejo y, por consecuencia, la selección de los elementos aceptables que se establecen como ideal del "yo". Para el efecto citamos:

"El super-yo conservará el carácter del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo la influencia de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas), más severamente reinará después sobre el yo como conciencia moral, o quizá como sentimiento inconsciente de culpabilidad".<sup>37</sup>

Y continúa Edipo:

"El ideal del 'yo' es, por tanto, el heredero del Complejo de Edipo, y con ello, la expresión de los impulsos más poderosos del 'ello' y de los más importantes destinados de su libido. Por medio de su creación se ha apoderado el 'yo' del complejo de Edipo y se ha sometido simultáneamente al ello. El 'super-yo' abogado del mundo interior, o sea, del 'ello', se impone al 'yo, verdadero representante del mundo exterior o de la realidad. Los conflictos entre el 'yo' y el ideal reflejan, pues en último término, la antítesis de lo real y lo psíquico del mundo exterior y el interior".<sup>38</sup>

Posteriormente Freud menciona la influencia de la herencia en la formación del "ello", aquí mismo regresaremos para apoyar nuestra tesis principal. Freud concluye con un brillante análisis de las funciones del yo ante las demandas del mundo exterior y del super-yo, describe el instinto de Eros y el instinto de Thanatos dejando aún algunas in-

<sup>37</sup> Ibid, pág. 19 b.

<sup>38</sup> Ibid, pág. 20 a.

cógnitas que retomará más tarde. El instinto a muerte se manifiesta a diferentes niveles en relación con las tres instancias, pudiéndose observar en la situación analítica tomando a veces la forma de una resistencia a la curación que en ocasiones es muy difícilmente superada. Estos conceptos los presenta nuevamente en forma precisa y sintetizada en Esquema del Psicoanálisis.

Nos ha parecido importante una revisión de la evolución de las ideas freudianas para continuar con este mismo enfoque para analizar "la teoría psicoanalítica del inconsciente". En un esfuerzo por realizar nuestra labor, sistemáticamente echaremos una vista retrospectiva sobre lo que hasta ahora hemos repasado. Esencialmente nos hemos detenido en los momentos decisivos en el cambio que fue teniendo la labor emprendida por Freud en el terreno de la investigación psicológica, vimos cómo progresó la personalidad del histérico hasta percatarse de los mecanismos inconscientes que obstaculizaban su intervención; de ese punto empieza a tomar forma el sistema o cualidad de preconciencia en la traducción del fenómeno inconsciente a una adecuada verbalización; entramos en su teoría de las motivaciones inconscientes, todo lo anterior como resultado de una labor sistemática en su método, que culmina con una sistematización de las instancias psicológicas que se encuentran en un estado de continua

actividad presentando gran oposición a un sistema cerrado.

A través de nuestro estudio de la obra freudiana, nos percatamos de una tendencia de Freud a adaptar una teoría -- dualista, esto lo percibimos claramente en los principios y los procesos que rigen las pulsiones. Durante un largo período explica las pulsiones de la libido transformadas por el efecto de la realidad en agresividad, el masoquismo primario. Su pesimismo se acentúa con la noción del instinto de muerte. La repetición de las situaciones desagradables en un afán de resolución lo sitúa en el origen de la pulsión y ya no la no-gratificación de una pulsión reprimida preconsciente, se torna como parte de la realidad y del super-yo -- después. Al superar la idea de las motivaciones inconscientes de nuestro comportamiento, se siguen la primera diferenciación de los tres sistemas: 1) percepción-conciencia, 2) -- preconsciente, 3) inconsciente. Se asimila el inconsciente a un depósito de pulsiones, actuando como censura del inconsciente el preconsciente. El inconsciente se expresa mediante las limitaciones biológicas de la personalidad. Posteriormente surge la segunda tópica en la cual el ello es casi equivalente al inconsciente, pero el yo, que también está -- presente fungiendo con sus atributos de preconsciente y de -- inconsciente para permitir la comunicación y adaptación al -- mundo externo.



La constante de todo el pensamiento de Freud se localiza en que la base orgánica del inconsciente reside en la --- energética de las pulsiones. Esta constante aparece en los primeros trabajos, en los textos de la Introducción al Psicoanálisis.

"El origen de un síntoma se reduce de este modo a impresiones procedentes del exterior, que han sido necesariamente conscientes, en un momento dado, pero que han devenido luego inconscientes a consecuencia del olvido en que hubieron de caer. El fin del síntoma, o sea su tendencia, es por lo contrario, en todos los casos, un proceso endopsíquico que ha podido ser consciente alguna vez, pero que puede también haber permanecido oculto siempre en lo inconsciente".<sup>39</sup>

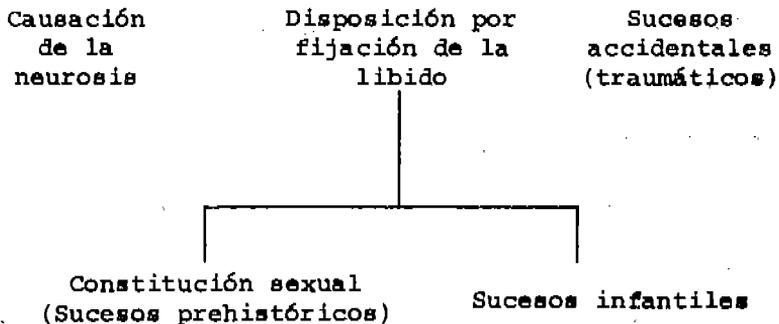
En esta exposición repasamos lo que hasta el momento se había elaborado en relación con el síntoma neurótico, tomando como es su costumbre ejemplos de los casos ya tratados.

"La constitución sexual hereditaria ofrece una gran variedad de disposiciones según la tendencia parcial que aisladamente o en unión de otras presenta máxima energía. En asociación con los sucesos de su vida infantil forma la constitución sexual una nueva serie complementaria, totalmente análoga a aquella cuya existencia hemos comprobado como resultado de la asociación entre la disposición del adulto y los sucesos accidentales de su vida".<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup>Freud, S. Introducción al Psicoanálisis, Obras Completas.- Vol. II. Trad. Luis López Ballesteros, Biblioteca Nueva. - Madrid, 1968, pág. 297 d.

<sup>40</sup>Ibid, pág. 338 b.



Esquema que presentamos para representar el origen constitucional y ambiental de las neurosis

En repetidos textos leemos sobre la base orgánica de la libido y del Ello.

"La percepción es para el 'yo' lo que para el ---- 'ello' el instinto. El 'yo' representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuesta-- mente al 'ello', que contiene las pasiones".<sup>41</sup>

"A los comportamientos o instancias más antiguas - del psiquismo les llamamos Ello, cuyo contenido es todo lo heredado, lo que está presente en el nacimiento, lo constitucionalmente establecido; por -- tanto, los instintos, que se originan de la organi-- zación somática, encuentran aquí, en el ello, una-- primera expresión bajo formas desconocidas para -- nosotros. Esta porción, la más antigua del apara-- to psíquico, sigue siendo la más importante a lo -- largo de la vida, y de ella arrancan las investiga-- ciones del psicoanálisis".<sup>42</sup>

"La energía del 'ello' expresa la verdadera finali-- dad de la vida orgánica individual, que consiste -- en la satisfacción de sus necesidades innatas".<sup>43</sup>

<sup>41</sup>Freud, S. El "Yo y el "Ello". Op. cit., pág. 14 d.

<sup>42</sup>Freud, S. Esquema del Psicoanálisis, Obras Completas. Vol. III, pág. 1013.

<sup>43</sup>Ibid, pág. 1014.

Describe a la libido en estos mismos términos:

"Libido es un término de la teoría de los instintos destinado a la designación de la manifestación dinámica de la sexualidad, utilizado ya por A. --- Moll en este sentido (investigaciones sobre la 'libido sexual', 1898, e introducido por mí en el psicoanálisis)".<sup>44</sup>

Como ya hemos mencionado al principio, Freud mantiene dos enfoques al problema psicológico, uno maneja el aspecto humano de los fenómenos y sus descripciones en este contexto se apartan de la terminología que poco a poco se desarrolla para manejar los contenidos, un ejemplo de este manejo es Psicopatología de la vida cotidiana, pero aún en este texto, el manejo del material se desarrolla en dos niveles, hilvana su pensamiento de lo humano a lo biológico (Proyecto de una psicología para Neurólogos) expresa la importancia de la química en el funcionamiento neuronal que últimamente se está conociendo y corroborando.

Vemos en la parte que trata de los instintos una diferenciación entre los instintos de la libido que, como ya hemos citado, son los instintos sexuales y los instintos del yo, como instintos de conservación. Existe una oposición entre los instintos del Ello y los instintos del Yo, sin embargo, mantienen una estrecha colaboración porque el Yo extrae su energía de la fuente energética del "ello". Lo que lleva

---

<sup>44</sup>Freud, S. Esquema del Psicoanálisis. Op. cit., pág. 121.

a desarrollar la libido con catexis narcisista primaria y se cundaria, partiendo de la función unitaria que desempeña el Yo. La compulsión a la repetición, emerge de los instintos de vida y de muerte.

"Tras largas vacilaciones y dudas hemos decidido - suponer la existencia de sólo dos instintos básicos: el de Eros y el instinto de destrucción. (El contraste entre los instintos de conservación de sí mismo y de conservación de la especie, así como el contraste entre el amor al 'yo' y el amor al objeto, caen dentro de Eros.) La dirección del primero de estos instintos básicos es establecer en cualquier momento unidades mayores y preservarlas, uniéndolas unas a otras. La finalidad del segundo es, por el contrario, la de romper las conexiones y destruir las cosas. En el caso del instinto de destrucción debemos suponer que su meta final es la de conducir lo que está vivo a un estado inorgánico. Por esta razón también lo llamamos instinto de muerte. Si aceptamos que las cosas vivientes llegaron después de las inanimadas y surgieron de esta última, entonces el instinto de muerte responde a la fórmula que al respecto hemos propuesto de que los instintos tienden hacia una vuelta al estado primitivo o anterior. En el caso de Eros (instinto de amor), no podemos aplicar dicha fórmula.- El hacerlo así supondría que la sustancia viviente en otro tiempo era una unidad que posteriormente fue separada y ahora estaría pugnando por su reunión (Platón)".<sup>45</sup>

El Inconsciente, nos es transmitido por Freud como una "articulación de lo biológico y lo psicológico".<sup>46</sup> Con frecuencia presenta una analogía entre lo psíquico y lo biológico como sucede por ejemplo en el desarrollo del concepto de

<sup>45</sup>Freud, S. Esquema del Psicoanálisis. Op. cit. págs. 1014-15.

<sup>46</sup>Henry Ey. El Inconsciente. Op. cit., pág. 53.

libido narcisista en que asemeja el movimiento de un protozoario al autoenvolvimiento de la libido. Este riguroso proceso al que somete su pensamiento seguramente se hace con el afán de transmitir un profundo reconocimiento de las limitaciones y a la vez de las posibilidades del material que presenta. A pesar de sus intentos de representar la actividad psíquica en términos neurofisiológicos nunca llegó a publicar dicho trabajo que por cierto ha sido retomado por otros autores (E. D. Adrián) con éxito, ratificando en términos generales su concepción, parte de una base motivacional de la cual postula que el estímulo produce una reacción energética que se acumula hasta responder con una descarga de esa energía. La ley de inercia se asemeja en términos físicos a sus deducciones, ya que lo que prima en su funcionamiento es la descarga del incremento de energía nerviosa. El exceso de energía crea un desequilibrio en el sistema que tiende a provocar el displacer, que trae como consecuencia una reacción motora para aliviarlo que vendría siendo el reflejo. Los estímulos importantes son de origen interno y para la descarga de esta energía que resulta displacentera, es necesario encontrar un objeto en el medio que detenga, facilite o satisfaga dicha descarga. Vemos pues que la evasión o detención del incremento del estímulo es lo que lleva al sujeto o al organismo a una conducta determinada.

Es en las relaciones de objeto que mejor se puede observar los mecanismos incipientes en organización. En las primeras etapas de la vida infantil los conceptos de pulsión e instinto se confirman inequívocamente.

Ciertamente las necesidades que experimente el niño lo llevan a desarrollar una serie de acciones motoras que fácilmente se pueden interpretar como displacer, satisfechas estas necesidades disminuye su actividad motora cayendo en un sueño placentero. Esta actividad desde pequeño se caracteriza por la repetición de los mismos mecanismos. En interesantísimo trabajo de Spitz sobre las primeras relaciones objetales del niño, se nos ha ilustrado su desarrollo mediante signos característicos que indican una adecuada o inadecuada relación de objeto. Lo cierto es que los fundamentos freudianos a través de la investigación de reconocidos psicoanalistas como Ana Freud, Melanie Klein y otros, se han confirmado permitiendo una prolongación de los caminos iniciados por su precursor. La relación objetal es el modelo primario de toda la organización del aparato psíquico. Ya en la observación directa que realiza Freud con un niño de año y medio surge el juego ritualizado, réplica de lo que vive en su ambiente. Las conclusiones a las que llega Freud las detallaremos más adelante en el desarrollo de nuestra tesis. Lebovici y Diatkine expresan en forma clara la preocupación --

del psicoanalista:

"Lo que más nos preocupa aquí es ver cómo, por una parte, el niño organiza fantasías conscientes con un valor homeostático y por ello de maduración y, por otra parte, cómo instaurar su comportamiento, sus temores, sus ritos, en función de los contenidos latentes que van a tener exactamente la misma temática y que son elaborados progresivamente en función misma del efecto apaciguador de los juegos y los ritos, del efecto angustioso de las experiencias realmente vividas ya sea por incapacidades físicas o por conductas inadaptadas de las personas en el medio".<sup>47</sup>

El fantasma inconsciente o fantasía inconsciente nos -- revela una dinámica característica de una relación que vive el niño como un drama histórico de su vida. Ciertamente, el temor inconsciente es la consecuencia del drama edípico conduciéndolo a "deserotizar" parcialmente sus relaciones con sus padres.

Uno de los fantasmas que permanecen en el inconsciente infantil es la escena primordial la que ha sido el motivo -- de enorme interés por la importancia que tiene tanto en la etiología de las neurosis como reminiscencia encontrada en todos los símbolos de la actividad onírica.

"Las escenas de observación del coito entre los padres, de seducción en la infancia y de amenazas de castración son, indudablemente, un patrimonio heredado, una herencia filogénica, pero pueden constituir también una propiedad adquirida por vivencia personal".<sup>48</sup>

<sup>47</sup>Henry Ey. El Inconsciente. Op. cit., pág. 64.

<sup>48</sup>Freud, S. Una Neurosis Infantil. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Vol. III, pág. 829.

Al final de su discusión de Una Neurosis Infantil:

"Sé que estas hipótesis que acentúan el factor hereditario, filogenéticamente adquirido, de la vida anímica han sido ya repetidamente propuestas e incluso que existiera cierta tendencia a concederles un lugar en la investigación psicoanalítica. Por mi parte, sólo me parecen admisibles en el momento en que el psicoanálisis llega a las huellas de lo hereditario después de haber penetrado a través de los estratos de lo individualmente adquirido".<sup>49</sup>

Citamos lo anterior por dos razones, la primera está relacionada con el hecho innegable que muchas de las fantasías infantiles tienen un carácter universal que a pesar de presentarse en formas culturalmente "dadas" el contenido siempre está cargado con la angustia del acto que sintetiza a la vez el origen del individuo y la exclusión del mismo, o sea, una separación del objeto amado a otro también amado. La segunda razón que nos llama la atención fue la decisión expresa de Freud de no ocuparse de este aspecto del problema (filogénesis) por encontrarla más allá de los intereses expresos de su labor, el individuo, dentro del marco temporal de su propia vida. Antes de la redacción de una Neurosis Infantil, Freud expresó lo siguiente en Introducción del Psicoanálisis:

"La elaboración onírica nos hace retornar a una doble prehistoria: en primer lugar, a la prehistoria individual, o sea, a la infancia, y después, en tanto en cuanto todo individuo reproduce abreviada

---

<sup>49</sup>Ibid, pág. 841.

mente en el curso de su infancia el desarrollo de la especie humana, a la prehistoria filogénica. -- Por lo tanto, creo que podemos considerar justificadamente la relación simbólica de que en el curso de estas lecciones hemos entablado y que el individuo no ha aprendido jamás a establecer como un legado filogénico".<sup>50</sup>

Hemos revisados los aspectos más importantes de las --- aportaciones freudianas que conciernen a la teoría del in---consciente. En la situación analítica se echan a andar los mecanismos ya descritos por Freud y corroborados por la mayoría de los psicoanalistas de su época y hasta la fecha las múltiples ramificaciones de los conceptos psicoanalíticos no han modificado la base, el inconsciente, sino que han elaborado en torno a esta base para que dicho enfoque nos impulse a la comparación de campos tan diversificados como lo son la filología, la filosofía, la biología, la historia de la evolución, la historia de la civilización, la estética, la sociología, la pedagogía y la antropología. Dicho esto nos parece oportuno mencionar las disidencias importantes de Adler y de Jung para centrarnos posteriormente en esta última, que es la teoría que nos interesa para continuar la elaboración de nuestra tesis.

Para no desviarnos, mencionaremos sólo superficialmente la teoría psicoanalítica de Alfred Adler (1870-1937), denomi

---

<sup>50</sup>Freud, S., Introducción al Pscoanálisis, pág. 252.

nada "Psicología individual" por él mismo. Adler fue uno de los discípulos más destacados de Freud, sin embargo, a pesar de su gran interés por las teorías de su maestro y acatando las bases del psicoanálisis freudiano, nunca dejó de ratificar en sus trabajos y en la labor que desarrolló al lado de su maestro, una posición de individualidad y de desafío. En 1911 se separó de la Sociedad Psicoanalítica Vienesa para encabezar su propio grupo. La base de la doctrina adleriana es el principio de la "voluntad de poder", expresado en la filosofía de Nietzsche; esta voluntad de poder se basa en el sentimiento de inferioridad que siente todo ser humano y que trata de atenuar con su socialización.

"La teoría adleriana fue desde un principio, un -- 'sistema', categoría que el psicoanálisis ha evitado siempre cuidadosamente. Es también un excelente ejemplo de una 'elaboración secundaria', como -- la que el pensamiento despierto lleva a cabo por -- el material de los sueños (insinúa que carece de -- una base inconsciente, de una base firmemente ligada a los impulsos o pulsiones). Además, la teoría de Adler aparece menos caracterizada por lo que -- afirma que por lo que niega, componiéndose de tres elementos de valor muy desigual; las excelentes -- aportaciones a la psicología del yo, las traducciones superfluas, pero admisibles de los hechos psicoanalíticos a la nueva jerga adleriana y las deformaciones y disociaciones de tales hechos en -- cuanto no se adaptan a las hipótesis del yo".<sup>51</sup>

Continúa Freud con el desmenuzamiento de la teoría adle

---

<sup>51</sup>Freud, S. Historia del Movimiento Psicoanalítico. Vol. II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Trad. Luis López Ballesteros. Madrid, 1968 (1a. Ed. en alemán 1914), pág. 1003.

riana que toma la gran parte de su base del psicoanálisis pero dándole un giro propio que tiende a enfatizar la función del yo negando por completo o casi la influencia del Ello o-inconsciente. Mencionando el concepto de la "protesta masculina", que impulsa al individuo, el mismo, pierde su importancia ante la separación artificial de los impulsos.

"La protesta masculina existe, desde luego, mas al constituir la en motor del suceder anímico se ha adjudicado a la observación el papel de trampolín -- utilizándola para tomar impulso, pero totalmente -- abandonándola al elevarse".<sup>52</sup>

Destacando como éste su mayor error, Freud continúa:

"Los sentidos biológico, social y psicológico de lo 'masculino' y lo 'femenino', quedan aquí fundidos en un estéril producto mixto. Es inaceptable y contrario a toda observación que el sujeto infantil masculino o femenino llegue a basar su plan de vida en una depreciación original del sexo femenino y a ponerse como línea directiva el deseo de -- ser un hombre completo".<sup>53</sup>

Explicando la inicial ignorancia infantil ante la diferenciación sexual, que sólo posteriormente toma un papel predominante en la neurosis infantil, reitera la importancia de la etiología de las neurosis ilustrando la necesidad de Adler de expresar su desconfianza sobre la fuente de información en un caso de neurosis infantil presentado por Jung.

"De este modo se vio obligado Adler, en su crítica de los Conflictos del Alma Infantil, de Jung, a su poner que quizá el padre había ordenado unitaria--

---

<sup>52</sup>Ibid, pág. 1003.

<sup>53</sup>Ibid, pág. 1004.

mente el material del caso".<sup>54</sup>

Dentro de la misma crítica, Freud analiza el enfoque -- que le da Adler a la interpretación de "cumplimiento de de--seo", en el lenguaje de la "protesta masculina" culminando -- después con la interpretación de que el sueño es un medio me-- diante el cual el hombre consigue lo que desea inconsciente-- mente.

"Los mecanismos de los síntomas y los fundamentos-- de la diversidad de las enfermedades y de las mani-- festaciones patológicas quedan totalmente desaten-- didos, puesto que todo ello se adscribe por igual-- a la protesta masculina, a la autoafirmación y a -- la intensificación de la personalidad".<sup>55</sup>

Freud evalúa la psicología adleriana como un sistema -- que se basa en la agresión sin dejar lugar al amor, o como -- diría en Una Neurosis Infantil: "a los motivos egoístas".<sup>56</sup> El inconsciente adleriano podríamos decir que no fue desarro-- llado ya que parte de la conducta aparente, para elaborar -- una teoría cuyas características culturalistas explican los-- fenómenos intrapsíquicos sin profundizar en las pulsiones -- manteniéndose por lo tanto en la superficie de los mismos. -- Lo anterior nos da una idea de la doctrina adleriana y de -- sus diferencias con la doctrina freudiana, expuestas por el-- mismo Freud; ahora nos ocuparemos del segundo disidente, ---

<sup>54</sup>Freud, S. Historia del Movimiento Psicoanalítico, pág. --- 1005.

<sup>55</sup>Ibid, pág. 1006.

<sup>56</sup>Freud, S. Una Neurosis Infantil, pág. 807.

Carl. G. Jung.

Carl G. Jung empezó a tener importantes diferencias con Freud desde los primeros contactos y a partir del momento en que se inició su colaboración en la formación de la Sociedad Psicoanalítica Internacional. A pesar de haber sido uno de los psiquiatras que apoyaron y defendieron los postulados -- freudianos cuando nadie los reconocía, Jung renunció a la -- presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional en 1914. El efecto de dicha renuncia la expresa Freud en Historia del Movimiento Psicoanalítico.

"En 1912 se vanagloriaba Jung en una carta de que sus modificaciones del análisis habían logrado vencer las resistencias de muchas personas que antes no querían saber nada de él. A esta carta, escrita desde América, respondí que no veía motivo ninguno de vanagloria en su conducta, pues cuantas -- más fueran las verdades psicoanalíticas, tan trabajosamente conquistadas, que sacrificase, más completamente vería desaparecer la resistencia. La -- modificación de que tan orgullosos se mostraban -- los suizos no consistía nuevamente sino en la desvalorización teórica del factor sexual. Confieso que desde un principio vi en este 'progreso' una -- excesiva adaptación a las exigencias de la actualidad".<sup>57</sup>

Freud llama regresivo el movimiento de Jung, con el fin de lograr un prejuicio favorable, acudiendo a nociones abstractas, "de orden elevado".

"Jung hace una llamada al derecho histórico de la-

---

<sup>57</sup> Freud, S. Historia del Movimiento Psicoanalítico, pág. --- 1006.

juventud a romper las cadenas que quisiera imponer le la vejez, apegada a sus concepciones".<sup>58</sup>

A esto responde Freud, que investiga para defender sus convicciones, ya que el juicio de la humanidad puede llegar a confirmar la postura del investigador después de muchas generaciones.

"El argumento de Jung 'ad captandam, benevolentiam', se basa en la hipótesis, demasiado optimista, de que el progreso de la Humanidad, de la civilización y del saber ha seguido siempre una línea ininterrumpida. Como si no hubiera habido nunca epígonos, ni reacciones y restauraciones, ni generaciones que han renunciado regresivamente a las conquistas de otras anteriores. Los caracteres especiales de la modificación del psicoanálisis, llevada a cabo por Jung; su aproximación al punto de vista de la masa y su renuncia a una innovación poco grata, la vedan, desde luego, toda aspiración a ser considerada como un hecho libertador juvenil. Lo decisivo en este punto no es la edad del autor, sino el carácter del hecho".<sup>59</sup>

A pesar de calificar la teoría de Adler como radicalmente falsa, la considera aún más lógica que la de Jung.

"La modificación de Jung ha relajado la conexión de los fenómenos con la vida instintiva, resultando, además, según lo han hecho resaltar todos sus críticos (Abraham, Ferenczi, Jones) tan oscura, -- opaca y confusa, que ha sido mal interpretada y no se sabe aún cómo llegar a su exacta comprensión. -- Por último, nos es presentada en formas muy diversas, bien como una 'pequeñísima divergencia que no justifica el griterío elevado en derredor suyo' -- (Jung), bien como una revelación que inicia una nueva época para el psicoanálisis, e incluso, en general, una nueva concepción del universo".<sup>60</sup>

<sup>58</sup>Ibid, pág. 1007 a.

<sup>59</sup>Ibid, pág. 1007 c.

<sup>60</sup>Ibid, pág. 1007 d.

Se pregunta Freud a qué se deben la propia confusión y la insinceridad del movimiento jungiano basado en los desacuerdos y las críticas públicas.

"Combaten ahora cosas que antes defendieron; mas - no como consecuencia de nuevas observaciones que - hubieron podido ilustrarlos, sino de un mero cambio de interpretación, que les hace ver ahora tales cosas de un modo diferente".<sup>61</sup>

Nuevamente insiste Freud en la divergencia de la escuela suiza con el psicoanálisis freudiano, aseverando que:

"han perseguido minuciosamente cómo el material de representaciones sexuales extraído del complejo familiar y de la elección incestuosa de objeto es -- utilizado para representar los más altos intereses éticos y religiosos de los hombres, aclarando así un caso importante de sublimación de las fuerzas - instintivas eróticas y de conversión de las mismas tendencias que no pueden ya ser llamadas sexuales. Este resultado se hallaba de perfecto acuerdo con las esperanzas contenidas en el psicoanálisis y hubieran podido armonizar muy bien con nuestra concepción de que el sueño y la neurosis nos muestran la solución regresiva de esta sublimación, como en general de todas las sublimaciones. Pero entonces el mundo entero hubiera clamado con indignación -- que se trataba de sexualizar la religión y la ética".<sup>62</sup>

"Si la ética y la religión no podían ser sexualizadas, sino que eran originalmente algo 'más elevado' pareciendo por otro lado, indiscutible que sus representaciones tenían su origen en los complejos familiares y de Edipo, no había ya sino una salida consistente en afirmar que tales complejos no tenían el sentido que aparentaban, sino otro más alto, 'anagógico' (según la denominación de Silve--- rez), adaptable a los procesos mentales abstractos

---

<sup>61</sup>Ibid, pág. 1007 d.

<sup>62</sup>Ibid, pág. 1008 b.

de la ética y de la mística religiosa".<sup>63</sup>

"La libido sexual ha sido sustituida por un concepto abstracto, que continúa siendo misterioso e --- inaprensible para el sabio como para el lego. El complejo de Edipo toma un mero carácter 'simbólico', la madre significa en él lo inasequible, aquello a lo que hemos de renunciar en interés de la civilización. El padre, asesinado en el mito de Edipo, es el 'padre interior', del que tenemos que libertarnos para llegar a ser independientes... En lugar del conflicto entre tendencias eróticas repulsivas para el 'yo' y la afirmación de éste, surge el conflicto entre 'labor vital' y la 'inercia psíquica', correspondiendo la conciencia de culpabilidad neurótica al reproche de no llevar a cabo dicha labor... En realidad, se ha escogido en la sinfonía del suceder universal un par de tonos civilizados, y se ha desatendido de nuevo la poderosa melodía primitiva de los instintos. Para sostener este sistema era necesario prescindir de la observación y de la técnica psicoanalítica. En ocasiones el entusiasmo hacia creación tan sublime ha llevado incluso a despreciar toda lógica científica, como cuando ya no se encuentra Jung el complejo de Edipo suficientemente 'específico' para la etiología de las neurosis, y reconoce tal condición a la inercia, o sea, a la cualidad más general de los cuerpos inanimados".<sup>64</sup>

Según Freud, Jung confunde el contenido del complejo --  
edípico con las energías psíquicas que se expresan,

"la investigación individual había demostrado, y demostrará siempre de nuevo, que los complejos sexuales subsisten siempre con un pleno sentido primitivo en el sujeto. En consecuencia, se prescindió de ella y se sustituyeron sus resultados por juicios apoyados en la investigación de los pueblos".<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Ibid, pág. 1008 c.

<sup>64</sup> Ibid, pág. 1009 c.

<sup>65</sup> Ibid, pág. 1009 b.

Un paciente manejado por Jung reporta una técnica de tipo sacerdotal que no logra aliviar su padecimiento, según -- nos relata Freud, disculpándose en una nota al calce por --- usar este material. Continuamos citando:

"Cuando oímos decir a Jung que el complejo de incesto es tan sólo simbólico, careciendo de existencia real, y que el salvaje no siente deseo alguno que lo impulse hacia su vieja ascendiente, y prefiere una mujer joven y bonita, nos inclinamos a suponer que los términos 'simbólico' y 'sin existencia real' no significan sino aquello que en psicoanálisis calificamos de 'inconscientemente existente', atendiendo a sus manifestaciones y efectos patógenos, y para aclarar la aparente contradicción".<sup>66</sup>

Para concluir esta crítica, Freud nos insiste en que -- Jung ha cambiado el psicoanálisis, convirtiéndolo en algo -- completamente diferente. En estos textos comprendemos la básica diferencia que Freud percibe en la postura jungiana. -- Sintetizando, podríamos decir que afecta la "naturaleza" del inconsciente, así como la técnica analítica que es una consecuencia directa de lo anterior. El inconsciente para Jung -- se convierte en una fuerza vital desexualizada,

"una traducción de los hechos analíticos a lo abstracto e impersonal".<sup>67</sup>

La pulsión se convierte en destino, y la técnica se torna en una revelación que logre una armonía entre la vida y --

<sup>66</sup>Ibid, pág. 1010 c.

<sup>67</sup>Freud, S. Autobiografía. Obras Completas, Vol. II. Trad. -- Luis López Ballesteros. Biblioteca Nueva. Madrid, 1968 --- (1a. ed. en alemán 1925), pág. 1034.

la pulsión. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de profundizar en la obra de Jung, que nos permitirá evaluar su aportación. Dejamos por el momento a Freud para exponer la postura jungiana.

## C A P I T U L O   I I

---

### EL INCONSCIENTE, SEGUN LA TEORIA DE CARL G. JUNG

"La historia de mi vida es  
la auto-realización del -  
inconsciente"

C. G. Jung

Nuevamente nos vemos ante la tarea de revisar la noción del inconsciente en Jung para poder llegar al "inconsciente-colectivo". Nos percataremos en esta revisión de que el origen del concepto se va desarrollando de una manera muy similar a la misma noción en Freud, aunque con claras diferencias, razón por la cual Jung pudo ser el primero de los efectivos defensores del psicoanálisis cuando Freud era repudiado por todas las autoridades médicas y psiquiátricas en su inicio.

Jung se decide por la especialidad de psiquiatría des--

pués de leer el texto de Krafft-Ebing, según nos relata en su autobiografía. En diciembre de 1900 inicia sus actividades en el Hospital Mental Burghölzli, de Zurich, bajo la dirección de Eugen Bleuler. Precisamente con su aprendizaje de la psicopatología y manejando casos de esquizofrenia o "dementia praecox" en 1900-1902 es que descubre las investigaciones de Freud.

Parece pertinente mencionar que la tesis para la licenciatura de Jung se intitula: "Sobre la Psicología y la Patología del llamado Fenómeno Oculto". ¿Qué lo indujo a elaborar una tesis sobre este tema? Una experiencia vivida en compañía de amigos y familiares, en la cual observa cómo emerge la personalidad de una mujer culta de aproximadamente 30 años en una campesina de 18 años que fungió como medium en una sesión de espiritismo. Nos relata Jung que este fenómeno le permitió observar la formación e integración de un carácter adulto en la personalidad del niño. La muchacha fallece a los 26 años, sufriendo su personalidad una desintegración paulatina que la regresa antes de su muerte a una edad mental de una niña de dos años. Este hecho nos interesa por dos razones fundamentales: la primera permite entrever la capacidad de someter a una investigación sistemática un fenómeno que no se considera tema de investigación por el riguroso tabú que se ha impuesto a los fenómenos de esta in-

dole; el segundo es la inmersión desde su primer trabajo en un tema cuyo contenido en términos analíticos podríamos designar de inconsciente. Consideramos que esta temeridad por parte de Jung ha sido responsable del rechazo por una parte del sector de científicos que promueven una línea causalista y racional, así como la aceptación de un grupo de individuos que busca respuestas y teorías esotéricas para evadir la realidad. Consideramos que ambas posturas demuestran la misma ignorancia ante Jung, que ciertamente demuestran ante Freud. Tienden a manejar los conceptos (términos) claves en forma arbitraria, sin la necesaria reflexión para bien entender ambas teorías. Cuando Jung elabora su disertación sobre la de mentia praecox, incluye datos tomados de La Interpretación de los Sueños, que según nos dice empezó a leer a los 25 años (1900) y volvió a leer en 1903, observando que "encajaba con mis propias ideas".<sup>1</sup>

"Mi lectura de La Interpretación de los Sueños, de Freud, me demostró que el mecanismo de represión operaba ahí, y que los hechos que había observado (en experimentos con asociación de palabras) estaban en consonancia con su teoría. Así pude corroborar los argumentos de Freud".<sup>2</sup>

Jung nos expresa su desacuerdo con la teoría de la etiología sexual de la neurosis y, aunque no excluye su presen-

<sup>1</sup>Carl G. Jung. Memories, Dreams, Reflections. Vintage Books, N. Y. 1963. Trad. del alemán por Richard y Clara Winston, - pág. 147.

<sup>2</sup>Ibid, pág. 147.

cia, si considera que influyen otros factores (problemas de adaptación social, de opresión por circunstancias trágicas, consideraciones de prestigio, etc.). Nos parece oportuno recordar las palabras que sobre su actitud hacia la sexualidad, menciona en Memorias, Sueños y Reminiscencias.

"Es un error difundido imaginar que no veo el valor de la sexualidad. Al contrario, juega una gran parte en mi psicología, como una esencial, aunque no la única expresión de integridad psíquica. Pero mi principal inquietud era investigar, más allá de su significado personal y funcionamiento biológico, su aspecto espiritual y su significado numinoso, y así explicar lo que tanto fascinaba a ---- Freud, pero que era incapaz de comprender".<sup>3</sup>

A través de su investigación con la asociación de palabras, y la continua observación de pacientes esquizofrénicos y psicóticos, aprecia el significado detrás de las ideas paranoídes y de las alucinaciones.

"La personalidad, la historia vital, un patrón de esperanza y deseos yacen detrás de una psicosis. - Es nuestra la culpa si no llegamos a entenderlos".<sup>4</sup>

El test de asociación verbal, que Jung adaptó de Sir -- Francis Galton, le permitió observar y detectar contenidos inconscientes. Estos contenidos se manifestaban ya fuera en una excesiva tardanza, o en aberraciones que demostraban después de una minuciosa investigación que el sujeto había sufrido algún trauma a pesar de no estar consciente de ello. -

---

<sup>3</sup> Ibid, pág. 168.

<sup>4</sup> Ibid, pág. 127.

Llega a denominar esta reacción "complejo de resonancia afectiva", que posteriormente llamó únicamente "complejo".

"El interés general del experimento de asociación radica en que, como ninguna otra experiencia psicológica de análoga sencillez, permite reproducir la situación psíquica del diálogo, con determinaciones de medida y de cualidad aproximadamente exactas... el experimento asociativo nos permite comprobar cosas que traducen el fondo psíquico no expresado, o sea, precisamente aquellas disposiciones o constelaciones que antes señalamos...

Lo que ocurre en el experimento de asociación también sucede en cualquier diálogo. Tanto aquí como allá existe una situación experimental que, llegado el caso, puede constelizar los complejos, que a su vez asimilarán el tema de la conversación o de la situación misma, incluso al interlocutor. El diálogo pierde así su carácter objetivo y su finalidad propia y verdadera, pues la constelación de los complejos frustra el propósito del hablante y aún puede hacerle decir cosas distintas de las que quería y que más tarde ni siquiera podrá recordar".<sup>5</sup>

Su investigación en esta área le permite corroborar la teoría freudiana sobre los contenidos inconscientes, y describe el complejo en términos de su postura energetista. -- Después de explicar "el sistema subjetivo de valores" como "apreciaciones cuantitativas energéticas", señala la relatividad de dichas valoraciones infiriendo que las diferencias de intensidad de los valores, y los valores iguales se equilibran en idénticas condiciones, dándonos así una de sus diferentes cualidades. Al mencionar la cualidad de una valora

---

<sup>5</sup>Carl G. Jung. Energetica Psíquica y la Esencia del Sueño. - Trad. Ludovico Rosenthal. Editorial Paidós, Buenos Aires, - 1960 (la edición en alemán, 1928).

ción, Jung nos dice que:

"la apreciación subjetiva sólo se limita cuando se trata de apreciaciones que han de trascender los límites de la conciencia, dado el valor de las influencias inconscientes".<sup>6</sup>

Sin perder de vista "la conocida relación compensatoria entre la conciencia y lo inconsciente la posibilidad de alcanzar determinaciones de valores para lo inconsciente sería, precisamente, lo que más importa".<sup>7</sup> Por supuesto aquí nos plantea el problema de lo inaccesible de los contenidos inconscientes, y de la necesidad de "puntos de referencia" objetivos que nos faciliten una estimación objetiva aunque indirecta".<sup>8</sup>

Esta estimación objetiva la intenta Jung a través de los experimentos de asociación verbal, como ya hemos mencionado y lograr demostrar "que existen determinadas agrupaciones de elementos psíquicos alrededor de contenidos afectivamente cargados, que se califican como complejos".<sup>9</sup> Un elemento nuclear y asociaciones secundariamente constelizadas forman el complejo, "el elemento nuclear, está formado por dos componentes: ante todo, por una condición dada por la experiencia, es decir, por una vivencia, la cual se halla ca--

---

<sup>6</sup>Ibid, pág. 17 a.

<sup>7</sup>Ibid, pág. 18 b.

<sup>8</sup>Ibid, pág. 19 a.

<sup>9</sup>Ibid, pág. 20 b.

sualmente vinculada al ambiente; luego, por una condición de índole disposicional, inmanente al carácter individual".<sup>10</sup>

El elemento afectivo, se caracteriza por el tono afectivo, o sea la tonalidad emocional, en términos energicistas - la tonalidad equivale a una cantidad de valor. Este elemento nuclear puede ser o no consciente y, a medida que es más-inconsciente, se tendrá que recurrir a un método directo de estimación. El complejo le es hostil a la conciencia y le impide toda concienzialización, aquí vemos dónde cobraría -- una enorme importancia la represión. Jung también señala -- que algunos elementos nucleares o complejos son aceptados -- por la conciencia, pero es necesaria una asociación o vinculación de relación con los contenidos conscientes que no han elaborado canales de conexión para dicho contenido, dado su carácter extraño, o sea, desconocido para la conciencia.

Nos indica Jung que la estimación de las intensidades - de valor psicológico es la siguiente:

"El poder constelizante del elemento nuclear es -- proporcional a su intensidad de valor, es decir, a su energía".<sup>11</sup>

Esta intensidad o magnitud energética se estima a través del número relativo de constelaciones motivado por el --

---

<sup>10</sup> Ibid, pág. 21.

<sup>11</sup> Ibid. Trad. Ludovico Rosenthal y Blas Sosa (la. edición en alemán 1917).

elemento nuclear. La medición en términos de tardanza, reacciones fisiológicas, etc. que se registran con el galvanómetro y pneumógrafo. También sirve de indicador la frecuencia e intensidad relativa de los signos de trastorno o complejo. Otro método es la intensidad de las manifestaciones secundarias de los afectos. Nos percatamos de la trascendencia que tuvo el "complejo", para designar lo que Jung nos describe y vemos que este concepto es adaptado tanto por Freud como por Adler, ya que su utilidad en la descripción de estados alterados de afecto permite incluir una serie de implicaciones, tanto de cantidad como de cualidad. Esta aportación describe la energía psíquica que afecta el funcionamiento del individuo impidiéndole un desarrollo global.

"Todo el mundo sabe, en la actualidad, que uno -- 'tiene complejos'. Lo que no se sabe también, aunque teóricamente es mucho más importante, es que los complejos lo tienen a uno... Cada constelación de complejos motiva un estado de conciencia perturbado. Un complejo es esa imagen cuya poderosa cohesión interior tiene su propia tonalidad y también dispone de un grado relativamente alto de autonomía, es decir, sólo en escasa medida se encuentra sometida a las disposiciones de la conciencia, conduciéndose en el espacio de ésta como si fuera un cuerpo extraño animado de vida propia".<sup>12</sup>

Los complejos para Jung son los engendrados de los -- sueños y de los síntomas y de hecho la "vía regia" al inconsciente que tanto nos reitera Freud es para Jung un sendero --

<sup>12</sup>Ibid, pág. 105.

áspero y sinuoso que a menudo se pierde en la espesura, y la mayoría de las veces, en lugar de conducir al corazón de lo inconsciente, aparta de él.<sup>13</sup>

Consideramos que esta observación se ha ido confirmando al pretender la interpretación en la situación psicoterapéutica, más aún en la "libre" asociación.

"La libertad del yo termina donde comienza la zona de los complejos, potencias psíquicas cuya naturaleza más profunda aún está sin explorar".<sup>14</sup>

Después de explorar las características primitivas que convierten los complejos en "dioses" o "experiencias psíquicas sobremanera impresionantes" para luego pasar al hombre contemporáneo como resultado después de dos guerras mundiales nos dice que "me siento obligado a suponer que los complejos autónomos constituyen manifestaciones normales de la vida e integran la estructura de la psique inconsciente".<sup>15</sup>

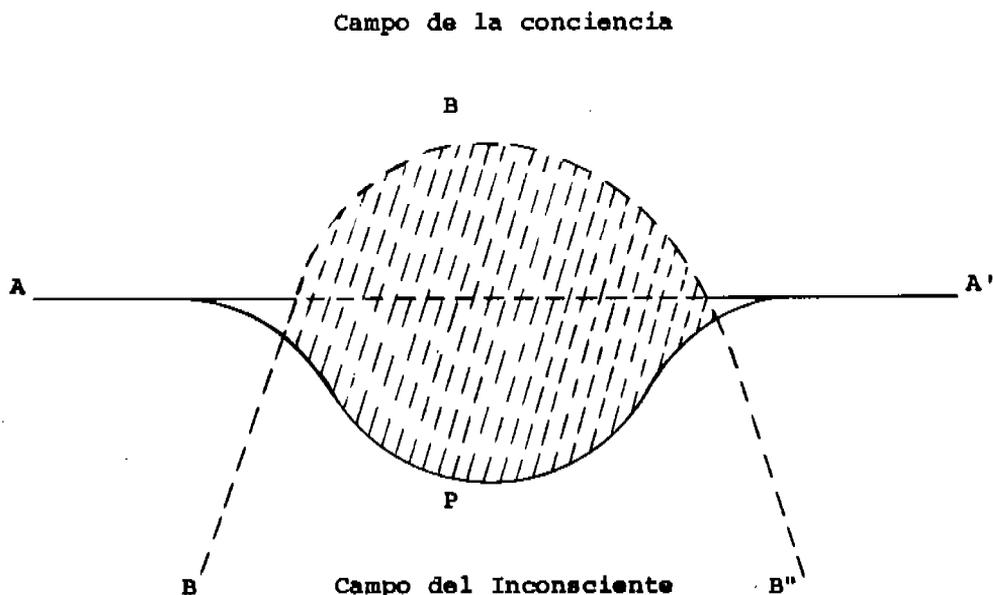
---

<sup>13</sup> Ibid, pág. 112.

<sup>14</sup> Ibid, pág. 116.

<sup>15</sup> Ibid, pág. 117.

## ESQUEMA 5



### Influencia del complejo<sup>16</sup>

Supongamos que la conciencia tenga determinada --- fuerza, determinada atención, y que la línea horizontal A A' represente su nivel en el estado de vigilia. Si existe un complejo y comienza a activarse, entra, por así decirlo, procediendo de abajo - en el nivel de conciencia, según la curva BB. La conciencia, al mismo tiempo, ve ceder su nivel; se constata un "descenso del nivel mental", es decir, una disminución de la intensidad de la conciencia,

<sup>16</sup>C. G. Jung. Los Complejos y el Inconsciente. Trad. Jesús - Pacheco. Alianza Editorial, 1969 (la. ed. en alemán, 1931), pág. 199.

según la curva AP. Si esto, como lo representa -- nuestro esquema, se produce de forma intensa hasta un estado en que el complejo ejerce un dominio total sobre el sujeto, la conciencia durante ese lapso de tiempo se encuentra suspensa, se hace subliminal, recubierta como está por el complejo; es entonces como si no se dispusiera ya de ninguna conciencia normal y como si no existiera más que el afecto. Constatamos, pues, una especie de compensación dinámica entre el complejo y la conciencia.<sup>17</sup>

Las reacciones psicósomáticas son una aportación científica de la investigación de los fenómenos presentes en las asociaciones verbales. Mencionamos este aspecto para enfatizar el esfuerzo racional llevado a cabo por Jung para bien entender los fenómenos psíquicos, y precisamente por este interés honesto se vio impulsado a traspasar la barrera de lo "racional". Su instrumento siempre fue la verdad, lo que -- Jung llama verdad, no está ligado a lo que es la verdad en un sentido epistemológico sino en un sentido psicológico. O sea, aquello en tanto que exista en la realidad de un individuo es psicológicamente verdadero. Por eso investiga el campo de la mitología.<sup>18</sup> Negarle la existencia a fenómenos que existen desde hacía siglos hubiera sido para él como si se dividiera la personalidad para sólo estudiar los fenómenos de fácil acceso y descripción. En parte este afán de ampliar el área del conocimiento humano lo separó de sus maes-

<sup>17</sup> Ibid, pág. 200.

<sup>18</sup> C. G. Jung. Símbolos de Transformación. Trad. Editorial -- Paidós, Buenos Aires, 1962 (la edición en alemán 1912), -- pág. 31.

tros. Aunque curiosamente el mismo Jung observa que:

"sólo yo proseguí en forma lógica los dos problemas que más interesaban a Freud: el problema de -- 'vestigios arcaicos' y el de la sexualidad".<sup>19</sup>

El aspecto que nos indica en parte el origen del pensamiento jungiano es su concepto de la libido. En su libro -- Símbolos de Transformación, y empleando citas importantes de los trabajos presentados por Freud en Jahrbuch für Psychoanaytische und Psychopathologische Forschung (vol. III, pág. 63), donde aporta una tercera reflexión sobre la libido considerándola como un "interés general", Jung expresa su concepto en los siguientes términos:

"La actitud de reserva frente a la teoría sexual, -- que no obstante mi aceptación de los mecanismos -- psicológicos indicados por Freud adoptaba yo en el prólogo a mi Psicología de la demencia precoz, estaba dictada por la situación en que se encontraba entonces la teoría de la libido; su definición sexual no me permitía explicar trastornos funcionales que afectan al sector de los otros instintos -- tanto como al de la sexualidad. En vez de la teoría sexual de los Tres Ensayos, me pareció más adecuada una concepción energética que me permitió -- identificar la expresión 'energía psíquica' con el término 'libido'. El último expresa un afán o impulso no inhibido por alguna instancia moral o de otra índole. La libido es un apetito en su estado natural, desde el punto de vista de la genética, -- lo que constituye la esencia de la libido son las necesidades corporales tales como el hambre, la -- sed, el sueño, la sexualidad, los estados emocionales, los afectos. Todos estos factores poseen diferenciaciones y ramificaciones muy sutiles en la complicadísima psiquis humana. No puede caber la menor duda de que aún las diferenciaciones máximas

<sup>19</sup>M. D. R., pág. 168.

proviene originariamente de formas primitivas más sencillas. Muchas funciones complicadas, a las -- cuales debe negarse en la actualidad todo carácter sexual, surgieron originariamente del instinto de propagación".<sup>20</sup>

Nos presenta una exposición de los intentos primitivos de explicar el proceso psíquico energético como se infiere en las cosmogonías en la religión y en la mitología. Adoptar el punto de vista energético equivale a liberar la energía psíquica de una definición demasiado angosta. La experiencia enseña que los procesos instintivos de toda índole a menudo se acrecientan desmedidamente por aportación de --- energía que puede provenir de cualquier parte. Esto puede decirse no sólo de la sexualidad, sino también del hambre y de la sed. Una esfera instintiva puede ser depotenciada --- energéticamente por un momento en favor de otra. Esto vale respecto de todas las actividades físicas en general. Si su pusiéramos que siempre es sólo la sexualidad la supeditada a esas depotenciaciones tal concepción correspondería a una especie de teoría del flogisto en el sector de física y química... lo que da lugar a la formación de símbolos de luz, fuego, sol, etc., no es el instinto sexual, sino una energía en sí diferente. De tal modo, cuando en la esquizofrenia falta la función de realidad, en modo alguno se produce un incremento de la sexualidad, sino un mundo de fantasía que osten-

---

<sup>20</sup>C. G. Jung. Símbolos de Transformación, pág. 147.

ta claramente rasgos arcaicos.<sup>21</sup> Estos rasgos reconoce Jung que frecuentemente son sexuales y nos describe no sólo ejemplos de analogías más primitivas en una regresión esquizofrénica sino también en la representación simbólica de los mitos y estas analogías son lo que permite en un momento dado que el hombre trascienda su condición limitada.

"Es fácil imaginar que la transmisión de la libido a analogías condujo a la humanidad primitiva a una serie de descubrimientos trascendentales".<sup>22</sup>

En el proceso que emplea Jung para llegar a la conclusión verdaderamente crucial de su concepto de libido nos presenta primero las diferentes analogías a las que ya hemos hecho referencia y que curiosamente nos impresionan por su temática sexual.

Vemos que relaciona una serie de actividades de contenido eminentemente sexual con la regresión en la esquizofrenia (barrenar, frotar, tironear y actividades análogas) que también se asemeja a los primeros movimientos del bebé al mamar. Jung separa pues la primera etapa nutricional del niño en la fase de la succión y la del movimiento rítmico, es este último el que se expresa en otras actividades y finalmente en la actividad sexual.

"En el curso de su transformación, la libido conserva en su nuevo sector de aplicación no poco de la fase de nutrición, pudiendo así explicarse, por

<sup>21</sup>C. G. Jung. Símbolos de Transformación, pág. 151.

<sup>22</sup>Ibid, pág. 154.

ejemplo, las numerosas y estrechas vinculaciones - entre la función de nutrición y la sexual. Cuando se presenta una resistencia contra la actividad resultante que la obliga a una regresión, ésta se opera hacia la fase evolutiva anterior. La fase de la actividad rítmica coincide en general con la época del desarrollo espiritual y verbal".<sup>23</sup>

Los fenómenos regresivos en donde se advierte una predominante aparición de los mecanismos y de las necesidades nutricionales.

"Esos fenómenos muestran que las fases primitivas de la libido son susceptibles de una reanimación regresiva. Esa senda no sólo parece transitable, sino que además ha sido transitada con frecuencia. Cabría esperar, pues, si esta hipótesis se confirma, que en anteriores fases evolutivas de la humanidad esa transformación no sólo fuera un síntoma patológico, sino un proceso frecuente, normal. Por lo tanto, sería interesante saber si se han conservado huellas de ella en la historia?"<sup>24</sup>

A esta pregunta nos responde Jung nuevamente con numerosos ejemplos en la mitología, en la religión hindú, y en las tribus primitivas donde dichas actividades están descritas - como las que produjeron el fuego, que frecuentemente es equi-  
parado con la sexualidad.

"La libido estancada por un obstáculo no regresa necesariamente a aplicaciones sexuales anteriores, sino a actividades rítmicas infantiles, que sirven de fundamento al modelo originario tanto del acto de nutrición como del sexual. De acuerdo con los materiales existentes, no parece excluida la posibilidad de que el descubrimiento de la producción de fuego se haya logrado efectivamente de ese modo, a saber, por reanimación regresiva del ritmo".<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Ibid, pág. 157.

<sup>24</sup> Ibid, pág. 158.

<sup>25</sup> Ibid, pág. 166.

Jung admite haber visto en todas las actividades regresivas un elemento sexual por el factor ritmizante, presente en la función sexual.

"Sólo después descubrí que la propensión a la ritmización en modo alguno procede de la fase nutritiva para pasar en cierto sentido a la sexual, sino que representa un carácter peculiar de todos los procesos emocionales en general. Toda emoción en cualquier fase de la vida, propende a manifestaciones rítmicas, es decir, a repeticiones perseverantes, como lo demuestran en el experimento de asociación las palabras reactivas de carga complejística, en forma de repetición, asonancia y aliteración. Por lo tanto, la ritmización no constituye la razón para suponer que la función por ella afectada proceda de la sexualidad".<sup>26</sup>

Según las observaciones hechas en la tribu de los wachandi y en una tribu hindú, los preparativos rituales para la guerra y la siembra tienen un carácter sexual, sin embargo, una desviación a la actuación sexual parece eliminar tanto a los cazadores o guerreros, por considerarlos ineptos para la actividad específica.

"Con la desviación hacia la sexualidad se encubre un verdadero problema, si no siempre, por lo menos muy frecuentemente. Uno se inculca a sí mismo y a los demás la idea de que se trató de un problema sexual que hace ya mucho tiempo anda mal y cuyas causas pertenecen al pasado. Con ello se encontró felizmente la excusa y desviación del problema del presente, trasladando a otro lugar, desprovisto de peligros, el planteamiento de la cuestión; pero -- con esta ganancia ilícita se ha perdido también la adaptación trocándola con una neurosis".<sup>27</sup>

<sup>26</sup>Ibid, pág. 167.

<sup>27</sup>Ibid, pág. 168.

La necesidad de controlar el instinto se presenta por los peligros externos e internos que enfrentan al hombre, y Jung pone énfasis en la realidad psíquica.

"Hay una realidad psíquica tan inexorable y tan invencible como el mundo exterior, y también igualmente provechosa y pródiga en recursos cuando se conocen los medios y métodos para evitar los peligros y recoger los tesoros".<sup>28</sup>

En esta realidad psíquica "los intentos de una interpretación racionalista" resultan insuficientes para contrarrestar el miedo que inspira esta realidad; al propósito vuelve Jung a la explicación de la horda primitiva donde un viejo macho tiraniza a la manada obligando que el instinto que pudiera llevar al incesto retrocediera, lográndolo sólo a través del miedo, aquí Jung incluye el personaje de una madre igualmente tiranizante para integrar así una "fuente de miedo patrilineal y otra matrilineal".<sup>29</sup>

"Ni siquiera la autoridad paterna es tan grande, - salvo raras veces, como para mantener permanentemente a raya el espíritu de los hijos. Lo último ocurre sólo en el caso de que el padre invoque o formule aquella imagen que es numinosa en términos universalmente humanos o por lo menos se apoya en el consenso de todos. La sugestión del ambiente es en sí una consecuencia de la numinosidad de la imagen y aumenta a su vez esta última. Si no existe una sugestión del ambiente en este sentido, el efecto colectivo de la imagen es escaso, o absolutamente nulo, a pesar de que como vivencia individual pueda ser de la máxima intensidad".<sup>30</sup>

<sup>28</sup>Ibid, pág. 169.

<sup>29</sup>Ibid, pág. 169.

<sup>30</sup>Ibid, pág. 170.

Con la presencia de temas mitológicos en un paciente -- aún antes de haberlos estudiado profundamente el propio Jung (falo solar el balanceo del rostro y el nacimiento del viento), en 1902, descubre los paralelos de estas relaciones en el libro de Dieterich, Eine Mithraliturgie, publicado en --- 1910.

"Naturalmente, no se trata de representaciones heredadas, sino de cierta disposición innata a la -- formación de representaciones paralelas, o bien, - de estructuras universales, idénticas, de la psique, que luego denominé lo inconsciente colectivo. Llamé arquetipos esas estructuras. Corresponden al concepto biológico de 'pautas de comportamiento'."31

En Teoría del Psicoanálisis, revisa la teoría freudiana y expresa su desacuerdo en cuanto a la teoría de la libido - en términos similares pero bastante más elaborados, para apoyar su teoría energética,

"Hemos planteado antes el problema de la libido -- disminuída en la infancia, por no haber logrado al canzar claridad por aquel camino. Estamos, pues, obligados a emprender otra vez la elucidación de - este problema, por lo menos para ver si la concepción energética es adecuada o no a las formulaciones que acabamos de hacer. Hemos visto que la sexualidad infantil, diferente de la sexualidad de - la madurez, se explicaría según Freud, como un diminutivo del individuo infantil. La intensidad de la libido parecería disminuída en proporción a la edad infantil. Sin embargo, hemos enumerado antes algunos motivos que nos hicieron dudar de que los procesos vitales del niño, excepto la sexualidad,-

---

31 Ibid, pág. 171.

fueron más pequeños que los del adulto. Podría decirse que, exceptuando la sexualidad, los fenómenos afectivos, y si tales existen, los fenómenos nerviosos, no tienen la misma intensidad en el niño que en el adulto. Y sin embargo, todas estas cosas serían, según la concepción energética, formas de manifestación de la libido. No será, pues, muy difícil creer que la intensidad de la libido sea la causa de la desproporción existente entre la sexualidad madura y la no madura. Bien al contrario, la diferencia, si se me permite la expresión - parece condicionar otra situación de la libido. Esta libido desempeña en el niño -contrariamente a la manera de ver habitual de la medicina- mucho menos una función sexual local que unas funciones secundarias de orden intelectual y físico. Ahora bien, ya en este punto, estaríamos tentados de borrar tras el término libido, el predicado sexualis, suprimiendo con ello la definición sexualista de la libido que Freud nos ha dado en sus Tres Ensayos acerca de la Teoría Sexual. La necesidad de ello surge, sin embargo, de un modo apremiante sólo cuando nos preguntamos si el niño que experimenta intensamente el placer y el dolor, procura o no gozar de su libido sexualis ya en los primeros años de la infancia, esto es, en la fase presexual. Freud se ha pronunciado en favor de esta manera de ver. No será necesario que repita aquí los motivos que me han obligado a admitir una fase presexual. El estado del gusano conoce una libido nutritiva, pero aún no una libido sexual; es de esta manera como debemos expresarnos si queremos seguir manteniendo la concepción energética que nos ha aportado el concepto de la libido".<sup>32</sup>

El que la escuela psicoanalítica insista en que se tome la sexualidad en un sentido mucho más amplio, no acaba de convencer a Jung que siente no equivocarse al descubrir el verdadero valor del concepto de la libido, ya no en su definición sexualista, sino en su concepción energética,

<sup>32</sup>C. G. Jung. Teoría del Psicoanálisis. Trad. F. Oliver Brachfeld, Plaza y Janes Editores. Barcelona, 1972 (1a. ed. en alemán, 1917), pág. 54.

"gracias a la cual somos capaces de plantear problemas extraordinariamente valiosos desde el punto de vista heurístico. Debemos, asimismo, a la concepción energética las posibilidades de símiles dinámicos y de símbolos de relación que nos pueden prestar servicios importantes en el caso del mundo anímico.<sup>33</sup>

Discute Jung la diferencia entre demencia precoz, esquizofrenia y neurosis, insistiendo que en la primera el sujeto manifiesta trastornos que poco tienen que ver con la libidosexualis. Posteriormente, aclara que el concepto fundamental de libido funciona como una mera hipótesis, un simil, o una unidad de medida, que no es más susceptible de ser conocida concretamente que la "energía" de nuestro mundo de las representaciones.

"Libido no debe ser otra cosa sino un nombre para aquella energía que se manifiesta en el proceso de la vida, y que nosotros percibimos subjetivamente como un afán y un deseo".<sup>34</sup>

Jung insiste en que la primera fase infantil la libidodesempeña un impulso de nutrición para irse convirtiendo poco a poco en sexualidad. Aquí introduce Jung el concepto de protolibido, o sea, una libido diferenciada en un sentido especial, o sea, desexualizada.

"Y el proceso evolutivo no consiste sino en un desgaste siempre creciente de la protolibido que produjo un día exclusivamente productos de procreación, en las funciones secundarias de la atracción

<sup>33</sup> Ibid, pág. 55.

<sup>34</sup> Ibid, pág. 64.

y de la conservación de la prole".<sup>35</sup>

Vemos que aquí enfatiza Jung la compleja relación con la realidad que presupone una adaptación en la que intervienen:

"la creciente diferenciación de la procreación y la función nutritiva. Despojada de su misión primitiva contribuye parcialmente a la función filogenética, y allí donde esta operación se realiza sin merma para la adaptación del individuo, hablaremos de sublimación; donde se malogre de represión".<sup>36</sup>

Contrasta los aspectos aparente y genético de la libido considerando que este último y después de un análisis de las funciones que se desarrollan durante la infancia reitera su posición:

"En su vagabundeo, la libido lleva consigo no pocos elementos de la función nutritiva a la zona sexual, lo que explica fácilmente los enlaces frecuentes y muy íntimos entre la función nutritiva y la función sexual. La marcha de la libido se realiza durante la época de la presexualidad, que está caracterizada precisamente por el hecho de que la libido abandona gradualmente su carácter exclusivo de impulso nutritivo, para tomar ya, en parte por lo menos, el carácter de impulso sexual. En la fase nutritiva, no es lícito aún hablar, pues, de una libido sexual propiamente dicha. Nos vemos obligados por lo tanto a calificar de manera distinta de la de Freud, la llamada sexualidad polimorfa y perversa de la edad más tierna".<sup>37</sup>

Piensa que este término se ha proyectado retrospectivamente a la psicología infantil y sin justificación. Descri-

<sup>35</sup> Ibid, pág. 65.

<sup>36</sup> Ibid, pág. 66.

<sup>37</sup> Ibid, pág. 68.

be el proceso de la fijación libidinal que trae como consecuencia un desarrollo inarmónico que desemboca en neurosis o en esquizofrenia. La fantasía exuberante es una señal de que la libido es aplicada en forma deficiente a la realidad.

En el "complejo de los padres" en que la realidad es -- sustituida por una realidad subjetiva de la vigencia pasada, Jung sustituye la imagen paterna por el término de imago que expresa esta transformación de la imagen real.

"El amor y el respeto, la resistencia, la antipatía, el odio y la sublevación de los enfermos, se pegan aún a sus imágenes deformadas por la piedad o la impiedad, y que muy a menudo no tiene ninguna semejanza con lo que era su modelo original. Este hecho me intimó a no hablar más, directamente, de 'padre' y 'madre', sino que empleo el término imago de padre y madre, puesto que en tales fantasías se trata más de los verdaderos padre y madre que de sus imágenes completamente subjetivas, y muy a menudo completamente deformadas, que arrastran una existencia, aunque esquemática, no por eso ineficaz en la imaginación de los enfermos".<sup>38</sup>

Enfatiza a continuación la influencia de los padres en el origen de las enfermedades mentales, "el diminuto mundo del niño, y el ambiente familiar, son el modelo según el cual nos construimos mentalmente el mundo grande".<sup>39</sup> Esta percepción limitada de la realidad que tiende a darse con frecuencia entre las personas que han sido niños mimados, -- tiene como resultado, según Jung, que el área afectiva esté-

---

<sup>38</sup>Ibid, pág. 77.

<sup>39</sup>Ibid, pág. 81.

siempre por debajo del desarrollo intelectual.

Las ilusiones y esperanzas infantiles son en su mayoría inconscientes y el paciente no logra más que a través del -- tratamiento psicoanalítico hacer estas fantasías conscientes, pues sólo asumen esta cualidad en forma pasajera para volver a sumergirse en el inconsciente.

"Aún cuando todas esas fantasías hayan sido una -- vez conscientes bajo la forma de un pensamiento -- que pasó volando por nuestra mente, no por eso sería lícito llamarlas conscientes, puesto que prácticamente quedan, en la mayoría de los casos, inconscientes. Tenemos pues perfecto derecho a llamarlas inconscientes".<sup>40</sup>

Antes de emprender nuestra exposición del inconsciente de Jung, quisiéramos citar aún lo que señala en sus siguientes obras acerca de la concepción de la energía psíquica y de la libido por encontrarse aquí la diferencia que le dio un sello individual a su obra. Después de revisar los fundamentos de la teoría o concepto energetista en psicología, -- nos sintetiza la diferencia en el enfoque causal-mecanicista y energético-finalista de la siguiente manera:

"La concepción causal-mecanicista ve de la siguiente manera una serie de hechos a-b-c-d: a causa b; b causa c, etc. En este sentido, el concepto de efecto es una designación de cualidad, es decir, -- una virtud de la causa, o, con otras palabras, una dinámica. La concepción energético-finalista, en cambio, lo considera así: a-b-c- son medios de la conversión de energía que, sin causa alguna, trans

---

<sup>40</sup> Ibid, pág. 82.

...  
curren entrópicamente desde a, el estado menos probable, pasando por b-c, hacia el estado más probable. Prescíndese totalmente de un efecto causal, considerando únicamente las intensidades de acción. Siendo las intensidades iguales, podemos poner, en lugar de a-b-c-d- también w-x-y-z-.

Ahora bien, en ambos casos el material empírico es la serie a-b-c-d, aunque con la diferencia de que la concepción mecanicista deriva un dinamismo del efecto causal que ella contempla en el material, mientras que la concepción energetista, en vez del efecto causal, contempla la equivalencia del efecto convertido. En otros términos, ambas concepciones enfocan la serie a-b-c-d, pero la una lo hacen en forma cualitativa, y la otra con criterio cuantitativo. La concepción causalista abstrae el concepto dinámico del material empírico, mientras que la concepción finalista aplica su concepto puro de la energía en la esfera intuicional y, en cierto modo, lo convierte en un dinamismo... ambas concepciones se entremezclan inevitablemente en el concepto de fuerza: ello ocurre, efectivamente, cuando la posición causalista abstrae el concepto de la dinámica a partir de la percepción pura de la cualidad actuante, y cuando la posición finalista torna intuible su concepto puro por medio de la aplicación. Por eso, el mecanicista habla de la 'energía de lo psíquico', mientras que el energetista se refiere a la 'energía psíquica'. De lo que antecede se desprende sin lugar a dudas que es uno y el mismo proceso el que a la luz de las distintas concepciones, adquiere en cada caso un aspecto totalmente distinto".<sup>41</sup>

A pesar de ser expresada en forma simplificada, consideramos que en lo anterior se encuentra el origen de la diferencia que resulta a la postre en un desarrollo tan completo, elaborado e ilustrativo sobre la mente humana, y sus produc-

<sup>41</sup> C. G. Jung. Energética Psíquica y Esencia del Sueño. Trad. Ludovico Rosenthal, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969 - (la edición en alemán, 1928), pág. 49.

ciones tanto enfermas como sanas.

Vemos que en Energética Psíquica y Esencia del Sueño, --  
expone su concepto de la progresión y de la regresión, lo --  
que le permite plantear su teoría de los contrarios, que ya-  
desarrolló en Símbolos de Transformación, en el héroe mitoló-  
gico como símbolo de los desplazamientos de la libido.

"La incorporación al dragón es el movimiento regre-  
sivo; el viaje al Este (el viaje nocturno por mar)  
y los sucesos que en él ocurren simbolizan las ---  
adaptaciones frente a las condiciones del mundo --  
psíquico interior. La situación de ser totalmente  
engullido y desaparecer el héroe en el vientre del  
dragón-ballena, representa cómo la actitud se apar-  
ta completamente del mundo exterior. La domina---  
ción del monstruo desde su interior refleja el re-  
sultado de la adaptación a las condiciones del mun-  
do interior. La salida del vientre (el 'romper el  
cascarón') con ayuda de un ave, que también es una  
salida del sol, representa el nuevo comienzo de la  
progresión".<sup>42</sup>

Tomando la secuencia del mito nos señala la presencia -  
de una regresión, sin necesidad de retroceso, en el sentido-  
de involución o degeneración, "sino más bien una fase neces-  
aria del proceso evolutivo".<sup>43</sup> La permanencia en dicho esta-  
do regresivo, por el contrario, sí implicaría una evolución-  
regresiva, involución o degeneración. Del mismo modo, la --  
progresión no significa desarrollo progresivo, evolución o -  
diferenciación, ya que tanto regresión como progresión son -

---

<sup>42</sup>Ibid, pág. 57.

<sup>43</sup>Ibid, pág. 57.

móvimientos vitales que tienen un carácter estacionario. Como procesos de fuerza, estas dos direcciones tienen como proceso de transformación un principio de equivalencia de valor heurístico.

"La intensidad de la progresión reaparece íntegramente en la intensidad de la regresión".<sup>44</sup>

Jung expresa la necesidad de equilibrar la progresión, - "como proceso adaptativo continuo a las condiciones ambientales"<sup>45</sup> y la regresión, "como adaptación a las condiciones de la propia vida interior, basándose en la necesidad vital de satisfacer las exigencias de la individuación".<sup>46</sup> El ser humano sólo puede afrontar las necesidades exteriores si está en armonía consigo mismo, entendiéndose esto como una armonía entre mundo interno y mundo externo. Existe pues una relación entre progresión y extraversión, y regresión e introversión, sin embargo, tanto se desplaza la libido hacia adelante y hacia atrás como hacia fuera y hacia adentro. En una progresión pueden existir dos formas de la misma:

"Ya extravertida, cuando los objetos, es decir, -- las condiciones ambientales, determinan predominantemente la forma de progresión, ya invertida, cuando la progresión debe adecuarse a las condiciones del yo, o, más exactamente, al 'factor subjetivo'".<sup>47</sup>

<sup>44</sup>Ibid, pág. 60.

<sup>45</sup>Ibid, pág. 60.

<sup>46</sup>Ibid. pág. 60.

<sup>47</sup>Ibid, pág. 62.

El desplazamiento de la libido significa su transformación o conversión energética, desde un contenido a otro. De esta manera, "la energía de ciertos fenómenos psíquicos es convertida en otros dinamismos por la acción de medios adecuados".<sup>48</sup> El hombre, al crear la cultura, ha logrado que los fenómenos aptos de ser transformados también "produzcan trabajo", ya que la cultura es una máquina técnica y una máquina espiritual, que transforma la energía física y química así como la libido.

"La conversión de la energía instintiva se realiza por transferencia a un objeto análogo al objeto -- instintivo".<sup>49</sup>

El primitivo recurre a ceremonias y rituales para favorecer este desplazamiento, en cambio, el hombre moderno sólo recurre a estos ritos en ocasiones contadas y por motivos importantes, pues cuenta, nos dice Jung, con una "razón" que le evita tener que recurrir a estos actos simbólicos. Esto me hace reflexionar sobre aquellos que abandonan los ritos y que sin captar su valor prescinden de un símbolo en favor de la "razón que significa una pérdida a nivel personal y colectivo.

Llegamos aquí a la importante misión del símbolo en la transformación de la libido para producir trabajo que para el ser humano se traduce en cultura.

<sup>48</sup>Ibid, pág. 63.

<sup>49</sup>Ibid, pág. 65.

"El símbolo es una máquina psicológica que transforma energía. No nos referimos aquí a un signo sino al verdadero símbolo".<sup>50</sup>

La magia es empleada por los primitivos y por muchos -- otros individuos, aunque inconscientemente, para llevar a cabo la transformación de la libido en forma de analogía y deteniéndose en la "fase de la expectación"

"La ventaja lograda con la ceremonia mágica radica en que el objeto que se acaba de investir adquiere una efectividad potencial con relación a lo psíquico. Su nuevo valor le confiere carácter determinante y creador de representaciones, de modo que atrae y ocupa más o menos permanentemente al espíritu. Producense así ciertos actos que se realizan casi como un juego en el objeto mágico y que por lo común son rítmicos".<sup>51</sup>

La magia como origen de la ciencia ha hecho posible que se utilicen las fuerzas de la naturaleza para provecho del hombre. Esto se ha logrado por la formación de símbolos que funcionan como medios para la aplicación de la energía instintiva a un trabajo específico. Sólo una mínima parte de esta energía puede sustraerse de su cauce natural, este "sobrante libidinal" es el que se puede aplicar a las actividades culturales, en vez de "las funciones instintivas de curso reglado y sujeto a leyes".<sup>52</sup> El simbol libidinal funciona a manera de transformador de energía ya que convierte la re-

<sup>50</sup>Ibid, pág. 69.

<sup>51</sup>Ibid, pág. 70.

<sup>52</sup>Ibid, pág. 73.

presentación original en una forma distinta".<sup>53</sup> Jung considera que a medida que la idea de una simbología colectiva expresada en la religión empieza a disminuir surgirán nuevamente las simbologías individuales por constituir éstas una expresión del "sobrante libidinal" que debe utilizarse invariablemente, y también en las fantasías de los neuróticos vemos esta utilización, aunque en forma arcaica. Hemos llegado, - por consiguiente, a la convicción de que, una vez reducido - todo lo inadecuado (como en el proceso psicoanalítico), restablecido el curso natural de las cosas y dada así la posibilidad de una vida natural, la reducción no habrá de continuarse, sino que se deberá favorecer más bien, sintéticamente, la formación de símbolos, de modo que resulte un gradiente más favorable para el sobrante de libido.<sup>54</sup> Nos dice --- Jung que el hombre primitivo tan envidiado por el hombre moderno está torturado por supersticiones, ansiedades y compulsiones, además de todos los pesares y esfuerzos de la vida cotidiana. Se libra de estas ansiedades mediante la progresiva formación de símbolos que constituye su cultura. Tanto la "ansia de placer" como de prestigio constituyen dos particularidades a las que habrán de integrarse, "lo lúcido, lo místico, lo heroico, y su inermidad frente a las 'potencias'

<sup>53</sup>Ibid, pág. 73.

<sup>54</sup>Ibid, pág. 76.

suprapersonales, sean ellas instintos, afectos, espíritus, - demonios o dioses".<sup>55</sup> Esta reducción resulta tan peligrosa- como que enfrenta al hombre ante el problema religioso del - primitivo que tiene que luchar sólo contra fuerzas internas- desconocidas sin la ayuda más que de la experiencia inmedia- ta que contrarreste "al ciego poderío de los instintos".<sup>56</sup>

El "principio de individuación" se enfrenta a la primi- tiva naturaleza instintiva, a lo múltiple y contradictorio,- la unidad contactiva que también ejerce su poder al igual -- que los instintos. Estas fases forman la polaridad necesaa- ria para la autorregulación, conocidas como "naturaleza y es- píritu".<sup>57</sup> El espíritu primitivo se da en el psiquismo in-- fantil donde vemos no sólo los primeros vestigios de la se-- xualidad adulta, sino también las diferenciaciones transmisib- les.

"Así, en realidad, todo niño nace dotado de una -- enorme incongruencia; por un lado es un ser incong- ciente, en cierto modo animal, mientras que por el otro es la encarnación última de una suma heredita- ria antiquísima, infinitamente compleja".<sup>58</sup>

Este hecho se nos revela en los sueños infantiles, aná- logos a los mitos primitivos, que frecuentemente el mismo ni- ño desconoce. Vemos que Jung postula que hay un "principio-

---

<sup>55</sup> Ibid, pág. 77.

<sup>56</sup> Ibid, pág. 78.

<sup>57</sup> Ibid, pág. 78.

<sup>58</sup> Ibid, pág. 79.

espiritual" que se impone con igual fuerza al "principio natural" y "esta contradicción es la expresión y quizá también el fundamento de aquella tensión que hemos dado en calificar como energía".<sup>59</sup> La tensión antinómica creada por la instintividad y la masa hereditaria altamente diferenciada del niño, que es transmitida no en forma de representaciones heredadas sino más bien en facilitaciones o canalizaciones que - la experiencia reiterada acaban por formar; se encuentra ya - en el recién nacido y a través de su desarrollo intenta integrar primero como una proyección a los padres y finalmente - como una actividad de tipo espiritual, que el individuo se - encarga de utilizar mediante la experiencia.

"La coartación de los instintos por los procesos - espirituales se impone en el individuo con el mismo poderío y con idéntica eficacia que en la historia de los pueblos".<sup>60</sup>

Vemos pues que la creación de Dios emana de este inconsciente de canalizaciones heredadas que expresa:

"La necesidad colectiva, que sea al mismo tiempo - una concepción de la primera causa creadora, de la cual emana toda aquella instintividad antagónica - de lo espiritual. Con ello, Dios no sólo sería la esencia de la luz espiritual, última flor que aparece en el árbol de la evolución; no sólo la meta - de la redención espiritual en la que culmina toda - creación; no sólo el fin y el objeto, sino también la más tenebrosa, la más baja causa de todas las -

<sup>59</sup> Gillo Dorfles. Nuevos Ritos, Nuevos Mitos, Trad. A. - Sadreman, Editorial Lumen, Barcelona, 1949, pág. 14.

<sup>60</sup> Ibid, pág. 32.

tinieblas de la naturaleza. He aquí una tremenda paradoja que corresponde, evidentemente, a una profunda verdad psicológica. En efecto, no representa otra cosa, sino el carácter contradictorio de uno y el mismo ente, un ente cuya más íntima naturaleza radica en su tensión antagónica. Este ente, la ciencia, lo llama energía, ese algo que es la compensación viva entre los antagonismos. Quizá sea por ello que la concepción de Dios, inadmisiblemente paradójica, es tan satisfactoria para las necesidades humanas, que ni la más justificada lógica puede sostenerse contra ella. En efecto, ni la más sutil especulación podría hallar una fórmula más adecuada para expresar este hecho fundamental de la intuición interior".<sup>61</sup>

También se ocupa de la naturaleza de los antagonismos en Símbolos de Transformación y en Tipos Psicológicos.

Lo espiritual, nos dice Jung, se manifiesta en el psiquismo como un instinto.

"No es ningún derivado instintivo, como pretende la psicología de los instintos, sino un principio-sui generis: el de la forma imprescindible para la energía instintiva".<sup>62</sup>

Jung sostiene que al reducir los símbolos inoperantes del neurótico, éste invierte la energía libidinal restante en actividades que toman los visos de una religión individual, diferente al dogma colectivo; sin embargo, la creación

---

<sup>61</sup>Ibid, pág. 84.

<sup>62</sup>Ibid, pág. 88.

de símbolos individuales permite al individuo escaparse de la colectividad tanto instintiva como religiosa. Este progreso individual implica primero la aceptación de la diferencia propia, fuera de la tradición y de la autoridad externa que permita una ampliación de la conciencia.

"Todo progreso comienza por la individuación, es decir, por el hecho de que un individuo, consciente de su unicidad, se abra un nuevo camino por terreno virgen".<sup>63</sup>

Esta posición individual permitirá que se efectúe un avance en la cultura, y ciertamente Jung considera que le toca al hombre maduro darlo, trocando su vida instintiva por una de índole cultural que a la postre lo beneficie a él en lo personal y a los demás. Son muchos los que fracasan en esta transición, sin embargo, nuevamente reitera Jung que son operantes en esta transición los símbolos de transformación de la libido.

El concepto primitivo de la libido se expresa en vocabos que la designan y que se confunde con todo lo desconocido, temido y deseado, como fuerza, poder, vida, etc. Nos enumera Jung los diferentes significados que las tribus le dan a

---

<sup>63</sup>Ibid, pág. 90.

una voz que pudiera tener las mismas cualidades que la energía libidinal. Esto comprueba que al menos el primitivo si reconoce esa fuerza y que la integra a su vida como un aspecto vital, pleno de fuerza, y atributos mágicos. Por ejemplo, el concepto melanasio de mana:

"Es una fuerza física o de cualquier poder o cualidad que posea un ser humano. El mana no está fijado en parte alguna y puede ser transmitido a casi-cualquier parte".<sup>64</sup>

Para el primitivo la energía se expresa en formas concretas, pues no tiene aún el concepto abstracto, "pero no cabe duda que sus concepciones representan el antecedente concretístico de la idea abstracta".<sup>65</sup>

"El concepto en cuestión concierne propiamente a la representación de 'una substancia o energía difusa, de cuya adquisición depende toda fuerza, capacidad o fertilidad extraordinarias. Esa energía es, con toda seguridad, fértil (en ciertas y determinadas circunstancias) y es también misteriosa e incomprendible, pero sólo es así merced a su extraordinario poderío, y no porque las cosas a través de las cuales se manifiestan tengan carácter extraordinario o sobrenatural, ni cualquier otro que supere la expectativa más razonable".<sup>66</sup>

Jung se adhiere a la opinión de Lovejoy, que considera que el principio preanimista tiene sus leyes y reglas, susceptibles de ser investigadas. Lo que Lovejoy denomina "primitive energetics" era para el primitivo "un verdadero fenó-

<sup>64</sup>Ibid, pág. 96.

<sup>65</sup>Ibid, pág. 96.

<sup>66</sup>Ibid, pág. 97.

meno psíquico que se percibe como ligado al objeto".<sup>67</sup> El primitivo no maneja conceptos ni abstractos ni concretos, sólo representaciones. Este hecho se refleja en el lenguaje que denota la relación, la sensación, mas no lo esencial de la relación, del principio.

"El descubrimiento de un término adecuado para designar la especie y la esencia de la fuerza relacionante fue el privilegio de una etapa cultural ulterior, que recurrió para ello a las designaciones simbólicas".<sup>68</sup>

Vemos con lo anterior que Jung intenta investigar la energía psíquica como un fenómeno que se encuentra en la mente primitiva y que trata de entender a través de una condensación de múltiples facetas en una palabra, como mana; la existencia de este esfuerzo de este intento de explicarse la energía psíquica, es lo que le da una base a Jung para investigar la existencia de esa energía en estado naciente que le da la llave para luego entender la mentalidad del hombre de su época.

En Arquetipos e Inconsciente Colectivo, se refiere nuevamente Jung a la libido; discute la posibilidad de llegar a expresar conceptos y fenómenos psicológicos en fórmulas físicas:  $E = \frac{mv^2}{2}$ .

---

<sup>67</sup>Ibid, pág. 98.

<sup>68</sup>Ibid, pág. 99.

"El empleo del término libido en la moderna psicología médica tiene un sorprendente parentesco espi-ritual con el mana primitivo. Esta concepción arquetípica no está limitada a los primitivos. Se distingue del concepto físico de energía porque no es cuantitativa sino fundamentalmente cualitativa. En lugar de la medida exacta de cantidades, en la psicología se realiza una determinación aproximada de intensidades, para lo cual se hace uso de la -- función del sentimiento (valoración). Esta ocupa en la psicología el lugar de la medición en la física. Las intensidades psíquicas y sus graduales diferencias indican la presencia de procesos dotados de carácter cuantitativo, pero inaccesibles a la observación directa y a la medición. Si bien los datos psicológicos son en lo esencial cualitativos, también poseen sin embargo lo que podríamos llamar una energética 'física' latente, ya que los fenómenos psíquicos exhiben un cierto aspecto cuantitativo. Si estas cantidades pudiesen de algún modo medirse, la psique debería aparecer como algo que se mueve en el espacio y a lo cual se aplica la fórmula de la energía, o sea que, puesto que la energía y la masa tienen la misma naturaleza, la masa y la velocidad deberían ser conceptos adecuados y aplicables a la psique, dado que ésta tiene efectos comprobables en el espacio. Dicho en --- otras palabras: la psique debería poseer un aspecto bajo el cual apareciera como 'masa en movimiento'. Si no se quiere postular una armonía preestablecida entre el acontecer psíquico y físico, la relación existente entre ambos sólo se puede entender como una interacción. Pero de esta hipótesis resulta una psique que de algún modo tiene contacto con la materia e inversamente, una materia dotada de una psique latente. Y éste es un postulado del cual no están demasiado lejos ciertas formulaciones de la física moderna (Eddington, Jeans y -- otros). Al hablar de esto debo recordar la existencia de fenómenos parapsíquicos, cuya realidad -- sin duda sólo puede ser reconocida por quienes han tenido ocasión de hacer observaciones satisfactorias por sí mismos".<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup>C. G. Jung. Arquetipos e Inconsciente Colectivo. Trad. Miguel Murmis. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1970 (1a. ed. en alemán, 1934), pág. 181.

Jung nos anuncia en este párrafo su concepto en una analogía con la física que nos produce cierta ambivalencia, ya que el hombre moderno se ha propuesto reducir el fenómeno -- psíquico a una fórmula estadística y de hecho lo está logrando. Vemos que se produce en este esfuerzo el "universo" que se puede medir con esas fórmulas. La tentación para muchos es enorme.

Jung entiende por psique todos los procesos psíquicos -- conscientes e inconscientes, incluyendo el inconsciente colectivo. La tendencia de Jung es a conservar aquellos términos que, dados sus orígenes, aún son funcionales para designar los fenómenos que vivenciamos. Uno de estos términos es el de alma o psique. Actualmente, el término ha dejado de tener vigencia en los círculos científicos, por todo aquello de misterioso, místico e intangible del término, nos trae un olor a incienso y un recuerdo del catecismo infantil aunado con imágenes de catedrales góticas. Después de analizar el origen árabe, griego y latín que "evoca la representación de viento agitado", de "soplo helado de los espíritus" y finalmente de fuerza vital, o aliento vital. La psique es tan hipotética como el átomo, o para el caso de cualquier función que sólo se infiere de los efectos o productos. Consciente de que "la psicología sin alma", como llama Jung a la psicología moderna, sustituye este concepto con una explicación --

más empírica, de los hechos observables directamente, se remonta a la concepción primitiva para entender el origen de este concepto que seguramente enriquecerá el concepto moderno del "aparato psíquico".

"Lo psíquico, para la experiencia originaria, no es, como para nosotros, la quintaesencia de lo subjetivo y de lo arbitrario; es algo objetivo, algo que brota de forma espontánea y que tiene en sí mismo su razón de ser".<sup>70</sup>

La localización espacial de la psique es otro problema que los primitivos manejan en una forma muy "sui géneris", ya que siempre lo asocian espacialmente con algún órgano de importancia.

"Si la psique humana es alguna cosa, debe ser de una inimaginable complejidad y diversidad, por lo que no pueda ser posible abordarla a través de una psicología del instinto. Yo sólo puedo ver con asombro y reverencia las alturas y profundidades de nuestra naturaleza psíquica. Su universo no es espacial oculta una abundancia de imágenes incalculable que se han acumulado a través de millones de años de desarrollo vital y que se han fijado en el organismo. Mi conciencia es como un ojo que penetra los espacios más distantes, sin embargo, es el no-yo quien los llena con imágenes no espaciales. Y estas imágenes no son pálidas sombras, sino factores psíquicos tremendamente poderosos... Junto a esta imagen quisiera colocar el espectáculo de los cielos llenos de estrellas en la noche, pues el único equivalente del universo interno es el universo externo; y de la misma manera que alcanzo este mundo por medio del cuerpo, así alcanzo ese mundo a través de la psique".<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup>C. G. Jung. Los Complejos y el Inconsciente. Trad. Jesús López. Alianza Editorial, Madrid, 1969 (la. ed. en alemán, 1931), pág. 22.

<sup>71</sup>C. G. Jung. Freud and Psychoanalysis. Collected Works, 4 - pp. 331f.

La "psique" se compone, como ya hemos dicho, de la conciencia, el inconsciente personal, y el inconsciente colectivo. Sobre la conciencia nos señala Jung que es una adquisición "tardía".

"La conciencia individual o conciencia del yo es -- una conquista tardía de la evolución. Su forma -- original es una simple conciencia de grupo, todavía tan rudimentaria en ciertas tribus contemporáneas que ni siquiera se dan un nombre propio que -- los distinga de las poblaciones vecinas".<sup>72</sup>

Lo que asoma pues como conciencia rudimentaria es la -- conciencia del grupo, testimonio de cierta diferenciación, -- pero aún demasiado difuso para transformar los acontecimientos en los actos propositivos de una persona actuante. Jung enfatiza que el postulado tácito de una igualdad psíquica, -- proviene de la inconciencia originaria del ser, la mente primitiva se asombra cuando descubre la diferencia entre sí mismo y el otro, despertando su hostilidad y un estado de pánico que lo obliga a refugiarse en el grupo.

"La condición primordial de la existencia de la -- conciencia individual es su diferenciación respecto a la conciencia de los otros".<sup>73</sup>

Esta conciencia se desarrolla de una conciencia colectiva, surge del "inconsciente colectivo" y con frecuencia se --

---

<sup>72</sup>C. G. Jung. Los Complejos y el Inconsciente. Trad. Jesús -- López. Editorial Alianza. Madrid, 1969 (la. ed. alemana, -- 1931), pág. 47.

<sup>73</sup>Ibid, pág. 48.

sumerge nuevamente en él, hecho que sucede en las neurosis y aún con mayor profundidad en las psicosis. La base precaria sobre la cual está cimentada la conciencia, en ocasiones es fácilmente derrumbada por un poderoso afecto, o por acontecimientos que transforman permanentemente al carácter, estos serían fenómenos de disociación. Estos fenómenos ocurren -- con mayor frecuencia en el neurótico, a veces irreparablemente en el esquizofrénico pero no dejan de aparecer en el hombre "normal" y cuando esto sucede sucumbe la conciencia ante dichos fenómenos de la misma forma que si estuviera enfermo, o, como nos dice Jung, poseído.

"... la conquista de la conciencia fue el fruto -- más precioso del Arbol de la Vida, el arma mágica -- que confirió al hombre su victoria sobre la tierra y que le permitirá --esperémoslo así, por lo menos-- una victoria todavía mayor sobre sí mismo".<sup>74</sup>

Ciertamente, la conciencia trajo consigo la disociación, el conocedor del bien y el mal, el hombre se vio desgarrado por sus logros y sus conflictos, a mayor diferenciación, mayor dispersión lo que nos enfrenta nuevamente con los contrarios de los fenómenos que vivimos, y enunciando lo que posteriormente Marx como lema en su exposición económico-social, -- lo empieza a experimentar el hombre en su historia... "todo fruto trae la semilla de su propia destrucción", y curiosamente el país que más ha desarrollado la aplicación práctica

---

<sup>74</sup>Ibid, pág. 52.

de la teoría comunista, es China, quizá por conocerla a nivel inconsciente. La filosofía clásica china conoce dos principios universales contradictorios: Yang, lo claro, y Yin, lo oscuro. Afirma que cuando uno de los principios llega a la culminación de su potencia, el principio contradictorio germina y brota de su seno. Es ésta una expresión particularmente metafórica del principio psicológico de la compensación nacida de la antinomia interior. Cuando una cultura alcanza su apogeo, tarde o temprano llega el término de su disolución.

"La descompensación aparentemente insensata y desoladora, en una multiplicidad sin orden ni orientación, capaz de inspirar el disgusto y la desesperanza, contiene en su regazo oscuro el germen de una nueva luz".<sup>75</sup>

La conciencia es pues, según Jung, un actor que representa un papel bajo la dirección de fuerzas inconscientes colectivas. Con frecuencia nos referimos a ideas, imágenes o fantasías inconscientes, pero estos en realidad han sido inconscientes, desde el momento de irrumpir en la conciencia, dejan de ser inconscientes, ya que lo inconsciente no es susceptible a la conciencia.

"Todo aquello de lo que somos conscientes es, naturalmente, asociado al yo por intermedio de la conciencia".<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup>Ibid, pág. 56.

<sup>76</sup>Ibid, pág. 86.

Otro aspecto importante que menciona Jung sobre la conciencia en su cualidad intermitente, discontinua, de hecho estamos conscientes una mitad o dos tercios de nuestra vida y durante los estados de conciencia frecuentemente no lo estamos más que a medias. En el niño la conciencia aparece lentamente y sin embargo siempre es por naturaleza "una especie de capa superficial, ... que se caracteriza por su estrechez al poder abarcar solamente un pequeño número de representaciones".<sup>77</sup> La dirección de la conciencia es generalmente el medio ambiente mediante la percepción, "el percibir y reconocer al mundo exterior, así como al propio ser en sus relaciones con este mundo exterior".<sup>78</sup> Siendo el centro de la conciencia el yo, o sea el puente que une lo inconsciente con el yo, o sea una relación psíquica con un hecho central llamado el yo, "que es una magnitud infinitamente compleja, algo como una condensación y un amontonamiento de datos y sensaciones".<sup>79</sup> Jung hace hincapié en que aparte de las percepciones sensoriales, los afectos son los que provocan las reflexiones iniciales del individuo sobre sí mismo. La conciencia tiene funciones específicas que la auxilian en su orientación frente al mundo exterior.

---

<sup>77</sup> Ibid, pág. 93.

<sup>78</sup> Ibid, pág. 96.

<sup>79</sup> Ibid, pág. 96.

Las funciones de la conciencia son de dos tipos, las racionales y las eminentemente irracionales. La primera función, la sensación, que engloba para Jung lo sensorial, es eminentemente irracional, de hecho cuando tratamos de reflexionar sobre dicha sensación la desfiguramos.

"La sensación, para ser pura y viva, no debe incluir ningún juicio, ni ser influenciada o dirigida; debe ser irracional".<sup>80</sup>

Una vez que se constata la presencia de un objeto mediante la percepción sensorial, surge la interrogación sobre lo que es el objeto. Esta interrogación se plantea con la función del pensamiento, una función racional. El pensamiento, la segunda función, "juzga, excluye: ...a él le corresponde precisar lo que una cosa es. Debe aprehender su especificidad, diferenciarla de lo que no es".<sup>81</sup> No es necesario insistir sobre la importancia de la percepción sensorial primera para el desarrollo futuro del pensamiento. Este pensamiento no se detiene en sí mismo, sino que se le une la función intuitiva, la tercera función, que permite "ver" al objeto como ha sido y como será, o sea que le permite al individuo una visión pasada y futura, un presentimiento de su evolución. Esta función disminuye a medida que la vida impone una actividad rutinaria en que la realidad es bien conocida.

---

<sup>80</sup>Ibid, pág. 100.

<sup>81</sup>Ibid, pág. 100.

da y no hay posibilidad de alejarse de esta actividad limitante.

"En cuanto uno se encuentra en presencia de condiciones nuevas, todavía vírgenes de valores y de -- conceptos establecidos, se depende de esta facultad de intuición".<sup>82</sup>

Al contrario del pensamiento que es racional, la intuición es irracional. La cuarta función es racional, y es el sentimiento. Esta función es la que determina la relación entre una "cosa y yo o entre mí mismo y la cosa".<sup>83</sup> El sentimiento es una función racional porque determina con precisión un juicio en contraste con la intuición que percibe espontáneamente "posibilidades vagas".

Jung señala nuestra pasividad en la percepción de fenómenos que llegan a los sentidos, de la misma manera que a veces estas percepciones afectan el inconsciente, lo que significa que las cuatro funciones antes mencionadas no son únicamente patrimonio del consciente, sino "susceptibles de ejercerse sin la participación de la conciencia". Esto lo denominaríamos percepción subliminal. Una tensión energética inherente a estas cuatro funciones regula o determina su actividad, con frecuencia vemos que en un individuo se desarrollan no las cuatro sino una o dos a expensas del resto y es-

---

<sup>82</sup>Ibid, pág. 101.

<sup>83</sup>Ibid, pág. 101.

ta desigualdad produce perturbaciones. Al no ser empleada - alguna de las funciones se pierde en el inconsciente, y ejerce su influencia inconscientemente. ¿Por qué se desarrolla más una función que la otra? Jung nos responde que el ejercicio de la atención y de la voluntad juegan un papel importante en determinar qué habremos de utilizar con mayor frecuencia en detrimento de otra restante. Aquí Jung equipara la voluntad con un poder, una fuerza creadora que proviene del yo. En los primitivos, esta voluntad está ausente, razón por la cual cada acción de importancia debe ser precedida por "ritos de entrada" que ponen en un estado propicio al primitivo por medio de la sugestión. La voluntad del hombre moderno es pues una conquista que tiene como elemento paradójico el sentirse o aspirar a ser libre. Este sentimiento de libertad nos señala Jung, es una expresión del origen oscuro de la voluntad, que es:

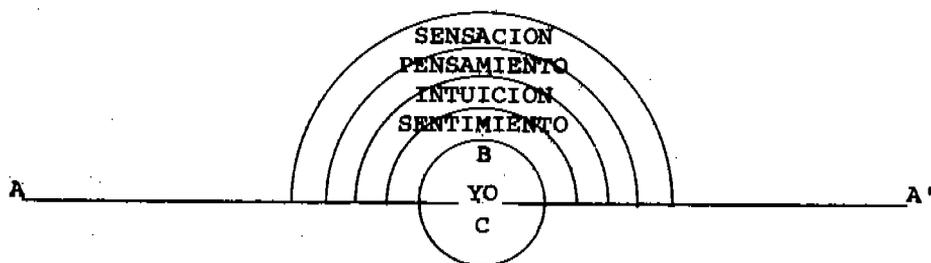
"Una parcela de esa oscura fuerza creadora que yace en nosotros que nos conforma, que edifica nuestro ser, que reacciona frente a nuestro cuerpo, -- que mantiene o destruye su estructura y que crea vías nuevas".<sup>84</sup>

Este sentimiento de libertad es algo que nunca abandona al hombre, se ríe de los sistemas y está muy vinculado a la naturaleza.

---

<sup>84</sup> Ibid, pág. 109.

## ESQUEMA 1<sup>85</sup>



El esquema 1 nos resume lo que venimos discutiendo de -  
la teoría jungiana, el yo, aparece fraccionado en dos partes.

"La parte inferior de este yo existe sin que yo me dé cuenta de ella, no me es consciente C; en ella hay partes que desconozco de un modo radical".<sup>86</sup>

Jung nos advierte que el orden de las funciones varía -  
de acuerdo al individuo, y continúa:

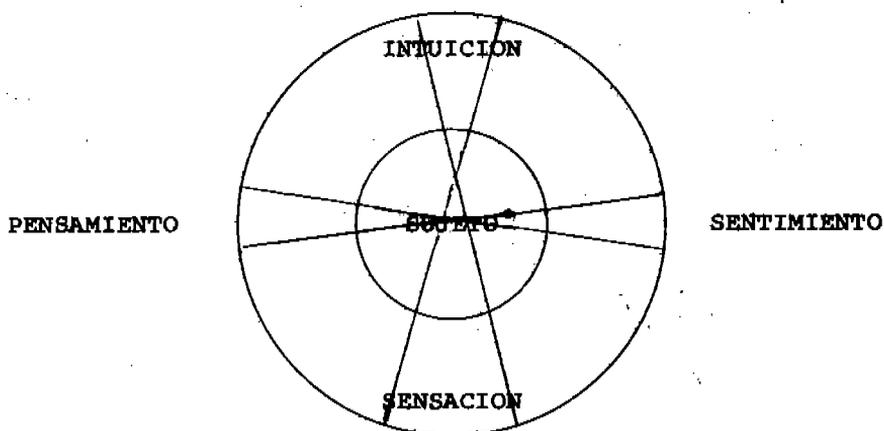
"Si conocemos superficialmente a una persona cuyas funciones responden a la disposición que aquí hemos representado, creemos primero que estamos tratando a un ser sensorial, sensitivo; poco después descubrimos que esa persona no se detiene en la -- apariencia sensorial, manifiesta de las cosas, sino que reflexiona sobre su naturaleza. Luego, poco a poco, comprobamos en ella la existencia de la intuición y, por fin, del sentimiento".<sup>87</sup>

Jung establece una analogía entre los cuatro puntos cardinales y las funciones de la conciencia, o mejor dicho, del yo.

<sup>85</sup> Ibid, pág. 109.

<sup>86</sup> Ibid, pág. 110.

<sup>87</sup> Ibid, pág. 110.



En el esquema 2 vemos que las funciones se oponen unas a otras, así el ser sensorial y el ser intuitivo se diferenciarán en su forma de ver, el primero verá las cosas como -- son aprehendiéndolas en sus ejes ópticos, en cambio, el ser intuitivo las envolverá casi sin verlas y las trascenderá. -- Para el ser intuitivo entonces no importando la observación sino la captación que "penetre el misterio de su intrinca---ción".<sup>89</sup>

Una incompatibilidad análoga existe entre el pensamiento y el sentimiento. El pensar no se puede hacer lógicamente si nos dejamos invadir por el sentimiento, pues la "lógica del corazón" no permite que situemos a los objetos al margen de los valores para poderlos analizar. Estos esquemas --

<sup>88</sup>Ibid, pág. 111.

<sup>89</sup>Ibid, pág. 112.

permiten estructurar las funciones psíquicas de manera más comprensible, pero debemos recordar que no son más que esquemas para explicar la interacción de dichas funciones.

La orientación en el espacio interior, o sea aquello -- que realmente somos y que en el esquema I sería la parte inferior C abajo de la línea A-A' que representa el umbral de la conciencia, la parte B sería entonces la parte consciente del yo y la parte C sería la parte inconsciente, el mundo de la sombra.

"En C el yo es oscuro y apenas si distinguimos algo en él; somos un enigma para nosotros mismos.... La personalidad futura que seremos está ya en nosotros, pero todavía oculta en la sombra. El yo, en cierto sentido, es como una rendija móvil que se desliza sobre un film, progresivamente. Las potencialidades futuras del yo dependen de su sombra presente. Sabemos lo que hemos sido, pero ignoramos lo que seremos".<sup>90</sup>

Con el recuerdo y la memoria se han almacenado una variedad de cosas que desaparecidas de nuestra memoria se convierten en subliminales o inconscientes, aunque otras son recordadas con facilidad como si surgieran de un mundo interno propio.

"La vida interior incluye, junto a los recuerdos, otros elementos; fijémonos ahora en un orden de interioridad creciente en lo que llamo las contri-buciones subjetivas de las funciones: no es posible hacer, pensar, sentir o querer una cosa sin --

<sup>90</sup> Ibid, pág. 115.

que se mezcle inmediatamente algo subjetivo".<sup>91</sup>

Esto "subjetivo" se mezcla en todo momento y con frecuencia cuando intentamos una concentración objetiva e imparcial, los "subproductos" de la subjetividad acompañan nuestros sentimientos, percepciones sensoriales, intuición como una predisposición, una "sombra" que intentamos negar. De hecho, Jung afirma que esa sombra nos da tridimensionalidad: "El espesor, la corporalidad, el cuerpo".<sup>92</sup> Los afectos son otra emanación desconcertante del interior que transforma al yo como si lo poseyese una entidad diferente, desconocida, que lo transforma de manera desconcertante.

Podemos decir pues que vivimos de forma más o menos exclusiva de acuerdo a nuestra función dominante, sin embargo, a pesar de que esta función está dada por lo que Jung llama el sello de cierta unilateralidad, esta función está acompañada de su "sombra", por lo que:

"Un pensamiento realmente profundo tiene siempre algo de paradójico, lo que a los espíritus medianamente dotados les parece oscuro y contradictorio".<sup>93</sup>

Esto mismo podrá aseverarse del sentimiento:

"No gozaremos de un sentimiento desbordante más -- que si está ligeramente manchado de duda; y un pensamiento que no contiene una ligera contradicción no es completamente convincente".<sup>94</sup>

<sup>91</sup>Ibid, pág. 117.

<sup>92</sup>Ibid, pág. 121.

<sup>93</sup>Ibid, pág. 123.

<sup>94</sup>Ibid, pág. 124.

Con lo anterior, nos señala Jung que nuestra función superior, a pesar de estar conscientemente diferenciada, está influenciada por la función inferior que carece de esa característica por lo que le inspira temor reaccionando a un nivel arcaico cuando la maneja. El que tiene más desarrollada la función del sentimiento se deja fascinar y atemorizar por una idea.

"En nuestras funciones inferiores, todos somos primitivos; en nuestra función diferenciada, somos civilizados, nos creemos dueños de una voluntad libre; ahora bien, una función inferior está completamente desprovista de ella; constituye un punto débil, una herida abierta a todo lo que apremia por entrar".<sup>95</sup>

Para Jung, como ya hemos señalado, el sentimiento es una función racional, así como el pensamiento, y frecuentemente son los auxiliares de una función irracional, o sea, de la percepción sensorial y de la intuición. Si nos detengamos a pensar lo que implica la diferenciación, nos percataremos de que en efecto lo irracional es aquello sobre lo cual no es posible ejercer un control.

"Una función principal es como el ocular predilecto de toda nuestra vida mental, ocular que, presidiendo la percepción de todas nuestras visiones, tanto exteriores como interiores, somete a los rayos que lo atraviesan a las leyes de su propia refracción. Es decir, que el pensamiento o el sentimiento, percibidos a través del ocular de una fun-

---

<sup>95</sup> Ibid, pág. 128.

ción irracional, saldrán de él adornados de irracionalismo, para aparecer bajo esta luz en nuestra introspección".<sup>96</sup>

Continúa Jung estableciendo una analogía entre el juicio racional y el juicio sentimental, pues gozan ambos de validez aunque existan por razones diferentes, el primero objetivamente, el segundo subjetivamente. Sobre la intuición, Jung admite no conocer su naturaleza.

"La intuición es una función muy natural, perfectamente normal y necesaria; se ocupa de lo que no podemos sentir ni pensar, porque carece de realidad, como el pasado, que ya no la tiene, y el futuro, que no existe por mucho que lo pensemos".<sup>97</sup>

La intuición se basa en percepciones subliminales.

Para ilustrar con una representación lo que existe en el mundo interior, caracterizado por la oscuridad de nuestro desconocimiento, nos sirve el esquema 3. La parte inferior del diámetro A A' es el mundo oscuro. La primera parte de su periferia corresponde a las "irrupciones del inconsciente", luego los afectos; más próximas las "contribuciones subjetivas" de las funciones, que no son autónomas como los afectos sino que se pueden acomodar fácilmente. Los recuerdos se encuentran como lo más próximo del yo. Los recuerdos pueden surgir en forma espontánea, de improviso, provocando reacciones de diversa índole.

---

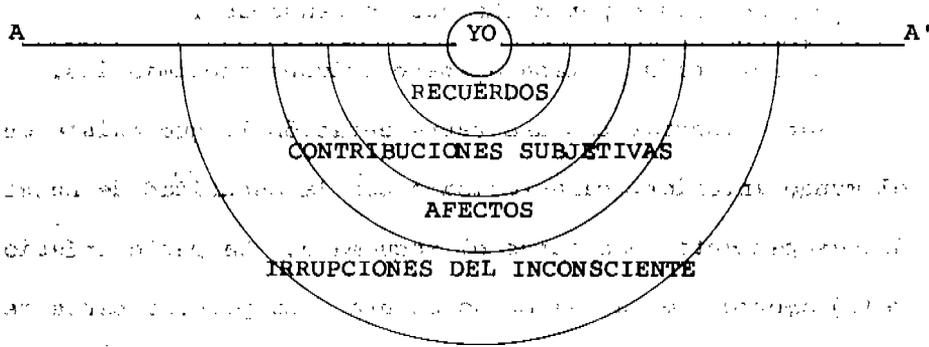
<sup>96</sup> Ibid, pág. 128.

<sup>97</sup> Ibid, pág. 135.

"Las inspiraciones creadoras emergen también a menudo así del mundo psíquico oscuro, cuyos contenidos inconscientes se abren paso y acaban por penetrar en la conciencia, donde determinan al mismo tiempo los afectos".<sup>98</sup>

El yo consciente cuenta con el "privilegio de la voluntad", cuenta con cuatro funciones dirigibles. Lo que se encuentra debajo del diámetro A A' no es fácilmente manejable, ya que los afectos con frecuencia nos manejan.

ESQUEMA 3<sup>99</sup>

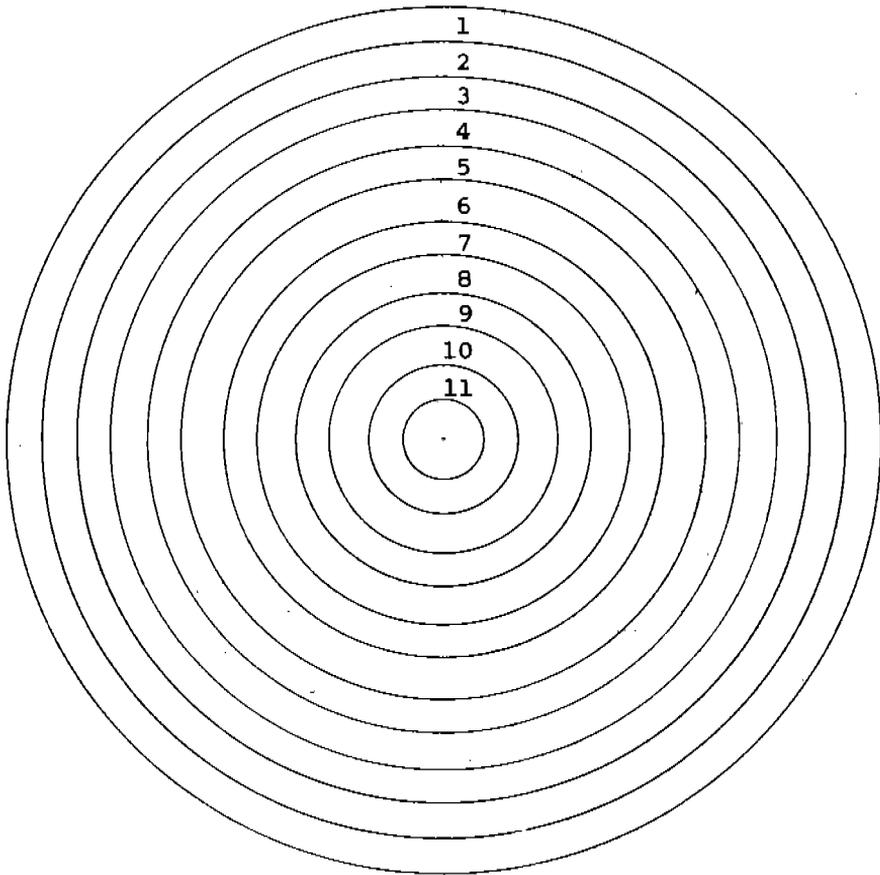


El esquema 4 sintetiza las funciones y estructuras de la psique de acuerdo a lo que nos ha venido desarrollando Jung. Las dos zonas que nos falta mencionar, son el inconsciente personal y el inconsciente colectivo. Del primero nos ocuparemos ampliamente en este capítulo, pero dedicaremos un capítulo especial al segundo.

<sup>98</sup> Ibid., pág. 144.

<sup>99</sup> Ibid., pág. 145.

ESQUEMA 4<sup>100</sup>



- |                       |                              |
|-----------------------|------------------------------|
| 1. Sensación          | 6. Recuerdos                 |
| 2. Pensamiento        | 7. Contribuciones subjetivas |
| 3. Intuición          | 8. Afectos                   |
| 4. Sentimiento        | 9. Irrupciones               |
| 5. El Yo, la voluntad | 10. Inconsciente personal    |
|                       | 11. Inconsciente colectivo   |

<sup>100</sup>Ibid, pág. 151.

El inconsciente personal de Jung se diferencia del inconsciente colectivo esencialmente en que el primero contiene elementos más diferenciados, dados por la historia individual del hombre, a pesar de que estén mezclados estos contenidos personales con contenidos impersonales de fuerzas desconocidas. El inconsciente colectivo por otra parte es lo universal, lo colectivo, que se manifiesta en algunos sueños, en la mitología, en el pensamiento de los pueblos primitivos y en las religiones.

"... todo aquello que conozco, pero sobre lo que no estoy pensando en este momento, todo de lo que fui consciente pero que he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos, pero no anotado por mi mente consciente; todo lo que involuntariamente y sin darle atención, siento, pienso, recuerdo, deseo y hago; todas las cosas futuras que están tomando forma en mí y que con el tiempo se volverán conscientes; todo esto es el contenido del inconsciente".<sup>101</sup>

Jung desarrolla su pensamiento sobre el inconsciente, dividiéndolo en inconsciente personal e inconsciente colectivo; sobre el primero dice lo siguiente:

"Además de éstas debemos incluir toda la represión más o menos intencional de pensamientos y afectos dolorosos. Llamo la suma de todos estos contenidos el 'inconsciente personal'. Sin embargo, más allá de eso, también encontramos cualidades inconscientes que no son adquiridas individualmente sino que son heredadas, por ejemplo, instintos como impulsos que llevan a cabo acciones por necesidad, -

<sup>101</sup>C. G. Jung. The Structure and Dynamics of the Psyche. --- Routledge and Kegan Paul Ltd. London, CW 8, pág. 185.

sin motivación consciente. En este estrato más -- profundo también encontramos los... arquetipos ... Los instintos y los arquetipos juntos forman el -- 'inconsciente colectivo'. Lo llamo colectivo porque, a diferencia del inconsciente personal, no está hecho de contenidos más o menos únicos sino de aquellos que son universales y de ocurrencia regular".<sup>102</sup>

"Este primer grupo comprende los contenidos que -- son componentes integrales de la personalidad individual, y por lo tanto bien podrían ser conscientes; el segundo grupo forma, como si dijéramos, -- una omnipresente, intercambiable, y siempre idéntica cualidad o sustrato de la psique per se".<sup>103</sup>

De estas citas lo que podemos sacar en claro es que el inconsciente individual es sólo el primer estrato del inconsciente, puesto que está limitado en tiempo y espacio, sus -- contenidos son básicamente los sucesos, percepciones, afectos e impulsos penosos o placenteros de la vida infantil, y de todo lo que posteriormente escapa la conciencia. Ciertamente, la función transformadora o potencial es también común al inconsciente colectivo, pero dadas las experiencias individuales, el potencial futuro también es determinado por el inconsciente personal. El contenido del inconsciente individual está formado por los complejos a los que hemos hecho alusión con anterioridad. La actividad del inconsciente personal se manifiesta en la "agrupación y reagrupación de sus contenidos".<sup>104</sup>

<sup>102</sup>Ibid, pág. 133 f.

<sup>103</sup>C. G. Jung, AION, C. W. II, pág. 7.

<sup>104</sup>C. G. Jung. El Yo y el Inconsciente. Trad. Dr. S. Montserrat Estev. Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1964 (1ª ed. en alemán 1933), pág. 52.

Lo que señala Jung ya fue reconocido por Freud al aludir a lo profundo del inconsciente, de hecho, lo que hace -- Jung es insinuar que la infancia marca el periodo durante el cual, mediante la represión emergen contenidos inconscientes que tienen posteriormente una influencia marcada en la vida del individuo, pero que al agotarse estos contenidos mediante la anulación de la represión, continúan produciéndose contenidos que eran inconscientes y la naturaleza inminentemente diferente de estos contenidos es lo que lo lleva a concebir la existencia de una fuente universal desconocida para el individuo que llamó el "inconsciente colectivo".

Los contenidos personales del inconsciente proceden de nuestro pasado son autobiográficos.

"Son partes integrantes de la personalidad, que pertenecen a su inventario, partes integrantes cuya carencia produciría en la conciencia una inferioridad en uno u otro sentido; desde luego, no agrá una inferioridad que tenga el carácter psicológico de una mutilación orgánica o de un defecto -- congénito, sino que más bien ostentaría el carácter de una omisión, por la que se experimentaría un resentimiento moral".<sup>105</sup>

Este resentimiento moral que da lugar a un sentimiento de inferioridad moral nos indica, según Jung, que existe una parte del inconsciente que debe hacerse consciente, y esta asimilación a la conciencia es factible mediante un análisis

---

<sup>105</sup>C. G. Jung. El Yo y el Inconsciente, pág. 64.

que identifique los elementos reprimidos que producen esta carencia moral. Los sueños con frecuencia se encargan de apuntar precisamente a estos elementos. La finalidad de estos sentimientos es el enriquecimiento de la conciencia, y el sentimiento de inferioridad, significa que esta ampliación es factible de realización, o sea que apunta a una carencia que potencialmente puede suplirse, de no ser así no existiría este sentimiento de inferioridad.

El inconsciente personal tiene acceso a las regiones del inconsciente colectivo, sirviendo como filtro de impulsos, directrices o arquetipos en vías de transformarse en fenómenos conscientes. Su función es la de circular y retrotransmitir de la conciencia al inconsciente colectivo, cuyos contenidos incluyen desde el periodo pre-infantil, hasta los residuos de la vida ancestral.

"El inconsciente personal contiene memorias perdidas, ideas dolorosas que fueron reprimidas (es decir, olvidadas a propósito), percepciones subliminales, lo cual son percepciones que no fueron lo suficientemente fuertes para llegar a la conciencia, y finalmente, contenidos que no están lo suficiente maduros para la conciencia. Corresponde a la figura de la sombra, encontrada frecuentemente en sueños". 106

Aquí nos señala Jung el aspecto personal de la "sombra",

106 C. G. Jung. Two Essays on Analytical Psychology. Trad. R. F. C. Hull, C. W. Vol. 7, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1970, pág. 66.

que generalmente es considerada como un aspecto del inconsciente colectivo. En la cita anterior, sombra vendría siendo el aspecto negativo de la personalidad. En los sueños se manifestará en forma compensadora para comunicar al individuo este aspecto negativo y encararlo con lo que prefiere negar de sí mismo.

"Nadie toma conciencia de su sombra sin un esfuerzo moral considerable. Para ello, es preciso reconocer la realidad y presencia de ciertos aspectos recónditos de la personalidad... de índole emocional... la emoción dicho sea de paso, no es una actividad del individuo, sino algo que lo domina..."<sup>107</sup>

A través de las proyecciones que el individuo lanza al exterior se expresa su "sombra", la crítica a la figura opuesta que es él mismo le permite ir comprendiendo el aspecto inconsciente de su personalidad, el análisis permite una aceptación de la sombra, que generalmente implica un ensanchamiento de los horizontes del individuo. Al integrar los aspectos negativos se humaniza, y toma una tridimensionalidad vivencial que le permite profundizar a los estratos universales de su inconsciente, o sea, el inconsciente colectivo. Nos señala Jung que ahí también existe el concepto de sombra pero eso lo desarrollaremos cuando revisemos el concepto del inconsciente colectivo. Porque las últimas ramificaciones de la sombra penetran en esta área del inconsciente.

---

<sup>107</sup> C. G. Jung. Los Arquetipos y el Inconsciente. Colec. Vol. 9. Parte I, pág. 89.

"La sombra personifica todo lo que el sujeto se rehúsa a reconocer sobre sí mismo, y que sin embargo se está imponiendo sobre él directa o indirectamente -por ejemplo, rasgos de carácter inferiores y otras tendencias incompatibles".<sup>108</sup>

En la revisión del concepto de sombra lo vemos aparecer con mayor frecuencia en relación con el inconsciente colectivo que, como señala Jung, es equivalente al inconsciente freudiano. Ese uso del término "sombra" para designar figuras arquetípicas, y también el aspecto negativo del inconsciente personal tiene su explicación en que tanto los contenidos del inconsciente personal como del inconsciente colectivo tienen en Jung un aspecto positivo y uno negativo, la "sombra" entonces vendría a designar el aspecto negativo, aunque no siempre en su finalidad que es la de llevar al individuo al conocimiento de sí mismo, tanto de los contenidos personales como de los impersonales.

"... la sombra (es) esa escondida, reprimida y por lo general inferior y culpígena personalidad cuyas últimas ramificaciones alcanzan hasta el reino de nuestros ancestros animales y por lo tanto comprenden todo el aspecto histórico del inconsciente.... Si se ha creído hasta ahora que la sombra es la fuente de todo mal, se puede cerciorar ahora en una investigación más de cerca que el hombre inconsciente, o sea, su sombra, no consiste sólo de tendencias moralmente represibles, sino también de un número de buenas cualidades, como lo son instintos normales, reacciones apropiadas, "insights realísticos" e impulsos creativos".<sup>109</sup>

<sup>108</sup>C. G. Jung. Los Arquetipos y el Inconsciente, pág. 284.

<sup>109</sup>C. G. Jung. Aion, C. W. Vol. 9 ii pág. 266.

La sombra fue un nombre también usado por San Ireneo, - quien la llamó la "umbra" en Adversus Haereses, I, ii 1. Ve- mos que a través de sus investigaciones, Jung adopta los tér- minos ya existentes en diferentes obras de la antigüedad pa- ra designar sus conceptos.

Incluimos el concepto jungiano de la "sombra" por cons- tituir uno de los contenidos que surgen al ir eliminando la- represión en el tratamiento psicoterapéutico, a nivel del in consciente personal, los contenidos del inconsciente colecti- vo se incluirán en el siguiente capítulo intitulado "El In- consciente Colectivo de C. G. Jung", capítulo donde profundi- zaremos en el origen y el desarrollo teórico del mismo den- tro de la teoría jungiana.

### C A P I T U L O   I I I

---

#### EL INCONSCIENTE COLECTIVO DE C. G. JUNG

Esperamos haber trazado una adecuada y amplia vía de acceso para desarrollar este concepto central de la psicología jungiana. Los contenidos a los que hemos hecho alusión fueron descubiertos por Jung al profundizar en las capas más -- profundas del inconsciente. Observó (al igual que Freud, só lo que éste no le dio una categoría aparte sino que lo asoció con el Super Yo, o sea, con una mente colectiva que se le imponía al individuo desde el exterior), que existen ciertos fenómenos que tienen una enorme similaridad con los temas mitológicos y religiosos que surgen en las últimas etapas del análisis de las neurosis, y desde el inicio del análisis de las psicosis, o mejor dicho, del tratamiento de las psicosis se disparan del tema repetitivo y reiterativo de la problemática individual para abarcar elementos de tipo colec

tivo que han existido con anterioridad pero en otros contextos. La recurrencia de este fenómeno forzó a Jung a abrir una nueva categoría a los fenómenos inconscientes que abarca estas entidades conectándolas con el presente del individuo, fue entonces que tomó forma poco a poco el inconsciente colectivo dentro de la psicología profunda de Jung y es precisamente ese concepto que ahora retomamos para apoyar nuestra investigación posterior sobre los ritos de iniciación.

Intentaremos ser lo más precisos posible, ya que el inconsciente colectivo como concepto ha suscitado muchas polémicas en el mundo psicológico por tener, como todo concepto profundo, mucho de paradójico. Sólo aquellos profesionales que se han permitido profundizar a ese nivel en los tratamientos analíticos pueden haberlo vivenciado con sus pacientes. También en las psicosis se presenta esta cualidad de profundidad y claro, aquellos que han buscado una profunda comprensión de sí mismos; para aquellos que no se han visto motivados, no deja de ser un concepto especulativo que a pesar de tener bases sólidas en la evolución del "homo sapiens" traspasa los límites de lo directamente observable y quizá por este motivo resulte un tanto incomprensible.

En el caso de todo gran investigador como lo fueron Freud y Jung, quienes ahora nos ocupan, sus investigaciones se hacen con frecuencia al unísono de un autodescubrimiento-

que en ambos casos fue a través de sueños personales que les abrieron una puerta que confirmaba sus interrogativas y los motivaba para continuar por el camino que habían elegido. - El sueño que jugó este papel tan importante en la vida de -- Jung lo soñó en la travesía en barco con Freud y otros ana-- listas rumbo a Estados Unidos, específicamente a impartir -- unas conferencias como invitados por la Universidad de Clark.

Este sueño que Jung admite haber entendido sólo varios años después le anuncia la estructura inconsciente que iba a desarrollar, y que sería el prelude a su libro Wandlungen und Symbole der Libido.

"Este fue el sueño, yo estaba en una casa que no conocía, que tenía dos pisos. Era 'mi casa'. Me encontraba en el segundo piso, a donde había una especie de salón amueblado con finas, viejas piezas, en estilo rococo. Sobre las paredes colgaban varios preciosos viejos cuadros. Me preguntaba si ésta era mi casa, y pensaba: 'No está mal'. Pero entonces se me ocurrió que no sabía cómo era el piso inferior. Bajando las escaleras, llegué al primer piso. Ahí todo era mucho más viejo, y me di cuenta que esta parte de la casa databa del siglo quince o dieciseis. El amueblado era medieval; -- los pisos de ladrillo rojo. Estaba oscuro por todas partes. Iba de un cuarto al otro pensando: -- 'Ahora realmente debo explorar toda la casa'. Encontré una puerta pesada y la abrí. Más allá, descubrí una escalera de piedra que llegaba a una bodega. Bajando otra vez me encontré en un bello -- cuarto abovedado que parecía muy antiguo. Examinando las paredes, descubrí una capa de ladrillo -- entre bloques de piedra ordinaria, y pedazos de ladrillo en el mortero. Tan pronto como vi esto supe que las paredes eran de tiempos romanos. Mi interés ahora era intenso. Me fijé muy de cerca -- en el suelo. Era de losas de piedra, y en una des

cubrí un anillo. Cuando lo jalé se alzó la losa - de piedra, y vi otra vez una escalera angosta conduciendo abajo al fondo. Estas, también, las bajé y entré a una cueva de techo bajo excavada en las rocas. Una gruesa capa de polvo cubría el piso, y en este polvo estaban dispersos huesos y pedazos de barro o alfarería, como los remanentes de una cultura primitiva. Descubrí dos cráneos humanos, obviamente muy viejos y medio desintegrados. Entonces desperté".<sup>1</sup>

Jung interpretó este sueño como imágenes que representaban la estructura psíquica, desde la conciencia hasta el inconsciente colectivo donde el hombre se encuentra ya muy cercano a los animales.

"Mi sueño constituía una especie de diagrama estructural de la psique humana; postulaba algo de una naturaleza completamente impersonal debajo de la psique".<sup>2</sup>

Esa fue la primer señal del inconsciente colectivo, que posteriormente se confirmaría para Jung, tomando la forma de instinto, o sea de arquetipo. Lo colectivo para Jung tiene un paralelo en significado con universal, siendo aquello que ocurre en todos los pueblos como común a todos los hombres.

"Las capas más profundas de la psique pierden su individualidad única según retrocedan más y más en la oscuridad. 'Allá bajo', o sea según se aproximan a los sistemas de funcionamiento autónomo, se vuelven cada vez más colectivos hasta que se universalizan y extinguen en la materialidad del cuerpo, esto es, en substancias químicas. El carbón del cuerpo es sencillamente carbón. O sea que en-

<sup>1</sup> C. G. Jung. Memories, Dreams, Reflections. Trad. R. y C. -- Winston, Vintage Books, Random House Inc., New York, 1963, - págs. 160-161.

<sup>2</sup> Ibid, pág. 161.

el fondo, la psique es simplemente 'mundo'." <sup>3</sup>

El inconsciente colectivo tiene un carácter arcaico-mitológico y universal, cuyos contenidos son los arquetipos; - este término, como ha ocurrido con frecuencia con otros términos empleados por Jung, ya había sido empleado para designar conceptos semejantes a los que termina integrando Jung - al retomarlos. Filón de Alejandría lo emplea refiriéndose a la imagen de Dios. Ireneo, quien ya habíamos señalado con referencia al término de la "sombra", también habla del arquetipo. Dionisio el Aereopagita también lo emplea en sus obras, así como Hermetis Trismegisti, Vigenerus y San Agustín, que a pesar de no emplear la palabra arquetipo, hace referencia a lo que podría ser una definición del mismo.

"Archetypus es una parafrasis explicativa del eidos platónico. Esa denominación es útil y precisa pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o mejor aún..... primitivos". <sup>4</sup>

Las "representations collectives" de Lévy-Bruhl, que designan figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, se refieren a los arquetipos. En las doctrinas tribales los arquetipos sufren una modificación por ser fórmulas conscientes - que se transmiten a través de la tradición como una doctrina

---

<sup>3</sup>C. G. Jung. C. W. Vol. 9, Trad. Hull, Routledge & Regan Paul, London, 1971 (1a. ed. en alemán, 1933), pág. 173.

<sup>4</sup>Ibid, pág. 5.

secreta, lo que es una vía usualmente empleada en las tribus para contenidos inconscientes. Otra vía es el mito y la leyenda.

"El concepto 'arquetipo' sólo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya -- que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato".<sup>5</sup>

Vemos pues que ya elaborados a través del tiempo que -- les da a estos contenidos una naturaleza eminentemente consciente y objetiva pierde su esencia vital que reside en lo individual, lo incomprensible.

Es necesario hacer una diferenciación entre arquetipo y representación arquetípica. El primero como tal es "irrepresentable",<sup>6</sup> y su manifestación sería la representación arquetípica. Como el átomo, el arquetipo es una construcción hipotética que no puede ser directamente observable pues al -- volverse consciente pierde su afecto como fenómeno motivante y fascinante, en suma, cambia su naturaleza. Entonces, los arquetipos se asemejan a patrones de conducta, y el hombre -- cuya naturaleza es en parte biológica se desarrolla apriorísticamente dentro de los límites de ese patrón de conducta y no otro dada su especie. La influencia de estos patrones se hace sentir incondicionalmente en la psique y sólo la con---

<sup>5</sup>Ibid, pág. 5.

<sup>6</sup>Referimos al lector a la parte 7 de Arquetipos e Inconsciente Colectivo, C. W. Vol. 9, Parte I.

ciencia puede intervenir limitadamente para dirigir estos -- instintos con la voluntad. A través de las manifestaciones verbales y artísticas de sus pacientes, Jung llega a ciertos elementos formales que se repetían recurrentemente a pesar - de diferencias individuales.

"Menciono como características fundamentales la -- multiplicidad caótica y el orden; la oposición de claridad y oscuridad, arriba y abajo, derecha e izquierda; la unificación de los contrarios en un -- tercero; la cuaternidad (cuadrilátero, cruz), la - rotación (círculo esfera) y finalmente la ordena-- ción radial, por lo general, de acuerdo con un sig- tema cuaternario. Las formas triádicas, con la ex- cepción de la *complexio oppositorium* (unificación- de los contrarios) en un tercero, son relativamen- te raras y constituyen excepciones manifiestas, ex- plicables por condiciones especiales. La centrali- zación constituye el punto más alto del desarrollo, nunca superado en mi experiencia".<sup>7</sup>

En las mencionadas manifestaciones, Jung estableció un paralelo notable con representaciones primitivas mitológicas, religiosas y ritualísticas que le dio la clave para suponer- que posiblemente lo que en una época fuera consciente ahora- forma parte de un inconsciente colectivo de la misma manera- que lo que en una época infantil fue consciente posteriormen- te pasa a formar parte de un inconsciente personal. Los pa- cientes de Jung que producían estas representaciones descono- cían que estaban manejando temas mitológicos, y se dejaban - guiar por un sentido que los llevaba a producir una imagen,-

---

<sup>7</sup>C. G. Jung. Arquetipos e Inconsciente Colectivo. Trad. Mi- guel Murrás. Editorial Paidós, 1970 (la. ed. en alemán, --- 1934), pág. 147.

al formarse la imagen surgía la clave del sentido. Esta técnica redujo considerablemente la fuerza inconsciente que generalmente se manifiesta en sueños, y en una presión incomprendible. Las experiencias con sus pacientes lo llevaron a formular la hipótesis del inconsciente colectivo impersonal que se manifiesta a través de representaciones arquetípicas que surgen de la imaginación activa que reemplaza la función del sueño al permitirle una manifestación de otra índole. La síntesis que emerge Jung la llamó amplificación, puesto que se permite la expresión natural de contenidos inconscientes a través de la conciencia. Sobre la interpretación de los sueños nos indica Jung que emplea el mismo método de amplificación.

"Mi método de interpretación del significado de los sueños también se apoya en ese proceso natural de amplificación, ya que los sueños se comportan en forma exactamente igual a la imaginación activa, con la sola diferencia de la falta de apoyo en contenidos conscientes. En tanto los arquetipos intervienen regulando, modificando o motivando la configuración de los contenidos conscientes, se comportan como instintos. Resulta entonces obvio suponer una relación entre estos factores y los instintos y plantear el problema de si las imágenes situacionales típicas, que parecen representar a esos principios formales colectivos, no se identifican en última instancia con los patrones instintivos, o sea, con los patrones de conducta".<sup>8</sup>

Continuando este planteamiento, Jung hace una clara di-

<sup>8</sup> C. G. Jung. The Structure and Dynamics of the Psyche. Vol. 8. Trad. Hull, Routledge & Kegan Paul, London, 1970 (1a. ed. en alemán, 1947), pág. 203.

ferenciación entre los arquetipos y los instintos, ya que a pesar de la estrecha vinculación entre ambos el arquetipo -- viene siendo la representación espiritual del instinto, o -- sea, su aspecto psicológico. El arquetipo y el instinto se oponen y por lo mismo la relación que existe entre ambos se asemeja a una coordinación, a una compensación con el fin de mantener un equilibrio. Vemos pues que en la oposición espíritu-instinto, el enfoque individual determinará de qué lado se inclinará la balanza y resulta interesante imaginar la -- elaboración del proceso espiritual a través de lo instintivo como lo instintivo a través de lo espiritual. En ambos casos se presentaría la posesión a la que aludimos en la discusión sobre las funciones, y que Jung llega a una exhaustiva conclusión en Tipos Psicológicos.

Nos plantea también Jung el aspecto ético y afectivo de la confrontación con un arquetipo o un instinto. El problema ético surge cuando se enfrenta el individuo con la necesidad de asimilar un contenido inconsciente e integrar su personalidad, pues en ese momento el individuo pensante realiza que es responsable de sí mismo y del estado de las cosas en el mundo en que vive. El aspecto afectivo es equiparado por Jung con lo numinoso, o sea, en la definición que adopta -- Jung de Rudolph Otto, lo inexpresable, misterioso, aterrorizante, directamente experimentado y perteneciente sólo a la-

divinidad.<sup>9</sup> El valor afectivo del arquetipo está caracterizado por representaciones de diferente tipo formal que expresan mediante acciones repetitivas un afecto que ya ha sido mecanizado y que sin embargo a mayor repetición, se ahonda aún más la necesidad de representar esta liga afectiva casi como si fuera una compulsión sin sentido.

"El arquetipo es naturaleza pura y genuina, y la naturaleza es lo que mueve al hombre a decir palabras y realizar acciones cuyo significado es para él inconsciente, y tan inconsciente que ni siquiera piensa en ello".<sup>10</sup>

"Todo instinto tiene dos aspectos, por un lado se los vivencia como dinámica fisiológica, por el otro, sus múltiples formas aparecen en la conciencia como imágenes y conexiones de imágenes y desarrollan afectos numinosos, que están o parecen estar en rigurosa oposición con el impulso fisiológico".<sup>11</sup>

El arquetipo como oposición de instinto es la representación espiritual del mismo, por lo tanto, como nos señala Jung, esta imagen se vuelve una meta de tipo espiritual. En esta meta eminentemente afectiva se comprendería el fervor religioso que despiertan ciertas imágenes y no menos aún ciertos conceptos.

La naturaleza del arquetipo no es intuible, sólo se le puede conocer a través de sus imágenes que retornan a una --

<sup>9</sup>C. G. Jung. Memories, Dreams and Reflections. Randon House Inc. New York, 1963, pág. 397.

<sup>10</sup>C. G. Jung. The Structure and Dynamics of the Psyche, pág. 210.

<sup>11</sup>Ibid, pág. 212.

forma primordial. Las representaciones arquetípicas son entonces los efectos del arquetipo. Surge a través de estas representaciones el puente que liga lo psicológico con lo material.

"En las concepciones arquetípicas y las percepciones instintivas se enfrentan el espíritu y la materia en el plano psíquico. Tanto la materia como el espíritu aparecen en la esfera psíquica como propiedades características de los contenidos de conciencia. Ambos son de acuerdo con su naturaleza última, trascendentales, es decir, irrerepresentables, pues la psique y sus contenidos constituyen la única realidad que nos es dada inmediatamente".<sup>12</sup>

A pesar de que Jung parece tomar de diferentes fuentes un enfoque de tipo espiritual religioso, un análisis a fondo nos muestra tanto su empirismo como una sólida base en fenómenos de tipo biológico y fisiológico y físico que tienen una gran importancia como base a su teoría del inconsciente colectivo.

"Si la psicología admite la existencia de factores psicoideos irrerepresentables, hace en principio lo mismo que la física cuando ésta construye un modelo del átomo".<sup>13</sup>

Jung postula pues una analogía entre la estructura atómica como modelo hipotético y la estructura psíquica, ambas resultan divisibles. Sintetiza una multitud de campos de investigación para llegar a conclusiones válidas, a pesar de -

<sup>12</sup>C. G. Jung, The Structure and Dynamics of the Psyche, pág. 216.

<sup>13</sup>Ibid, pág. 214.

lo aparentemente distante y nos muestra claramente su vinculación.

Antes de entrar específicamente en los arquetipos diferentes terminamos esta parte del inconsciente colectivo con el concepto de arquetipo expresado por Jung en una de sus últimas obras.

"El concepto de arquetipo se deriva de la observación repetida en que por ejemplo los mitos, los cuentos de la literatura mundial contienen motivos definidos que surgen por todas partes. Encontramos estos mismos motivos en las fantasías, sueños, delirios e ilusiones de individuos que viven hoy en día. Estas típicas imágenes y asociaciones son lo que yo llamo ideas arquetípicas. Entre más vívidas sean, más se colorearán por tonos afectivos. .. Nos impresionan, influyen y fascinan. Tienen su origen en el arquetipo, que en sí mismo es una forma inconsciente irrepresentable, preexistente que parece ser parte de la estructura heredada de la psique y puede manifestarse espontáneamente en cualquier parte, a cualquier momento. Por su naturaleza instintiva, el arquetipo está por debajo de los complejos de tipo afectivo y comparte su autonomía".<sup>14</sup>

#### EL ANIMA Y EL ANIMUS

Jung llega a los conceptos de ánima y animus a través de observación empírica y basándose en la biología y en la fisiología. Estas ciencias establecen el modelo sobre el cual se desarrolla un complicado proceso psíquico que no se aparta de los elementos preestablecidos, o sea, los biológi-

<sup>14</sup>C. W. Vol. 10, Civilization in Transition, pág. 449.

ops, que son los cimientos de sus esfuerzos sintetizantes.

El "ánima" es el término con el cual designa la naturaleza femenina en el inconsciente del hombre. El número restante de genes femeninos que no tienen una manifestación física o fenotípica afectan las emociones o los afectos del hombre. El ánima se manifiesta como una figura idealizada del sexo opuesto. Este arquetipo tiene una enorme influencia como regulador de la conducta.

El animus equivale al ánima, en la mujer, o sea que son los elementos masculinos en la naturaleza de la mujer. Ese pequeño número de genes contrasexuales produce un carácter contrasexual que por lo general se mantiene inconsciente. La forma o personificación del animus es a través de sueños y fantasías como el "amante soñado o ideal". El pensamiento de la mujer se ve afectado por el arquetipo del animus, el que introduce irracionalidades y un gran afán de sobresalir.

"Todo hombre trae dentro de sí la eterna imagen de mujer, no la imagen de ésta o aquella mujer en particular, sino una imagen femenina definitiva. Esta imagen es fundamentalmente inconsciente, un factor hereditario de origen primordial gravado en el sistema viviente orgánico del hombre, un 'imprint' o arquetipo de todas las experiencias ancestrales de la hembra, un depósito, por decirlo así, de todas las impresiones jamás hechas por la mujer... Como esta imagen es inconsciente, es siempre proyectada inconscientemente sobre la imagen de la amaña, y es una de las razones principales para una atracción apasionada o una aversión".<sup>15</sup>

<sup>15</sup>C. G. Jung. The Development of Personality, C. W. Vol. 17, Trad. por R. C. F. Hull, Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1970 (la. ed. en alemán, 1925), pág. 198.

El ánima tiene su origen histórico en las sizigias divinas, o sea, el apareamiento de los dioses, las parejas andróginas. También se encuentra en las mitologías primitivas. - Asimismo, surgen en las especulaciones gnósticas, y en el -- clasicismo chino, donde surge el "yin" y el "yan", o sea, lo femenino y lo masculino. Enfatiza Jung el hecho de que las sizigias son un fenómeno universal, un reflejo de la pareja paterna idealizada o de una pareja humana (de amantes). La realización de esta proyección, como se puede concluir, no es tan factible a pesar de que exista una realización consciente intelectual, ya que la proyección de figuras tan concretas conscientemente como las figuras paternas nos pueda implicar el hecho de que la proyección es eminentemente un fenómeno consciente, su disolución no se efectúa mediante una comprensión consciente sino que más bien los factores inconscientes que surgen no de lo conocido sino de lo desconocido, perpetúa esta proyección hasta una disolución espontánea. - Jung señala que de hecho las proyecciones son previas y sólo a posteriori se conocen.

"La imagen del ánima, que prestaba brillo sobrehumano a la madre ante los ojos del hijo, es abandonada poco a poco frente a la banalidad de lo cotidiano, y cae por ello en lo inconsciente, sin que disminuya por eso su plenitud instintiva y su tensión primitiva. Desde ese momento está como lista para el salto y es proyectada en la primera oportu

nidad".<sup>16</sup>

Vemos que la proyección del ánima en lo amoroso tiene características de fascinación, sobrevaloración y ceguera; en la misoginia también presenta una serie de variantes, ya no es el objeto real el que motiva estas proyecciones sino una transferencia del complejo materno. Este complejo resulta como una consecuencia normal de la presencia continua de la madre en la época temprana de la vida, o sea, una relación real con un objeto, ahora posteriormente se separa de la imagen primitiva de la madre y la imagen real que produce un malestar, acentuando la influencia del ánima. Cuando se proyecta el ánima, ésta siempre tiene una forma femenina, y las propiedades que presenta son a veces de índole individual, a veces de tipo más arcaico o universal.

"(El Anima) Fortifica, extrema, adultera y mitologiza todas las relaciones emocionales que se establecen con la profesión y con gente de ambos sexos. Las formaciones subyacentes de la fantasía son su obra. Si el ánima está constelizada en mayor grado, afemina el carácter del hombre y lo hace sensible, susceptible, caprichoso, celoso, vanidoso e inadaptado. Resulta un hombre en estado de 'malestar', que difunde el malestar en un más amplio círculo. A veces la relación del ánima con una mujer determinada explica la existencia del complejo de síntomas".<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>C. G. Jung. The Archetypes and The Collective Unconscious. C. W. Vol. 9, Part I, Trad. R.F.C. Hull, Routledge and Kegan Paul Ltd. London, 1970, pág. 69.

<sup>17</sup>Ibid, pág. 70.

Vemos pues que el ánima de acuerdo al planteamiento de Jung es uno de los contenidos responsables de las proyecciones que distorsionan la realidad dándole tanto cualidades negativas como positivas, pero además es responsable de los aspectos delicados, afectivos, tiernos, en la naturaleza masculina, así como el animus en la mujer sería el responsable de los aspectos intelectuales, activos, objetivos. Nos insiste Jung en la necesidad de tomar conciencia de la influencia de estos arquetipos para que les permitamos vivir dentro de nosotros sin afectar nuestra experiencia en forma destructiva. Al negar el ánima y el animus nos exponemos a que tengan una actividad negativa, fuera de nuestro control y realización.

Al pensar en el ánima o animus como contenidos arquetípicos del inconsciente colectivo surge el concepto de la "persona" como la antítesis del "ánima" en la psique colectiva. La persona en términos jungianos, sería la faceta o "máscara" que la sociedad obliga al individuo a asumir como sintónica con su profesión, u obligaciones de tipo social. Quizá este concepto sea de los más conocidos y popularizados de la psicología jungiana. Lo introducimos en este momento y no con anterioridad porque Jung parece percibir a la persona como la oposición del ánima, siendo ambos conceptos de tipo colectivo. Entre mayor importancia se le da a nuestra "actuación" en el mundo exterior con los límites y obligacio

nes que acompañan esta función, se inicia una identificación con esta función social que como tal no deja de ser impuesta y artificial, lo que a su vez origina una relegación del mundo inconsciente colectivo, en especial del ánima, que inicia una actividad autónoma ocasionando un estado de desequilibrio psíquico.

"La 'persona' es un complicado sistema de relación entre la conciencia individual y la sociedad; es oportunamente una especie de máscara destinada, -- por un lado, a producir determinada impresión en los demás y, por el otro, a ocultar la naturaleza verdadera del individuo".<sup>18</sup>

"... la 'persona' no es más que una máscara que -- aparenta una individualidad, que hace creer en una individualidad a los demás y a uno mismo, cuando en realidad sólo se trata de un papel desempeñado, en el que habla la psique colectiva".<sup>19</sup>

"En el fondo, la 'persona' no tiene nada de 'real'. Más bien constituye un compromiso entre el individuo y la sociedad, referente al papel que ha de desempeñar por el hecho de tener un nombre, adquirir un título o desempeñar un cargo siendo tal o cual personaje".<sup>20</sup>

"... para la finalidad de la individuación, o sea, para la realización de sí mismo, es imprescindible que uno sepa distinguirse de lo que aparenta ser ante sí y ante los demás, y para el mismo objeto -- es también necesario que se dé cuenta de su invisible sistema de relaciones con el inconsciente, o sea, con el 'ánima', para poder diferenciarse de ella".<sup>21</sup>

<sup>18</sup>C. G. Jung. Two Essays on Analytical Psychology, C. W. Vol. 7. Trad. R.F.C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, pág. 192.

<sup>19</sup>Ibid, pág. 158.

<sup>20</sup>Ibid, pág. 158.

<sup>21</sup>Ibid, pág. 195.

Como ya hemos mencionado, son varias las complicaciones de naturaleza psíquica que se le presentan al individuo que se identifica con su "persona", pues el sacrificio que hace por la sociedad en contra de sí mismo, se torna en una realidad, o sea que en efecto se convierte en lo que aparenta ser, se desindividualiza y su individualidad va a desaparecer en el inconsciente colectivo.

La composición de la persona está hecha de elementos -- conscientes, en su mayoría, pero también contenidos del inconsciente personal se combinan con los inicios de la individualidad y con el inconsciente colectivo. La represión del inconsciente individual se logra mediante todos estos elementos que a su vez al asimilarse a la conciencia, disuelven la persona al material colectivo. Vemos pues que los conceptos señalados, la "persona", el "ánima", el "animus", tienen funciones análogas a contenidos de tipo colectivo, uno externo, o sea, la función de la "persona" ante el mundo; el otro interno, o sea, la función del "ánima" o "animus" ante el inconsciente colectivo. La dinámica dentro de este esquema -- nos señala el íntimo reflejo de lo interno en lo externo y a su vez de lo externo en lo interno.

Los arquetipos del inconsciente colectivo se producen a través de la vida del hombre cuando éste se vuelve consciente de las formas que se manifiestan en el sueño, puede lle-

gar a captar los símbolos que emplean los arquetipos para -- expresarse. Estas formas tienen una múltiple posibilidad de variación al expresarse, sin embargo, están íntimamente ligadas con las etapas que cruza el individuo, en su desarrollo psíquico. Estos arquetipos nos pueden indicar la etapa en que se encuentra el individuo, independientemente de su edad cronológica. La estructura psíquica responsable de la producción de los arquetipos es dada, la precondition que está presente en cada caso, la matriz, la urdimbre, la forma en la que toda experiencia es vaciada. La madre sería el primer arquetipo, y el padre sería el dinamismo de este arquetipo, y que éste consiste de forma y energía.

Como el arquetipo de la "gran madre" vemos a la abuela que por encontrarse a mayor distancia va adoptando características mitológicas, lo cual le da un rango superior. -- Asume atributos de sabiduría y magia, también puede venir -- una división entre la madre buena y la madre mala (una similitud con la psicología kleiniana), lo que nos permite entender "la sombra" en el concepto del arquetipo. También vemos que hay una marcada diferencia si se presenta el arquetipo de la "gran madre" en un hombre o en una mujer. En la mujer hay una predominancia de la Madre Tierra y en el hombre de la Madre Celestial. La mujer se identifica con el arquetipo de una manera diferente al hombre que idealizará la imagen --

materna, ya que para ella tipifica su propia vida consciente, como condición de su sexo. El hombre la vive de una manera más simbólica, lo que explica su necesidad de idealizarla.

"La idealización es un apotropeísmo oculto; idealizamos cuando hay un temor secreto que queremos --- exorcizar. Lo que se teme es lo inconsciente y su influencia mágica".<sup>22</sup>

Vemos que al surgir el arquetipo de la "gran madre" va acompañada con frecuencia del hijo, este símbolo es muy frecuente en religiones de todas partes. En la mitología esta peculiaridad del arquetipo presenta la madre con el hijo, su contraparte masculina. La conexión entre la virgen María, Isis (Io) y Semele es evidente, no sólo como figuras separadas sino en compañía de su hijo, Jesús, Horus, y Dionysus.

El "renacimiento" es un proceso psíquico que aparece con frecuencia como elemento simbólico cuyo origen surge de un arquetipo colectivo. Las formas de renacimiento aparecen como 1) metempsicosis, 2) reencarnación, 3) resurrección, 4) renacimiento, transformación, 5) participación en el proceso de transformación. Estos cinco procesos que se advierten en diferentes pueblos son básicamente dos, la trascendencia de la vida y la propia transformación.

"El renacimiento es una afirmación que debe ser --- contada entre las afirmaciones primordiales de la humanidad. Estas afirmaciones primordiales están-

<sup>22</sup>C. G. Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, pág. 106.

basadas en lo que yo llamo arquetipos. En vista del hecho de que todas las afirmaciones relacionadas con la esfera de lo suprasensorial son, en el último análisis, invariablemente determinadas por arquetipos, no es sorprendente que afirmaciones relacionadas con el renacimiento se encuentren entre los pueblos más distantes".<sup>23</sup>

El fenómeno que presenciamos en diferentes religiones es esencialmente lo que Jung denomina la experiencia de la trascendencia de la vida, la muerte y el renacimiento. Al penetrar profundamente en este misterio por participación mística, observación, intuición, etc., induce la esperanza en una inmortalidad que atenúa el temor de la muerte. Por otra parte, la aplicación del proceso transformativo al individuo puede limitarse a lo siguiente: 1) disminución de la personalidad, 2) al engrandecimiento de la personalidad, y 3) al cambio de la estructura interna. Existen diferentes ritos para efectuar una transformación, ritos empleados a nivel religioso, mágico, o naturalmente como proceso de maduración. Lo que parece sobresalir en estos intentos es lograr una fórmula para que converjan los poderes ocultos del individuo permitiéndole una mayor realización, un cambio positivo. La transformación no es un fenómeno vivencial que cualquiera pueda experimentar a pesar de "voluntad" para hacerlo, ya que precisamente ese nivel volitivo es el primer obstácu-

<sup>23</sup>C. G. Jung. The Archetypes and the Collective Unconscious, pág. 116.

lo que impide una actualización, trocando el logro por lo auténtico. Jung habla del mandala como símbolo de transformación, como origen de nacimiento. El mandala es un símbolo presente en todas las culturas; representa el círculo mágico, el centro y con frecuencia se presenta en momentos de confusión para orientar y dirigir.

Resumiendo, hemos hablado del arquetipo del ánima y del animus, como los elementos que balancean la actuación de la "persona" en el mundo externo, también mencionamos el arquetipo de la madre, siendo ésta el arquetipo formal el que se complementará con el arquetipo del padre que es dinamismo -- (viento, sol, etc.). El renacimiento o transformación es -- otro arquetipo que va ligado con la asimilación de la muerte, la inmortalidad, y la transformación individual, representado frecuentemente con el símbolo del mandala. Lo que no puede eludirse al hablar de estos arquetipos es la reflexión sobre su naturaleza de procesos internos, sucesos universales, un arquetipo alude tanto al personaje (madre, padre, hijo) -- como al proceso vital. De la experiencia individual, se proyecta al mundo un contenido eminentemente antropomórfico, de ahí que el sol sea el héroe invencible (padre idealizado) o que la tierra recuerde a la mujer, a la madre. No es posible aislar las vivencias internas de sus proyecciones al mundo externo como aparecen en la religión y la mitología, no -

por ser indeseable. El siguiente arquetipo que mencionaremos será el arquetipo del niño.

En Grecia, Roma, India y Finlandia, para señalar algunos lugares vemos la presencia de mitos sobre el niño-Dios.- Este arquetipo se repite como la expresión de una metamorfosis, en los pueblos, y en la vida individual. La necesidad de una reevaluación del siguiente paso tratando de ligar un pasado con un presente. Al surgir el profeta o el recién nacido, que anuncia una nueva generación, su presencia es situada tanto en mitos como en sueños en el lugar menos probable e insignificante. La forma que asume es también peculiar y ambigua.

La presencia de un niño que surge espontáneamente es un motivo que frecuentemente se ve en cuentos, tomando forma diversa de acuerdo a las necesidades del individuo. Jung ha observado que la presencia del niño como imagen arquetípica anuncia la madurez alcanzada a través del proceso analítico.

"Pero la manifestación más clara y más significativa del motivo del niño en la terapia de las neurosis es el proceso de maduración de la personalidad inducido por el análisis del inconsciente, que yo he nombrado el proceso de individuación".<sup>24</sup>

La función que tiene la presencia del motivo del niño, es la de señalar que nuestra voluntad aplicada a la resolu-

---

<sup>24</sup>C. G. Jung. The Archetypes and the Collective Unconscious, pág. 159.

ción de problemas externos, o que la concentración en un número reducido de problemas, ha producido un desarrollo unilat-  
teral de nuestra personalidad. A medida que logra controlar su medio ambiente, el hombre paga el precio de la separación de las raíces de su propio ser. Aunado a su mensaje de una necesidad correctiva, lleva un mensaje del potencial futuro, de unidad, pluralidad y de hazañas heroicas. La invencibilidad del niño a pesar de su debilidad, por ser precisamente un niño divino con una misión que le da un carácter de irrevocabilidad, ya que está equipado con la urgencia de realizarse, y aunado a esto la incapacidad de hacer otra cosa.

"El impulso y la compulsión de auto-realizarse es una ley natural y por lo tanto un poder invencible, aunque su efecto al principio sea insignificante e improbable".<sup>25</sup>

Un aspecto que le da al arquetipo del niño su simbología de mediador, reconciliador de opuestos, es su naturaleza hermafrodítica, que ha sido motivo de enorme especulación en el pasado y hasta la fecha aún vemos el aspecto mágico que esta imagen evoca. Como tal, estos procesos psíquicos creados por el arquetipo del niño sólo pueden ser intuitivamente aprehendidos. En el proceso analítico son experiencias intrapsíquicas que tienen un carácter transitorio, para dar lugar a la síntesis del consciente y el inconsciente.

<sup>25</sup> C. G. Jung. The Archetypes and the Collective Unconscious, pág. 170.

El arquetipo del padre se presenta mediante símbolos de movimiento, de dinamismo. Dios, como la primer causa, también se presenta en los elementos. El sabio, el mago, el anciano sabio, son figuras que asumen en los sueños y fantasías. El creador es ciertamente un arquetipo que con frecuencia conocemos en las religiones y en los mitos. Cuando se induce la emergencia de arquetipos colectivos en el individuo se reúnen elementos universales donde es posible reconocer un ardimbre común.

Cada una de las categorías que hemos señalado nos ocuparía volúmenes para exhaustar, sin embargo, ya hemos traspasado las barreras de espacio y aún nos falta nuestro tema principal: los ritos de iniciación. Esperamos que esta limitada revisión de los aspectos de la psique inconsciente que nos ocupará posteriormente haya permitido asentar la base para que los conceptos que se integren resulten familiares e inteligibles. Ha sido con gran esfuerzo que hemos resumido conceptos tan complejos como los que postula Jung, y aún el mismo Freud, a pesar de su estricta metodología, nos confunde obstaculizando la precisión y la claridad que en un principio esperábamos mantener, huelga decir que el tema es por definición desconocido, sólo se infiere de manifestaciones que se expresan a través de una mente consciente subjetiva, y motivada por influencias inconscientes. Por temor a excluir -

interpretaciones importantes, pensamientos de trascendencia-  
hemos prolongado este material dejándonos ir por un camino -  
lleno de "maravillas" que quizá nos han deslumbrado desvián-  
donos por "senderos ásperos", inconscientes, oscuros.

Todos los autores que hemos revisado nos hablan de las-  
diferencias que surgieron entre Freud y Jung, que no tiene -  
caso que volvamos a mencionar, de acuerdo a la teoría que se  
"profese" se idealiza al uno sobre el otro, como sucede en -  
cualquier gobierno. Lo que a nosotros nos ha impactado inde-  
pendientemente de la metodología, es la similitud en temas  
centrales y curiosamente en ambos dio fruto precisamente la-  
semilla que sembraron el uno en el otro. Jung investigó sig-  
nología sexual y Freud investigó además de vestigios arcaí-  
cos que era un interés común de ambos, la psicología de las-  
religiones. Necesitamos ambas visiones para armar el "rito-  
de iniciación".

## C A P Í T U L O   I V

---

### MODELOS CONCEPTUALES DEL RITO DE INICIACION

"En el principio era el verbo  
y el verbo era Dios"

El rito de iniciación no sólo es herencia como otros -- tantos procesos, es vivencia, no sólo pensamiento, también -- movimiento. En este capítulo nos ocuparemos de integrar un modelo del rito de iniciación que abarque al mismo en un sentido filosófico, antropológico, pedagógico, psicológico y social. Siendo nuestro interés esencialmente psicológico, --- nuestro desarrollo posterior se concentrará en las repercusiones psicológicas de este fenómeno en el individuo.

Como exponente del pensamiento filosófico sobre los ritos de iniciación tenemos a Mircea Eliade, y Claude Lévi- -- Strauss con sus aportaciones a la antropología; Ivan Illich- expresará el aspecto pedagógico, Gillo Dorfles, lo social y-

Jung y Freud lo psicológico y lo psicoanalítico.

Al hablar de rito de iniciación, no podemos ignorar que su presencia está íntimamente vinculada a las diferentes religiones. Ahora bien, la religión caería dentro de un fenómeno social, una categoría de fenómeno colectivo cuya acción repetitiva se expresa a través de ritos de diferentes índoles. Estos ritos religiosos en su origen tuvieron pocos elementos religiosos, tanto desde el punto de vista afectivo, o de ejecución ceremonial. Fueron actos colectivos que con el tiempo se convirtieron en ritos, o sea que estamos manejando fenómenos ligados con actos cotidianos que surgen de necesidades conscientes e inconscientes.

Las definiciones que hemos encontrado para el término son las siguientes:

1. Diccionario de la Real Academia Española: Rito: m. Costumbre o ceremonia, conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas del África Central bajo la autoridad de un vicario apostólico residente en Abisinia / Chile. El más solemne con que la iglesia celebra el sacrificio divino en una fiesta / vigilia nocturna / semidoble. El que es menos solemne que el doble y más que el simple / simple. El menos solemne de los tres. 1

2. El Nuevo Diccionario de Webster: Rito s. (Lat. ritus) 1, a) Una forma prescrita para conducir una ceremonia, esp. una ceremonia religiosa; un ritual para un servicio religioso, sacramento.

Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española, edit. por la Real Academia Española. Edit. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1950.

o algo parecido. b) (frac. con mayúscula) Liturgia; esp., una de las formas históricas del servicio eucarístico. El rito empleado ahora para la misa de la Iglesia Católica Apostólica Romana es en latín y se llama el rito romano o la liturgia romana. En la iglesia ortodoxa y en iglesias Uniat, el rito de la Eucaristía es en griego y se llama el rito griego o bizantino. - 2. Un acto ceremonial; esp. una ceremonia religiosa; como el llevar a cabo los últimos ritos de la iglesia. 3. (Obs.) Costumbre o usanza establecida. 4. (algunas veces con mayúscula) -- Iglesia oriental y occidental. Una división de la iglesia determinada por la liturgia, específ. un patriarcado; como católicos del Rito Latino; un Uniat del rito bizantino.<sup>2</sup>

3. Diccionario de Psicología. Rito: Ceremonia solemne establecida por la ley o la costumbre y que suele tener un significado religioso o mágico. Ingl. y fr. rite) al Ritus.<sup>3</sup>

Las raíces latinas de la palabra significan costumbre. Rite, es un adverbio que significa debidamente, justamente, adecuadamente, en forma acostumbrada. Ri en sánscrito significa río, o sea aquello que fluye.

La organización religiosa se ha perpetuado a través de ritos durante siglos. Los ritos del bautismo, los ritos de la confirmación, los últimos ritos, el rito del matrimonio, de la primera comunión. Estos ritos y otros muchos como el de la circuncisión, en un principio se iniciaron como actividades necesarias pero con el pasar del tiempo y acopladas a

<sup>2</sup>Websters New Collegiate Dictionary, 2a. edición, G. & C. Merriam Co. Publishers, Mass, 1956.

<sup>3</sup>Diccionario de Psicología. Ed. Howard C. Warren. Trad. Imaz Alatorre y Alamiño. Fondo de Cultura Económica, México, --- 1948.

otro tipo de necesidades se les ha dado un carácter de mayor trascendencia. También expresan las diferencias entre una religión y otra, en forma manifiesta, como lo sería en el vestuario. Los ritos individuales persiguen los mismos fines que los ritos religiosos, serían pues la resolución de un acto religioso en sus partes componentes. Sin embargo, los ritos colectivos persiguen intereses comunes de los miembros de la colectividad. Ambos ritos están asociados a las funciones íntimas y a los intereses vitales del individuo y de la colectividad. En sociedades primitivas los ritos servían la función de controlar y de influenciar favorablemente aquellas fuerzas que por el consentimiento popular eran consideradas como fuerzas con mayor poder que el hombre. Dentro de estas sociedades surgieron también manifestaciones individuales que ponían más énfasis en un tipo de rito para lograr un efecto especial, por ejemplo de los dioses de crecimiento y fecundidad, de este tipo eran las ceremonias de las diferentes estaciones presentes en diferentes pueblos. A esta categoría de ritos pertenecen los ritos de nacimiento, bautismo, pubertad, matrimonio y muerte.

Existe una íntima relación entre el mito (viene del griego) y el rito (del sánscrito y del latín). Se prestan ayuda mutuamente para perpetuarse a través del tiempo. Con frecuencia, un mito elaborado surge de un rito tribal, así -

como un elaborado rito puede desarrollarse de un mito. El mito y el rito actúan y reaccionan el uno sobre el otro y están sujetos a influencias de afuera que los transforman. El rito surge como una manera de conmemorar la experiencia pasada de una tribu, de un pueblo, de una asociación, de un grupo y de un individuo. Para encontrar el origen de un rito, es necesario remontarse hasta su mito correspondiente. El primitivo vivía en un mundo animado por espíritus, los espíritus de los animados e inanimados que no eran igual a sí mismo y a quienes adjudicaba poderes mágicos que él a su vez intentó controlar con magia, ritos, cánticos. Entre más efectivos eran sus ritos, mayor control lograba sobre su adversario y mayor poder adquiría él ante los demás. Entre más efectivos, más se repiten y con la repetición van adoptando una rigidez que ya no se permite variar. Estas formas diversas de ritos crearon mitos que se propagan por su eficacia y su significado místico y su origen. Se crean así ceremoniales para conmemorar el origen del mito, según la creencia popular y conmemoran el mito mismo, designando ritos precisos para estas ceremonias. En la tribu primitiva se le asignaba al "brujo", "hechicero", o como se le quiera llamar, de conocer con exactitud tanto el rito como el mito, para llevar a cabo una exacta ejecución que trajera beneficios determinados y a eso se dedicaba únicamente este personaje.

Al convertirse la sociedad en una organización más compleja, también se vuelven más complejos los mitos y los ritos así como su aprendizaje y su ejecución, lo que origina un cuerpo más organizado de sacerdotes que puedan guardar los secretos y la tradición de los pueblos. Siendo los poseedores de estos poderes, eran temidos y reverenciados por el primitivo. Cuando los seres poderosos temidos por el primitivo se convierten en dioses, los hechiceros son los depositarios de este conocimiento divino o celestial y esta función los liga cada vez más íntimamente con sus dioses. Los antiguos mitos y ritos son considerados como una revelación de los dioses. Esto esterotipa el papel jugado por el sacerdote.

Según se vuelve más complejo el rito y el mito, los sacerdotes necesitan recurrir a signos para ayudarlos a recordar los diferentes ritos y sus ejecuciones. Estos signos se pintan en los templos y altares dándoles un carácter sagrado. Estos signos son conservados únicamente por el sacerdocio reteniéndolo así su carácter sagrado. La palabra o signo adquiere un carácter divino identificado con los dioses. Para los egipcios, Toth fue el dios de la cultura, y el libro de los muertos contiene una enorme cantidad de rituales religiosos así como la sabiduría científica del siglo.

El rito, los amuletos y los cánticos tienen esencialmente el mismo origen, y la eficacia del amuleto y cántico esta

ba determinado por su realización en una forma prescrita, y por estar acompañados de ofrendas y sacrificios. Los cánticos y amuletos eran una forma de oposición, con magia conocida, la magia poderosa del ser al que se dirigían, y las ofrendas se ofrecían con miras a propiciar o agradar al ser superior. Poco a poco el rito toma una forma obligatoria, y la ceremonia dramática sustituye al hechizo en la mente de los participantes aumentando la importancia del ser al que se dirigen, el rito se transforma en adoración, o culto. El elemento mágico se elimina lentamente de la mente de las masas y aún existe una creencia en los poderes mágicos de los ritos que realizan. Por ejemplo, el agua bendita continúa teniendo un sentido mágico, así como el bautizo para ahuyentar a los malos espíritus. El matrimonio asume un carácter místico, como sacramento que revela la unión de un aspecto humano y divino. El rito de unguimiento en la coronación real le da un carácter semidivino al soberano, como un representante del cielo sobre la tierra. El rito de la confesión también toma una gran importancia como prerequisite para la comunión, aunque siempre hubo cierta ambivalencia en torno a él. Lo que sucede en la Iglesia Católica también ocurrió en las grandes religiones paganas de Grecia, Roma, Cartago, Egipto, Babilonia, Asiria, la India y la religión hebrea. En las tribus de América también aparecen ritos para los mo-

mentos importantes de la vida y del desarrollo y dentro de todos estos ritos existía una enorme similitud y también algunas importantes diferencias.

Encontramos ritos secretos en antiguas religiones y sociedades semirreligiosas, que con frecuencia son más elaborados y más importantes que los ritos públicos. Los ritos secretos asumen pues una gran importancia por su significado y por aquellos que tienen el privilegio de tomar parte en -- contraste con los ritos públicos que tienen un carácter conmemorativo e informativo para el uso general de la gente y su interés. Muchos de los ritos secretos de Egipto, Asia y Europa se extendieron, influenciando profundamente la vida nacional. Algunos como las sectas eleusianas, tenían templos, ritos elaborados y muchos devotos, que aceptaban las deidades y llevaban a cabo sus ritos a puertas cerradas. -- Las masas de personas no iniciadas eran las que participaban en el rito público, lo que lo fue degenerando, pues ya perdía su carácter sagrado convirtiéndose en una dramatización entretenida.

Los ritos secretos fueron numerosos en América del Norte donde el iniciado era informado de los mitos importantes de la tribu, y de los secretos de la misma; se llevaban a cabo ritos importantes en donde sólo él participaba. Se erigían altares para los dioses que generalmente eran los ele--

mentos naturales y de esta manera el público participaba dándole relevancia al acto. Lo que parece ser común a todos -- los ritos es el estar rígidamente estereotipados debido a la creencia en la eficacia mágica de la palabra. Todo en el rito está regido por la tradición y la antigüedad. Los símbolos ceremoniales eran fijos así como los sitios de su ejecución. Esta rigidez creó reacciones en contra para cambiar -- los ritos por haber perdido éstos su significado.

Las corrientes que han surgido en contra de los ritos -- elaborados siempre a la postre crean ritos tan elaborados como los anteriores que atacaban. En las religiones presentes y pasadas presenciamos este fenómeno, lo que también constatamos es la necesidad de ritos, pues estos nunca han desaparecido. En las religiones como en la filosofía, podríamos -- trazar una ola de ataque y contraataque, una pregunta y una respuesta que sugiere a su vez otra pregunta, los ritos funcionan de una manera similar a través de la historia, lo --- cierto es que continúan y este hecho también nos indica que están sirviendo para alguna función y si esta función es válida como lo ha demostrado el transcurso del tiempo, también debemos encontrar su presencia en otros aspectos de la vida humana. Es sobre todo ese otro aspecto el que nos interesa.

Después de haber hecho este breve resumen del origen -- del rito dentro de las religiones y de los cambios y trans--

formaciones que éste sufre a través del tiempo por diversos motivos, vemos que los ritos aumentan y disminuyen pero no desaparecen. ¿Por qué se perpetúan? ¿Proviene de un pensamiento primitivo o son una parte de la vida del hombre civilizado? Si los ritos son una costumbre, ¿introducen elementos religiosos en los actos cotidianos? ¿Cuáles son los ritos individuales y cómo afectan la vida del individuo? ¿Qué proceso primario los origina? ¿Los ritos son una expresión más diferenciada? Si existe un vínculo tan estrecho entre el mito y el rito, ¿por qué se ha estudiado a fondo el primer y al segundo sólo se le menciona en relación con el primero? Fuera del contexto religioso, ¿cuándo se puede reconocer un rito? ¿Qué diferencia existe entre un rito y un rito de iniciación? El interés que ha surgido en torno al rito, ¿significa una necesidad del hombre moderno de ponerse en contacto nuevamente con sus raíces primordiales? ¿El interés en la dinámica de los grupos ha sido también un factor que ha hecho que nos fijemos en los ritos? ¿El rito del hombre primitivo tiene alguna vinculación con los ritos del hombre moderno? Podríamos continuar nuestra lista de preguntas sin llegar a la urdimbre de los ritos, porque así como los arquetipos son una manifestación inaccesible a la mente racional, los ritos sólo nos muestran un aspecto de su naturaleza, --- aquello que podemos describir sin llegar a aprehender en su-

totalidad. Los ritos como los mitos y los sueños, y los sín tomas simplemente son, y a medida que los desconocemos o reprimimos se expresan con reiterada fuerza invadiendo áreas "racionales" de la conciencia forzando un reconocimiento por el efecto que tienen sobre nuestra vida.

Nuestro interés enfocará al rito desde un marco de referencia antropológico, donde nos percatamos de un cambio importante en el acercamiento al fenómeno del rito y del mito. Lo que en un principio se percibe como una fábula, una invención, una ficción, es aceptado como una realidad por el solo hecho de figurar dentro de los acontecimientos de una tribu. O sea que en vez de aplicar un juicio valorativo al mito se acepta como una realidad de la tribu que tiene además su aspecto sagrado, ejemplar, significativo y una posesión de la tribu. Desde Xenófanes (565-470 a.C), los griegos se propusieron vaciar al mito de su contenido religioso y metafísico para enfatizar la función de logos. El entender el fenómeno del rito o del mito es darle un enfoque humano, como una expresión del hombre que requiere comprensión y penetración.

"Lo que debemos hacer es captar el significado de formas extrañas de conducta, para comprender la -- causa y la justificación de estos excesos. (Los -- cultos del cargamento en Oceanía). Porque al comprenderlos los vemos como fenómenos humanos, fenómenos de la cultura, creaciones del espíritu humano, no como brotes patológicos de conducta instintiva, bestialidad o simplemente infantilismo. No hay otra alternativa. O hacemos lo indecible por-

negar, minimizar u olvidar estos excesos, tomándolos como ejemplos aislados de salvajismo que desaparecerán tan pronto las tribus estén civilizadas, o hacemos el esfuerzo necesario para comprender -- los antecedentes míticos que explican y justifican estos excesos".<sup>4</sup>

Lo que nos llama la atención de este planteamiento es -- la aceptación de la necesidad de justificar la conducta del primitivo, y posteriormente el hecho de que no existe una diferenciación entre el rito y el mito sino un intercambio de ambos fenómenos. Lo que describe Mircea Eliade es un rito, -- en el culto del cargamento de ciertas tribus de Oceanía; este rito está basado en un mito, el mito del retorno del paraíso celestial sobre la tierra. El autor enfatiza la necesidad de investigar los mitos en una sociedad primitiva donde éste aún refleja una condición primordial viviente, que le da forma y justificación a toda conducta y actividad humana. Una investigación de este tipo permite situar al mito y al rito en un contexto sociorreligioso original.

Es significativo que cuando se interroga a las tribus -- sobre la razón que tienen para realizar sus ritos, éstos --- siempre responden que así lo ordena un ser mitológico y semi divino, los seres primordiales, en cuya conducta está modelada la conducta de los demás.

"... la principal función del mito es revelar los-

---

<sup>4</sup>Mircea Eliade. Myth and Reality. Harper and Row Publishers, New York, 1968, págs. 3-4.

modelos ejemplares para todos los ritos humanos y para todas las actividades significativas -dieta o matrimonio, trabajo o educación, arte o sabiduría. Esta idea es importante para entender al hombre -- -- arcaico y de sociedades tradicionales...".<sup>5</sup>

Existe una diferencia entre las historias verdaderas y las falsas, las primeras son mitos sobre la creación o hechos de importancia que tienen un carácter santo y sobrenatural, y las segundas que tienen un carácter humorístico y profano. Para el hombre arcaico, el conocimiento de los mitos de su tribu mediante una ceremonia de iniciación se vuelve un suceso muy importante que le permitirá penetrar los misterios de su mundo, y llegar a un conocimiento de los Seres -- que originaron ese mundo dentro del marco de una historia sagrada. Para el hombre moderno que ha desmistificado la historia y que se considera producto de una serie de acontecimientos promovidos en parte por hombres excepcionales, no -- hay una necesidad de conocer todos los elementos dentro de su historia, en realidad si tuviera que hacerlo a la manera de rito de iniciación esto le sería imposible por la cantidad de datos que se han acumulado. Vemos pues que el rito de iniciación para el hombre moderno se ha vuelto su extensa educación y que esta educación culmina hasta cierto punto -- con un rito de iniciación que lo acredita para asumir un papel en la sociedad a la que pertenece.

---

<sup>5</sup>Mircea Eliade. Myth and Reality, pág. 8.

En relación con el contenido de su historia "sagrada",-- el hombre arcaico conmemora dicha historia y la revive periódicamente, y el hombre moderno la conmemora pero se percata de la irreversibilidad de los acontecimientos históricos, el hombre arcaico en cambio no acepta esta característica, pues su "historia" es una fuerza vital, que encuentra un eco en su interior. Conocer el origen de las cosas le da al hombre primitivo un control sobre ellas para su correcta utilización. Eliade nos presenta numerosos ejemplos de mitos y ritos en diferentes culturas, destacando elementos comunes a ambos, razón por la que no los citamos.

"un rito no puede ser ejecutado hasta que se conozca su origen, o sea, el mito que cuenta cómo fue ejecutado por primera vez".<sup>6</sup> (ej. del Na-khi shaman; ver apéndice 1).

Nos dice Eliade que para el hombre arcaico no bastaba conocer los mitos sino recitarlos, o sea, proclamar y exhibir ese conocimiento. Y aquel que recita y ejecuta el mito del origen se satura de la atmósfera sagrada en que ocurrieron los eventos milagrosos, o sea que al vivir los mitos -- emergemos de lo profano, del tiempo cronológico y penetramos a un tiempo de una cualidad sagrada, un tiempo primordial y recobrado indefinidamente. Esta característica nos parece que no es exclusiva del hombre arcaico, y con la continua se

---

<sup>6</sup>Ibid, pág. 17.

paración de la vida religiosa institucionalizada se infiltra a la vida secular y muy especialmente a la vida académica -- una transferencia de sentimientos religiosos, de una mística a los quehaceres cotidianos.

Nos resume Eliade la estructura y la función de los mitos en las sociedades primitivas en cinco características y nos enfatiza que la conmemoración del mito es una reiteración de su existencia y constituye una verdadera vivencia religiosa.

"En general, podemos decir que el mito, experimentado por las sociedades arcaicas,

1. constituye la historia de los actos de seres supernaturales;
2. que esta historia es considerada como la absoluta verdad (porque está preocupada con realidades) y sagrada (porque es la labor de seres supernaturales);
3. que él está siempre relacionado a una 'creación', habla de cómo tuvo existencia, o cómo un patrón de conducta, una institución, una manera de trabajar fueron establecidos; por esta razón los mitos (y los ritos) constituyen los paradigmas de todos los actos significativos humanos;
4. que al conocer el mito se conoce el 'origen' de las cosas y por lo tanto se pueden controlar y manipular a voluntad; esto no es un conocimiento 'externo', 'abstracto', sino un conocimiento que uno experimenta ritualmente, ya sea renarrando un mito ceremonialmente o ejecutando el ritual que lo justifica;
5. que de una manera u otra uno 'vive' el mito, en el sentido que se apodera lo sagrado de la persona, así como los poderes exhaltantes de los eventos recordados o reproducidos".<sup>7</sup>

El elemento de magia que está asociado con los mitos y-

---

<sup>7</sup>Ibid, págs. 18-19.

con los ritos que los reviven, forma una parte innegable del pensamiento primitivo, en las tribus polineisas, en la India entre los Gonds y los Baigas, los Bhils, entre los Navajos, y los Nakhi del Tibet, es la repetición ritual de los mitos de la creación, para aliviar toda clase de males físicos y mentales, para la esterilidad, el nacimiento y a la muerte y en ritos de iniciación, intenta desencadenar mediante un retorno a lo primordial las fuerzas que efectuaron la creación. Estas fuerzas y los poderes mágicos que las acompañan, son una parte integral de la curación, y de la iniciación y de la muerte. Los orígenes son pues momentos de "prestigio y de magia".

"La cosmogonía es el modelo ejemplar de todo tipo de 'hecho'; no sólo porque el Cosmos es al mismo tiempo el arquetipo ideal de toda situación creativa y de toda creación, pero también porque el Cosmos es una obra divina; por lo tanto está santificado aún en su estructura. Por extensión, cualquier cosa que sea perfecta, plena, armoniosa, fértil -cualquier cosa que está 'cosmocizada', cualquier cosa que se asemeje a un Cosmos- es sagrada. Para hacer algo bien, para trabajar, construir, -- crear, estructurar, dar forma, formar por dentro, -- formar -todo esto equivale a dar a luz algo, darle vida y, en el último análisis, hacerlo como el organismo preeminente armonioso, el Cosmos. Ahora, repitiendo, el Cosmos es la obra ejemplar de los Dioses, su obra maestra".<sup>8</sup>

El rito en que a través del mito de la creación se retornó a los orígenes, constituye un rito de renovación y es un rito colectivo. La comunidad se renueva, retorna a sus -

<sup>8</sup>Ibid, pág. 33.

raíces para redescubrir sus fuentes primordiales.

El mito y el rito de la renovación se observaba cuando coronaban a los reyes, y éste representaba al creador del cosmos. En India la ceremonia del rajasuya; en Egipto en la coronación del Faraón; Frankfort señala que se consideraba una nueva dinastía y el rey es el que restaura la armonía entre la sociedad y la naturaleza. La coronación de un rey va tomando aspectos diferentes que tienen una enorme importancia en nuestro desarrollo, como rito de renovación y como consecuencia histórica.

"Por un lado, las ceremonias de renovación se vuelven movibles, se separan del marco de un calendario rígido; por otro lado, el rey se convierte hasta cierto punto en el responsable de la estabilidad, la fecundidad y la prosperidad del Cosmos entero. Esto significaría que la renovación universal no está ligada a un ritmo cosmológico sino que está conectada a eventos y a personajes históricos".<sup>9</sup>

Eliade nos señala que la fuente de futuras escatologías históricas y políticas residen precisamente en lo citado anteriormente, pues en el curso del tiempo la renovación del cosmos se espera de un rey, o un héroe, un salvador o un líder político. El mundo aún tiene la esperanza de una renovación universal mediante la victoria política de clases o de una personalidad política heroica.

La renovación del ciclo anual de la vida se celebra por ser la recreación tomando como modelo el modelo de la crea-

<sup>9</sup>Ibid, pág. 41.

ción primaria, la cosmogonía. La tribu californiana de los Yurok ejecuta el rito de la renovación repitiendo los actos que una vez realizaron los "inmortales" en un escenario cosmogónico. Estos ritos los realiza un sacerdote de la tribu, en absoluta soledad como lo hicieron los Inmortales, él los encarna, en su recorrido por la naturaleza.

Eliade nos menciona las diferencias y similitudes en -- los escenarios mítico-rituales. La renovación de la tierra forma un culto complejo entre las tribus californianas y los Shawnee y los Dakotas, en contraste con los pueblos que practican la protoagricultura en Malasia donde vemos un retorno de los muertos y excesos orgiásticos. Sin embargo, a pesar de diferencias en los sistemas mítico-rituales, existen elementos homólogos que en ambos casos serían la renovación periódica del Cosmos, y el escenario cosmogónico a través del cual se establece una relación con la nueva cosecha, y la -- consagración de los alimentos. (Sobre este tema Claude Lévi Strauss nos hará importantes aportaciones.) En el Oriente -- la renovación anual de los egipcios, mesopotamios y judíos -- se presenta como una necesidad de repetir el rito que simbolizaba la cosmogonía, con una importante adición en Mesopotamia, la integración del "final" que sería el caos antes de -- la creación. Para una explicación más detallada de estos ritos, recomendamos consultar a Eliade y a Frankfort, pues a --

nosotros nos desviará más de lo que ya nos hemos desviado de nuestro tema.

"... La renovación ritual del orden, uno de los -- elementos simbólicos desarrollados dentro de las -- civilizaciones cosmológicas, por ejemplo, se pre-- senta a través de la historia humana desde el fés-- tival del Año Nuevo Babilónico, a través de Berith de Josué y la renovación sacramental de Cristo, -- hasta el 'ritornar ai principii' de Maquiavelo, -- porque la caída del orden del ser, y el retorno, -- es un problema fundamental de la existencia huma-- na".<sup>10</sup>

Dentro de esta caída de la gracia, se discierne el con-- cepto de la perfección del inicio, o sea que al principio to-- do era perfecto, el Tiempo deja a su paso una brecha crecien-- te entre ese principio y el presente, lo impulsa al hombre a buscar ese principio en cada año que pasa. Este elemento -- nos llevó a postular el fin del mundo para podernos asegurar de un verdadero principio, esta proyección al futuro del an-- helo de la perfección del pasado ha sido difundida a través-- de las estructuras teóricas que proclaman la posibilidad de-- una época de oro futura. Un ejemplo de este mito es "el Di-- luvio", que está presente en muchísimas culturas. Para que-- el hombre se renueve tiene que morir simbólicamente, este -- "morir" por lo general está implícito en el retorno a los -- orígenes. La técnica del retorno está presente en el análi--

<sup>10</sup> Von Rad, resumido por Eric Voeglin, Oder and History, I: -- Israel and Revelation, Louisiana State University Press, -- 1956, pag. 294.

sis donde el individuo retorna al Tiempo de origen. También en el marxismo la época de oro está implícita en la destrucción necesaria inicial.

"Primero y principalmente, está el conocido simbolismo de los ritos de iniciación que implican un 'regressus ad uterum'. Como hemos estudiado este complejo extensamente en Nacimiento y Renacimiento, nos limitaremos a breves indicaciones. Desde las etapas arcaicas de la cultura la iniciación de adolescentes incluye una serie de ritos cuyo simbolismo es claro: a través de ellos, el novato se transforma primero en un embrión que luego renace. Iniciación equivale a un segundo nacimiento. Es a través de la agencia de iniciación que el adolescente se vuelve un ser socialmente responsable y culturalmente despierto. El retorno al vientre -- significa ya sea en la reclusión de una choza, o por ser simbólicamente tragado por un monstruo, o por entrar al lugar sagrado identificado con el útero de la Madre Tierra".<sup>11</sup>

Además de los ritos de pubertad que encontramos en sociedades primitivas, el rito de iniciación también lo encontramos en culturas complejas. Nos indica Eliade que en la India existen tres tipos de ritos de iniciación: 1) "upanayama" o ceremonia en que se presenta al alumno con su maestro, el alumno se dice que como un embrión permanece en el vientre del maestro tres noches; quien ha pasado este rito de iniciación se dice que ha nacido dos veces; 2) "diksa" es el rito ceremonial obligatorio que prepara para el sacrificio de la soma, que consiste en un retorno al estado fetal; 3) -

---

<sup>11</sup>Mircea Eliade, Mito y Realidad, Harper & Row Pub. New York, 1968, pág. 80.

"hiranya-garbha" es la ceremonia del feto dorado; se pone al individuo en una vasija dorada con forma de vaca, y cuando emerge es visto como un recién nacido. Lo que se busca con estos ritos es una regeneración, un nacimiento a una nueva manera de vida. Estructuralmente, nos señala Eliade que se busca un retorno al vientre que corresponde a un regreso del Universo al estado de caos, o estado embrionario. La oscuridad del vientre equivale a la oscuridad de la noche que precede a la creación y a la oscuridad de la choza de iniciación. Todos los ritos de iniciación se basan en un modelo mítico, en algunos se simboliza el retorno al útero como rito de iniciación, en otros el Héroe, shaman o mago efectúan este retorno realmente no simbólicamente. Estos mitos consisten en el relato de un héroe que es tragado por un monstruo marino y surge victorioso rompiendo el vientre del monstruo. Otro aspecto es el pasaje por una vagina dentada, o un peligroso descenso en una cueva o una grieta que represente la boca o el útero de la Madre Tierra. Todos estos actos equivalen a pruebas rigurosas de iniciación, que después que las realiza con éxito el héroe, adquiere una nueva modalidad de ser. Esta nueva modalidad equivale a un renacimiento "espiritual" o psíquico que implica una madurez sexual, una participación en lo sagrado y en la cultura; o sea, volverse -- "abierto" al espíritu. Se busca una etapa superior de vida-

mediante el renacimiento simbólico, esta etapa orientaría al iniciado a valores elevados específicamente los espirituales.

Eliade ve un paralelo entre el psicoanálisis y los métodos orientales para efectuar el retorno a los orígenes. Las técnicas empleadas en ambos casos, son la inducción de un caos y finalmente un progresivo regreso a través del tiempo a un "origen absoluto". Eliade considera que en la primera etapa existe una similitud en la estructura del método psicoanalítico y los escenarios mítico-rituales donde se regresa al caos y se reitera la cosmogonía. En la segunda etapa, o sea el retorno gradual al origen, hay un recordar meticuloso y exhaustivo del pasado para abolir las memorias revividas en un contexto afectivo para liberarnos de ellas, este recordar debe ser realizado de la manera más meticulosa para permitir efectivamente una maestría sobre el pasado que le impida afectar el presente. El papel de la memoria en el método psicoanalítico es primordial, sin embargo, en la destrucción y recreación del mundo este proceso sería instantáneo. El método psicoanalítico nos recuerda lo que discutimos con anterioridad en relación con la importancia de conocer y recitar el origen y la historia de una cosa para poder dominarla. El saber y el recordar gracias a la memoria plantean una situación muy especial mediante la cual se puede insinuar una diferencia de que quién conoce objetivamente y --

conoce subjetivamente. Para las religiones orientales, este "recordar" le permite al hombre un poder y omnisciencia divinos o semidivinos, pues trascendería su vida penetrando las anteriores. En el psicoanálisis freudiano esto no es posible; en el psicoanálisis de Jung sólo podrían explorarse elementos colectivos.

Otros mitos que se vinculan a sus ritos correspondientes son los mitos de la muerte del semidios, o del dios y los ritos que se crean en torno de esta muerte, como enseñanza con sangre. También el semidios que se desvía de su propósito y que debe ser "despertado" para que vuelva nuevamente a retomar el propósito de su vida que ya está trazada. Eliade describe estos ritos elaborando el significado de las enseñanzas que comunica el sacrificado cuya muerte se vuelve fuente de sabiduría. En el segundo caso el significado del olvido y del dominio de los afectos es el tema central; ahí lo importante se convierte una vez más en la dicotomía entre la carne y el espíritu. Pero lo que parece más importante destacar, es el proceso de desmistificación que intentan los griegos, lo que resulta en una propagación del mito en su intento de abolirlo. Porque el mito continúa viviendo en Platón y en la cosmología de Aristóteles.

Otro rito que es recurrente en las culturas de la Mesopotamia, la asiática y la americana, es la vigilancia del

iniciado, o sea, la incapacidad de mantener una vigilancia - porque nos vence el sueño. El sueño simbolizaría la ignorancia, la intoxicación de lo irracional. En este rito o prueba, el iniciado casi siempre es vencido por el sueño, reiterando la condición humana. Ejemplos de este tipo de iniciación lo son la conducta mítico-ritual que ha sobrevivido a - nuestros días y que toma aspectos y formas diversas; sin embargo, si analizamos cuidadosamente el énfasis que le damos a los orígenes, al retorno a los orígenes en literatura, arte, política y por lo general en cualquier innovación, estamos repitiendo el rito que el hombre arcaico realizaba para encontrar en los orígenes un paradigma sobre el cual modelar su conducta. La ola del "noble origen" se difunde en Europa en un afán de regresar a la historia nacional y proclamar un origen como superior al otro. Esto sin duda impulsó la creación de partidos políticos que con la proclamación de una superioridad racial se sintieron acreedores a un derecho divino de conquista por ser prototipos del ancestro primordial.

La Edad de Oro que proclama Marx se mezcla con los ideales judeo-cristianos que eleva a la clase subyugada y a su vez proclama una utopía. Marx postula la desaparición de la tensión entre los contrarios visualizando una sociedad sin clases. Su doctrina se ha ido transformando hasta constituir hoy en día a pesar de los esfuerzos de sus discípulos -

en una de las utopías del siglo XX.

No es menos cierto que los medios masivos de comunicación han difundido y perpetuado el pensamiento mítico a través de héroes como Superman, el Príncipe Valiente, Flash Gordon y el rito de su aparición ocurre cada domingo. La creación de figuras públicas nos habla de la necesidad de héroes míticos. La ritual conmemoración de héroes nacionales muertos es otra expresión de este mismo proceso que aparece donde menos sospechamos y como una expresión del nivel mítico-ritual del pensamiento en que aparece la manifestación. Sobre este tema entraremos en detalle en el siguiente capítulo, pero sí nos parece importante destacar que la creación de mitos y de ritos sobrevive y que su manifestación tan sólo se disfraza.

El culto al automóvil, y la ceremonia ritual que se repite año con año en torno a los nuevos modelos. Estas presentaciones anuales toman el carácter de ceremoniales religiosos tanto por los colores, la pompa, el gasto y la expectante ceremoniosidad de los participantes. Los modelos funcionan de sacerdotizas y el dios a venerar es el nuevo modelo automovilístico. Este rito anual consideramos que aparece independientemente del mito al que está asociado, ya tanto se ha independizado, que tiene una estructura propia y con frecuencia se busca el status a través de la apropiación de-

un automóvil, tan conocido resulta que no es necesario elabo-  
rar más sobre este aspecto de la vida actual.  
¿Cuál es el mito detrás del rito anual del automóvil? -  
Para Greely, el mito es la perfección primordial, el éxito -  
más allá de la condición humana, trascender los límites de -  
esa condición humana, para imitar el modo paradigmático de -  
los dioses. Dioses que se transportan en los últimos mode-  
los automovilísticos. Los comerciantes del automóvil se -  
transforman en hechiceros, conocedores de las fórmulas mági-  
cas que traerán al adepto o al iniciado el poder que trae im-  
plícito el nuevo automóvil.

Los mitos de la elite, se cristalizan alrededor de la -  
creación artística. El crítico de arte, el coleccionista, -  
el representante oficial del movimiento artístico se ha vis-  
to atropellado por su indiferencia y falta de visión al re-  
chazar la obra de un Rimbaud, de un VanGogh, la lección que -  
reciben ha sido el origen de una actitud inversa que proyec-  
ta a cualquier pintor, poeta, escritor o dramaturgo, como un -  
futuro genio, que ellos no supieron captar como tal, se caen -  
las barreras y cualquier cosa entre más audaz, extravagante -  
e iconoclasta se toma con gran reverencia, el artista es un -  
ser que expresa el caos de la época, un personaje intocable -  
que puede ser el precursor de un nuevo movimiento artístico,  
de una nueva concepción del mundo, un profeta anunciando y -

expresando la nueva era, lo que está por venir. Impulsado - por esta actitud, el artista trata de conformarse a su ima-- gen mítica, a vivirse como un mito viviente, el ser extraño, irreductible, paradójico, audaz, qué mejores ejemplos que Da-- lí, y sin desear una comparación de Cuevas. Todos estamos - de acuerdo por primera vez en la veneración de esa expresión porque tenemos rechazar lo que no comprendemos, hoy en día - ese sería el error, el terrible "faux pas", ¿contra qué?, -- ¿contra una expresión del inconsciente o contra lo desconoci-- do? Pero, ¿qué no son la misma cosa?.

El comentario de Eliade a propósito de esta situación - nos parece penetrante:

"Primero, debemos notar la función redentora de -- 'la dificultad', especialmente como se encuentra - en obras de arte moderno. Si la elite se regocija en Finnegans Wake, o en música atonal, o en taqui-- mo, es también porque estas obras representan mun-- dos cerrados, universos herméticos que no pueden - ser penetrados más que sobrepasando dificultades - inmensas, como las pruebas iniciatorias de las so-- ciedades tradicionales o arcaicas. Por un lado, -- una tiene que experimentar una 'iniciación', una - experiencia que ya casi ha desaparecido del mundo-- moderno; por otro lado, uno proclama a los 'otros' (esto es, masa) que uno pertenece a una selecta - minoría -no, en seguida, a una aristocracia (por-- que la elite moderna se inclina hacia la izquier-- da), pero a una gnosis que tiene la ventaja de ser al mismo tiempo espiritual y secular en que se opo-- ne tanto a los valores oficiales como a las igle-- sias tradicionales. A través del culto a la extra-- vagante originalidad, dificultad e incomprendibili-- dad, los de la elite anuncian su escape del univer-- so banal de sus padres, mientras que al mismo tiem-- po se rebelan contra ciertas filosofías contemporá

neas de desesperación".<sup>12</sup>

La fascinación que ejerce sobre el hombre moderno la obra de arte incomprendible e indescifrable es lo que le satisface el deseo de encontrar una nueva y secreta llave para abrir la puerta del mundo y de la vida. Se sueña con una iniciación que permita al hombre comprender lo oculto, extraer de lo común lo sagrado, de lo absurdo la verdad, el mensaje que calibrando la entonación, la rapidez, nos permite derivar un significado, escuchar una revelación. Esos pequeños descubrimientos que tienen la función de crear un mundo nuevo de las ruinas y los enigmas, un mundo privado al que sólo penetre el iniciado, uno mismo y acaso unos cuantos más, es lo que hace que el público lo aclame y lo acepte como suyo precisamente por no serlo.

El cubismo, el dadaísmo, el surrealismo, la atonalidad, la música concreta, Joyce, Becket, Ionesco, todos contribuyeron a demoler lenguajes artísticos, a crear un caos, un caos sobre el que se erigirá la creación genuina. La analogía de una cosmogonía. Al final vemos que el hombre busca por cualquier medio posible la creación mitológica para librarse del "tiempo muerto", busca retornar al principio, ir más allá de su tiempo o del tiempo del mundo, busca más bien un tiempo -

---

<sup>12</sup>Mircea Eliade. Myth and Reality, Harper & Row Publishers - Inc. New York, 1968, págs. 188-189.

desconocido que le abra una dimensión más allá de sí mismo, ya sea hacia el pasado o hacia el futuro que para su propósito es lo mismo. Esta búsqueda es un rito que se realiza en un plano colectivo y en un plano personal, del mito sólo podemos especular, pero el rito lo podemos observar cada domingo en las colas para entrar al cine, y anotando los "best-sellers" y la incidencia de drogas.

Resumiendo, hemos revisado el manejo que Eliade le da al mito y al rito, hemos agregado algunos comentarios, pues su aportación nos parece significativa, sobre todo en lo que concierne al papel que ha jugado el mito en diferentes sociedades y cómo se ha ido transformando sin haber desaparecido. Los mitos y ritos son un tema similar que se encuentra en diferentes sociedades y está descrito en forma clara e interesante, sin embargo, nos sentimos obligados a señalar que Eliade coloca al mito y al rito más o menos como una misma producción. En ocasiones está describiendo un rito que luego califica como un pensamiento mítico este intercambio de fenómenos diferentes resulta poco claro para nuestra investigación presente ya que consideramos que el rito es un fenómeno concreto, que tiene una duración temporal, una ejecución específica, y una realización en un marco espacial específico con un fin determinado, y más aún el rito de iniciación.

Vemos pues que con base en un mito a veces claro, a ve-

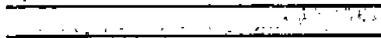
ces difuso se presentan una serie de ritos, y nos atrevemos a decir que a veces estos se han alejado tanto del mito, o del deseo inconsciente que lo que se repite es la acción con exactitud y rigidez para que suceda algo, ese algo es lo desconocido, lo intrapsíquico, que cuando ocurre percibimos cambios de un orden concreto. Sobre este concepto volveremos a elaborar, pues consideramos que allí está uno de los núcleos importantes de nuestra tesis.

El mito tiene diversas funciones para el hombre primitivo, siendo éstas las de revelar modelos de conducta que afectan todas las áreas de su vida, estos mitos los vive y tiene una importante participación en ellos. En este contexto, el rito está vinculado al mito y el primero sólo es efectivo si se conoce al mito que lo anima. En toda la actividad mítica ritual Eliade ve una relación con el primer intento del primitivo de regresar al principio para modelar su conducta en ese principio, este retorno se plantea mediante el recordar ese principio, reiterando el mito, también se logra destruyendo lo establecido, o sea, creando un estado de caos que sería lo que antecede a la creación, esta destrucción se logra mediante la muerte de un semidios, o mediante la destrucción del mundo. Esta búsqueda de los orígenes lo ve Eliade a diferentes niveles posteriormente en el desarrollo histórico cultural. Hasta cierto punto, plantea la iniciación en -

el "mundo" como un deseo mítico de penetrar lo desconocido - que nos insinúa que no podría ser otro más que el mundo de los orígenes, lo desconocido. En términos de un modelo éste sería más bien lineal con dos direcciones contrarias, aquí -  
 rib es el caso de una curva elicoideal, o por lo menos no hemos captado ese principio, pues una etapa no se apoya en la siguiente, ni es un movimiento circular, eso implicaría un ciclo que se repite regresando a su origen para volver a repetirse, lo que nosotros vemos en el caso del planteamiento de Eliade, es un movimiento encontrado que se reitera sin -- buscar necesariamente una plenitud en términos de ciclo vital, o sea, un movimiento circular. No cabe duda que Eliade señala que el desarrollo de un mito o de un rito está determinado por la etapa de evolución previa, sin embargo, plantea un movimiento de retorno lineal encontrado como el del - esquema 1.

ESQUEMA 1

Mito y rito  
 de los  
 orígenes



Provocación  
 de un retorno  
 para repetir

¿Qué sucede en este tipo de movimiento? A nuestro juicio, lo que ocurre es que al simplificarse el movimiento se elabora el objeto y de hecho Eliade amplifica los dos polos-

a la manera en que Jung elabora sobre los arquetipos. Ambas posturas dividen las dificultades que se empiezan a plantear en un afán de agotar los contenidos. Cuando Luc de Heusch - hace alusión a que Jung y Eliade han poblado la selva virgen con los fantasmas de arquetipos, pensamos que se está refiriendo al problema impuesto por el analista al simplificar - el movimiento y enfocar los contenidos.<sup>13</sup> En el caso de --- Jung consideramos que ese enfoque se debe principalmente a - un afán de basar sus descripciones en datos empíricos, sobre todo tratándose de su papel como psicoterapeuta, y de su vocación por lo concreto como base para lo teórico, como ya aa bemos no era reduccionista. Ha llegado el momento de re-  
visar la obra de uno de los grandes pensadores de este siglo, - que a partir de las influencias intelectuales que contribuyeron para la formación de sus hipótesis, nos presentará una - postura reduccionista que colocará al mito y al rito en una - perspectiva diferente. Claude Lévi-Strauss, al desarrollar su teoría estructuralista, nos revela la influencia de Marx, de Freud y de Saussure.

La obra de Lévi-Strauss es extensa y profunda, pero lo que nos impacta es su síntesis a través de la estructura. - En Tristes Trópicos, nos plantea su pensamiento y las diver-

<sup>13</sup> Luc de Heusch, Lévi-Strauss. Estructuralismo y Dialéctica. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968.

sas influencias de la siguiente manera:

"En un nivel diferente de la realidad, el marxismo me parecía proceder como la geología y el psicoanálisis entendido en el sentido que su fundador le había dado: los tres demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse. En todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de superracionalismo dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades".<sup>14</sup>

Lévi-Strauss acepta el compromiso que percibe en la obra de Robert H. Lowie y se dedica a encontrar una estructura en la etnología que lo absorberá, por satisfacer sus afanes intelectuales, sus inquietudes, sus dudas en un material inagotable.

"Ella (la etnología) reconcilia mi carácter y mi vida".<sup>15</sup>

Este afán de integrar lo vemos a todos niveles y es el origen de su antropología estructural. La estructura es un medio mediante el cual se percibe la variación de los temas sin que se afecte la urdimbre. Esto nos lleva a reflexionar sobre la situación psicoanalítica, donde el "setting" adquiere una importancia como instrumento.

"El estructuralismo desecha todo dualismo. Es la-

---

<sup>14</sup>C. Lévi-Strauss. Tristes Tropiques. Trad. Noelia Bastard, Eudeba, Buenos Aires, 1955 (la. ed. en francés 1955), pág. 46.

<sup>15</sup>Ibid, pág. 47.

intima unión de lo sensible y lo intelectual".<sup>16</sup>

"... no podemos comprender sin distinguir entre lo real y lo vivido; pero la verdad jamás se alcanza como no sea en una síntesis que los reconcilia y permite sentir lo que la inteligencia comprende".<sup>17</sup>

Vislumbramos que Lévi-Strauss intenta corregir el distanciamiento que impone la razón entre sujeto y objeto, introduciendo el aspecto sensible, que se refiere a los sentidos, lo que se ve, se palpa, se huele, se gusta, se escucha. Nos comunica que existe una contradicción entre lo que percibimos con nuestros sentidos y lo que pensamos, y esa inevitable contradicción es lo que provoca la creación del mito. Alcanzar esa afirmación que refleja haber penetrado dentro de los mecanismos inconscientes que nos impulsan a aferrarnos a "nuestras verdades", consideramos que han sido de las aportaciones más relevantes de Lévi-Strauss. Si, admitir la contradicción básica que yace detrás de lo que nos lleva a pensar, a postular, a reflexionar. De inmediato en el desarrollo de una hipótesis la necesidad de "crear" un contenido que complementa nuestro cuadro referencial se presenta y nos desvía de la realidad. Este hecho nos obliga a resaltar la función de lo que no se incluye para comprobar una teoría. Seguramente con esto en mente nos señala Lévi-Strauss las --

<sup>16</sup>B. Pingaud, L. de Heusch y C. Lévi-Strauss. Estructuralismo y Dialéctica. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968, pág. 14.

<sup>17</sup>Ibid, pág. 18.

peripecias lógicas a las que se somete la realidad.

"Reconozcamos más bien que el estudio de los mitos nos conducen a comprobaciones contradictorias. En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo su-  
jeto puede tener cualquier predicado; toda rela-  
ción concebible es posible (presenta una analogía entre los etnólogos y los analistas lingüísticos).  
... La contradicción no fue resuelta hasta el día en que se percibió que la función significativa de la lengua no está ligada directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí".<sup>18</sup>

Parece que este hecho se comprueba a todos niveles, aun que pocos estudiosos tienen la capacidad de admitir una contradicción que insertaría la duda no sólo al pensamiento por desarrollar sino que se pondría en tela de juicio el acto mismo, lo que resultaría intolerable. En el trabajo que tratamos de realizar, nos hemos tenido que enfrentar con una concesión inevitable a cada paso que damos, ésta se reduce a la necesidad de plantear la teoría sobre los ritos en términos de mitos. Surge el plano de la comunicación verbal, y parece constituir una faceta que facilita su manejo, cuando de hecho lo que se hace participa de una realidad diferente a lo que se transmite verbalmente, y tanto en lo verbal como en la acción existen los mismos elementos contradictorios a los que hacíamos alusión. El mito se elabora en un plano muy diferente que el rito y a pesar de una diferencia innega

<sup>18</sup>C. Lévi-Strauss. Antropología Estructural. Trad. Eliseo Verón. Eudeba, Buenos Aires 1968 (la. ed. en francés, 1958), pág. 187.

ble es Lévi-Strauss el que la señala con absoluta claridad.-  
Acerca de la posibilidad de descifrar el mito con todas sus  
variantes, Lévi-Strauss hace la analogía del análisis de los  
mitos con el análisis del lenguaje, pero enfatiza que el pri  
mero integra al segundo, ya que a través del "habla" se cono  
ce, sin dejar de pertenecer al discurso. Otra característi  
ca del mito es su similaridad a la ideología política y su -  
atemporalidad.

"Resumamos ahora las conclusiones provisionales al  
canzadas. Son tres: 1) Si los mitos tienen un sen  
tido, éste no puede depender de los elementos ais  
lados que entran en su composición, sino de la ma  
nera en que estos elementos se encuentran combina  
dos. 2) El mito pertenece al orden del lenguaje,  
del cual forma parte integrante; con todo, el len  
guaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta  
propiedades específicas. 3) Estas propiedades  
sólo pueden ser buscadas 'por encima' del nivel ha  
bitual de la expresión lingüística; dicho de otra  
manera, son de naturaleza más compleja que aque  
llas que se encuentran en una expresión lingüísti  
ca cualquiera.

Si se admiten estos tres puntos, aunque sólo sea a  
título de hipótesis de trabajo, se siguen dos con  
secuencias muy importantes: 1) como toda entidad -  
lingüística, el mito está formado por unidades ---  
constitutivas; 2) estas unidades constitutivas im  
plican la presencia de aquellas que normalmente in  
tervienen en la estructura de la lengua, a saber,  
los fonemas, morfemas, semantemas. Pero ellas tie  
nen con estos últimos la relación que los semante  
mas guardan con los morfemas y que éstos guardan -  
con los fonemas. Cada forma difiere de la prece  
dente por un grado más alto de complejidad. Por -  
esta razón, a los elementos propios del mito (que  
son los más complejos de todos) los llamaremos: --  
unidades constitutivas mayores".<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>C. Lévi-Strauss. Antropología Estructural.

De la misma manera que Lévi-Strauss vincula el mito al lenguaje y lo intenta analizar con una descomposición general que por cierto simplifica efectivamente un proceso tan complicado como el pensamiento mítico. Esta descomposición fracasa en dos importantes aspectos, el primero sería en lo que concierne al tiempo, que en los mitos es "reversible e irreversible, diacrónico y sincrónico", y también en las relaciones entre cada unidad constitutiva que no se puede aislar sino que se congregan en "haces de relaciones" conectadas entre sí. Por ejemplo, en el mito de Edipo, se puede colocar cada una de estas relaciones de acuerdo a temas específicos de manera que tendremos acordes armónicos que apuntarían hacia una conflictiva específica, si se incluye cada versión del Edipo éstas le dan tridimensionalidad al problema del mito, ya que a pesar de no ser similares es posible ver una relación al yuxtaponer estas versiones, de manera que se refleja otro aspecto de la misma situación, o dicho de otra manera, las diferencias no cambian en forma importante la estructura del mito.

La agrupación que hace Lévi-Strauss sobre el mito de Edipo ilustra la técnica estructuralista, por lo que nos pareció importante reproducirla aquí.

Cadmo busca a  
su hermana Eu  
ropa, raptada  
por Zeus

Cadmo mata al  
Dragón

Los espartanos  
se exterminan  
mutuamente

Lábdaco (padre  
de Layo) = 'cō  
jo' (?)

Edipo mata a -  
su padre Layo

Layo (padre de  
Edipo) = 'tor-  
cido' (?)

Edipo inmola  
a Esfinge

Edipo 'pie-hin-  
chado' (?)

Edipo se casa  
con Yocasta,-  
su madre

Etiocles mata  
a su hermano  
Polinices

Antigona en-  
tierra a Poli-  
nices, su her-  
mano, violan-  
do la prohibi-  
ción

(20)

---

El ejemplo anterior nos sitúa ante cuatro columnas que señalan una relación similar, de arriba para abajo, vista horizontalmente, los conjuntos de las columnas, vemos primero la presencia de una sobrevaloración de un parentesco de sangre, en la segunda la subvaloración de un parentesco de san-

<sup>20</sup>Ibid, pág. 194.

gre, en la tercera la destrucción de un ser que impide al -- hombre ser ya sea por la fuerza o por el intelecto, y la --- cuarta columna se refiere a la condición inicial del hombre al llegar al mundo, enfatizando la incapacidad de moverse so bre sus propios pies.

Lévi-Strauss concluye su exposición con una interpreta- ción que pone de manifiesto la dificultad que tiene el hom- bre en aceptar que proviene de un hombre y una mujer, y la - pregunta de si es de uno o de dos, que se extendería a pre- guntarse si lo uno engendra lo mismo o lo otro. De esta ma- nera, en el planteamiento de preguntas claves, Lévi-Strauss- llega a lo siguiente:

"... la sobrevaloración del mismo, como el esfuer- zo por escapar a la autoctonía es a la imposibili- dad de lograrlo. La experiencia puede desmentir - la teoría, pero la vida social verifica la cosmolo- gía en la medida en que una y otra revelan la mis- ma estructura contradictoria. Entonces la cosmolo- gía es verdadera".<sup>21</sup>

"El método nos evita, pues, una dificultad que ha- constituido hasta el presente uno de los principa- les obstáculos para el progreso de los estudios mi- tológicos, a saber, la búsqueda de la versión au- téntica o primitiva. Nosotros proponemos, por el- contrario, definir cada mito por el conjunto de to- das sus versiones... el mito sigue siendo mito --- mientras se lo perciba como tal. Nuestra interpreta- ción del mito de Edipo, que se puede apoyar en - la formulación freudiana y ciertamente le es apli- cable, ilustra bien este principio. El problema - planteado por Freud en términos 'edípicos' no es -

<sup>21</sup> Ibid, pág. 197.

ya, sin duda, el de la alternativa entre autocto--  
nia y reproducción bisexuada. Pero se trata siem--  
pre de comprender cómo 'uno' puede nacer de dos: -  
¿Cómo es posible que no tengamos un solo progeni--  
tor sino una madre y un padre? No dudaremos, pues,  
en colocar a Freud, después de Sófocles, entre ---  
nuestras fuentes del mito de Edipo. Sus versiones  
merecen el mismo crédito que otras más antiguas y  
en apariencia 'más auténticas'."22

Antes de continuar, quisiéramos comentar esta cita de -  
Lévi-Strauss, ya que consideramos que aquí muestra tener una  
gran similitud con Jung, al renunciar propositivamente la --  
búsqueda de la versión auténtica, que nosotros interpretamos  
como una aceptación de lo que "es" como verdad, o sea, de lo  
manifiesto. Vuelve nuevamente a una postura estructuralista  
no sólo al acomodar los mitos en una estructura en que se po  
ne de manifiesto la relación entre el predicado de cada mito  
sino que, al igual que Jung, encuentra la enorme similaridad  
entre los opuestos reduciendo lo complicado en formulaciones  
que intentan precisamente integrar dichos opuestos, que es,-  
como ya hemos visto, el intento en los mitos. Los sistemas-  
de referencia multidimensionales permiten encontrar pues la-  
estructura que es común a todos.

Lévi-Strauss analiza las versiones de Cushing (1883 y -  
1893); Stevenson (1904); Parsons (1923); Bunzel (1932); Bene-  
dict (1934), sobre los mitos de origen y emergencia que nos-  
ilustrá el sistema estructuralista y las diferentes correla-

<sup>22</sup>Ibid, pág. 197.

ciones entre un mito y el otro en las tribus. La ordenación sistemática de cada versión permite encontrar las leyes del grupo. Sería muy extenso para nuestros propósitos detenernos a analizar la interpretación de Lévi-Strauss sobre estas diferentes versiones, por lo que solamente presentaremos el cuadro que elabora para estructurar estas versiones como variaciones sobre un mismo tema.

C A M B I O

M U E R T E

Empleo mecánico de los vegetales (escalas para salir de los mundos inferiores)

Emergencia conducida por los Gemelos Bienamados

Incesto del hermano y lahermana (origen del agua)

Exterminaciónde los hijos de los hombres por los dioses (ahogándolos)

Empleo alimenticio de las plantas silvestres

Migración, conducida por los dos Newekwe (bufones ceremoniales)

Torneo mágicolibrado con el Pueblo del Rocío (recolectores contra cultivadores)

Sacrificio de un hermano y una hermana (para obtener la victoria)

Empleo alimenticio de las plantas cultivadas

Adopción de un hermano y una hermana (en cambio por el maíz)

(continuación del cuadro)

Carácter periódico de las actividades agrícolas

Guerra contra los kyanakwe - (cultivadores- contra cazadores)

Empleo alimenticio de la caza

Guerra, conducida por los dos dioses de la guerra

Salvación de la tribu (descubrimiento del centro del Mundo)

Inevitabilidad de la guerra

Sacrificio de un hermano y una hermana - (para vencer el diluvio)

M U E R T E

PERMANENCIA  
(23)

Vemos en este cuadro que el inicio y el final son percibidos con claridad, hecho que también es señalado por Levi-Strauss y parece ser que existe una clara ambigüedad en las etapas intermedias, ambigüedad que se resuelve mediante la -

<sup>23</sup>Ibid, pág. 201.

presencia de un mediador. Ese mediador asume la figura de un personaje o de un acontecimiento que se reviste con el doble carácter que va implícito en esa ambigüedad. Las permutaciones que transforman esta figura en diferentes grupos -- pueden seguirse encontrando en un mismo esfuerzo de elaborar dicha ambigüedad a través del mito. Estas permutaciones se pueden representar en series continuas de variantes que se podrían expresar en la siguiente relación:

$$F_x(a) : F_y(b) \text{ } \underline{\text{e}} \text{ } F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

dados simultáneamente dos términos a y b y dos funciones x e y de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión -- de dos 'términos' y de las 'relaciones', bajo dos condiciones: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: a y a-1); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el 'valor de la función' y el valor de término de los dos elementos (arriba: y y -a).<sup>24</sup>

Incluyendo a sus señalamientos, Lévi-Strauss menciona -- la teoría freudiana sobre la repetición de un traumatismo para crear una neurosis que en un pueblo sería un mito. La repetición a diferentes niveles produciría las diferentes variaciones de un solo mito así como la repetición del neurótico sería en base a un mismo conflicto no resuelto y que en ocasiones no tiene la posibilidad de resolverse, pues con -- frecuencia la contradicción que mencionamos al principio es-

<sup>24</sup> Ibid, pág. 208.

real.

"El mito se desarrollará como en espiral hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen. El crecimiento del mito es, pues, continuo, por oposición a su estructura, que es discontinua. .. el mito es un ente verbal que ocupa, en el dominio del habla, un lugar comparable al del cristal en el mundo de la materia física. Respecto de la 'lengua', por una parte, y del habla por otra, su posición sería efectivamente análoga a la del cristal: objeto intermedio entre un agregado estadístico de moléculas y la estructura molecular misma".<sup>25</sup>

Nos pareció indispensable describir el pensamiento de Lévi-Strauss sobre los mitos antes de hablar sobre los ritos, pues aunque no son fenómenos idénticos como trata de enfatizar Lévi-Strauss, sí existen paralelos innegables. Nuestro interés se concentra principalmente en las diferencias que hasta la fecha no se han enfatizado con la suficiente claridad.

Sobre los ritos, Lévi-Strauss señala, y se propone demostrar que en efecto tienen muy restringida y limitada relación con los mitos y que esta relación tiende a ser una excepción y no la regla.

"Desde Lang hasta Malinowski, pasando por Durkheim, Lévi-Bruhl y van der Leeuw, los sociólogos o etnólogos que se han interesado por las relaciones entre el mito y el ritual las han pensado como una redundancia. Algunos ven en cada mito la proyección ideológica de un rito, destinado a proporcionar a éste un fundamento; otros invierten la relación y tratan al rito como una ilustración del mito, bajo la forma de cuadros en acción. En ambos-

---

<sup>25</sup> Ibid, pág. 210.

se postula una correspondencia ordenada entre mito y rito; dicho de otra manera, una homología: sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel de -- original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción y el otro en el plano de las nociones. No se explica por qué no todos los mitos corresponden a ritos, e inversamente: por qué esta homología solamente es demostrable en un pequeño número de casos; en fin y sobre todo, cuál es la razón de esta extraña duplicación".<sup>26</sup>

Corroboramos la postura de Lévi-Strauss, ya que hemos visto a través de nuestra investigación, que existe una verdadera imbricación entre los dominios del mito y los del rito y que esta confusión se acentúa aún más cuando los términos se emplean en forma intercambiable sin que aparentemente se modifique el contenido del concepto. Lévi-Strauss anuncia que existe una correspondencia sin que esta correspondencia implique una homología.

"Si esta hipótesis es correcta se deberá renunciar a buscar la relación entre el mito y el rito en -- una especie de causalidad mecánica, para concebir más bien su relación en un nivel dialéctico, nivel accesible sólo a condición de haber reducido previamente uno y otro a sus elementos estructurales".<sup>27</sup>

Para ejemplificar lo anterior, Lévi-Strauss toma un mito de los indios pawnee que fue descrito en forma exhaustiva por G. A. Dorsey. El tema del mito expresa y explica "el -- origen de los poderes shamanísticos"<sup>28</sup> y nos referimos a él

<sup>26</sup>Ibid, pág. 211.

<sup>27</sup>Ibid, pág. 211-212.

<sup>28</sup>Ibid, pág. 212.

como el mito del "muchacho embarazado". El mito número 77 -

dice así:

"Un joven ignorante comprueba que posee poderes mágicos que le permiten curar a los enfermos. Enviando la creciente reputación del joven, un viejo hechicero que traba en forma oficial lo visita repetidas veces acompañado de su esposa. Furioso al no obtener ningún secreto a cambio de sus propias enseñanzas - y había razones para ello - ofrece al muchacho su pipa, cargada con yerbas mágicas. Hechizado así, el muchacho descubre que está embarazado. Lleno de vergüenza, abandona su aldea y va en busca de la muerte en medio de las bestias salvajes. Estas se conmueven ante la desgracia del joven y deciden curarlo. Extraen de su cuerpo el feto y le inculcan los poderes mágicos que ellas poseen, gracias a lo cual el muchacho, de regreso entre los suyos, mata al brujo perverso y se convierte a su vez en un médico célebre y respetado".<sup>28</sup>

Las oposiciones que aisla Lévi-Strauss en su manejo de la problemática planteada por el mito pueden sintetizarse en el intento de reconciliar una serie de opuestos que incluyen desde la oposición entre el poder adquirido y el poder innato, la juventud y la vejez, la confusión y distinción de los sexos, la fecundidad de la juventud y la esterilidad de la vejez, la fecundación del hijo por el padre y la venganza -- del padre contra el hijo; la magia vegetal contra la magia animal; y finalmente la magia por introducción y la magia -- por extracción.

Después de este análisis del mensaje que nos transmite el mito, lo esencial es que este mito no corresponde a nin-

<sup>29</sup>Ibid, pág. 215.

gún rito pawnee, ya que en dicha sociedad no existe ninguna sociedad shamanista, sin embargo, la oposición entre poder innato y poder adquirido sí tiene una importante correlación con la estructura de sucesión del hechicero. La sucesión -- del nuevo hechicero ocurre cuando muere el anterior, entonces en el mito se expresa la presencia de un poder innato -- que no ha sido transmitido por el maestro y que por lo mismo éste cuestiona, y rehusa reconocer. Este rito pawnee deja -- sin embargo sin explicar el tema central del mito, que sería el "muchacho embarazado". Este aspecto del mito está representado en forma ritual en las tribus de las llanuras de los Estados Unidos, los blackfoot, los mandan, y los hidatsa para quienes el acceso a diferentes sociedades se realiza por edades y en forma de compraventa donde están presentes situaciones descritas en el mito.

"En estas tribus, las sociedades constituyen clases de edad; el pasaje de una a otra se hace por compra; la relación entre vendedor y comprador está concebida como una relación entre 'padre' e 'hijo'; el candidato, en fin, se presenta siempre acompañado de su mujer, y el motivo central de la transacción es una entrega de la mujer del hijo al padre, quien realiza con ella un coito real o simbólico, pero que es representado siempre como un acto de fecundación. Encontramos, pues, todas las oposiciones ya analizadas en el plano del mito, -- con inversión de los valores atribuidos a cada par; iniciado y no iniciado; juventud y vejez; confusión y distinción de los sexos, etc. En el rito mandan, hidatsa o blackfoot, en efecto, el 'hijo' es acompañado por su mujer, al igual que en el mito pawnee, la mujer acompañaba al 'padre'; pero --

mientras en este último caso era un simple figurín, ella desempeña ahora el papel principal: fecundada por el padre y engendrando al hijo, resume pues en sí otra bisexualidad que el mito atribuía al hijo. Dicho de otra manera, los valores semánticos son los mismos: han sido solamente permutados en un -- rango con respecto a los símbolos que les sirven de soporte".<sup>29</sup>

Lévi-Strauss señala los paralelos que existen entre el rito hidatsa y ritos arcaicos chinos en lo que podría designarse la prestación de mujeres, sin embargo, al prolongarse los paralelos lo que resulta significativo es la relación -- que existe entre el mito y su expresión ritual, el primero -- elabora un ritual invertido que no es el importante en la -- tribu y, por el contrario, en las tribus donde se observa un ritual semejante al mito, el rito sería contrario a la tribu anterior. El carácter progresivo y retrogresivo de los sistemas los denomina Lévi-Strauss como contrapuntístico, característica que podría expresar una relación tan compleja que sólo a través de todas las versiones que incluye Lévi- ---- Strauss en su análisis se podría llegar a entrever como un -- patrón en el cual funcionan mito y rito.

Para apoyar su análisis con otro ejemplo, Lévi-Strauss describe el rito de alianza de dos pueblos que se conoce con el nombre de Hako. Según nos dice Lévi-Strauss basándose en la descripción de Hocart, la relación padre/hijo es el ori--

---

<sup>29</sup>Ibid, pág. 215.

gen de dicho rito que expresa una alianza entre la línea materna. Este rito tendría entonces las mismas características del mito pawnee, del rito mandan a hidatsa y del Hako, - que serían permutaciones regidas por la ley de equivalencia entre las oposiciones madre/hijo y hombre/mujer. Lévi- Strauss describe el Hako como sigue:

"El grupo del padre ha llegado a la aldea del hijo; captura simbólicamente a un niño (varón o mujer indiferentemente, es decir, asexual o más exactamente de sexo no marcado; cf. loc. cit., pág. 201). - El joven es sacralizado mediante una serie de unciones que tienen por objeto identificarlo con Tirawa, divinidad suprema del mundo celeste. Luego, el niño es levantado dentro de una cobertura, con las piernas sobresaliendo hacia adelante, y manejado a la manera de un falo en coito simbólico con el mundo representado por un círculo trazado sobre el suelo, en el cual supuestamente deja caer un huevo, un nido de oropéndola (oriole): 'putting of the child's feet in the circle means the giving of new life', comenta equivocadamente el informante indígena (loc. cit., pág. 245). Finalmente, el círculo se borra, se limpia al niño de las unciones y se lo envía a jugar con sus compañeros. Todas estas operaciones pueden ser consideradas, - sin duda, como una permutación de los elementos del mito del muchacho embarazado. En ambos casos tenemos tres protagonistas:

Serie rito:	hijo	padre (o marido)	mujer del pa- dre
	hijo (permutación de mujer)	padre (permutación de marido)	niño (permutación de hijo)

De igual modo, en ambas series, dos protagonistas son de sexo marcado y uno de sexo no marcado (hijo o niño)".<sup>30</sup>

<sup>30</sup>Ibid, pág. 217.

Para concluir, el autor señala la relación dialéctica - entre mito y rito, enfatizando que frecuentemente esta relación no se encuentra dentro del seno de una misma sociedad, sino que al igual que el lenguaje parece haber una respuesta en las sociedades circundantes, hecho que permite tomar una perspectiva más amplia de esta relación que se tornaría en un diálogo inconsciente entre los pueblos concentrados dentro de los límites de un área geográfica, y por propagación más allá de esos mismos límites. Lévi-Strauss lo expresa -- claramente en lo siguiente:

"He tratado aquí de aportar a esta teoría (de las afinidades lingüísticas) una modesta contribución, aplicada a otro dominio, subrayando que la afinidad no consiste solamente en la difusión, más allá de su área de origen, de ciertas propiedades estructurales o en la repulsión que se opone a su -- propagación: la afinidad puede también proceder -- por antítesis y engendrar estructuras que ofrecen el carácter de respuestas, de remedios, de excusas e inclusive de remordimientos. En mitología, como en lingüística, el análisis formal plantea inmediatamente una cuestión: 'el sentido'."<sup>31</sup>

Para resumir lo que hasta ahora hemos expuesto de la -- obra de Lévi-Strauss sobre los mitos y los ritos, nos parece importante destacar que su contribución ha sido de las más -- significativas en lo que nos gustaría denominar la teoría de los ritos, ya que hasta ahora toda aportación ha sido a nivel descriptivo y las conclusiones alcanzadas han sido limitadas. Pero Lévi-Strauss, como parece ser característico de

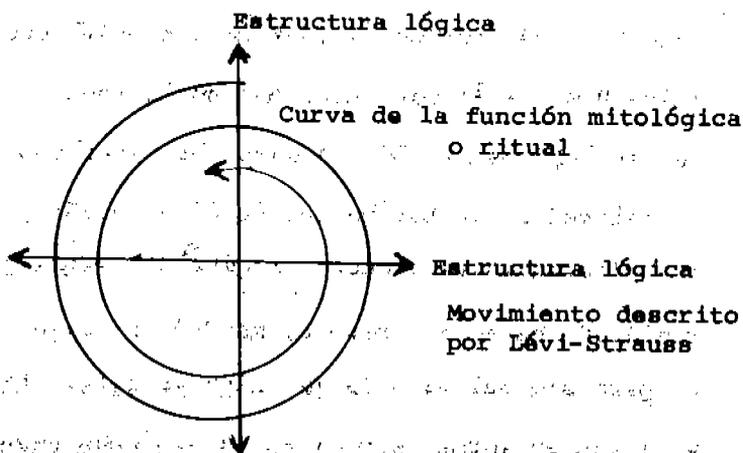
<sup>31</sup>Ibid, pág. 218.

los pensadores de nuestra época, se ha propuesto encontrar "un sentido" dentro del enorme cúmulo de datos que enfrenta a todo investigador serio. Como ya hemos visto, una de las preocupaciones de Lévi-Strauss es reconciliar "lo sensible con lo intelectual" para extraer de estas dos necesidades e inquietudes humanas una estructura que le dé un sentido a ambas vivencias. Para satisfacer estas inclinaciones se convierte en etnólogo y dedica gran parte de su vida a investigar las tribus brasileñas. Ante la necesidad de sintetizar los datos que obtiene de estas investigaciones se enfrenta a los aspectos contradictorios que se ponen de manifiesto en los mitos y en los ritos creando una estructura que funciona precisamente con la multiplicidad, eliminando así la búsqueda de las versiones "verdaderas" o la excesiva concentración en una sola para extraer de ella todo lo que pueda ofrecer. Es precisamente Lévi-Strauss el que aclara esta endeble relación entre el mito y el rito dentro de los confines de un área geográfica y enfatiza el lenguaje que se establece a nivel de diálogo inconsciente entre los mitos y los ritos. Localiza así la función del mito como lenguaje, un lenguaje que establece el hombre ante aquellos misterios naturales e internos en un intento de reconciliar oposiciones que a veces no es posible reconciliar mediante el pensamiento o que simplemente serán siempre irreconciliables; también es un

lenguaje que se establece con los demás a manera de compar--  
tir estos enigmas. Otro aspecto importante que nos señala -  
Lévi-Strauss es que el mito no es siempre un reflejo de la -  
realidad externa de un pueblo sino precisamente de lo que no  
es manifiesto o comprobable a nivel externo. Vamos entonces  
que la estructura que propone Lévi-Strauss sintetiza y recon-  
cilia mediante la elaboración que permite el tiempo y la dis-  
tancia integrando las versiones de un mismo mito que surgen-  
a manera de réplicas de una realidad que no era consciente.-  
No sólo estructura el mito como una función que intenta re-  
conciliar las oposiciones vivenciadas sino que por primera -  
vez le da nuevos enfoques, éstos enfoques son interpretados-  
como "haces de relaciones" que se revelan al estructurar las  
versiones de un mito bajo la naturaleza de un predicado. --  
Los ejemplos que presentamos de esta estructuración fueron -  
el mito de Edipo y los mitos de emergencia y referencia de -  
los indios zuni y de los indios de las llanuras de Estados -  
Unidos. Percibiendo una serie de permutaciones en las fun-  
ciones de dichos mitos, expresa estas permutaciones como ---  
equivalencias funcionales dado determinadas relaciones espe-  
cíficas. Estas permutaciones tendrían por objeto explicar -  
situaciones similares, a este respecto, Lévi-Strauss mencio-  
na la teoría del traumatismo según Freud, mediante la cual -  
es necesaria la repetición de un trauma para que tenga efec-

tos sobre la personalidad. Los mitos son pues producciones que se suceden en una dialéctica impulsada por la actividad intelectual, y continúan hasta que ésta se agota. De igual manera plantea Lévi-Strauss la relación entre el mito y el rito como un proceso dialéctico y subraya que los paralelos tienden a ser la excepción mas no la regla. Para ejemplificar su hipótesis, toma el mito del "muchacho embarazado" que ya citamos en la página 180 de esta tesis, y donde junto con las diferentes versiones del mito nos habla de los ritos que realizan los indios pawnee, mandan, hidatsa, y hasta señala un paralelo del rito de la China arcaica. Estos ritos se realizan en forma parcial en la sociedad pawnee donde tiene origen el mito, sin embargo, en las sociedades mandan e hidatsa, existe una correspondencia más cercana al mito, sólo que con personajes diferentes, aunque en términos generales los predicados se mantienen estables. Esta relación, como ya hemos mencionado, resalta el lenguaje inconsciente entre una región y la otra trazando una dialéctica que Lévi-Strauss intenta estructurar. El movimiento que traza su desarrollo de los ritos en relación con los mitos es una curva helicoideal donde prevalece el movimiento antitético y sintético aunado a una estructura que se detiene en los elementos similares, permitiendo vislumbrar la repetición de las relaciones básicas. Para Lévi-Strauss la dialéctica y la estruc

tura se complementan permitiendo enfocar las relaciones mitológicas dentro de un marco lógico que le da significado y sentido.



ESQUEMA 2

Nos trasladaremos ahora a la pedagogía, y a los ritos que se perpetúan a través de la escolaridad, según nos recalca Ivan Illich en su libro, Hacia el fin de la Era Escolar. Este pedagogo que ha establecido su centro de actividades en Cuernavaca, Morelos, presenta la ritualización en el sistema educativo con un enfoque que nos parece importante incluir en esta tesis, ya que además de original, consideramos que analiza en forma acertada la mística escolar que se ha propagado a través del mundo, a manera de religión, con todos los atributos de la misma, pero sin la posibilidad de poder ais-

larse como ya lo hizo la religión del estado por encontrarse la educación tan íntimamente ligada a las ideas de salvación y de felicidad que son inconscientes en el hombre, y cuya -- realización lo esclavizan más que salvarlo o hacerlo feliz.

"... la revolución que separó al Estado de la Iglesia no pudo resistir la tentación de instaurarse -- en una autofabricada religiosidad, sustituyendo la Iglesia por la Escuela, y otorgándole a ésta todo-carácter ritual, universal, obligatorio, consagrador, salvador, tutor y maternal de aquélla, y utilizándola para los mismos fines, abusando de ella y de sus dogmas para justificar las mismas depredaciones, convirtiéndola también en opio de los pueblos, y obligando a los humildes a ocultar la fatalidad de su destino de no haber tenido escuela como antes ocultaban la fatalidad de su destino de haber nacido paganos, teniendo que expiar ese pecado con la sumisión y sin otro consuelo que el de poder soñar un futuro mejor para sus hijos".<sup>32</sup>

Vemos aquí en la introducción a la obra de Ivan Illich -- cómo José María Bulnes Adunate apoya y ve la necesidad de -- que la Universidad sea la que se responsabilice de investigar lo que sucede con ese agente segregador y estigmatizante que sería la escuela como la vive quien no puede penetrar en su seno.

"Hay, por lo mismo, todo un conjunto de ritos o -- condiciones curriculares para guardar el acceso a los roles sociales, mientras que la instrucción -- consiste en una elección de las circunstancias que facilitan el aprendizaje. Y la Escuela liga la -- instrucción, y no el aprendizaje, a los roles, lo cual es profundamente contrario a la razón y a la

<sup>32</sup> Illich, Ivan. Hacia el fin de la Era Escolar. Trad. Bulnes y Mayan. CIDOC, Cuernavaca, 1971, pág. 0/5.

liberación. "Porque no atiende a las cualidades o competencias que pudieran ser relevantes a los roles, sino al mero proceso mediante el cual se supone que esas cualidades se adquieren, y por otra parte reserva la instrucción a aquellos cuyos pasos se conforman con mayor rigor a las medidas de control social preestablecidas".<sup>33</sup>

Curiosamente, Illich nos señala el énfasis en la forma y no en el contenido, en el movimiento que sería proceso y, sin embargo, como ya hemos señalado, el rito se mantiene rígido para oponerse al suceso intrapsíquico que no se acaba de comprender, o nos preguntamos si no será este enfoque parte de un pensamiento "escolarizado". Continúa Illich en el siguiente párrafo señalando el aspecto social conferido por la escolarización:

"No es extraño. Siempre el curriculum se usó para asignar un rol social. A veces fue prenatal: como el karma, que adscribe a una casta, o el linaje, - que sostiene las aristocracias. Puede tomar en algunos casos la forma de un ritual o de las ordenaciones sacerdotales escalonadas, o puede consistir en una sucesión de hazafias de guerra o en la caza o andando el tiempo, llegar a depender de una serie ordenada de favores del príncipe. Pero la escolarización universal y obligatoria tenía, precisamente, por fin separar completamente la asignación del rol, de la historia personal individual: se diseñó justamente para dar a todos iguales oportunidades ante cualquier función. Y aún hoy, mucha gente cree equivocadamente que gracias al sistema escolar se puede estar seguro de que los cargos públicos han sido confiados a los que tienen la capacidad requerida, cuando en el hecho lejos de igualar las oportunidades, lo único que ha hecho el sistema escolar es haber monopolizado su repartición".<sup>34</sup>

<sup>33</sup>Ibid, pág. 1/16.

<sup>34</sup>Ibid, págs. 1/16, 1/17.

A través de esta obra el autor presenta un análisis del sistema educativo y de la manera en que se perpetúa, destacando los aspectos obsoletos y esclavizantes del mismo. Las distinciones que se establecen entre los que han tenido éxito dentro del sistema y de los que y como estamos siendo absorbidos por una escolarización que se delinea a manera de "salvación" del futuro y que en vez de serlo esclaviza al hombre a manera de una religión que impone su dogma.

"El celestinaje educacional entre gente que ha sido escolarizada con éxito es una tarea muy distinta, pero los que necesitan de esta ayuda son siempre una minoría, incluso entre los lectores asiduos. Aunque la mayoría no podría ni deberá reunirse a discutir sobre un slogan o una palabra o un cuadro, la idea sigue siendo la misma: deberán reunirse alrededor de un problema escogido y definido por ellos libremente. El aprendizaje creativo, exploratorio, requiere que los atisbos e intuiciones aparezcan mezclados, tal como se dan sobre los mismos términos o problemas. Vanamente tratan las grandes universidades de lograr esto multiplicando sus cursos. Por lo común fracasan, dado que todo queda en ellas atadas al curriculum, a la estructura de los cursos y a su administración burocrática. En efecto, en las escuelas de cualquier tipo, incluidas las universidades, la mayor parte de los recursos se van en adquirir el tiempo y la motivación de un número limitado de personas para emprender la resolución de problemas predeterminados de acuerdo a un plan ritualmente definido".<sup>35</sup>

Vemos cómo lentamente Illich nos plantea el rito de que se reúna un grupo para ayudarse a mutuamente entender un problema, un autor, una idea, y los ejemplos son Freud, Goodman,

<sup>35</sup>Ibid, pág. 1/26.

Mao, Marcuse, enfatizando que los diálogos platónicos eran - precisamente un compartir entre grupos pequeños para satisfacer una curiosidad mutua.

Al desarrollar el capítulo sobre la fenomenología de la escuela, Illich menciona lo que hemos venido reiterando cuando hablamos de los ritos, pues la escuela exige varios pre--requisitos para ingresar, uno de ellos es la edad, otro la presencia de un maestro y la asistencia rigurosa a clase. - También enfatiza el hecho de que nuestra manera de ver la niñez es un enfoque moderno, que diferencia la niñez de la adqlescencia y la adolescencia de la edad adulta. Antes se esperaba del niño un comportamiento de adulto, pero de cierta--manera parece que regresamos a eso y ponemos sobre los hom--bros de los niños una serie de responsabilidades que a veces se asemeja a una expectación de un comportamiento adulto. Y claro que en las clases sociales en donde la niñez es un lujo ésta no puede ser brindada al niño.

"Sucede entonces que la mayoría de las familias -- del mundo o no quiere o no puede dar a sus hijos - una niñez moderna. Pero también acontece que la - niñez es una carga para un gran número de aquellos a quienes les está permitida. La mayor parte de - ellos está obligada a vivirla y no le alegra en lo más mínimo hacer el papel de niño. Al definir a - una personalidad como 'niño', lo encerramos entre- los dos polos de un proceso conflictivo deshumani- zante, que se da entre el despertar a la concien--cia de uno mismo y el papel que le impone una so--ciedad que atraviesa su propia Edad Escolar".<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Ibid, pág. 2/7.

Nos plantea entonces Illich en el enfoque sobre la edad escolar, lo que para muchos resulta difícil de aceptar, o sea que al demarcar una etapa para aprender, estamos implicando expectativas que frecuentemente no están en consonancia con las necesidades de la población de niños que se intentan escolarizar. Esta segregación institucionalizada de una parte de la población tiene como objeto la meta de escolarizar y preparar al niño para la sociedad. El maestro, como personaje central de esta preparación, asume roles específicos que le han sido impuestos a él también por el énfasis sobre la escolarización. Entre maestro y alumno se establece un rito que va tomando los visos de sagrado. El maestro, nos dice Illich, funge como guardián, predicador y terapeuta exigiendo en estos diferentes roles una conducta diferente a sus alumnos.

"Como guardián, es maestro de ceremonias que guía a sus alumnos a través de un prolongado rito laberíntico. Arbitro del cumplimiento de las reglas, es también administrador de las intrincadas rúbricas para la iniciación en la vida. En el mejor de los casos, dispone el escenario para la adquisición de alguna que otra habilidad y, sin la pretensión de comunicar un conocimiento profundo, disciplina a sus alumnos en una serie de rutinas necesarias.

Como moralista, el maestro ocupa el lugar de los padres o de Dios o del Estado. Adoctrina al alumno acerca de lo que está bien y lo que está mal, no sólo con respecto a la escuela sino a la sociedad en su conjunto. Se constituye 'in loco parentis' para cada uno de sus alumnos y de ese modo se asegura que todos se sienta niños del mismo Estado.

Como terapeuta, se siente autorizado para sondear en la vida personal de su alumno, de modo que pueda así ayudarlo a madurar. Cuando esta función es ejercida por alguien que es a la vez guardián y predicador, lo que sucede generalmente es que el maestro convence al alumno para que domestique la visión que tiene de la verdad y el sentido de lo correcto".<sup>37</sup>

Este triple rol que según Illich realiza el maestro, lo constituye en una figura que confunde al alumno ya que por no estar claramente delimitada su función distorsiona el concepto que desarrollará el niño sobre la sociedad y su participación en la misma.

Lo anterior describe la figura del guía en el rito de iniciación y consideramos que lo que Illich critica es un factor necesario e innegable de la cultura, sólo estableciendo una relación como la descrita por este autor, se puede acercar el iniciado a los aspectos profundos y significativos de cualquier ciencia -el guía es el puente.

"Para el niño, el maestro pontifica como pastor, profeta y sacerdote -es, al mismo tiempo, consejero espiritual, maestro y administrador de un rito sagrado. Combina las pretensiones de los papas medievales, pero en una sociedad basada en la garantía de que esos poderes nunca serán ejercidos conjuntamente por una institución establecida y obligatoria, trátase de la Iglesia o el Estado".<sup>38</sup>

Sobre el poder que ejerce el maestro sobre el alumno -- dentro de su múltiple función, Illich destaca los aspectos --

---

<sup>37</sup> Ibid, págs. 2/10, 2/11.

<sup>38</sup> Ibid, pág. 2/12.

mágicos que encierra la escuela dentro de un funcionamiento repetitivo que afecta tan profundamente al individuo que le es difícil posteriormente diferenciar entre lo que le ha sido impuesto y lo que verdaderamente desea. Tanto la asistencia obligatoria, como la confinación física, inducen en el alumno un estado especial de susceptibilidad a lo que se presenta como estímulo.

"La asistencia a clases aleja al niño del mundo cotidiano de la cultura occidental y lo zambulle en un medio ambiente mucho más primitivo, mágico, fuertemente decisivo. La escuela no podría crear un dominio tal donde las reglas de la realidad cotidiana no tienen vigencia, si no fuera porque encierra físicamente a los muchachos durante varios años seguidos dentro de ese recinto sagrado. La asistencia obligatoria permite que la sala de clases sirva como matriz mágica, de la cual el niño es expulsado periódicamente, al salir todos los días o cada fin de año, hasta que es finalmente dado a luz de la vida adulta".<sup>39</sup>

A continuación menciona Illich lo que denomina el currículum escondido de la escolarización, que percibe como la base del rito de iniciación al que somete al niño. La posibilidad de cambiar esta situación estriba según Illich en una modificación a nivel de currículum.

"Nos interesa más llamar la atención de que la ceremonia o el rito de la escolarización constituye en sí tal currículum escondido de la escolarización agrega prejuicio y culpa a la discriminación que una sociedad ejerce contra algunos de sus miembros así como otorga a los privilegiados un nuevo título para condescender con la mayoría. De mane-

---

<sup>39</sup> Ibid, pág. 2/13.

ra igualmente inevitable, este curriculum escondido actúa tanto en pobres como en ricos como un rito de iniciación a una sociedad de consumo orientada hacia el progreso".<sup>40</sup>

El universitario titulado, según Illich, es la primer víctima de la sociedad de consumo y a la vez su perpetuador. La posibilidad de disentir, sin embargo, se vuelve cada vez la función reconocida del universitario en su papel de representante y producto refinado del sistema que intenta modificar. La universidad se encarga de fijar las metas del consumidor y son los graduados quienes fijan las metas de consumo del resto de la población. A medida en que aumenta la población universitaria y por poseedores de títulos universitarios tiende a desmistificarse su rol como modelo para el resto de la población. Illich compara la posición del letrado de la edad media con el universitario actual y destaca la autenticidad del primero, a pesar de muchos sacrificios y la realización de su vocación como estudioso. La reunión de maestros y alumnos para leer textos y compartir nuevos enfoques y errores la transformaba en grupos de investigación y de "inquietud endémica". La enorme competencia que se ha desatado en torno a los logros intelectuales y científicos ha transformado las universidades en núcleos de fuertes inversiones, donde la producción de científicos y profesiona-

---

<sup>40</sup> Ibid, pág. 2/14.

tas se ha tornado en una competencia internacional. La universidad continúa siendo, a pesar de su tendencia conformista, el núcleo de protesta organizado que enfoca la sociedad para lograr una crítica dentro del sistema que lo perpetúa, ya que quienes realizan esta crítica son los más profundamente iniciados dentro de ella.

"El sistema escolar cumple hoy día la triple función que las iglesias poderosas han tenido en común a través de la historia. Es simultáneamente, depósito del mito de la sociedad, institucionalización de las contradicciones de ese mito y locus del rito que reproduce y encubre las disparidades entre el mito y la realidad. En el presente, el sistema escolar especialmente el universitario concede una amplia oportunidad a la crítica del mito y a la rebelión contra las corrupciones institucionales del mismo. Pero lo que no ha sido puesto en tela de juicio es el rito que demanda la tolerancia de las contradicciones fundamentales que existen entre el mito y la institución -y ello se debe a que ni la crítica ideológica ni la acción social pueden dar lugar a una sociedad nueva. Sólo el desencanto ante ese rito social central, y el alejamiento del mismo y de las reformas al mismo, pueden dar lugar a un cambio radical".<sup>41</sup>

Enfatiza Illich que ninguna sociedad ha podido sobrevivir sin mito y sin rito, sin embargo, el rito de iniciación que exige la sociedad contemporánea es entre los más prolongados, costosos y tediosos que han sido estructurados. Si la igualdad social es una realidad posible, ésta no puede ni siquiera empezar a realizarse mediante el rito de la escolarización. Nuevamente diferimos de la postura de Illich, ya-

---

<sup>41</sup> Ibid, pág. 3/8.

que consideramos el rito de la escolarización como los denomina él, la consecuencia de profundas ligas inconscientes a figuras de importancia que a la postre regresan al individuo, a lo significativo de sí mismo como llave a la individuación.

Entre los conceptos importantes que se destacan en la crítica que Illich lanza contra la escolarización, se encuentra la iniciación a través de la escuela en el "mito del Consumo Interminable" que inevitablemente produce la necesidad de consumir periódicamente una vez que se ha empezado a hacerlo.

"Los que se 'tiraron' contra el 'Alma Mater', a menudo acabaron por ser parte de ella, en lugar de haber tenido la valentía de contaminar a otros con sus enseñanzas personales y haber asumido las consecuencias. Ello sugiere la posibilidad de una nueva historia de Edipo: Edipo el maestro 'se tira' a su madre con el objeto de engendrar hijos con ella. El hombre que se ha creado el hábito de recibir enseñanza, buscará continuamente su seguridad en la enseñanza obligatoria. La mujer que experimenta su conocimiento como resultado de un proceso querrá reproducirlo con los demás".<sup>42</sup>

Vemos aquí una versión original del mito de Edipo que seguramente podría incluirse como una de tantas versiones para integrar a la manera de Lévi-Strauss en un cuadro. Claro está que lo que aquí se enfatiza es el aspecto dependiente de una sistematización educativa que crea las condiciones para un consumo que condiciona.

---

<sup>42</sup>Ibid, pág. 3/11.

Otro mito que menciona Illich es el "Mito de las Medidas de Valores";<sup>43</sup> aquí nos señala el autor el énfasis que pone la escuela sobre los valores cuantificables, y la mensurabilidad de los logros intelectuales e imaginativos. Estos de hecho no son commensurables sino que dependen de un desarrollo tan individual, que el solo hecho de exigir un cierto ritmo de desarrollo los impone como pasos ya definidos que promueven la imitación y la mímica estéril que inhibe y distorsiona aquello de individual y único en cada individuo.

"Lo que valoro es el aprendizaje entendido como la práctica de una recreación incommensurable".<sup>44</sup>

Los bloques de estudio y el alto índice de escalas para evaluar los resultados le ha enseñado al individuo a imponer se él mismo estas normas que lo encajillan en un paquete prefabricado de desarrollo.

El "Mito de los Valores Enlatados", la alusión implícita en este mito es obvia, de hecho entre los mensurables se torna un proceso más tentador, es la posibilidad de predecir para mejor modelar los planes siguientes de acuerdo a los resultados antes redichos, por lo mismo se redobla el costo y la dificultad de los programas en una progresión semejante a la ley de Parkinson, pero se espera un conformismo a los planes, que los justifique.

<sup>43</sup> Ibid, pág. 3/11.

<sup>44</sup> Ibid, pág. 3/11.

El "Mito del Progreso Autoperpetuable" es el siguiente-paso al mito mencionado con anterioridad, ya que a cada paso se crean nuevas brechas que amplían las ya existentes, presentando de esta manera un progreso interminable que se ejemplifica en la reforma anual de los textos para ofrecer al estudiante los datos de "lo último", pero esta perpetua reforma induce una profunda frustración, ya que nunca se llega a la meta anhelada.

"Pero el crecimiento entendido como consumo interminable -el eterno progreso- jamás puede llevar hacia la madurez. El compromiso con un aumento cuantitativo ilimitado vicia la posibilidad de un desarrollo orgánico".<sup>45</sup>

Equiparando la escuela con la religión en la Edad Media, Illich detecta las necesidades inconscientes dentro de los mecanismos que se manifiestan a través de la mística escolar que promete una salvación a todo aquel que abraza la fe y se entrega a sus códigos y designios. El surgimiento de lo que vendría siendo una "iglesia mundial", está señalado por Toynebee, como un signo importante de una cultura en decadencia, - la escuela en nuestra cultura llena las características de una "iglesia universal" que le ofrece la salvación a todos y en todo momento.

"La escuela sirve eficazmente como generadora y -- sostén del mito social debido a que posee la estructura de un juego ritual de promociones gradua-

---

<sup>45</sup>Ibid, pág. 3/11.

las. La introducción a ese ritual de tahures es - mucho más importante que aquello que se enseña y - la manera como se enseña. Es el juego mismo el - que escolariza, el que se le mete a uno en la san- gra y se convierte en hábito. La sociedad entera - es iniciada en el Mito del Consumo sin fin de ser- vicios, y ello llega a tal grado que la participa- ción inicial en el rito de nunca acabar es en to- das partes obligatoria y compulsiva. La escuela - conduce la rivalidad ritual a un juego internacio- nal que obliga a los competidores a achacar los ma- les mundiales a aquellos que no pueden o no quie- ran jugar. La escuela es un rito iniciatorio que - introduce al neófito a la carrera sagrada del con- sumo progresivo, un rito propiciatorio cuyos sacer- dotes académicos son los mediadores entre el fiel - y los dioses del privilegio y del poder, un rito - expiatorio que sacrifica a los que la abandonan y - los marca como cabezas de turco del subdesarrollo".<sup>46</sup>

También nos señala Illich la creciente demanda de profe- sionales para desempeñar las funciones en la escuela, trans- formándose en fuente de trabajo internacional. Ya que a ma- yor número de estudiantes mayor número de maestros, etc. Es - te fenómeno se observa en otras áreas como la asistencia mé- dica, medios masivos de comunicación, pero ninguno de estos - tan profundamente como la escuela, ya que en ella se expresa - un ansia de eternidad y continuidad que ya habíamos visto en - lo que nos describe Eliade.

Illich se ve en la necesidad de exhortar al hombre a li- berarse de este "grande y anónimo patrón" y sugiere que cada - hombre se libere a sí mismo asumiendo la responsabilidad de - desescolarizarse.

<sup>46</sup>Ibid, pág. 3/19.

"El descubrimiento de que la mayor parte del conocimiento no requiere enseñanza es algo que no puede ser manipulado ni planeado".<sup>47</sup>

En su exhortación que nos impresiona como ligeramente fanática, Illich postula una desescolarización que libere al hombre de un fenómeno o, mejor dicho, de muchos fenómenos -- que lo llevan a su autodestrucción. La escuela, como ya se ha mencionado, intenta manipular a los hombres para salvarlos... y dice Illich que eso no lo logró ni Dios. Poniendo de relieve la disyunción extrema entre la estructura cultural y la social: dedicándose la primera a "asumir actitudes apocalípticas, y la segunda al control de decisiones tecnológicas". Estas disyunciones o contradicciones que ya nos habíamos encontrado en la genial descripción de Lévi-Strauss, corroborara la razón inconsciente que orilla al hombre a crear un mito o un rito que reconcilie o intente reconciliar la oposición. Illich se sorprende de la tolerancia de las gentes para vivir en una obvia disonancia.

"La capacidad para perseguir fines incongruentes -- requiere una explicación. De acuerdo con Max ---- Gluckman, todas las sociedades poseen una serie de recursos que les permiten esconder ese tipo de disonancia ante sus miembros. Gluckman sugiere que éste es el propósito del rito. Los ritos pueden solapar a los ojos de sus participantes las discrepancias y los conflictos existentes entre el principio social y la organización social. Mientras -- un individuo no tenga entera conciencia del carácter ritual del proceso mediante el cual fue iniciada

---

<sup>47</sup>Ibid, pág. 3/26.

do a las fuerzas que modela su propio cosmos, no podrá romper el hechizo y formarse un nuevo cosmos. Mientras no tengamos conciencia del rito a través del cual la escuela modela el consumo progresivo -recurso principal de la economía- no podremos romper el hechizo de esa economía y forjar una nueva".<sup>48</sup>

Este comentario nos recuerda a Lévi-Strauss porque, como ya hemos dicho, lo menciona pero sobre todo porque quizá no sea posible una reconciliación y precisamente la disonancia que vive el hombre la tolera porque está en consonancia con su disonancia interna, y el rito al modelar su cosmos es un producto de esa realidad. Vislumbramos que la crítica social de Illich es un mito similar al mito del retorno al caos para volver a un origen del que surge una situación "nueva" libre de pecado original. Al buscar lo nuevo tornamos lo viejo inoperante.

Illich se refiere en el capítulo sobre el "espectro institucional" a dos tipos de instituciones, las actuales que son manipulativas en su mayoría y las conviviales que a veces se encuentran, pero que serían el tipo de institución a desear en el futuro. Illich señala que ambas instituciones estarían en los extremos de un espectro dentro del cual están diferentes grados de manipulación o convivialidad. Los primeros estarían a la derecha del espectro y los segundos al extremo izquierdo. La coacción legal, las cárceles, los

---

<sup>48</sup> Ibid, pág. 3/33.

manicomios, los orfanatorios, todas ellas estarían a la derecha del espectro como expresiones de acciones complicadas y obligatorias y cuando los resultados son negativos como frecuentemente lo son, se requiere de un cuerpo rectificador para contrarrestar los daños. En las instituciones convivales se observa la característica de un uso espontáneo y voluntario, el teléfono, las aceras, las vías de comunicación, etc. se emplean por las ventajas intrínsecas que tienen para el ser humano. Claro que estas instituciones se ven sobrecargadas por las instituciones manipuladoras que las emplean para fines de producción.

"El costo diferente para la adquisición de clientes es solamente una de las características que distinguen a las instituciones convivales de las manipuladoras".<sup>49</sup>

Empleando a Aristóteles y a Weber como ejemplos postula la diferencia entre el actuar y el hacer, considerando que las instituciones de izquierda promueven lo primero mientras que las instituciones de derecha promoverían lo segundo. El hacer tiene una meta distinta a sí, y el actuar tiene en sí mismo el fin.

Analizando la "economía" y los fines que tiene, Illich insiste en una economía de bienes durables en contraste con la actual que él califica de una economía en desuso, donde precisamente se insiste en la posibilidad de desechar des---

<sup>49</sup>Ibid, pág. 4/7.

pués de un corto plazo. La posibilidad de crear bienes "reparables y reusables" nos prepara, según Illich, para "la acción, la participación y la ayuda mutua".

Reflexionando sobre una "contracultura" emergente que se manifiesta en la creciente dificultad que tienen los jóvenes para someterse al "rito de iniciación" diseñado por los tecnólogos de la educación, vemos cómo aumenta la necesidad de analizar los fines de la escuela como se presenta para el joven actual.

"Las instituciones educativas del presente están al servicio de los objetivos de los maestros. Las estructuras relacionales que precisamos son aquellas que permitan a cada hombre definirse a sí mismo a través del aprendizaje y de la contribución al aprendizaje de los demás".<sup>50</sup>

Estas estructuras relacionales que menciona Illich son lo que denomina "redes de educación". La frase nos evoca un fenómeno conocido que el autor ha desarrollado basándose en las situaciones que podrían considerarse como las informativas y educativas. Estas considera que son los intercambios entre personas que buscan educación y personas que la pueden dar, pero la estructura que tendrían estos intercambios sería sobre una base voluntaria y espontánea, importante diferencia de las instituciones actuales.

"La relación entre guía y discípulo no se restrin-

<sup>50</sup> Ibid, pág. 5/12.

ge al camino de la disciplina intelectual. Tiene su equivalente en las artes, la física, la religión, el psicoanálisis o la pedagogía. También le cuadra al alpinismo, la orfebrería y la política, a la carpintería y a la administración de personal. Lo que todas las relaciones maestro-alumno tienen al concebir su propia relación como algo que literalmente no tiene precio y que, de maneras diferentes, es un privilegio para ambos".<sup>51</sup>

"Nuestro examen de las instituciones educativas -- nos lleva a rever nuestra imagen del hombre. La criatura que las escuelas necesitan como cliente -- no tiene ni la autonomía ni la motivación para crecer por sí misma. Podemos reconocer en la escolarización universal la culminación de la empresa de Prometeo, así como podemos hablar de la alternativa a ella como un mundo hecho para el hombre epimético. Y así como podemos especificar que la alternativa a los embudos escolares es un mundo hecho transparente por las verdaderas redes de comunicación, y así como podemos especificar concretamente la forma como funcionarían, sólo podemos esperar que la naturaleza epimetea del hombre salga nuevamente a la luz. Es algo que no podemos planear ni producir".<sup>52</sup>

En el último capítulo de su libro el autor recuerda la Grecia antigua y los mitos en torno a Pandora y Prometeo y su hermano Epimeteo. Contrasta los ritos de iniciación arcaicos con la institución de la paideia, de donde hemos modelado nuestra institución escolar. También señala la diferencia entre la interpretación y la predicción. Se empezó a -- transformar la vida del ciudadano en una vida racional que -- intentaba controlar los instintos, traza la línea que une a ese griego con el hombre contemporáneo que está viviendo ahó

<sup>51</sup> Ibid, pág. 6/54.

<sup>52</sup> Ibid, pág. 6/61.

ra la secuencia de instintos, como sus sueños, como sus productos y de tanto control, de tanta manipulación está transformando su mundo con una rapidez que no puede limitar. Por lo tanto, propone que surja una era epimetéica ya que la oscuridad primitiva sólo encuentra un paralelo en la oscuridad científica.

En el libro Herramientas para la Convivencia, Illich -- ilustra de manera detallada lo que ya había mencionado en su primer libro, gracias a numerosas reuniones con diferentes - profesionistas que le ayudaron mediante su activa participación en discusiones sobre sus proposiciones; en relación a - diferentes tipos de problemas vistos por las personas que -- los viven diariamente. Lo que resulta como crecimiento y -- progreso puede encontrar un paralelo en el cuento del aprendiz del brujo, en que una actividad útil se transforma en repetición compulsiva que pierde su efectividad y su meta. La creación de herramientas nuevas según Illich se enfrentará a tres obstáculos importantes: "la idolatría de la ciencia, la corrupción del lenguaje común y la pérdida de respeto hacia el proceso formal mediante el que se toman las decisiones sociales".<sup>53</sup>

Por último, expondremos estos tres aspectos que mencio-

---

<sup>53</sup> Ivan Illich. Herramientas para la Convivencia. Trad. Orlando Barahona S., CIDOC, Cuernavaca, 1973, pág. 4/21.

na Illich, siendo el primero el mito científico que tiene implícitamente una mayor valoración de lo objetivo que de lo subjetivo. La sobrevaloración de los conceptos científicos promueve que el individuo dude de sí mismo y de su pensamiento, intentando llegar a una objetividad que representa "lo mejor", pero que es un concepto que sólo paraliza la inventiva y la creatividad humana. Los expertos son los que asesoran la resolución de problemas que son más claramente la responsabilidad y consideración de los directamente afectados.

"La impotencia agrandada de las personas para determinar por sí solas, afecta la estructura de todas sus esperanzas. Los humanos se transforman, así, de contendientes por los recursos escasos, en competidores por abundantes promesas. La adjudicación mediante oráculos, se sustituye con recurrir a rituales seculares. Y esos ritos se organizan en tanto consumos frenéticos de las ofrendas de algún menú: un curriculum, una terapia, o una demanda ante un tribunal. La promesa de que la ciencia abastecerá de riqueza a todos y a cada uno, de conformidad con sus méritos objetivamente verificados, despoja de su legitimidad creadora al conflicto personal. Los individuos que no han aprendido sobre cómo resolver sus propios derechos y de acuerdo con lo que para ellos es evidente, advienen en simples piezas de ajedrez dentro de un juego mundial, operado por las mega-máquinas".<sup>54</sup>

Illich intenta promover un retorno a la realidad individual de cada conflicto que tiene mayores posibilidades de resolverse a través del examen concienzudo de los interesados, que de la intervención del experto que desconoce la situación.

<sup>54</sup> Ibid, pág. 4/5.

Acerca del "redescubrimiento del lenguaje", el autor se remonta a la incipiente industrialización y señala los ritos de esta industrialización, que afecta a la sociedad "mundial".

"El lenguaje refleja el monopolio del modo industrial de producir, sobre la percepción y los motivos. El idioma de las naciones industrializadas - identifica los productos del trabajador creador y de la labor humana, con los productos de la industria. La materialización de la conciencia está reflejada en los lenguajes occidentales. Las escuelas operan bajo el lema de 'educación', en tanto que el lenguaje común indaga qué 'aprenden' los niños. El traslado funcional del verbo al sustantivo, subraya bien el empobrecimiento correspondiente de la imaginación social. Las gentes que hablan un lenguaje denominativo, habitualmente expresan relaciones de propiedad hacia el trabajo que tienen. A todo lo largo de la América Latina, sólo los asalariados, ya sean obreros o burócratas, dicen que ellos tienen trabajo; los campesinos - afirman que ellos lo hacen: 'Van a trabajar, pero no tienen trabajo'. Quienes ya han sido modernizados y sindicalizados, esperan que las industrias - produzcan no solamente más mercancías, sino también más empleos para más gentes. Y no sólo cuanto hacen los hombres sino además cuanto desean, se designa por medio de un sustantivo. Vivienda atañe más bien a una mercancía, que a una actividad. Las personas adquieren saber, no movilidad, e incluso sensibilidad o salud. Y tienen no nada más trabajo o diversión, sino inclusive sexo".<sup>55</sup> (Esta observación se aplica a EE.UU.)

Cuando los estados o predicados se vuelven objetos, una importante mutación ha ocurrido en la mentalidad de las personas. El papel del individuo se transforma de actor a consumidor, ya que de hecho consume y si queda tiempo hace. Este importante reflejo de la realidad a través del lenguaje -

<sup>55</sup>Ibid, págs. 4/9, 4/10.

nos muestra en forma contundente lo que nos negamos a aceptar, pues lo que entendemos intelectualmente difícilmente -- tiene una aceptación emocional, el "ser" y el pensar ese --- "ser" nos confunde.

La "Recuperación del procedimiento legal".<sup>56</sup> El tercer obstáculo para la reinstrumentación de la sociedad, se basa en la creciente desconfianza del pueblo hacia los procesos -- legales y políticos. Al iniciar un proceso legal, el no pertenecer a la profesión presenta verdaderos obstáculos, y también la influencia que los mitos de una sociedad de consumo -- tiene sobre el cuerpo legal, y la función del sistema jurídico que representa y aplica las leyes. En estas tres áreas -- se percibe la invasión de los principios de consumo que le -- dan prioridad a la industria sobre los individuos.

"La ley representa la autoridad soberana del pasado sobre la controversia de hoy, es la continuidad, pues, de un proceso dialéctico. El tribunal reconoce a la controversia como una preocupación social e incorpora al cuerpo de la ley las resoluciones que de aquélla se derivan. Así, a lo largo -- del juicio, la experiencia social del pasado se -- readapta a las necesidades del presente. Y, para casos futuros, la decisión de ahora servirá a su vez como referencia".<sup>57</sup>

Con una profunda convicción en la necesidad del procedimiento legal para la mejor representación de las oposiciones que surjan dentro de esa sociedad y mediante el auxilio de --

<sup>56</sup>Ibid, pág. 4/13.

<sup>57</sup>Ibid, pág. 4/19.

un abogado que no esté representando un enfoque de la ideología de consumo, el autor considera que en los tribunales se puede dar a conocer el pensamiento de la convivialidad.

La posibilidad de lograr una "reversión política" es uno de los objetos de Ivan Illich, y ve esta situación como una cercana realidad ya sea a nivel de catástrofe o de crisis. La capacidad de estar preparados para este tipo de situación parece encontrarse dentro de los objetivos que persigue Ivan Illich para este tipo de publicación. Instrumentar a una población para que cuando sobrevenga la crisis industrial, esté preparada a no ponerse el yugo mediante otro tipo de gobierno similar, sino que esquive la reacción adoptando los principios de la convivialidad. Esta reacción ante el crecimiento canceroso de la industria, es una de tantas visiones del futuro que le espera al hombre si continúa siendo objeto de consumo, pues paradójicamente él ya está siendo consumido por los objetos que produce la industria, se ilustra sorprendentemente lo que menciona Foucault, acerca de la diferencia de tener y ser tenido, aprehender y ser aprehendido por los objetos. Surgen dentro del lenguaje del último capítulo de la obra de Illich, Herramientas para la Convivencia, los prefijos "anti" y "contra" como connotación para explicar el tipo de acción que propone y que por lo tanto también lleva implícito la postulación de otro tipo de mito y -

de rito, parece importante señalar que a pesar de que percibe el rito en una forma peyorativa, por promover un tipo determinado de acción, él a su vez propone un tipo de rito con características definidas dentro del marco de una sociedad - antiescolar, anticonsumo, antiproducción, etc.

Para resumir lo que hasta ahora hemos expuesto de la -- obra de Illich, para los fines de esta tesis, empezaremos -- por mencionar lo que consideramos valioso e ilustrativo de -- este enfoque que se expuso con el fin de presentar un punto- de vista pedagógico del rito y del mito. El autor representa una voz que podríamos calificar de profética dentro de -- las circunstancias en que se presenta, como una revisión de- la sociedad actual y de sus falacias. Ciertamente, es una - profunda visión de los problemas que aquejan a varias socie- dades de nuestra era. Antes de revisar lo que ya hemos vis- to de Illich no resistimos la tentación de mencionar los pa- sos que enuncia para lograr la convivencialidad:

"1) el definir procedimientos concretos mediante - los cuales se ilustre a más gentes acerca de la na - turaleza de nuestra crisis actual y llegue así a - comprender que los límites son necesarios y desea- ble un estilo de vida convivencial; 2) el llevar - al mayor número de personas a las organizaciones - hoy suprimidas y que demandan su derecho a un esti - lo de vida frugal, a estar satisfechas y que, por- lo tanto, se hallan encaminadas hacia la vida con- vivencial; y 3) el descubrir y reevaluar los instry - mentos políticos y legales que sean aceptables den - tro de una sociedad y aprender el cómo usarlos pa- ra establecer y proteger la vida convivencial ahí-

donde brote. En el momento presente, tales proce-  
deres han de sonar idealistas. Lo cual no es óbice  
para que no lleguen a ser efectivos conforme se  
ahonda más la crisis actual".<sup>56</sup>

Lo anterior fuera de contexto, nos parece como todo ---  
enunciado que promueve la aceptación de un criterio determi-  
nado, una exhortación de tipo profético para promover un ti-  
po de realidad para sustituir a otra. Claro que el mayor --  
obstáculo es como lo menciona el mismo Illich, el poder de --  
los mitos políticos, que respondiendo a necesidades incons--  
cientes no son fácilmente disueltos.

Illich ve en la escolaridad una religión que esclaviza-  
a sus miembros y estigmatiza a sus "no-miembros". La revol-  
ución que liberó al estado y al pueblo de la iglesia, crea --  
una esclavitud mayor con los mismos ritos y con las mismas -  
esperanzas de salvación. Como institución que pugna por per-  
petuar el "statu quo" que prevalece en la sociedad, la escue-  
la es la que delimita los roles sociales y su acceso a di---  
chos roles. La crítica que expresa Illich contra la escuela  
como rito de iniciación a un sistema que perpetúa lo que in-  
tentó corregir nos parece acertada, pero también sería impor-  
tante señalar que este suceso ha ocurrido con religiosa exac-  
titud en relación a otras reformas.

Analizando el múltiple rol del maestro y su relación --

---

<sup>56</sup> Ibid, pág. 5/3.

con el alumno destaca la diferencia entre limitar el aprendizaje a edad, lugar y proceso específico en contraste a lo -- que ocurre cuando un grupo se reúne para aprender y compartir un interés mutuo. El rol del maestro se encuentra a su vez encajonado como el del alumno, el primero desempeña simultáneamente el rol de guardián, moralista y terapeuta, representando un personaje sagrado que es el encargado de acompañar al alumno a través de un rito de iniciación para "prepararlo" a asumir su rol en la sociedad. Esta múltiple función tiene un carácter sagrado, mágico y prolongado que impacta al alumno en forma definitiva. Como víctima de un sistema que trata de corregir mediante críticas atinadas, el -- universitario es el responsable de enfocar los errores, pero estos son absorbidos dentro del núcleo de la misma sociedad, la universidad. Como objeto de competencia internacional -- las universidades se proponen producir una alta tasa de profesionistas y científicos para que su país pueda competir -- con los logros de los demás en lo intelectual. En esa función son el objeto de fuertes inversiones, ya que el rito -- que perpetúan se encuentra entre los más complicados que hasta ahora haya creado ninguna sociedad.

Sobre el mito de los valores enlatados, de las medidas de valores y del progreso autoperpetuable, nos ejemplifica -- los principios sobre los que funciona la sociedad actual; es

tos podrían también denominarse como lo cuantificable, lo -- programado y lo multiplicable hacia el infinito. Estos tres principios se enseñan en la escuela y en otras instituciones que requieren cada vez más profesionistas para satisfacer la creciente demanda, y más personal para auxiliar en servicios acompañantes, así como personal para corregir los errores cometidos por los primeros. Llega el momento en que, citando a Gluckman, se pregunta por la razón que permite al hombre - tolerar la disonancia en la que vive. El rito trata de disminuir dicha disonancia. Penetrar el carácter ritual de algunos de los actos que realizamos parece ser importante para - que el hombre se libere de las consecuencias de los mismos.- Llega a definir las instituciones en manipulativas y conviviales, siendo básicamente las primeras obligatorias y complicadas, y las segundas voluntarias y sencillas. Las primeras necesitan buscar clientes, las segundas no, pues son necesarias. Las primeras a su vez promueven el hacer, mientras que las segundas promueven el actuar.

Para resolver los problemas que se presentan en una sociedad cuya escolarización ha creado una resistencia importante en la juventud, Illich propone una "red de educación" - que funcione de manera espontánea y voluntaria y que enfatice la actuación como fin y no la preparación. Explica detalladamente la manera en que dicho sistema podría funcionar y

reitera que esta transformación no puede ni programarse ni planearse. La ciencia se ha convertido en una oscuridad primitiva que bajo el auspicio de la misma se presta a las mayores atrocidades. Señala que el mito de la caja de Pandora se fue modificando para cubrir las necesidades de la sociedad en desarrollo y que la esperanza también está presente para animar a los que no encuentran el "camino".

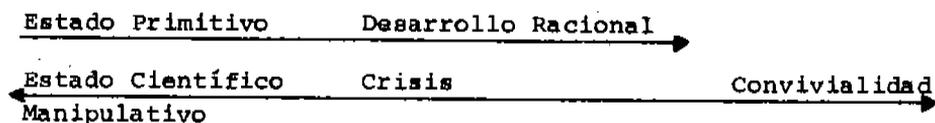
En Herramientas para la Convivencia, la crítica va dirigida a la sociedad y a la industria en particular. Se reitera en forma más elaborada lo antes mencionado y se intenta instrumentalizar al individuo para que pueda sobrevivir a la crisis que se avecina. Destaca los factores que pueden emplearse para que se logre vencer al "poder del mito político". El lenguaje refleja también de manera importante el tipo de relación que se ha establecido entre las personas subrayándose el "tener" por el predicado, que ahora es sustantivo. Esta observación nos pareció por demás significativa. En el aspecto legal, Illich sugiere iniciar un precedente -- que destaque la reacción del individuo hacia la sociedad de consumo.

La obra de Illich que hemos seleccionado, a la vez que crítica la sociedad actual, nos ejemplifica mediante esa crítica un importante rito que muchos de nosotros conocemos por haber participado en él, la escuela. Desde el punto de vis-

ta de Illich, dicho rito tiene aspectos esencialmente negativos por traicionar los objetivos que se destacan en el mito de la escuela. El hecho de que enfatice el carácter ritualístico de la escuela, nos parece cuestionable, ya que como rito sólo refleja lo que está presente en los propósitos que se supone desempeña. Posiblemente lo que intenta destacar - Illich al insistir en el rito de iniciación de la escuela, - es el carácter religioso que ha asumido; en este caso, nuestro comentario sería el mismo, el rito como tal sólo expresa una forma más no revela el contenido, a pesar de que lo que se actúa lo está expresando. Vemos entonces que al hablar de rito Illich sí se refiere a una acción que se repite compulsivamente y que intenta lograr un fin mediante esa repetición, a lo que agregaríamos que eso parece ser característico de muchas acciones, y con frecuencia el rito está expresando un ritmo necesario para lograr un objetivo, cuya naturaleza no está definida por el mismo. Lo que el rito expresa y lo que logra en términos de los objetivos que se propone, son dos cosas diferentes, ésta puede estar en consonancia con el objetivo o en disonancia con el mismo y ese aspecto parece depender del tiempo y de los resultados anteriores, para mencionar algunos factores. Lo que sí es significativo, es que cuando un rito deja de expresar lo que representa a manera de acción prepositiva, se adorna para posteriormente-

abandonarse y quizá a esa etapa se refiere Illich, cuando habla de los ritos de la escuela.

El pensamiento de Illich nos ilustra un movimiento horizontal que propone una marcha atrás, así como Eliade nos hablaba del retorno al principio. Illich propone ese retorno como una acción necesaria para volver a empezar. La posibilidad de ilustrar ese rito con una teoría tan actual y eficaz nos permite comprobar que el hombre intenta regresar a sus orígenes cuando la realidad ha distorsionado sus ilusiones. Illich, como expresión de ese hecho, significa mucho más que la voz de un profeta, está representando el producto de una sociedad que trae, como ya lo dijo Marx, la semilla de su propia destrucción.



La siguiente perspectiva que discutiremos en nuestra preocupación por los ritos y los mitos, será la del esteta y crítico de arte, Gillo Dorfles, autor de numerosos libros sobre arte y arquitectura, nos expresa su pensamiento sobre los mitos y los ritos en su libro Nuevos Ritos, Nuevos Mitos (1965); consideramos que el enfoque que le da a este tema enriquecerá lo que hasta ahora hemos logrado elucidar. En la introducción, Dorfles menciona que este tiempo que vivimos -

que calificamos de histórico nos ilustra la tendencia futurista de nuestros enfoques.

"El hecho de saber que una determinada investigación, que un determinado estudio, puede proyectarse sobre acontecimientos futuros, aún cuando se ha ya perdido de vista los pasados, acrecienta nuestra curiosidad y nuestro empeño".<sup>59</sup>

El interés por las culturas que se han detenido en el tiempo interesa a numerosos investigadores precisamente por el deseo de influenciar su presente con los resultados de una investigación de esa índole.

"Así, se hablará de 'mitos' y 'ritos', pero aceptando la hipótesis de que en nuestra época se ha producido una -si no total, sí muy difundida- 'desmitificación' (entendida como crisis de lo sacro, como disolución de un rico andamiaje simbólico ya institucionalizado y decididamente consumido); pero al mismo tiempo, sosteniendo la presencia de una 'mitificación' igualmente eficaz y neoformada (en contraste con la opinión de muchos estudiosos recientes), o sea, de una -casi siempre inconsciente e irracional- simbolización de nuevos elementos asumidos con dignidad y eficacia análogas a las -- que en otro tiempo tuvieron los mitos antiguos".<sup>60</sup>

Nos indica Dorfles que empleará la palabra "mitagógico" para designar una connotación peyorativa, y "mitopoyético" para designar una connotación positiva. El enfoque de Dorfles es multidisciplinario, por lo tanto, quizá penetra una realidad diferente que la que hasta ahora nos ha sido revela

---

<sup>59</sup>Gillo Dorfles. Nuevos Ritos, Nuevos Mitos. Trad. A. Sadreman, Editorial Lumen, Barcelona, 1969, pág. 14.

<sup>60</sup>Ibid, pág. 17.

da.

Contrastando el significado de técnica con tecnología, Dorffles opina que la primera puede coexistir con el elemento mítico, ya que él considera que la técnica es el primer intento del hombre por domar la naturaleza. Este primer intento del hombre por domar la naturaleza, puede presentarse con los primeros indicios de pensamiento mágico, místico y estético. Se muestra en contra de la hipótesis de Simondon, que considera el pensamiento estético un desdoblamiento de la -- unidad mágica.

"Entendidas entonces en el sentido que ha tratado de aclarar, las técnicas (que podrán ser de trabajo y especulativas, operativas y racionales, lúdicas y deportivas, lingüísticas, e iniciativas), habrán de constituir un denso y rico andamiaje dentro del cual el hombre articula su Dasein y deviene dueño de posibilidades creativas y de disfrutes que están mucho más allá que aquellas de las que sería partícipe sin su intervención".<sup>61</sup>

Aquí Dorffles señala que la mitopoyesis que se infiltra en una exaltación de la tecnología puede convertirse en factor de desequilibrio, que enfatiza y sobreestima el aspecto tecnológico por sobre el creativo. Como ejemplo a lo anterior nos presenta la excelencia técnica que requiere una ejecución musical, la admiración que despierta la complicada organización y acoplamiento orquestal que, sin embargo, requiere más de técnica que de creatividad. Esa nos despierta una

<sup>61</sup>Ibid, pág. 28.

singular fascinación que aunado al toque individual del artista nos asombra.

"Este elemento de especificación e individualización, unido al de una habilidad -una skillfulness- sobrehumana constituyen las bases indispensables - para la instauración de un mito (que a su vez, se encarnará dentro de un ritual preciso). Ritual -- que podrá ser inconsciente y espontáneo, o bien, -- cabalmente institucionalizado, que podrá derivar -- de una cuidadosa preparación o de una feliz improvisación, pero que, como quiera y donde quiera que sea, no podrá faltar".<sup>62</sup>

A través de la evolución técnica del hombre, ésta ha modelado la naturaleza a sus necesidades, pero dentro de este quehacer también ha perdido su capacidad para liberarse a sí mismo de los aspectos más importantes de su progreso la esclavitud a través de la máquina. Por la importancia enorme que tiene la técnica por representar lo que ha logrado en -- distintas esferas, el hombre le asigna una autonomía a la -- misma que se posesiona de él. Equipara la técnica que se le da a un iniciado en las sociedades primitivas, que a la vez que le da un poder oculto es peligrosa y puede ocasionarle -- la muerte o la locura; con la adquisición de la técnica psicoanalítica, el análisis Dasein y el entrenamiento autógeno de J. H. Schultz. Estos ejemplos los emplea Dorfler para -- ejemplificar la fetichización de las técnicas. Cuando está ausente un telos que justifique dichas técnicas pueden ser -- necesarias, sin embargo, la excesiva técnica como rito inely

<sup>62</sup>Ibid, pág. 31.

dible se convierte en una fuente de enajenación. Este fenómeno se presentaría en las discrepancias entre la práctica de un rito y su intención mítica, que con frecuencia transforma y distorsiona lo que intenta expresar. Conocer la finalidad de una técnica es tan importante como llegar a dominar la técnica. Subraya Dorflies que lo que parece innegable es que el hombre ha perdido el control sobre sus tecnologías y al identificarse con una máquina el hombre ha provocado -- una enajenación en la especialización, voluntariamente. Según Dorflies, esto acentuaría una mitagogía tecnológica paralizante. La relación que se establece entre el hombre y su máquina como sustitución sexual también tendría imbricaciones mágico-míticas por la especialización necesaria para gobernarlo.

"El hombre revierte sobre la máquina su ethos y su pathos, y deviene de ese modo esclavo del elemento mítico con que ha dotado al mecanismo: su participación hacia aquél resulta así verdaderamente de tipo empático. He ahí por qué, cuando en un conocido trabajo, Gusdorf afirma: 'el comportamiento del primitivo, completamente sometido al control del mito, aparece como una concatenación de ritos', yo agregaría que incluso nuestra existencia aparece todavía entretrejida en buena parte de rituales-particulares".<sup>63</sup>

Lo anterior acentuaría la presencia del rito en el hombre y me niego a mencionar una distinción dentro del tiempo.

---

<sup>63</sup>Ibid, pág. 49.

La enajenación es producida en el desarrollo ontogenético -- del objeto técnico y su existencia.

Sobre la racionalidad e irracionalidad del mito actual, Dorflies presenta una idea que ha sido manifestada por diversos autores con el objeto de devaluar al mito y al rito; esta teoría le restaría valor por considerarla una forma primitiva de lenguaje, un lenguaje icónico donde aún no se han -- formado ni un pensamiento objetivo ni abstracto. Es precisamente en este respecto que Dorflies considera que no es posible hacer una distinción entre el lenguaje conceptual y el lenguaje mitológico, siendo éste en realidad un lenguaje rico y de hecho un "metalenguaje".<sup>64</sup>

"Si una componente simbólica -y, por ende, mítica- y ritual- está presente en toda forma artística, no significa ni mucho menos que el considerar una forma de arte mitopoyética debe equivaler a declararla ipso facto, fetichística y mistificante".<sup>65</sup>

Felizmente, Dorflies logra entrever la racionalidad en -- un discurso en ocasiones irracional que está motivado por el registro inconsciente y la "transcripción metafórica". Ataca el esfuerzo de diversos autores como Garroni su intento -- de desmistificar y posteriormente con una verdadera percepción menciona que los mitos no son los manifiestos sino los -- que no se llegan a captar. Contrasta el mito del pasado y --

<sup>64</sup> Ibid, nota de pie p. 52.

<sup>65</sup> Ibid, pág. 52.

del presente y capta esa diferencia en forma acertada.

"Aquí es donde reina sobre todo la diferencia entre el hoy y el ayer, o sea, entre la diversa manera de la institución de un elemento mítico que, -- por un lado, será afectado hoy por un infalible -- desgaste, por una irrefrenable obsolescencia, pero que por otro lado, tendrá de su parte la posibilidad de una divulgación mucho más amplia y eficaz a través de los medios masivos puestos a nuestra disposición".<sup>66</sup>

En relación a la característica discursiva del mito, -- menciona a Boas (1911), quien enfatiza el carácter inconsistente de los mitos, razón por la cual es necesario descodificarlos. Para Dorfler, la obra de arte, el mito y el rito, comparten una auténtica discursividad que es susceptible de ser traducida. Hace referencia a que el arte, la palabra, -- el mito y el rito son fenómenos que tienen una vida y una -- muerte y que ésta ha llegado "por desgaste" a muchos mitos -- como lenguaje diacrónico en el presente. (Esto contradice -- la teoría de Lévy-Strauss, quien consideraría sincrónico el -- pensamiento salvaje y diacrónico el mítico.)

"Según mi modo de ver, no se trata más que de un -- equívoco interpretativo; es propio de los mitos -- ser exquisitamente sincrónicos tanto en su urdirse -- como en su perpetuarse; sólo en el momento de su -- 'muerte' o de su agonía --en otras palabras, de su -- historizarse-- se asiste a su diacronización, con -- lo que se pierde su auténtico carácter simbólico".<sup>67</sup>

Para ejemplificar lo anterior, Dorfler emplea famosos --

<sup>66</sup>Ibid, pág. 58.

<sup>67</sup>Ibid, pág. 61.

artistas que al fallecer se convierten en historia, perdiendo su "contemporaneidad sincrónica". Considera con lo anterior, que a pesar de que continúe o persista una determinada forma, puede haberse perdido su "semanticidad discursiva".

Al hablar de la relación entre el rito y el juego, toma de Lévi-Strauss la idea de que el rito sería un juego privilegiado con el fin de encontrar un equilibrio, a lo que agrega Dorflies los juegos infantiles que tienen un carácter ritual privilegiado que no puede negar, así como los deportes organizados.

En su definición de rito, Dorflies expresa con enorme claridad nuestra intención, y la importancia que deseamos darle al rito.

"Por 'rito' entiendo el desenvolvimiento de una actividad motriz que se exterioriza a través de cursos particulares (que pueden hallarse a veces -- cabalmente institucionalizados), tendientes casi siempre al logro de una determinada función (y de un determinado objetivo, fin telos) que podrá tener carácter sagrado, bélico, político..., pero -- que podrá ser también alegre, lúdico, artístico, psicopatológico, tecnológico, etc.

El hecho de que en nuestros días se hable con frecuencia de 'ritual esquizofrénico', de 'ritos de dictadura', de deporte, del sexo, no es una mera metáfora: significa que en la base de estos ceremoniales existe un impulso preciso, una urgencia análoga a la que encontramos en la base de los rituales mágicos, religiosos o esotéricos.

Sólo quien se percate, o mejor, quien acepte perca

tarse de que la 'motricidad' -la cinestesis, si --  
queremos- humana es algo más y algo diverso del mo-  
vimiento puramente utilitario del animal, pero que  
es también movimiento 'creador', propiciatorio, --  
apotrópico, liberador, sacramental, etc., podrá --  
comprender por qué es tan importante analizar y --  
profundizar el estudio del elemento motor humano -  
cuando éste coincide precisamente con algunas ac-  
ciones o situaciones que son determinantes en nueg-  
tros días para la vida de un individuo y para la -  
organización de una comunidad de individuos dentro  
de la sociedad".<sup>68</sup>

Para enfatizar lo anterior, pone como ejemplo el rito -  
nupcial que con todos los elementos especiales que nos es so-  
bradamente conocidos, intentamos poner de relieve en un tiem-  
po diacrónico un suceso para que sobreviva en la memoria, pa-  
ra que permanezca.

Dorfles desea enfatizar el aspecto cinestésico del rito,  
en el cual entran en juego los músculos como una determinada  
"prestación corpórea" que sería sinónimo de cooperación y --  
participación. Estas acciones llevan implícita una cierta -  
imposición extrínseca ya sea por razones de superstición, há-  
bito, costumbre, ley, norma, etc., ya en forma regular, oca-  
sional o individual, ciertas situaciones requieren de este -  
determinado "movimiento" y el no ejecutarlo nos deja con un-  
sentimiento de desconexión o inadecuación a las circunstan-  
cias. Menciona que no sólo sobreviven los famosos amuletos-  
de la buena suerte, las vírgenes y santos, sino también, por

---

<sup>68</sup>Ibid, pág. 74.

ejemplo, el teléfono y otros aparatos y gadgets modernos con una carga mágica y un rito que está implícito en su manejo.- La relación que se ha desarrollado entre el hombre y la máquina, representa una curiosa adaptación y conocimiento que sólo la presencia cotidiana con las mismas desde muy temprana edad ha permitido desarrollar.

Describe detalladamente los ritos zen y la importancia del tiempo para sincronizar cuerpo y mente en la ejecución ritualística de un determinado acto, un tipo de rito subjetivo que aguarda el momento preciso para su ejecución. Esta premeditación intuitiva, nos impresiona como el acto de magia que sincroniza cuerpo, mente y deseo en un momento furtivo.

"Una de las particularidades de la técnica zen para el logro de un determinado fin (que podrá ser la ejecución del juego de la jabalina, el trazado de un ideograma por parte de un calígrafo, la correcta ejecución de la ceremonia del té o el duelo con la espada...) consiste en devenir automático, y al propio tiempo consciente, de ese acto. Automatismo consciente (de un tipo de conciencia que, a lo que parece, es diversa de la conciencia racional (vijñana), y que se identifica más bien con la prajna, conciencia irracional), cuyo producirse no es demostrable sino perceptible sólo autoceptivamente y que forma parte, por tanto, del elemento cinestésico, del más íntimo mecanismo psicofísico del individuo".<sup>69</sup>

Dorfler enfatiza la "inmediatez del acto como aquello -

---

<sup>69</sup>Ibid, pág. 88.

que se logra casi "por fulguración" (satori), se me antoja - este tipo de logro como el que sucede cuando analista y analizando logran establecer el tipo de comunicación inconsciente que le da una especial exactitud a la interpretación inconsciente que logra penetrar las capas más profundas y constituir una influencia transformadora precisamente por haber acertado. Ese aspecto espontáneo y a la vez compulsivo de la interpretación acertada, se asemeja notablemente a la obra de arte, y al igual que ella participa de una atemporalidad, como fenómeno inconsciente, que caracteriza ese aspecto universal de los fenómenos más profundos de la psique. - Dorfler se adelanta ante los aspectos más incomprensibles de los fenómenos que señala, para mencionar que no pretende darle un aspecto místico a la obra de arte, y en general a la obra creativa, a lo que nos atrevemos a preguntar por qué -- tanto miedo ante lo místico. No está precisamente en lo místico, una de las áreas más diferenciadas y creativas del ser humano, por "culpa" y por "reparación".

"... el habitual proceso de mercantilización y fetichización que surge también en este caso y que amenaza con quitar algunas operaciones su carácter de rito haciéndolas descender al simple escalón de automatismos motores indiferenciados".<sup>70</sup>

En la cita anterior, Dorfler diferencia a los ritos de-

---

<sup>70</sup>Ibid, pág. 91.

los automatismos diferenciados, dando a los primeros un significado subjetivo que le dan valor intrínseco a los actos creativos, y que al perder este valor se convierten en un fenómeno impersonal que subsiste por motivos bien alejados de la motivación individual. Para finalizar, nos exhorta a encontrar un justo equilibrio entre la máquina y el hombre que le permita una utilización más eficaz de la misma para sus fines como ser humano pensante.

Dorfles desarrolló el aspecto de la gesticulación en diferentes áreas, como lo son las artes, para enfatizar el aspecto ritualístico de la misma. Nuevamente nos habla de hacer "consciente" aquello que expresamos en nuestro cuerpo y con nuestros gestos, pues esta área inconsciente de acción está constantemente influenciando nuestro medio de una manera u otra. Aquí nos sentimos obligados a estar en desacuerdo, ya que los gestos son efectivos en cuanto son espontáneos, y toda falta de espontaneidad le resta la efectividad que desea otorgarles Dorfles, como lenguaje inconsciente la gesticulación emana de una armonía interna que no puede ser consciente más que de una manera parcial, y por lo general después de haber logrado su propósito.

Sobre la tradición y los cambios de la misma, Dorfles opina que hoy más que nunca se definen dos extremos acentuados, aquellos en favor de los vínculos tradicionales y aque-

llos en contra. Enfatiza lo "falaz de ambas posiciones", señalando que el concepto de tradición en nuestros días es lo que se ha transformado enormemente, ha sufrido una importante mutación, y curiosamente lo tradicional no encuentra un lugar en nuestra cultura más que a manera de reliquia.

"Nuestra época parece haber sufrido una mutación - tal que ha traído consigo la imposibilidad de concebir una continuidad cultural (en el sentido más amplio de sus aspectos éticos, estéticos, sociales) entre pasado y futuro, entre ayer y hoy".<sup>71</sup>

Esta marcada mutación la han señalado otros autores, entre los más conocidos se encuentra Toffler, ya no existe una secuencia sino que hemos dado un salto tan enorme que se ha interrumpido la continuidad y, sin embargo, no nos detenemos, sino que estamos en el proceso de intentar adaptarnos a lo que nosotros mismos hemos creado.

Tomando de Paul Ricoeur el enfoque filosófico, Dorflinger menciona que con la presencia del dogma mitológico que se transforma del símbolo al mito, presenciamos el progreso del tiempo operante al "tiempo agotado". El aspecto de la tradición en ese sentido también implica una reverencia por los ancianos que ahora ya no existe, precisamente por ser mayor la edad término medio, y por constituir un gran número de la población. Al desaparecer esta reverencia, también se eliminó la participación activa que permitía a los ancianos ser -

---

<sup>71</sup>Ibid, pág. 105.

portavoces de la tradición. El resultado es evidentemente - un colapso de la tradición cuyos resultados angustiantes estamos presenciando en la creciente precocidad de los niños - que a través de los medios de comunicación masiva ya presenciaban los acontecimientos históricos y eventos que en otros - tiempos sólo conocían a través del abuelo, la abuela y, sobre todo, por los lazos afectivos que los unían con ellos, - desapareciendo esto y la credulidad del joven en los relatos del anciano se desvanece un aprendizaje de la tradición, que no encontrará un sustituto adecuado en ningún televisor. Sin embargo, independientemente de una visión personal motivada por la experiencia subjetiva, vemos que se transforma de manera importante la relación familiar y con ella los ritos de iniciación que la acompañan. Un factor que es indiscutible, característico de nuestra sociedad, es la importancia que se da al adolescente, y el enorme mercado que se ofrece a este consumidor, tanto en libros, discos, ropa, etc., los mercados lo han identificado como un consumidor compulsivo, motivo de verdaderos esfuerzos comerciales por satisfacer sus necesidades cambiantes. Lo efímero de estas creaciones crean mitos "sui generis" que abaratan esta función dándole un carácter momentáneo que deja ningún residuo que pueda emplearse como enriquecimiento para el joven y que promueva su autonomía en vez de su dependencia en estas formas de expresión-

comercial, con fines lucrativos.

Refiriéndose a la importancia tanto de la semántica como de la sintáctica de la tradición, siendo la primera análoga al pensamiento totémico, y la segunda al pensamiento o a la tradición diacrónica, Dorfler considera que ambas están ejemplificadas en nuestra civilización, que sin embargo se encuentra ya en otra etapa, una época que no se puede descifrar a través de la semántica, sino a través de la sintaxis.

"... para una evolución de nuestro pensamiento (y de nuestro arte y de nuestra sociedad), será siempre más importante desarrollar el aspecto semántico junto al sintáctico, para que nuestras acciones, nuestras creaciones, cobren un sentido y para que podamos cobrar conciencia de aquellas manifestaciones, quizá decididamente antitradicionales, anti-históricas, que hemos de llevar a cabo".<sup>72</sup>

Dentro de este contexto, el rito "cobra vida", precisamente por revivir el pasado en el presente.

"... es precisamente el de una activación del momento mágico -mítico insito en el ritual y que a través del mismo adquiere una fuerza actual- 'cobra vida' en un sentido incluso realista, pero reservándola también a los neoformados. Así, el rito, precisamente por su naturaleza sincrónica, permite aislar un instante que es siempre presente -- (ya que el rito cobra vida sólo en el momento de su celebración auténtica: debe ser 'actuado' y no puede ser solamente descrito, narrado, leído); por esta característica dramática, 'espectacular', 'mágica', el rito es cada vez él mismo (si son respetadas las leyes que lo gobiernan), de modo que podríamos decir que cualquier rito, de cualquier re-

<sup>72</sup> Ibid, pág. 119.

ligión, práctica oculta, ceremonial mágico, institución militar, social, patriótica, que sea ejecutado, inmediatamente cobra vida, es restituido a esa sincronidad de eventos que no puede ya ser cancelada, y adquiere por ese solo hecho una indig cutible carga semántica".<sup>73</sup>

Cuando Dorflès menciona las fuerzas inconscientes que se albergan detrás de una resucitación de viejos ritos con nuevos fines, poniendo como ejemplo los ritos nazis, fascistas, etc., intenta exhortar al individuo a desconfiar del fin detrás de estos intentos anacrónicos por revivir aspectos ya muertos de una civilización que actúan como frenos para la evolución de la misma. Recapitulando, lo que nos enfatiza en relación a lo que ya hemos visto en Eliade y en Illich es el retorno al origen que en ocasiones precisamente lo que perpetúa es la permanencia en un estado artificial a través del rito.

"Pero en este punto reside precisamente el aspecto más delicado del problema; si bien para una civilización bárbara la desaparición del rito y, por ende, de la tradición que en él se encarna, se identifica con la desaparición misma de esa civilización (o pseudocivilización), para nuestras civilizaciones racionales, históricas, diacrónicas, en las que la tradición vive sujeta a un bagaje cultural, intelectual, con frecuencia docto, que la sostiene y apoya, resultará aún más importante y necesario saber distinguir lo que está muerto de lo que está vivo de cada tradición: rechazar por lo tanto las características tradicionales que entorpecen la evolución natural y saludable de las formas culturales y artísticas, o contener sus influencias de-

---

<sup>73</sup>Ibid, pág. 122.

manera tal que las mismas no puedan quitar vivacidad ni originalidad a todo lo que puede ser producido e inventado ex novo en el ámbito de una nueva estratificación cultural en su devenir".<sup>74</sup>

En lo anterior, Dorfler deja entrever su posición frente al rito y a la necesidad de integrarlo a la vida cotidiana de manera que no impida un futuro crecimiento cultural sino que lo promueva y enriquezca. No estamos de acuerdo en su insistencia en hacer consciente un proceso que tiene su mayor efectividad como proceso inconsciente y, por lo tanto, debe permanecer inconsciente sin que por ese hecho consideremos que no se transforma. Lo que se torna consciente se sustituye en el inconsciente, pero la presencia del proceso se hace sentir.

Dentro de su análisis del rito, el autor menciona la importancia de lenguaje para denotar la manera en que los individuos perciben su mundo. Esta percepción sufre un cambio notable cuando se dominan otros idiomas que permiten una manera diferente de ver al mundo. Tomando a los conceptos --- tiempo y espacio como medios lingüísticos de nuestros días, señala de manera oportuna nuestro manejo del tiempo como objeto, como arte, la velocidad que está implícita en las nuevas formas de conocimiento y experiencia le dan una tonalidad diferente. El movimiento implícito en el tiempo concebi

---

<sup>74</sup> Ibid, pág. 122.

do de esta manera, nos trae imágenes nuevas a través del cine y del arte pictórico. El espacio también es utilizado como vehículo de expresión artística y como motivo de especulación científica donde se maneja un espacio imaginario. De hecho, estos nuevos lenguajes sintónicos con la rapidez que caracteriza nuestra civilización occidental transforman mensajes que antes sólo se expresaban a través del lenguaje a esferas que por su misma efectividad inmovilizan al hombre, y lo convierten en un receptáculo masivo de imágenes y formas cuya sucesión en términos de velocidad no tiene paralelo en la historia.

"... la increíble aceleración de nuestras posibilidades motrices, el aumento incesante del panoramático que nos rodea, la aparición de experiencias físicas que denotan la posibilidad de superar la 'barrera' del tiempo fisiológico y cronológico, han hecho que esta misma entidad topocronológica - perdiera su absolutez y su misma identidad. Estamos dispuestos a aceptar la realización de fenómenos extratemporales, e incluso a admitir una inversión y una obliteración del tiempo y del movimiento".<sup>75</sup>

Estos señalamientos no carecen de importancia cuando tomamos conciencia de que estamos entrando en una era que ya empieza a planear un tiempo que no le pertenece, utilizando un espacio que nunca conocerá. Mi pregunta sería: ¿Tan importante es el rito que dispone del presente y del futuro en un afán desmedido de control, o estamos presenciando un mal-

---

<sup>75</sup>Ibid, pág. 151.

uso de un mecanismo que estamos aún a tiempo de dirigir hacia una actividad que estamos ya perdiendo por una que aún desconocemos? El rito parece volver a perfilarse con este ejemplo como una manera de sistematizar lo desconocido, lo que no puede controlarse más que a través de un marco rígido que lo contenga, porque ese proceso desconocido es energía, vivencia, inconsciente.

Regresando con Dorfler, a lo que él denomina los valores ideológicos y lúdicos de la cultura de masas, nos indica la progresiva homogeneización de la cultura al impartirse -- por todas partes del mundo una información similar. Dentro de este fenómeno encontramos las creaciones de arte popular que surge en un afán de emplear el tiempo libre de una manera diferente. Toca el tema de la necesaria integración al mundo cultural a aquellas esferas sociales que sólo buscan entretenimiento ya que percibe que un cambio social sólo se logra a través de una difusión masiva de la cultura. Satisfechas las necesidades físico-económicas, se pregunta si en efecto existe un afán en el hombre que trasciende la búsqueda de entretenimiento para llegar al estudio, a la investigación, respondiendo en forma negativa, coloca esta búsqueda en el hombre saciado y que por definición sólo puede incluir a una minoría de la población. No quedándose ahí en esta -- cuestión plantea ya la presencia de una necesidad rito-mito-

péyica que trasciende, como ya hemos mencionado, al hedonismo primitivo de las masas.

"¿Cómo se explicaría de otro modo la perduración de complejos e incluso penosos y dolorosos ceremoniales religiosos, mágicos, familiares, domésticos, nupciales, cívicos... a los que se someten y han sometido desde siempre los pueblos? ¿Cómo podría justificarse el sometimiento de las poblaciones -- (incluso de las de los habituales países 'civilizados', y por ende de las no vinculadas a mitos totémicos o a prácticas semimágicas) a los ritos fúnebres, religiosos, en especial a los más sentidos y 'funcionales', como el bautismo, la comunión, el matrimonio, la sepultura, etc.? ¿Cómo se explicaría la participación de masas populares en ceremonias nacionales?....

Es entonces una precisa voluntad y urgencia la que guía estas acciones humanas hacia actividades motrices y de un tipo 'laboral' que destruyen gran parte del tiempo libre disponible para un fin con mucha frecuencia no explícitamente requerido, no obligatorio. Es éste un hecho que nos permite --- creer en una posibilidad por parte de las masas de aceptar también los eventuales 'nuevos ritos y nuevos mitos' de la cultura, de la educación física y de la hipotética 'educación espiritual', como los que pueden ser proporcionados por canales comunicativos como los actuales, capaces de transportar todo un conjunto de informaciones (culturales, artísticas, científicas) de manera totalmente inimaginable en el pasado".<sup>76</sup>

Consideramos que hay dos puntos importantes que debemos recalcar de esta cita de Dorflès; el primero sería la equivalencia que señala entre los ritos y las actividades "urgentes" del hombre, y la otra entre los ritos y las actividades creativas del hombre. Vemos pues que a manera de Lévi- ----

<sup>76</sup> Ibid, pág. 158.

Strauss, nosotros podemos entonces entrever en estas dos --- equivalencias una raíz común que sería obviamente los ritos, si esta equivalencia y la raíz común se sostienen, parece -- reiterarse la posibilidad de emplear los ritos o, como lo em plea Dorfles, los "nuevos ritos" como una manera de ampliar el panorama cultural abriendo nuevas posibilidades para las esferas sociales que se han limitado a los ritos "funciona-- les". Como pequeño comentario al margen yo cambiaría ligera mente el sustantivo indicando que se emplearan los ritos que es el común denominador, para introducir "nuevas activida--- des".

Dorfles responsabiliza a los impartidores de informa--- ción masiva por no mejorar la calidad del material que ponen al acceso del público siendo ésta una auténtica barrera para que el público penetre la esfera cultural que ahora sólo se ha reservado para unos cuantos privilegiados. Los medios ma sivos parecen entonces propiciar la tendencia a una colecti- vidad primitiva que regresa en los deportes, en el baile y - en otro tipo de actividades colectivas a una expresión tri-- bal que se caracteriza por la irracionalidad y la presencia de elementos eróticos compartidos en una situación colectiva. Consideramos que lo anterior parece ser una respuesta necesá ria a la exagerada programación y artificiosidad de la vida del hombre moderno, que a medida que se supera más y más en-

un sentido intelectual y científico, mayor es su necesidad de compensar esta actividad con un sumergirse en actividades de tipo primitivo que le devuelvan el contacto que necesariamente tiene que perder consigo mismo. Dorflès insiste en hacer consciente este aspecto y no estamos de acuerdo, pues la presencia de este tipo de actividad encuentra su razón de ser precisamente en la vivencia inconsciente.

La creciente diferenciación entre el trabajo y el placer o descanso ha dividido notablemente al hombre de una manera importante, cuando el ideal sería que el hombre encontrara en el trabajo una verdadera diversión.

"Que algunas categorías profesionales se encuentren en la envidiable situación de ver coincidir lo útil y lo agradable, o hasta lúdico, su propio 'trabajo', no es cosa tan peregrina.

No es posible entonces dejar de constatar un hecho: que cuanto más se identifica el momento laboral con el lúdico-hedonista, tanto más el trabajo mismo será productivo y realmente provechoso".<sup>77</sup>

Nos interesa este aspecto de la vida del individuo ya que parece que el rito del trabajo como antecedente a un fin sería la realización de lo que se desea, ya sea esto comodidad, placer, descanso, etc., es uno de los ejemplos más palpables en que el rito se convierte en fin. Es en este momento en que conviene recordar la frecuencia en que la eficacia se convierte en acción estereotipada perdiendo su razón de -

---

<sup>77</sup>Ibid, pág. 169.

ser no ya por placer sino por una compulsión que acompaña todo "preparativo". Con cuánta frecuencia la forma suplanta el contenido, la acción la intención, y entre mayor la repetición de un acto, más difícil resulta no perder de vista el objetivo final.

"... Uno de los peligros de la futura 'semana corta' o cortísima -y que, de cualquier modo, hacemos el augurio de que pueda ser instaurada en todo el mundo- reside en la posible escisión en dos troncos no simbióticos de la actividad humana: mitad de la semana para el trabajo -odiado, evitado, --- practicado con rencor y escaso rendimiento-, mitad para el tiempo libre, mera evasión, caza de distracción, de hobbies fútiles, y muy pronto igualmente odiado, por su inutilidad, que el odiado trabajo".<sup>78</sup>

Dorfles recomienda una integración de ambas actividades. Señala que con frecuencia la técnica representada por maquinaria que suplanta al hombre y que está diseñada precisamente para darle mayor tiempo libre, sólo consigue convertirlo en el autómatas que tiene que ser al manejarlas efectivamente. O sea que se lleva aquellos elementos de su trabajo a su descanso, deshumanizándose también en sus momentos de placer.

"En nuestra civilización el pensamiento tiende cada vez más a escindirse de la acción y de la voluntad, tornándose ora excesivamente dominante, ora - excesivamente víctima. Por ello la componente mítica puede dominar principalmente el pensamiento, - o la voluntad del individuo, determinando la seducción de la conciencia en detrimento de la voluntad, o la seducción de la voluntad en detrimento del --

<sup>78</sup>Ibid, pág. 171.

pensamiento: dos aspectos que había que tener siempre en cuenta al evaluar la situación en que nos encontramos o en que actuamos. En efecto, el primero conducirá a la instauración de fetichizaciones ideológicas acompañadas por una condición de total sometimiento del individuo, el segundo a automatismos cinéticos (de tipo ritual) faltos de toda conciencia de su finalidad. Sólo llegando a -- equilibrar la relación entre pensamiento y voluntad, y sólo sabiendo controlar la carga mitopoyética de determinadas manifestaciones socioculturales, será posible obtener resultados positivos para --- nuestra futura organización ideológica, ética y es tética".<sup>79</sup>

Este equilibrio ideal al que aspira toda civilización -- quizá sea posible lograrlo por un lapso efímero de tiempo, -- pues la oscilación parece ser lo que con mayor frecuencia -- perdura, sin embargo, la preocupación expresada por uno o va rios autores en un afán de utilizar los adelantos tecnológicos, de utilizar los mitos modernos no para encarcelar sino- para liberar al hombre, nos parece la mejor muestra de que -- nos encontramos quizá en el extremo y en franca necesidad de corregir nuestro curso actual.

Al discutir el fenómeno del Kistch y posteriormente del Pop-art, Dorfles reitera lo que nosotros ya habíamos mencionado, no sólo el hecho de que la producción artística, sino- también la función de la misma en una cultura determina y re- refleja una visión antropológica, pero más importante aún es -- que el arte como producto de tipo ritual cuya misión incons-

---

<sup>79</sup>Ibid, pág. 180.

ciente es reflejar o sintetizar al volverse consciente de esta función el artista y al tener como fin esta función la pierde.

"... el arte no pueda dejar de ser el espejo de la situación ético-social del país en que se manifiesta; pero el arte 'no' puede ser utilizado y 'programado' con este fin, pues de otro modo corre el riesgo de perder su autonomía expresiva y de descender a mero elemento de propaganda política".<sup>80</sup>

Nos parece muy importante este señalamiento, ya que precisamente el carácter programado que tiene nuestra cultura - tiende a extraer lo inconsciente de las funciones que son auténticas. Consideramos que la programación no sólo logra -- que se pierda la esencia sino que automáticamente reemplaza la misma, convirtiéndose en el arte de una cultura. Otra cita significativa que apoya nuestra tesis, está refiriéndose al baile como moda y como expresión de un aspecto real y auténtico de las sociedades.

"Así pues, aún cuando no se puede negar la realidad de una explotación comercial en gran estilo y de una constante maniobra publicitaria en toda cultura popular, cultura de masa, es necesario, sin embargo, que en la base haya algo auténtico: al menos auténticamente erlebt. A pesar de todo, pues, existe una exigencia bastante precisa del público hacia determinado producto, producto que por el momento no llegamos a definir como 'arte' o no arte, pero que, como quiera que sea, tiene una función - en parte hedonista y en parte catártica, quizá ---

---

<sup>80</sup>Ibid, pág. 215.

principalmente lúdica, y ciertamente nos interesa en este contexto altamente mitológico".<sup>81</sup>

En la música más que en otra forma de arte, la diferencia entre la música popular y la "cultura" se ve dividida con mayor nitidez. La diferencia tanto en estructura como en forma no podría ser más tajante, ciertamente se agrega a esta diferencia la presencia de cantantes populares que son representaciones simbólicas de un público que encuentra en sus ídolos una imagen con la que fácilmente pueden identificarse. Mediante la ayuda de la tecnología que produce efectos verdaderamente hipnotizantes en el público. En la literatura la diferencia entre lo que está destinado a un público popular y a un público selecto continúa teniendo barreras infranqueables, con excepción de aquellos poetas que se han esforzado por retomar un lenguaje popular para acercarse precisamente a las masas. Dorfles señala que el arte masivo tiene como características, una inmediata comprensibilidad, una eficacia lúdica y hedonística, sí, un arte auténtico puede llenar estas cualidades, así como el de tener un verdadero valor como obra de arte. Sin embargo, como enfatiza Dorfles, el arte popular llena una función tan esencial al hombre que intentar prescindir de ella sería intentar exterminar "todo germen afectivo y estético".

---

<sup>81</sup>Ibid, pág. 218.

No es necesario que insistamos en la función del arte -- como rito tanto personal como colectivo y precisamente lo -- que Dorfler busca aclarar es que el arte popular, a pesar de ser en ocasiones efímero y pasajero, su función se perfila -- como una terapéutica masiva que permite la expresión del in- consciente colectivo.

Dorfler también analiza la función de la ciencia fic- ción y los que se materializan a través de esta forma lite- raria, que expresa la problemática de una cultura cuyo nivel de ansiedad ante la incertidumbre del futuro crea a la mane- ra de las novelas de caballerías o de novelas un terror, una realidad imaginaria donde el afán de prolongación en un futu- ro incierto se vuelve cada vez con mayor claridad su propósi- to.

"Liberarse del continuum espacio-temporal, elimi- nar el tiempo y modificar sus dimensiones, evadirse de la norma sensorial a través de inéditas e -- inexploradas virtudes telepáticas o telecinéticas, escapar las leyes gravitacionales, constatar los -- peligros de la bomba atómica y superarlos, transfe- rirse a épocas felices o malditas en las que el -- hombre es dueño de las fuerzas físicas y psíquicas o víctima de las mismas: aspiraciones y angustio- sas interrogantes a los que la ciencia ficción tra- ta de responder de mil maneras".<sup>82</sup>

Sobre este fenómeno Dorfler describe los diferentes gé- neros de novela, desde los "clásicos" y menos difundidos, hag

<sup>82</sup>Ibid, pág. 232.

ta los más populares y grotescos, en los que juegan un papel importante la reversibilidad cronológica, el hiperespacio, - los "universos paralelos", y la interrupción del "continuum", y el valor catártico del tema de la bomba y de los mutantes. Todos estos aspectos y la forma en que son presentados en -- las novelas de ciencia ficción, nos habla de una producción- mitopoyética donde se vuelca el inconsciente para contrarreg- tar y elaborar a la manera de sueño los temores, angustias y deseos de nuestra cultura. Mencionando los aspectos peligro- sos de esta producción popular, Dorfles insiste en el deseco- inconsciente que expresa en torno a la necesidad de rescatar a la humanidad "del excesivo mecanismo y de la excesiva sumi- sión a una tecnología desenfadada y obtusa".<sup>83</sup>

Quizá en su descripción de los importantes aspectos de- la lengua como expresiones de una transformación inconscien- te de la cultura, Dorfles hace su aportación más valiosa. - Era de esperarse que después de la novela de ciencia ficción entráramos en el dominio del lenguaje, y lo primero que nos- señala Dorfles es la impactante utilización de artefactos -- lingüísticos en la jerga publicitaria. Esta jerga emplea -- los efectos onomatopoyéticos para persuadir a un público de emplear tal o cual producto. La novedad que produce escu---

---

<sup>83</sup>Ibid, pág. 256.

de causar asombro, así como otros medios de producir un impacto en el lector o en el oyente o televidente. Lo que sí parece ser un hecho es que la vanguardia artística se encarga de contrarrestar todas las formas establecidas para crear un nuevo lenguaje que requiere una decodificación especial y que se establece como un nuevo medio de comunicación de los elegidos, y finalmente tiene como meta una fusión del lenguaje popular y culto que es a la vez una síntesis de la separación que va desarrollándose entre ambos. Mencionando la monosemia y la polisemia como modalidades que se presentan en los diferentes empleos que se dan a los vocablos, estableciendo las diferencias que van surgiendo entre las connotaciones establecidas por jergas particulares, en especial las técnicas. En ese contexto el lenguaje se utiliza para diferenciar clases profesionales, se usa como un juego y como una diferenciación de los que están adentro y de los que están afuera.

"Sentirse partícipes de una condición privilegiada, poder indicar con una palabra, con una frase, con un simple matiz lingüístico, toda una compleja situación es causa ciertamente de una indiscutible satisfacción. Hete aquí entonces que la jerga se transmuta en fetiche: el gusto de la jerga en cuanto tal, el capricho de usarla incluso fuera de su contexto natural o del encuentro con los 'colegas', la frecuentemente constatada pobreza de conocimientos o incluso la incomprensión de conceptos disfrazada bajo la dudosa apariencia de un lenguaje especializado".<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Ibid, pág. 273.

En la cita anterior se anuncia el peligro de objetualizar al lenguaje, o sea, emplearse a manera de objeto cuya posesión implica una serie de atributos y no ya lo que intenta comunicar. Cuando el lenguaje se convierte en equivalente de una realidad se intenta cambiar el lenguaje cuando en efecto lo que requiere modificación es una realidad interna en la que el lenguaje sólo puede tomarse como expresión de esa realidad.

"... es que hoy en día ese empleo de formas jergales corresponde a una precisa y hasta obsesiva voluntad fetichista y mitagógica de la lengua; a una voluntad de obtener a través del uso de estas jergas particulares, el subrayado de circunstancias técnicas y rituales, o sea, de agregar también a aquel coeficiente técnico (y tecnológico) que acompaña a todo acto humano una singular y apropiada cualidad lingüística, que por ser la misma cosa -- que la ejecución de algunos rituales privilegiados, constituyendo así no un elemento secundario y marginal, sino fundamental y determinante de la función mítica de estas operaciones".<sup>85</sup>

El lenguaje como ritual nos regresa curiosamente al inicio del capítulo y de hecho hemos visto cómo la correcta ejecución del rito es lo que inició un lenguaje rudimentario a través de signos cabalísticos que se suponía lograban una mayor y perfecta ejecución. Si se han acercado el principio y el final y la cita de Dorflès parece ser una crítica a esta postura, quizá algo no ha sido aún lo suficientemente clara

---

<sup>85</sup>Ibidem, pág. 278.

do para bien entender el lenguaje en este nuevo y vital aspecto. Parece implicar la postura de Dorfler que este "rito" crece como tal de un fin teleológico que lo justifique. O sea, una diferenciación entre "jerga y lengua", siendo la primera empleada como objeto y la segunda como medio para un fin, específicamente la comunicación. Si la lengua, o el lenguaje, como se prefiera, está siendo un obstáculo en vez de una facilitación, la importancia que se le da al lenguaje en los ambientes intelectuales está justificada. Esta preocupación la comparten muchos profesionales pero en psicología tiene una importancia enorme por ser el lenguaje el medio de trabajo que utilizamos como instrumento básico.

"En el breve curso de una vida -o en trozos de la misma- es poco lo que podemos constatar; y, sin embargo, hay alrededor nuestro, todos los días, una sutil malla de palabras en descomposición y de palabras en vías de estructuración, que nos envuelve y enreda: debemos captar todos sus matices si no queremos ser atrapados, o bien, lo que es peor, excluirlos; pero también tenemos que saber oponerle una 'malla interpretativa' que acepte y rechace a su vez el nuevo material y lo tamice, con la ilusión al menos de poder decantar y plasmar. O, por lo menos, de poderlo interpretar".<sup>86</sup>

Lo anterior menciona quizá lo más importante de la labor del psicólogo, que es la capacidad de manejar el lenguaje del paciente, y saberlo interpretar. La descomposición a la que hace mención se refiere a la transformación continua-

---

<sup>86</sup> Ibid, pág. 280.

que se revela a través del lenguaje de la situación del paciente. La equivalencia que se tiende a hacer entre el pensamiento y el lenguaje es justificada, hablar la lengua del presente, implica pensar en una forma similar. Los ejemplos que presenta Dorfler sobre los neologismos que han surgido en nuestra época, nos enfatizan la importancia que tiene para el hombre de nuestra cultura no sólo conocerlos sino también reconocerlos y emplearlos, y entre mayor distancia temporal existe entre los vocablos más arraigados en su inconsciente y los de uso cotidiano, mayor dificultad tendrá en pensar y asimilar lo que de nuevo se le presenta en el ambiente en el que vive.

La pérdida de la carga semántica es otro fenómeno que le sucede al lenguaje, así como al mito y al rito, y como ya hemos inferido, la íntima liga que los une no nos sorprende que se desgasten, en un sentido y cobren vida en otro, y esa transformación es la que establece la pauta entre los que la viven y entre los que la sufren. Lo primero aparentemente no altera la comunicación del individuo con su medio; en cuanto a la influencia que tiene el medio sobre el individuo, ésta es innegable e inconsciente, también implica una íntima liga a muchos niveles. El que la sufre, empieza a sentir la exclusión que mencionaba Dorfler en el trozo que citamos y poco a poco abandona el intento de mantenerse atado al medio

pareciendo a veces de distinta manera. El lenguaje de la juventud se convierte, quiérase que no, en el lenguaje del pueblo.

"... Es por eso que 'la lengua de todos' es la --- 'lengua de todos los días', la jerga publicitaria se convierte en la jerga poética, la jerga científica se inserta en la jerga publicitaria, y así sucesivamente".<sup>87</sup>

La posibilidad de traducir la lengua del pasado a la -- lengua del presente abriendo así la posibilidad a la lengua del futuro, es hoy día una responsabilidad común, y la íntima liga que unirá a las generaciones, y a los distintos grupos de diferentes especialidades. La preocupación popular -- inyecta al lenguaje popular la jerga del especialista, como una forma de hacer suya esta jerga y los efectos que produce. Pero los "nuevos iconos" de la civilización de consumo, como hemos reiterado numerosas veces, continúa atado al lenguaje que lo acompaña, son inseparables.

Lo que predomina en nuestra civilización es lo nuevo y la rápida obsolescencia de los productos de cualquier tipo. Surge la imagen como expresión cotidiana que lleva mensajes que invaden los sentidos sin que podamos escaparnos de estos estímulos de alguna manera práctica. La creciente preocupación por emplear estas imágenes de manera más constructiva -- se encuentra en los proyectos de las agencias responsables --

---

<sup>87</sup> Ibidem, pág. 286.

que invaden las urbes con todo tipo de letreros, anuncios, mensajes, etc. incomparables con ningún otro momento de la historia. Perseguidos por lo que parecería ser un retorno al "horror vacui" no existe ningún lugar que no tenga ya un anuncio o alguna imagen que invada la visión del hombre moderno. Estos estímulos también tienen la característica de ser en serie, y de carecer de una permanencia y que rápidamente pierden el impacto que deben o están creados para producir cayendo en la entropía. Este dato que a primera vista no tiene ninguna importancia, refleja la pérdida del valor semántico del lenguaje de las imágenes en nuestra cultura. El resultado es una sobrevaloración o apreciación de los elementos básicos, el color, la forma, la textura, y ya no la imagen.

Cuando nos percatamos de que lo que denomina Dorfler el paso de lo ontológico a lo semántico, de la esencia a lo significativo, subraya una creciente comunicación imaginífica o iconográfica que con su semejanza con los sueños, carece de sintaxis y que a la vez comunica inconscientemente un mensaje importante, nos detenemos a considerar esta observación y no podemos ignorar la importancia que tiene tanto para la calidad de comunicación como para la importancia que tiene en el desarrollo del pensamiento del hombre moderno, que se ve invadido por estos mensajes que se tornarán en los responsa-

bles de sus fantasías, estados de ánimo y equilibrio.

"Sólo organizando, limitando, exaltando esos mensajes, sólo haciéndonos conscientes de su auténtico alcance, de su eficacia, de su aleatoriedad, podremos alcanzar ese equilibrio psíquico, ético, estético, cuya necesidad todos advertimos".<sup>88</sup>

La creatividad del hombre moderno a pesar de la industrialización, de la prefabricación, de la máquina, no se ha extinguido y precisamente ahora que la tecnología lo ha puesto en contacto con materiales sintéticos a los que puede dar formas infinitamente imaginativas y únicas es que se requiere una estimulación desde la infancia de esta creatividad -- que a fin de cuentas le da individualidad, diferenciación y singularidad en un mundo donde estas cualidades desaparecen, en la búsqueda de una igualdad económica. Mantener vigente esta creatividad es entonces parte de la responsabilidad colectiva.

303 "Si el hombre sabe mantener en vida sus características de ego autónomo y autoconsciente y, al propio tiempo, intersubjetivamente orientado, no creo que los mitos ni los ritos a los que a veces está obligado a someterse puedan resultarle nocivos o puedan transmutarse en fetiches, restándole sentido a su individualidad. Es más, en todo caso podrán restituirle aquella carga simbólica de la que siempre ha sabido extraer nuevas fuerzas formativas y vitales.

Y entonces se verá que tanto el juego solitario de un niño que inventa su nuevo juguete, cuanto la actividad aparentemente paradójica del artista que -- con rezagos y desechos de la civilización mecánica ha construido su nueva obra, podrán constituir la-

<sup>88</sup>Ibid, pág. 303.

prueba de una inquebrantable e indomable voluntad-  
creativa del hombre".<sup>89</sup>

Esa voluntad o necesidad, nos vuelve a conectar con ---  
Carl G. Jung, que curiosamente enfatiza esa creatividad del  
hombre como una actividad que lo caracteriza y distingue, im-  
pulsándolo a la individuación. Individuación es un proceso-  
que afecta a lo más profundo de nuestro ser, y en el cual es  
tá implicada una plena autorrealización. Este proceso, ade-  
más de ser creativo, nos expresa la época de su creación a -  
través del inconsciente colectivo de un individuo que la re-  
fleja.

Nos complace advertir que la inclusión de Dorfler expan-  
dió nuestro enfoque del rito, trayéndolo al presente, pero -  
de manera diferente a Illich, y con una preocupación por in-  
tegrar al rito dentro de la sociedad como una función insepa-  
rable de cualquier actividad, que sólo necesita ser reconoci-  
do pues siempre ha estado funcionando. Como ya hemos adver-  
tido, también nos regresa a nuestra preocupación inicial, o-  
sea, el rito como una expresión del inconsciente colectivo -  
inseparable del desarrollo humano. El rito es la expresión-  
positiva o negativa de cualquier actividad que requiere de -  
la repetición para lograr una mayor efectividad. Hasta aho-  
ra hemos subrayado su aspecto negativo en el desarrollo huma-

---

<sup>89</sup>Ibid, pág. 310.

no, pero sin percatarnos a veces del otro matiz que lo complementa como un fenómeno digno de reconocimiento.

Para resumir lo que nos ha aportado Dorfler, empezaremos por reconocer que penetra más allá del mero poner en juicio la existencia del mito y del rito, de hecho los reconoce, y subraya la "desmitificación" de nuestra época que simultáneamente crea nuevos mitos y ritos al ir destruyendo lo que ya estaba institucionalizado y por lo tanto desgastado. Distingue para empezar lo mitagógico, de lo mitopoyético, teniendo lo primero una influencia negativa y deformante, en contraste con el segundo término que permite una vivencia teleológica que promueve la productividad y el desarrollo. En relación con lo anterior, hace una nueva distinción entre lo técnico y lo tecnológico; lo técnico le parece indispensable para lograr una maestría sobre el medio, pero lo segundo hace tanto hincapié en la técnica que se pierde el fin, resultando por lo tanto inadecuado para un equilibrio creativo. - La máquina, como elemento de enajenación, ha sido mencionado y elaborado, pues influye enormemente en que el hombre se devalúe y proyecte en la máquina poderes que le pertenecen exclusivamente a él. De manera verdaderamente hábil, el autor se interna en las motivaciones inconscientes del mito, y lo denomina un "metalenguaje" por los numerosos símbolos sensibles a ser descifrados y comprendidos en toda su amplitud. -

Estos símbolos se desgastan perdiendo su mensaje a lo que se sucede la necesidad de crear nuevos símbolos para expresar - el metalenguaje del inconsciente.

En la página 225 expresa lo que vendría siendo una definición de rito, que cubre todas las actividades humanas que tienen un fin y que permiten al ser humano expresarse en diferentes áreas efectivamente. Menciona las características de cotidianidad, motricidad, cinestesia, tiempo, ritmo, armonía y del balance psicofísico, entre otras, como componentes del rito comparando las diferencias intrínsecas entre la concepción moderna y la tradicional. Enfatiza la necesidad de devolverle al rito su potencial creativo en vez de convertirlo en un mero automatismo impersonal, deshumanizado por la mecanización de nuestra era.

La dificultad que existe en relacionar el pasado con el futuro, con un futuro cada día más susceptible a cambios y a innovaciones, ha inducido una disociación que relega lo tradicional a una pieza de museo inoperante, tanto en lo material como en lo ético, estético y social. La reverencia por los jóvenes adolescentes tan característica de nuestra época expresa esta separación del pasado para concentrarse en el presente y más específicamente en el futuro.

Dorfles incluye, dentro de su análisis, la importancia del lenguaje como reflejo de un pensamiento, y ese pensamien

to, para ser completo, debería integrar lo semántico junto a lo sintáctico, y es en este contexto que cobra vida el rito. Sobre este punto Dorflies señala la necesidad de distinguir - lo que está vivo de lo que está muerto, ya que los resultados a la postre determinarán la evolución y el enriquecimiento de la regresión y estancamiento. La uniformización de la cultura a través de los medios masivos de comunicación, tiene de a incorporar en el niño una madurez que le permite manejar una creciente complejidad sin involucrarse en ella, utilizada dicha capacidad para enriquecer otras áreas incrementaría su creatividad y su contacto consigo mismo y con los demás.

El arte en nuestra civilización representa no ya una -- creación sino un medio para promover otro tipo de actividades, siendo éstas en su mayoría políticas nacionalistas. Veamos pues una división entre arte individualista y arte masivo, son excepcionales aquellas manifestaciones artísticas -- que tengan como público estos dos grupos. El arte como rito personal es indudablemente una expresión del inconsciente -- personal y a la vez del inconsciente colectivo incorporando las características de la cultura. En la nuestra, la ciencia ficción es una expresión artística popular que plantea -- las interrogantes y angustias de la época.

Cuando Dorflies menciona las novelas de ciencia ficción,

abre la puerta para analizar la función del lenguaje como expresión del pensamiento de una cultura, reflejando una y mil sutilezas de la misma. El fetichismo y la mitagogía expresados a través del empleo propositivo de un lenguaje jergal se torna en expresión de una realidad, llegando casi a significar una equivalencia. Cuando menciona la necesidad de interpretar, como una necesidad íntimamente ligada a comprender - un lenguaje, nos insiste en que la diferencia entre el lenguaje del pasado, el presente y el futuro implican un pensar en términos temporales que le da relación a nuestro momento-histórico personal con una realidad social. Recobrar o perder una carga semántica en consonancia con la cultura es una constante actualización que determina la vivencia o el sufrimiento en el individuo de su cultura, o sea, ser incluido o excluido.

La presencia de mensajes iconográficos que poco a poco sustituyen la palabra y que se han vuelto más eficaces para los fines que se persiguen nos indica nuevamente la necesidad de interpretar formas que llevan tácitamente el lenguaje del presente. La novedad de la imagen y su rápido desgaste es un estímulo pasajero que deja la huella permanente para luego influenciar lo creativo, lo imaginativo, los sueños y los actos. Nadie escapa al estímulo cotidiano de la imagen, y Dorfles indica que ésta también se desgasta descomponiéndose

se por las leyes de la entropía en sus elementos básicos. -  
Todo lo anterior nos lleva a comprender que el lenguaje se -  
transforma de lo ontológico a lo semántico, de lo esencial a  
lo significativo y, por lo tanto, su contenido carece de la -  
sintaxis que podrá estructurar los procesos vitales de su de  
sarrollo. Dorfler propone una plena realización de los pro-  
cesos que le dan sentido como hombre para tener la capacidad  
de aceptar los ritos necesarios en su cultura sin por ello -  
sacrificar el precioso proceso creativo que le da individua-  
lidad y autonomía. Insiste que mantener esa creatividad se-  
torna en una responsabilidad colectiva.

En este momento volvemos a percatarnos de la presencia-  
de algunos de los conceptos jungianos, razón por la que ter-  
minaremos este capítulo con Jung y su manera de ver el rito-  
en su obra El Hombre y sus Símbolos. Joseph L. Henderson --  
nos expresa la teoría jungiana en el capítulo intitulado, --  
Los Mitos Antiguos y el Hombre Moderno, aquí Henderson reto-  
ma el fascinante tema de los símbolos para ilustrar la vigen-  
cia de dichos símbolos en nuestra vida cotidiana. Las for--  
mas que menciona son el renacimiento anual y simbólico del -  
niño semidivino, el "salvador", la fertilidad, la recreación,  
el héroe, y otras instancias en que a pesar de una aparente-  
transformación de la forma, el contenido permanece idéntico,  
expresando una necesidad quizá inconsciente por repetir ci--

clícamente un período importante de la vida biológica y psicológica.

El arquetipo de la iniciación expresa el período de --- transición que supuestamente es necesario pasar en sus diversas formas para alcanzar la madurez, este proceso es largo y se divide en varias etapas. Estas etapas transcurren desde la infancia a la adolescencia, y de diferentes maneras para otros fines en las etapas posteriores, culminando con la iniciación para la muerte.

"La historia antigua y los rituales de las sociedades primitivas contemporáneas nos proporcionan --- abundante material acerca de los mitos y los ritos de iniciación, por los cuales a los jóvenes, varones y hembras, se les acostumbra a separarse de -- sus padres y se les fuerza a convertirse en miembros de su clan o tribu. Pero al hacerse esta separación respecto al mundo de la niñez, el origen río arquetipo paternal será perjudicado, y el daño ha de hacerse beneficioso mediante un proceso salvable de asimilación en la vida del grupo. (La -- identidad entre el grupo y el individuo se simboliza, con frecuencia, con un animal totémico.) Así, el grupo satisface las demandas del perjudicado arquetipo y se convierte en una especie de segundospadres, a los cuales se sacrifican primero simbólicamente los jóvenes sólo para resurgir a una nueva vida".<sup>90</sup>

El rito de iniciación en las sociedades más primitivas es una expresión a nivel individual de intento de regresar a los orígenes induciendo una regresión, o muerte simbólica, - para rescatarlo con un nacimiento simbólico, al núcleo de la

---

<sup>90</sup>C. G. Jung. El Hombre y sus Símbolos. Trad. Luis Escolar - Barreño. Editorial Aguilar, Madrid, España, 1961 (1a. ed. en inglés, 1964), pág. 129.

vida del clan. Viene siendo lo que denomina Jung rito de paso que marca el final de una etapa y el inicio de la siguiente.

"Desde luego que los acontecimientos de iniciación no se limitan a la psicología de la juventud. Toda nueva fase en el desarrollo de la vida individual va acompañada del conflicto originario entre las exigencias del 'sí-mismo' y las del yo. De hecho, este conflicto puede expresarse con mayor fuerza en el período de transición entre la primera madurez y una edad intermedia (entre los treinta y cinco años y los cuarenta años en nuestra sociedad) que en ningún otro momento de la vida. Y la transición entre la edad intermedia y la vejez vuelve a crear la necesidad de afirmar la diferencia entre el yo y la totalidad de la psique; el héroe recibe su última llamada para actuar en defensa del yo-conciencia contra la cercana disolución de la vida por la muerte".<sup>91</sup>

Una manera de resolver la transición antes mencionada es indudablemente la presencia de los misterios en las diferentes religiones, cuyo objeto central sería preparar al sujeto para la siguiente etapa. Otro ejemplo prevalente en la juventud es la ordalia o prueba de fuerza para superar la etapa específica. Existen datos que han presentado diferentes pacientes para corroborar la presencia de elementos que podrían expresar un deseo de rito de iniciación para realizar un progreso psíquico. El elemento que diferencia al héroe del iniciado es la sumisión ante el rito.

"... en la iniciación, se le pide al novicio que abandone toda ambición intencionada y todo deseo y

---

<sup>91</sup>Ibid, pág. 131.

se someta a la prueba. Tiene que estar dispuesto a sufrir esa prueba sin esperanza de triunfo. De hecho, tiene que estar dispuesto a morir; y aunque la señal representativa de esa prueba pueda ser moderada (un período de ayuno, la extracción de un diente o un tatuaje) o muy dolorosa (las heridas de la circuncisión, incisiones profundas, o diversas mutilaciones), la intención es siempre la misma; crear la sensación simbólica de la muerte de la que surgirá la sensación simbólica del renacimiento".<sup>92</sup>

La sumisión como una disposición a sufrir la muerte, expresa la conveniencia de una actitud de humildad que acompaña cualquier aprendizaje profundo, ciertamente la ambivalencia que está presente en esta aceptación nos indica la presencia de un temor no del todo real acerca del impulso destructivo que yace detrás del rito de iniciación, este elemento también requiere de la integración.

"El tema de la sumisión como actitud esencial hacia la promoción de un rito de iniciación eficaz puede verse claramente en el caso de muchachas o mujeres. Su rito de paso subraya inicialmente su pasividad esencial y esto se refuerza con la limitación psicológica sobre su autonomía impuesta por el ciclo menstrual puede ser en realidad, la mayor parte de la iniciación desde el punto de vista de la mujer, ya que tiene el poder de despertar el más profundo sentido de obediencia al poder creador de la vida sobre ella. De ese modo, se da voluntariamente a su función femenina análogamente a como el hombre se consagra al papel que se le asigna en la vida comunal de su grupo".<sup>93</sup>

El rito de iniciación tanto para la mujer como para el-

---

<sup>92</sup>Ibid, pág. 132.

<sup>93</sup>Ibid, pág. 132.

hombre, a la vida matrimonial tiene curiosamente tanto de heroico como de sacrificio, y precisamente en la medida en que estén preparados "sumisamente" para aceptar su papel complementario en dicho rito.

"Aquí llegamos a ese aspecto de la iniciación que pone al hombre en relación con la mujer y a la mujer con el hombre de tal forma que enmienda una especie de oposición originaria macho-hembra. El conocimiento del hombre (Logos) encuentra entonces - la relación con las mujeres (Eros) y su unión se representa como ese ritual simbólico de un matrimonio sagrado que ha estado en el fondo de la iniciación desde sus orígenes en los misterios religiosos de la antigüedad. Pero esto es muy difícil de captar para la gente moderna y, con frecuencia, para que lo llegue a comprender, tiene que producirse en su vida una crisis especial".<sup>94</sup>

Henderson ilustra lo anterior con sueños de pacientes que contienen representaciones de lo que podría calificarse de rito de iniciación antes de tomar una decisión sobre el matrimonio. Aquí reitera Henderson, los elementos de la teoría jungiana que señalan la forma arquetípica del matrimonio sagrado cuya importancia en la psicología femenina es evidente, es motivo de la preparación iniciatoria en el sexo femenino, y como rito quizá establezca una pauta inicial, un precedente que sólo una revelación íntima de esta pauta podría señalar lo perdurable de la repercusión. Esta iniciación -- con todos los símbolos acompañantes, con el temor, la ambiva

---

<sup>94</sup> Ibid, pág. 134.

lencia de la entrega, la sangre, la promesa, postula una verdadera necesidad de la aceptación de los impulsos para así someterse al sacrificio. Aceptar el displacer para lograr el placer, esto resulta bastante confuso, un destino que Antígona, la hija de Edipo, no acepta. La idealizada Julieta de Shakespeare no experimenta, curiosamente, la muerte en ambos casos reemplaza el sacrificio. En cambio Yocasta, Medea, Lisistrata, Lady Macbeth, cuánta agresión, cuánta destrucción desencadenan. Y me pregunto si en efecto es una envidia a lo que el pene representa, a lo que es el pene, o una profunda reacción a una herida inicial que nunca cicatrizó, a un rito de iniciación abortivo. Lo que planteamos pues es obvio, toda iniciación implica un conjunto de impulsos contradictorios que dependen de una profunda comunicación a nivel inconsciente para una adecuada realización, ya que donde se requiere destreza y experiencia se reemplaza con intuición, la agresión necesaria se calibra con ternura, lo impulsivo con ritmo, en fin, todo lo anterior indica que los actos biológicos en el hombre son aprendidos y contienen la asombrosa complejidad de las relaciones humanas. Reflexionemos sobre lo biológico en términos excremento y vida, defecar, orinar y concebir y parir. Tan cerca y tan lejos, tan diferente.

El arquetipo de la iniciación lo plantea Jung a nivel -

de proceso universal, la preparación a una nueva etapa cuya realización está implícita en el desarrollo del hombre como especie. Como planteamiento fenomenológico existe en todas las culturas, existe en los sueños de pacientes, existe como proceso biológico, fisiológico, psicológico y social, con -- sus ritos acompañantes. Jung a través de Henderson señala y describe, dándole una importancia que sólo en nuestra época ha dejado de tener conscientemente. Parece ser que estamos tan dispuestos a iniciar nuevas etapas, tan dispuestos para cambiar que se nos olvida cómo hacerlo bien.

## C A P I T U L O 5

---

### EL RITO DE INICIACION EN LA PROFESION

"El mito es un relato mentiroso  
que representa la verdad"

Aristóteles

"No sólo a ritos... sino a mitos...  
a grandes relatos que tratan del  
principio del fin del mal"

Paul Ricoeur

Después de recorrer este laberinto, y ya cerca del final, presentimos el retorno, aunque al igual que Sisifo, estamos conformes con la necesidad de repetir, y nos interesa cambiar de piedra y de monte.

Prescindiré de reiterar los conceptos de inconsciente, de inconsciente colectivo, de mito, de rito, y de rito de iniciación, pues la teoría a la manera del mito es la estructura, el marco, lo abstracto, y la práctica a la manera del rito es la dinámica, lo sensible, lo vital, lo activo, lo concreto. Aquí vamos a hablar de lo concreto. Del objeto de

este rito de iniciación sobre el rito de iniciación y del rito de iniciación que representa el proceso psicoanalítico -- que complementa el mismo. Reflexionemos sobre el significado de este proceso a manera de enseñanza, de iniciación al proceso misterioso del inconsciente ya sea individual o colectivo, lo esencial, como ya dijimos, sucede dentro de un marco rígido, en ambos casos con un acompañante pero la acción proviene del sujeto. El predicado implícito es un verbalizar que reclama sintaxis, la sintaxis vital de la estructura invisible para el actor. Los invitados de honor ya fueron presentados pero los nombraremos nuevamente: "El Mago de la sospecha", Sigmund Freud; el Mago de la oposición, Carl Gustaf Jung, después los acompañan el inconsciente y el inconsciente colectivo, los siguen Mircea Eliade, filósofo, el estructuralista dialéctico Claude Lévi-Strauss, el anti-ritos Ivan Illich, el pro-ritos y mitos Gillo Dorfles, y el arquetipo de la iniciación, la mezcla de muertos, vivos y conceptos forman la familia, la familia que participa, propicia y reitera la acción específica, la iniciación. Ciertamente, el aspecto oculto por definición, la comunicación por silencio o exclusión aporta tanto como lo que necesariamente se estipula. Este rito ya se armó, la cárcel se cerró a pesar de nuestro intento por dejar la puerta abierta.

Algún comentarador de Lévi-Strauss menciona la necesidad-

hoy día de justificar la selección, el objeto que se estudia, en una palabra, justificar la conciencia que escrutina. También Paul Ricoeur menciona esta necesidad de justificar y -- justificando, justificando, seguramente lo recuerdo porque -- necesitamos justificar esta conciencia ahora. Ricoeur menciona la justificación al iniciar su obra, y nosotros lo hacemos al revés, para poder finalizar.

¿Por qué ritos de iniciación? Conteniendo un espontáneo, porque sí, le estamos echando doble cerrojo a una cárcel de pocos barrotes. Pues bien, ritos de iniciación, porque en esta nuestra profesión de psicólogos, existe un celo religioso por esta área intangible de trabajo que cuenta con 32 formas efectivas de terapia, más de un ciento de tests, y un sin fin de teorías, que reclaman la superioridad sobre -- las demás, que creer se ha vuelto verdaderamente un acto de fe en principio. Wallerstein y Sampson sobre el proceso psicoanalítico nos ilustran con ejemplos y datos la dificultad de llegar a un consenso sobre conceptos básicos para determinar los canones a seguir. Muchos se adhieren por inercia a una u otra doctrina, y en el proceso psicoanalítico cada --- quien le pone su particular individualidad a la técnica. Esta situación existe en física, en biología, en leyes, en química, etc., pero como nosotros caemos en esa tierra de nadie y de todos, que es lo psíquico, se nos niega el derecho a la

búsqueda y lo triste es que con frecuencia dejamos de buscar y nos convertimos en seguidores de alguna teoría. Claro que la teoría más inclusiva aportará a la larga lo más significativo. En estas teorías, los procesos inconscientes no son ya una hipótesis sino una realidad, un hecho irrefutable. Ahora, si los procesos inconscientes indican que con cierta periodicidad existen cambios y que estos cambios se expresan a todos niveles, entonces los montantes de energía en una determinada etapa fluctúan acrecentándose para desencadenar el cambio e iniciar una nueva etapa, existen actos a nivel consciente e inconsciente que realizamos y cuya importancia debe ser valorada para efectuar estos cambios de la manera más -- eficiente y placentera. Al sincronizarse los mecanismos inconscientes con las funciones yóicas, la integración realizada y por lo tanto los resultados son óptimos. Aprender a -- "ver", a "oir", a "sentir", a "escuchar", a "oler" y a "gustar" o "saborear" con frecuencia aporta datos cruciales para percatarnos de principios y finales. Si a pesar de nuestra impaciencia, no podemos acelerar el mar, ... porque en nuestro delirio de omnipotencia, no aprendemos a respetar el ritmo incesante, reiterativo y progresivo del individuo, de la colectividad. Nos hemos acelerado para evitar el displacer de la espera, para evitar lo desconocido. Quizá podamos --- aprender a gustar de la velocidad, si aprendemos a empezar,-

a amar, a dar, a recibir, a esperar, la naturaleza reitera - silenciosamente una lección que nosotros a pesar de la repetición no acabamos de captar, nosotros formamos parte de esa naturaleza, a pesar de nuestro afán por desconocerla. Pues bien, los ritos de iniciación expresan una reverencia necesaria a un proceso que nuestro intelecto aprehende, define, explica y que sin embargo no logra del todo controlar, y por esa pequeña área o vasta área inconsciente elabora una acción repetitiva cuya meta es empezar con satisfacción la siguiente etapa. Este pequeño aspecto es el tema y el motivo de la tesis que sostiene la necesidad de aceptar lo que no podemos del todo controlar para que logremos incorporar el misterio a nuestra cotidianidad dándole una nueva dimensión a nuestra vida.

Descubrir los mecanismos inconscientes y revivir el descubrimiento en un monólogo con Freud, presenciar su genio, la vigencia de sus conceptos y desear abarcar toda su obra. La sistematización penosa y profunda de sus descubrimientos nos acerca al genio con respeto. Su honestidad nos da confianza. Empezamos a internarnos en su obra con humildad y poco a poco se nos hace comprensible, adquirimos dentro de la soledad profunda de nuestro afán una compañía, la satisfacción de haber escuchado la voz directa del fundador del movimiento psicoanalítico. La teoría más comprensiva de la-

psicología humana. Freud se inicia con pacientes neuróticos, con pacientes histéricos, capaces de verbalizar y establecer una relación con el terapeuta, esta importante característica determinó que la teoría fuese desarrollada en base a un lenguaje racional en busca de una solución. Una enfermedad que logra exhibirse en el diálogo de la asociación "libre" - permite una penetración que el proceso psicótico quizá no -- permita. La cuidadosa anotación de los fenómenos que observa es una lección en metodología. Las incertidumbres y los hallazgos son reportados y valorados, la firmeza de sus ---- creencias sólo se debilita cuando está a punto de acercarse a las profundidades significativas de su obra. La compañía de los grandes maestros de la literatura le sirven de inspiración y de corroboración. La Interpretación de los Sueños, tiene esa mezcla de rito de iniciación, de búsqueda y de fantasía que satisface el paladar del hombre pensante, que se interroga sobre aquello que no entiende y a falta de sujeto se utiliza a sí mismo, se sacrifica ante la necesidad de --- ejemplificar las aportaciones que hace al progreso magno de la vida psíquica. Vivenciar ese proceso a través de una lectura que se inicia con el fin pragmático de realizar una tesis para la cual se requieren datos sobre el inconsciente y que pronto nos vemos en la necesidad de continuar y expandir porque no es posible detenerse en una cita cuando el todo --

tiene tanto que brindar, eso considero que es el fin de la investigación. Sí, nos perdimos en esta vasta obra que a manera de imán nos atrajo. Comprender por lo que dicen y hablan los expertos que son pocos los que han ido a la fuente del genio, y poder aunque sea en silencio corregir errores, citas, frases y conceptos, eso es perderse, pues olvidamos ya el fin, la tesis y el gozo de un descubrimiento, de un asombro que nos invade. Tomamos notas copiosas de manera furtiva, extensa, incapaces de prescindir del menor detalle, celosos de este material que lentamente se nos ofrece como una inmensa magnitud, pero no ya como repetición, cliché de una frase hecha, sino con la seguridad de haber conocido, palpado, sentido, al fin dialogado con el maestro. Pero tenemos una tesis que terminar, nos recuerda el supervisor, no es necesario buscar tanto, debemos seleccionar, excluir, sintetizar, en efecto, no es el momento de internarse en una obra que para bien comprender y abarcar sería necesario una vida. Nos quedamos con un profundo orgullo al contarnos entre los estudiosos de la psique humana, nos sentimos parte de una elite, sí, todo eso está bien, pero nuestro afán es colocar a Jung en su lugar junto a Freud, con el inconsciente colectivo como eslabón. Importante mencionar que durante nuestras entrevistas con el supervisor y maestro reina un entusiasmo, una euforia que se convierte en mutismo cuando re-

gresamos a la realidad de la tarea. La sesión analítica se convierte en resonancia del proceso, surgen y caen una y --- otra tesis cegadas por la luz, damos vuelta y vuelta, cortamos la vuelta, la dividimos en cuatro, la agujeramos, la escupimos con tantas posibilidades como es posible la selección adecuada, tenemos ya muchas tesis que incluir, muchos - datos que integrar, y todavía nos falta Jung, y los demás. - Regresamos a La Historia del Movimiento Psicoanalítico, al - dejar a Freud cuando él decide dejar a Jung, ya no podían se guir juntos, y curiosamente ambos continúan un diálogo, ya - que el alumno había internalizado al maestro, así como el -- maestro al alumno. Nosotros dejamos a Freud cuando nos ---- aprendimos la letanía y orgullosamente la repetíamos, acre-- centado nuestro orgullo, y ya creyendo el credo psicoanalíti-- co, que sólo después de la repetición sistemática de años y finalmente de un esfuerzo solitario se realiza la posesión - por una teoría, por una idea.

"El genio se halla rodeado del halo de lo ilimitado, es como un cristal que refracta desde distintos ángulos, ofreciéndonos un espejo sin límites - para la comprensión de nosotros mismos. El estudio del genio está muy cerca de ser el estudio del hombre".<sup>1</sup>

Al reunir dentro de un sistema lo secreto y lo conocido, Freud satisface nuestra necesidad de una explicación que in-

---

<sup>1</sup>Roaren, Paul. Freud, Su Pensamiento Político y Social, Ediciones Martínez Roca, S. A., 1968, pág. 280.

cluya lo inexplicable, revelándolo pero sin dejar de reconocer su naturaleza. La analogía que existe entre la posesión intelectual y la posesión de otra índole estriba sólo en que se realiza después del arriba mencionado esfuerzo solitario para finalizar con una actividad conjunta, o sea, la aceptación íntima del objeto, el incorporarlo por cercanía y por conocimiento. Según Freud, la actividad intelectual se desarrolla a partir de la evitación del displacer, sin embargo, esa misma actividad no se realiza más que después de haber encontrado el placer en la misma. O sea que el placer se logra después de haberse enajenado, un significando, un perderse en el objeto, perderse uno mismo en el objeto, claro que hablamos en términos figurativos y parciales, y que llevado al extremo sería una psicosis.

Cuando mencionamos el predicado "perder", evocamos la condición misma del rito de iniciación, se pierde uno mismo, se pierde el control, se pierde la conciencia, se pierde la independencia, se pierde la vida o, visto de otra perspectiva, la pérdida se torna en ganancia, a pesar del ganar la sumisión necesaria para perder antes de ganar enfatiza la condición ambivalente del rito, ese momento de soledad y ansiedad en que el sacrificio real consiste en desposeer con una promesa supuesta de un algo mejor, un algo adicional, una mejor condición vivencial que amerita en casi todos los casos-

ese riesgo, el riesgo de la ordalia. El riesgo de perderse dentro de un marco espacio-temporal con cualidades de inconsciencia, de mito, de sueño, Freud nos señala el displacer de finalizar la etapa, separarse del vientre materno, del pecho, de la familia, de la juventud, de los hijos, de la vida. La separación fatídica de lo anterior, "todo tiempo pasado fue mejor", si lo fue, el psicoanálisis nos ha demostrado que -- también lo seguirá siendo, aunque se refiera consistentemente a lo negativo. Terminar y empezar, extremaunción y bautizo, pasado y futuro, el rito de entrada realiza la función, integra el conflicto, expresa en un lenguaje iconográfico -- las interrogantes. Interrogantes que se plantean repetitivamente a través de la vida.

La estrecha relación que se establece con el guía durante este período ritual o de preparación es determinante, --- puesto que el contenido emocional de esa relación, a pesar de las limitaciones a la objetividad, crea un diálogo interno, un clima para el aprendizaje, se torna en un personaje propiciatorio del rito. La relación cuya meta es el producto, el producto que integrará y expresará la relación y sus características. ¿Puede acaso ser de otra manera...? El -- acompañante y la calidad y cantidad de la compañía se expresa en el diálogo, en la realización de la meta, en la sutileza del contenido.

Dejamos a Freud, y no sin tristeza, y quizá comprendimos el conflicto de Jung al dejar a su maestro, habiendo sido el elegido para continuar propagando las ideas psicoanalíticas. Examinando los trabajos de ambos durante ese año difícil de 1913, nos percatamos del dolor, para ambos significó una pérdida pero la necesidad de actualización e individuación eran imperantes. Los seguidores de uno u otro continúan el duelo, y expresan críticas severas contra la acción de Jung, como si en él hubiera estado la decisión, ya sabemos sin embargo que se necesitan dos y a veces más, y así -- fue en esta separación que marcó la iniciación de una teoría complementaria que expresa con su diferencia parte del todo y quizá una parte que abarca una mayor extensión y, por lo tanto, tenderá a ser de mayor vigencia. Ya con anterioridad mencionamos que a través de la colaboración estrecha se filtró la semilla que marcó una continuidad de esa presencia interna en los trabajos posteriores.

Al profundizar en la teoría jungiana, nos percatamos de la misma honestidad que su colaborador y maestro, con una -- marcada diferencia, para Jung todo fenómeno es digno de investigación, y busca el área remota del ocultismo, de la psicosis, Freud descubre el inconsciente por azar y no sin antes emplear la negación, no deseaba haberse involucrado en un área tan amorfa, tan poco científica a pesar de sostener-

sus investigaciones en la misma exhaustivamente. Jung, en cambio, es la analogía de Freud en la psicosis, pero con una profunda aceptación de lo que "es". Jung introduce elementos singulares en sus teorías que las alejan del vulgo y sólo la búsqueda de sus conceptos nos permite encontrarlos, puesto que sus descripciones copiosas agotan la paciencia del pragmático. Jung encuentra lo remoto pero no sólo por una inclinación a lo oculto, también lo busca por el simbolismo complejo de sus pacientes, que escapa la razón y sólo tiene sentido en el mundo mitológico, en el mundo primitivo de los arquetipos. Con Jung penetramos el área más profunda del inconsciente como él la vivió a través de sus pacientes, en un afán de entender y curar. La regresión a un inconsciente colectivo donde reina el miedo y las fuerzas benéficas y maléficas que controlan al hombre. Ese sustrato de la mente que se expresa en la psicosis, pero que no desaparece y yace ahí influenciando la conducta del hombre "normal". Cuando Freud institucionaliza la sospecha como arma terapéutica, lo hace en función de una necesidad específica de descubrir lo oculto en el paciente, sacar el veneno que envenena la vida del neurótico y del cual no es consciente, pero sí conocedor. Jung, en cambio, intenta aceptar como verdad ese aspecto inverosímil y fantástico de la psicosis cuya meta no es ocultar sino expresar, entra pues en juego la analogía

gía y sobre todo la oposición; esta locura que presencia y maneja, esconde su opuesto. La oposición como concepto importante del manejo de lo evidente toma su lugar como arma terapéutica para manejar la enfermedad, la realidad.

La disidencia en la teoría de Jung estriba esencialmente en enfatizar el aspecto físico de la energía. Concibe -- una energía en términos físicos, o sea neutral, que se expresa de diferentes maneras a diferentes épocas. Aquí nuevamente cae por su propio peso la crítica común dirigida en contra de la teoría, tachándola de demasiado espiritual, idealista. Jung fue un científico empírico en el sentido más amplio de la palabra, la experimentación y la investigación empírica tomaron un lugar muy importante en su obra. Tomando los datos de sus experimentos elabora sus teorías y conceptos, con pulcritud y certeza y es precisamente esa actitud científica la que le permite internarse en áreas proscritas por la ciencia. Al ir descubriendo estos datos en nuestra investigación, van tomando una estatura ambos hombres y la relación que establecieron, multidimensional. No podemos -- prescindir de ninguno de los dos pues se complementan.

Nuestra reacción ante el supervisor se transforma, a estas alturas ya no sentimos tan agudo el vacío de la ignorancia, del no saber qué enfatizar, qué destacar, qué decir. -- El diálogo se torna más significativo, los silencios carga--

dos de atención y significado. Contamos con más material y debemos ahora seleccionar, pues no lo podemos incluir todo.- Lo que parecía el objeto bien claro de nuestra búsqueda, el rito de iniciación, se ha perdido en el inconsciente y quizá yace en el inconsciente colectivo, en el mundo de los arquetipos. A veces lo encontramos y nos sorprende, pues en realidad no nos hemos ocupado hasta ahora mucho de él, estamos en el inicio. El camino por recorrer parece eterno. Palpamos nuestro vacío pero no nuestra verdad. El laberinto de la soledad ya no es el título de un libro de Octavio Paz, si no una importante realidad y el cordoncillo que sostenemos a veces desaparece de entre nuestros dedos. La satisfacción de ingerir los muchos libros, paragrafos, notas, copias, tesis, se torna indigestión intelectual, cuando es necesario escribir. Seleccionar, no perder la meta de vista, el rito de iniciación. Los comentarios del supervisor y maestro se llevan como la llave de rayuela en la mente, "muy lenta, muy satisfecho, sígale, sígale, se contradice", palabras claves-cargadas de contenido, atemorizan cuando son positivas y --- cuando son negativas, se pierde la discriminación, pues se capta el compromiso tácito de aceptar lo que es, no es juez, es imparcial, soy yo la que se juzga. En la situación analítica la producción es verbal pero la respuesta es similar, - el juez que no juzga, el silencio que retiene y que observa-

mos que se prolonga por grados, la palabra es el común denominador en ambas situaciones, la experiencia interna que no se transmite. La palabra, el signo cabalístico, cuantas se repiten como estructuras dentro de las cuales se expresa el sujeto, y el predicado. El predicado que no predica, comunica. Presenciar la asociación, en ambas áreas y saber que -- quizá lo que se selecciona es a veces lo importante y a veces lo insignificante, pero nunca la totalidad. Esa selección motivada por el inconsciente, está sujeta a ser analizada por el sujeto como la parte complementaria del proceso. -- Un proceso dialéctico de lo concreto, de lo abstracto, captar nuestro ser en el tiempo, como una fusión de la división pasado, presente, futuro donde la aceptación de la nada sea el común denominador sin llegar a ser el freno, pues como un ser hacia la nada o hacia el todo de Pascal, el tiempo se -- convierte en unidad multidimensional, en atemporalidad, lo múltiple y lo carente. Cincuenta minutos, media hora, un siglo con 64 años... la ansiedad suficiente para continuar. -- Los elementos de una reducción existencial paradójica, donde la plenitud y la carencia se equilibran en un juego que elabora la pauta inicial, la iniciación sin fin de una iniciación truncada. Descubrir la relación, el hilo de seda que une los procesos y los ata al cuello como un collar de cuentas lindas pero iguales.

Nos acercamos al inconsciente colectivo, nos lo explica Jung como el fondo que trasciende lo individual, integra en este concepto al tiempo, "somos lo que seremos", pero no omite la posibilidad de cambio, de algo de cambio. En el inconsciente colectivo se concentra la esencia de la creatividad y de la destrucción, los opuestos se reúnen, los temores, los impulsos en todas sus formas. Los elementos característicos y metafóricos de los contenidos del inconsciente colectivo son su expresión simbólica, iconográfica, onírica, literaria, mítica y ritual. Esto último se ha excluido de las listas de producciones inconscientes, cuando de hecho son la acción de procesos inconscientes que como expresión dinámica - realizan una función profunda de los mismos. Nos desconcierta, como ya hemos mencionado, la profusión de arquetipos de manera aparentemente poco organizada, sí, en efecto, Jung registra en forma espontánea estas producciones sin intentar darles un cuerpo estructural al cual integrarlos. Este método no intenta dicha organización, sino simplemente una descripción de lo que había conocido a través de tribus primitivas, pacientes, y su propia experiencia. Presentimos una dificultad en sistematizar sus datos y descripciones, o simplemente una metodología diferente que enfatiza lo concreto en términos de oposiciones. La influencia de su tipología la percibimos y quizá nos resistimos a incluirla como una parte im-

portante de su obra por encontrarla demasiado extensa, y poco sistematizada, aunque las observaciones son exactas y agudas. Comunica todo irónicamente esta fidelidad a "todo" lo que ocurre en una situación, le ha ganado la fama de subjetivo y tendencioso. La objetividad implica como método una rigurosa selección que a veces excluye lo esencial. Quizá la dificultad de sintetizar en forma adecuada los conceptos de Jung se agudiza cuando son más profundas y significativas -- sus aportaciones. Esta dificultad la relacionamos con otra importante faceta de su obra, su tendencia a elaborar, a extenderse, no a simplificar y reducir, para decirlo en otros términos, no se le da la sistematización, y no la busca, pensamos pues que no la desea. Esta diferencia curiosamente nos vuelve a poner frente a su tipología. La analogía que surge es entre Platón y Aristóteles, Santo Tomás y San Agustín, -- Kant y Hegel, aunque sobresimplificado lo que nos percatamos es de una tesis, una antítesis y la síntesis necesariamente a nuestro juicio postula una tesis. Padre y madre, hijo pero en el hijo está el padre y la madre en potencia. Lo que parece sencillo de entender en términos biológicos lo complicamos en otras relaciones quizá por nuestro afán de escapar la relación inicial o elaborarla. Sin desearlo, vuelvo a -- concebir la importancia de aquello de misterioso que no alcanzamos a abarcar y que necesariamente reducimos o amplia--

mos, dentro de las pautas propias del sujeto. La interrogación existencial que en sí misma sólo nos confronta silenciosamente en nuestra necesidad de trascender, de ser fuera del tiempo reduciendo así nuestra angustia como seres para la nada. Ser y Tiempo, tiempo para ser, ser a tiempo, y ser fuera de tiempo. Esa conciencia se agudiza dolorosamente durante el rito de iniciación profesional pues la premura de la producción frena o debilita la fuerza necesaria para llevarlo a cabo. Reconocer que hay un tiempo, un ritmo que no es posible acelerar, la satisfacción propia de una acción cuya recompensa está en sí misma, descubrir esto quizá al unísono, en el análisis personal y aprender a respetarlo. Respetar el tiempo y lo que el tiempo implica. La tarea difícil de conocerlo para emplearlo dentro de las limitaciones que son las mismas que no alcanzamos a aceptar por aquello de la impotencia, de la limitación de la pequeñez de nuestro tiempo y de nuestro ser. Un ser para la nada que incorpora el "como si" a su pensamiento para vivir y para ser. Todo lo anterior toma una enorme dimensión en el proceso de la tesis, -- aceptar que no cambiaremos el mundo y no dejar de tratar de cambiarlo por el fracaso anticipado. Sisifo y su destino, -- Edipo y su destino, y todos los demás y su destino incluyendo el nuestro que participa de todos y de lo individual de nuestra realidad concreta.

Surgen durante nuestro rito, las fantasías ominosas de exámenes traumáticos que evitamos elaborar porque tienen los suficientes elementos de realidad para convertirse en reales. Imaginamos que a la hora de la ordalia nos preguntarán lo -- que no seleccionamos, en un intento de autocritica penetrante, nos percatamos de las generalizaciones indiscriminadas -- que hemos hecho, revisamos el material ya producido no sin -- cierto temor y no vemos cómo expresarlo de otra manera, aunque lo que se pone de evidencia es que hacemos lo que podemos y no lo que queremos, pues nuestra ceguera es producto -- de la misma ceguera que produjo lo que ya está escrito. Pero regresando con Malebranche en su crítica de Descartes que acertadamente simplificó el Lic. Zahar, lo importante no es -- que se piense sino en lo que se piensa. Claro que esa crítica dirigida contra la misma naturaleza del pensante lo des-- ploma de raíz, pues lo que piensa está tan ligado a lo que -- es que no es posible distinguir la diferencia aunque para -- comprender la similaridad sea necesario interpretarla. Como paréntesis nos parece importante mencionar que la tesis como elaboración de una problemática personal consciente o incon-- cientemente la expresamos en la elección del tema, en la no-- elección del tema, pues las personas que consistentemente de-- jan lo importante para después, así como las que se la pasan empezando expresan vivencialmente lo que son.

Valdría la pena interrogarnos sobre la postura de los maestros y sinodales en un examen profesional. ¿Qué motiva a tomar parte en este tipo de iniciación, independientemente de los méritos reales, su propia vivencia resurge ante cada nuevo aspirante? La omnipotencia irrefutable de tener entre sus manos la decisión casi inmediata de un futuro. ¿No surge ante ellos la tentación de someter al iniciado a las ordalías a las que fueron sometidos? No dudo que a pesar de un esfuerzo por permanecer impersonales ante el evento también se contagian de la tensión, del sufrimiento, de la crisis momentánea del sujeto. En un momento corto o largo, se percatan de la seriedad del juego, se poseionan de su papel, y no se pueden salir, una situación "a puertas cerradas", donde amo y esclavo se identifican en un momento mágico-ritual y se percatan de un algo "fuera de su control" que los ata y los vuelve impotentes en su omnipotencia. Ya no pueden escapar ni la responsabilidad ni el papel, en el rito de iniciación. La presión de los colegas, de la profesión, del prestigio, se preguntan qué tan en serio están tomando la situación los demás... poco a poco cunde un pánico latente, todos quisieran demostrar su talento, ser reconocidos sin necesidad de ceder ni de arriesgar, y el iniciado se convierte en lenta presa de una agresión pasiva, o de una misericordia. La tentación debe ser enorme, sobre todo cuando se cuenta --

con un público. Algo así como los toros, pero todo pulcra--  
mente intelectual. Especulando sobre esta situación, podría  
nos decir que en este rito como en otros existen personajes--  
importantes, propiciatorios, como en los bautizos, etc. son--  
los padrinos, ellos en el examen profesional son los persona  
jes principales. Su palabra es ley, la mitad son elegidos -  
por el iniciado y la otra mitad por la institución, para dar  
una igualdad de oportunidad. Esta elección se lleva a cabo--  
después de otros trámites de tipo rígido en las oficinas de--  
la institución. Luego, la expresión de los logros de la edu  
cación misma verbalizados en el diálogo. Todos han partici  
pado del proceso de una u otra manera y por aquella partici  
pación se encuentran enjuiciando sus propios conceptos, sus  
propios errores, sus propios aciertos. Han podido transmi--  
tir sus conocimientos, cada uno expresa su empeño, su compe  
tencia y su dedicación en el resultado final. Son jueces co  
mo lo es también el iniciado, de sí mismo y de los demás. -  
El iniciado también reúne las contradicciones teóricas de la  
institución y de la relación. Reune la capacidad de inte---  
grar los opuestos, las contradicciones en un marco operativo  
que cumpla los fines de la profesión. ¿Se han cumplido los  
supuestos fines de la misma? ¿Con cuánta amplitud se han --  
representado posiciones antitéticas? ¿Ha sido proporcional--  
el logro y el esfuerzo? Y a manera de sombra que desdefiamos

ver, la pregunta... tiene sentido lo que hacemos, esa pregunta que le da sentido a lo que hacemos, no porque no reconocemos la interrogante sino porque elegimos hacerla a un lado.

La conducta misma sujeta a interpretación. El límite necesario entre el escrutinio de la obra y el escrutinio de la persona se define, pues verdaderamente lo que nos interesa es el pensamiento y no la persona. Esta división se asemeja a todos nuestros intentos por separar, seleccionar y diferenciar para comunicar claramente un concepto. Si se incluyen las oposiciones que surgen con el nacimiento de toda nueva noción, éstas, las nuevas nociones, no llegarían a florecer. Algo así como sacrificar en la Biblia al hijo como una respuesta a la angustia del fin, de la muerte. (Abraham nos ilustra un importante rito de iniciación con su sumisión y fe ante Jehová.) Sin embargo, la posibilidad de concebir la antítesis con la tesis está ya en la concepción misma. - Vemos pues que la elaboración de una tesis también requiere de una cierta fe en los conceptos que se manejarán pues la objetividad tan falsa en su postura nos presenta resultados falsos, obstaculiza presentar el material estudiado. Curiosamente nos percatamos de que al indicar aunque con cierta prudencia que la objetividad es una postura falsa y vacía, también nos preocupa mencionar que la concebimos falsa porque por definición el pensante no es objeto, es sujeto y pre

cisamente sujeto al intentar expresar en conceptos su subjetividad en relación a un objeto. Mi afán de ser objetiva sólo va a interferir con lo claro de mi concepción, sobre todo si el énfasis lo ponemos en la postura. Profesionalmente hablando, la objetividad se considera necesaria para la psicoterapia, pero lo que priva en esta instancia es la ausencia de conocimiento previo. Lo inevitable será el diagnóstico - en términos de lo que podemos discernir. Ahora, en términos de tratamiento, nuestra subjetividad será la que logre el -- cambio, o sea, cuando ya logremos un conocimiento del paciente. Este problema nunca ha ocupado una parte importante de mi preocupación, aunque no considero que los científicos que han descubierto conceptos y relaciones cruciales de los fenómenos que los rodean sean necesariamente propositivamente -- subjetivos, sin embargo, el interés que tienen a nivel subjetivo sobre el fenómeno que estudian los convierte en subjetivos y lo que estudian está cargado de emoción o significado. Parece que hablamos de subjetividad cuando deseamos poner lo mejor de nuestro conocimiento al servicio de la ciencia, etc. Sin embargo, los mayores adelantos en cualquier campo se han hecho cuando el sujeto conoce al objeto lo suficientemente bien para dejar de ser objetivo. Lo anterior se expuso para indicar que la eficiencia que tanto deseamos está precisamente supeditada a nuestro conocimiento y no a nuestra objetivi

dad. Quizá el examen del material ya escrito como proceso -  
obsesivo con su significado concomitante sea lo que más es-  
fuerzo nos requiera. Y el someterse a ese mismo escrutinio-  
ante los demás nos aterra, averguenza, afecta, pero únicamen-  
te en cuanto a lo inefectivo aunque el hecho en sí también -  
nos resulta incomodante. Nos repetimos lo que con tanta fre-  
cuencia se comenta acerca de que los sinodales no leen las -  
tesis, y nuevamente la ambivalencia surge en toda su fuerza.  
¿Qué es mejor que examinen y se percaten de nuestra eficien-  
cia y deficiencia, o que no se tomen la molestia de hacerlo?  
Realmente admitimos que la tarea más difícil ha sido la de -  
pasar por nuestro propio escrutinio, nuestro propio juicio,-  
al grado de no considerarnos capacitados de iniciar. Ya den-  
tro del proceso es difícil frenarlo como sería difícil el no  
dar a luz cuando se ha iniciado la dilatación, realmente nos  
percatamos de los partos abortivos que suelen ocurrir pero -  
confiamos en esa "fuerza desconocida" que nos impulsa para -  
esperar que ese no sea el caso.

La complejidad como característica de toda iniciación -  
ya se ha mencionado y, sin embargo, vuelve a surgir precisa-  
mente al ponerse de manifiesto nuestra capacidad de estudiar  
y vivenciar en un solo tiempo. He visto como en tantos ----  
otros procesos inconscientes una variedad infinita de actitu-  
des, desde la plena seguridad hasta la heroica, en toda la -

variedad lo que destaca es la característica predominante -- del sujeto en su manejo de la situación angustiante. Crear el clima adecuado para la producción, el ritmo y secuencia, y el placer que produce la actividad misma. Cuántos paralelos existen donde estas mismas condiciones son necesarias para llevar a cabo la acción. La meticulosidad que se manifiesta en el manejo del material, verdaderamente existen tantas variables que nos veríamos en la necesidad de reducir a la Lévi-Strauss a una lista de temas que nos expresarían estructuras características en las que se ha puesto en movimiento el pensamiento humano. El pudor intelectual que se experimenta llevándonos a velar las ideas y los conceptos -- que nos han parecido demasiado obvios e insignificantes o cuyo contenido emocional comunica más de lo que deseáramos comunicar. La repetición sistemática de palabras que usamos compulsivamente y que nos descubren nuestra limitación y nuestro reiterado enfoque, la similaridad de la construcción gramatical donde predomina la cláusula relativa, sin deseos de despertar la furia o la pasión y a través de todo este enjambre singular una idea que se analiza, una proposición que aclara una hipótesis que se resiste a la precisión a la manera de: La hipótesis que sostengo, perdón, que se sostiene es que el rito de iniciación es un proceso que reúne psicológica, biológica, fisiológica y socialmente un momento crítico

para el cual una preparación es indispensable, y para compro-  
bar dicha hipótesis hemos tomado una población de n200 donde  
lo anterior nos ha llevado a las siguientes conclusiones: 1,  
etc... A pesar de no haber hecho lo anterior, consideramos-  
que el contenido es similar en cuanto a conclusiones, aunque  
éstas no han sido enumeradas, y no tenga cantidad.

El supervisor y maestro nos capta a través de la tesis-  
y como toda profunda comprensión se traduce en silencio pro-  
longado donde acaso un comentario sobre la ortografía y la -  
numeración de las citas interrumpe el silencio que comunica-  
una espera y una anticipación y seguramente la impaciencia -  
de verse ya involucrado en el proceso, en el rito de inicia-  
ción como guía y acompañante, receptáculo, observador y juez  
tácito. En nuestro análisis personal observamos curiosamen-  
te la misma actitud, mayor silencio, interpretaciones plató-  
ricas de posibles interpretaciones, y la infinita paciencia-  
de la espera. Ocasionalmente irrumpe una síntesis significa-  
tiva de sueños, tesis, acciones y continúa el silencio. Por  
mi parte, la verbalización oral y escrita es profusa, los te-  
mas podrían clasificarse en ¿cómo termino?, ¿me falta decir-  
mucho?, ¿no acabo de abarcar lo importante?, o sea, continúa  
la dispersión, el perderse del que hablamos anteriormente. -  
El rumbo se mantiene fijo y nuestra corrección lo determina-  
la intensidad del viento. Se presentan períodos de semanas-

en que toda observación está contaminada de elementos de la tesis, esta posibilidad nos sorprende pues simultáneamente descubrimos que nuestra preocupación tiene una estrecha relación con la realidad cotidiana, y a la vez comprendemos que el proceso intelectual transforma la realidad. Las direcciones encontradas de nuestras observaciones se concilian en la mitad donde se encuentra la simiente del modelo conceptual - que intenta contener la realidad que observa, la realidad -- que palpa, que le impacta. Ese sector significativo es el material del que se componen los sueños, los actos fallidos, - los mitos y los ritos.

La sensibilidad que caracteriza la búsqueda del objeto en las interrogantes que se plantean toma una calidad cuasi-metafísica donde se capta un sin fin de analogías que podrían ser pertinentes al tema y que descartamos porque nos desvían. Encontrar de manera accidental material importante que no planeamos incluir nos habla de una postura interrogante, receptiva, que asume el que busca y que en sí misma se traduce en encontrar como consecuencia de un predicado, de un verbo, de una acción.

Jung nos enfatiza la armonía entre consciente e inconsciente personal e inconsciente colectivo. Esta armonía se dificulta cuando nos resistimos a cambiar y cuando deseamos cambiar. Su mensaje profundo reitera el verbo, percíbete. -

Sólo se puede ser lo que se es. O platitude. Dejamos a Jung con una importante cita sobre la autorrealización, como mencionamos en este capítulo no es posible postergar el desarrollo y los efectos del mismo se harán sentir a pesar de lo in-significante de la aportación.

Antes de empezar con el capítulo de modelos conceptuales, y en la etapa más activa de la tesis después de concluir con Jung, lo cual nos llenó de satisfacción acompañada de una sensación de haber "casi" terminado, lo que en realidad resultó ser la mitad, se presentó un sueño importante: - Soñé que mi esposo, mis cuatro hijas y yo estábamos en un palco en Bellas Artes festejando la terminación de la tesis. Había mucha gente, conocidos, compañeros, amigos, y atrás de nosotros la guardia presidencial. De repente surge de la multitud una mujer que grita: "Arriba el partido", "¡Abajo el imperialismo!", tiene puestas unas gafas tipo Lenin, se crea una conmoción que se apacigua ya que la mujer desaparece. Mis compañeros se acercan a nosotros, me abrazan y me obsequian muchos regalos. Una compañera me regala unos aretes largos, uno para el oído izquierdo y otro para el oído derecho. Otro compañero me regala un prendedor, con un niño con aspecto de ángel que está tocando un violín, y con un french-poodle a sus pies, sus ojos se encienden como luces, prendiéndose y apagándose. Son los únicos regalos que abro.

Posteriormente, salgo con la segunda de mis hijas y tomadas de la mano recorremos las calles, en busca de una dirección.

Este sueño interpretado con un enfoque freudiano, además de expresar la realización de un deseo, se presenta pleno de significado de tipo personal que no señalaremos, lo que pareció ser más significativo para los propósitos de esta tesis, es el conflicto que representa la presencia de direcciones opuestas, que se reúnen con un motivo, el detalle de los aretes, uno para el oído derecho y otro para el oído izquierdo, es también otra expresión del conflicto que significa dividir y escoger, cuando el deseo manifiesto es de unir, de integrar la ciencia con la fantasía, la teoría y la práctica, a Freud y a Jung, la profesión y la familia. Considero que como mensaje, como deseo y como conflicto, la integración es una preocupación que nos ocupa y nos preocupa, pues conscientes de una variedad infinita de posibilidades, sintetizar en un todo los elementos que nos satisfagan sin por eso caer en una mediocridad, es quizá la síntesis más importante que podemos lograr como profesionistas.

Cuando ingresamos en el área de modelos conceptuales, intentamos permanecer cerca del rito de iniciación, pero descubrimos que existe una tendencia en varios autores de aglutinar el rito y el mito en una misma categoría con sus diferencias únicamente a nivel de expresión, siendo la primera -

activa y la segunda pasiva. Cada uno de los autores que incluimos expresa una visión diferente de acuerdo a su disciplina, a su experiencia y a su necesidad. Estas diferencias las interpretamos con penosa exactitud, llegando a ser exagerados en nuestras citas en un afán de permitir que el autor fuera escuchado, sin alteraciones dentro de los límites que ya hemos explicado.

Durante esta elaboración los ecos del exterior nos impactaron, ya que una preocupación común por temas mitológicos y rituales empezaron a abundar en los cursos a los que asistíamos, en las actividades culturales que se ofrecían en diferentes centros culturales. Una mezcla de preocupación por lo religioso y su significación en la vida cotidiana parecía expresar que la elección de nuestro tema no estaba tan fuera de la corriente colectiva como lo habíamos supuesto en un principio. La tesis como modelo personal, permitió acomodar conceptos que de otra manera quizá no nos hubieran comunicado nada. Parece ser que nuestra inquietud en torno a un tema nos permitía colocarle en forma consistente los adornos conceptuales que lo revestían con mayor brillo. Algo así como un árbol de Navidad que se adorna de esferas y otras cosas, pero sin el árbol esos objetos resultan inútiles, los guardamos en una caja donde se empolvan y se pierden. Ese descubrimiento en sí mismo nos fue de enorme utilidad, pues-

sin querer nuestra preparación tomaba sentido y un sentido personal. Todo nuestro mundo nos comunicaba datos importantes que podíamos gozar, pensar, examinar. Por ejemplo, cuando leemos en el libro de Santiago Ramírez, Esterilidad y Fruto, Psicología de la Función Procreativa, cuando describe el rito de iniciación femenino en los arapesh de Samoa, basándose en la descripción de M. Mead, aquí la niña es trasladada a la casa de su prometido y los cuidados y mimos que le extienden culminan con un rito de iniciación cuando aparece la menstruación. Esta preparación a la sexualidad y a la maternidad está expresando una aceptación profunda de la misma -- que los coloca en condiciones ideales para procrear y amamantar a los hijos. En contraste con los arapesh, los habitantes de las islas Marquesas inducen una esterilidad por la manera en que viven y aceptan la feminidad, la procreación, -- etc. Estos datos nos enfatizan la importancia de los ritos como una expresión inconsciente de nuestra realidad afectiva. Pensamos que independientemente de la importancia de este material antropológico, lo que nos permite recordarlo y utilizarlo es la relación que tiene con nuestro tema central. -- Las preguntas que surgen en relación al tema postulan la necesidad de examinar las repercusiones de los ritos de iniciación como expresión de una posibilidad correctora en una trayectoria dada y en un momento crítico donde aflora la malea-

bilidad del inconsciente.

Mircea Eliade presenta un modelo de mito y de rito donde no se distingue una diferencia original. Los mitos hablan sobre la ejecución de los ritos, nos dice, sirven de modelos. El rito vendría siendo entonces un eco del conceptocinestésico. Sigue la trayectoria del mito y de la correcta ejecución del rito. Enfatiza el tema del retorno o los orígenes, sobre los ritos de iniciación también vemos una repetición del retorno a los orígenes, y específicamente al útero de donde se efectúa un renacimiento simbólico. El movimiento descrito por Eliade se simplifica, y se enfatizan los polos dentro de los cuales se da el movimiento. Los datos que aporta son de interés y podemos designar su aportación como descriptiva sin que sus conceptos nos enfoque una manera más creativa de revelar este proceso. Maneja con claridad la motivación primitiva que origina el mito y nos enfrenta con instancias modernas donde surge el mito y el rito en forma velada. Quizá el valor de Eliade estriba precisamente en reiterar lo conocido. En simplificar la relación mitorito en presentar una faceta lógica y simplificada donde se reitera el eterno retorno. Trabajar con los conceptos de Eliade nos reconforta, pues no pone en tela de juicio el material, y menos aún su postura. Nosotros asumimos que desaparece la duda y su seguridad ante el material nos impulsa -

quizá a remover un poco la claridad de las aguas con un autor cuya importancia en el pensamiento de nuestro siglo aún no se ha asimilado del todo. Ese autor es Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss, antropólogo que analiza y reduce, que intenga integrar lo sensible y lo intelectual, pone en movimiento una postura que cuestiona lo tradicional, lo aceptado. Lévi-Strauss no se detiene para utilizar la estructura musical en sus intentos de analizar y descubrir lo que yace escondido cuidadosamente en la realidad que se nos muestra. - Habla de alimentación, de miel, de cenizas, de los modelos de mesa. O sea, de lo simple y cotidiano, elabora y reduce para encontrar la verdad que se oculta en lo obvio. Es el primer autor que distingue claramente la diferencia entre mito y rito, señalando que la relación entre ambos no funciona a manera de eco, que de hecho puede haber un mito que tenga rito o puede no haberlo. Concibe la relación entre ambos como un lenguaje que se da en forma sui generis y cuya predicción es imposible de realizar. Al colocar estos fenómenos de una manera diferente el uno frente al otro en los pueblos, Lévi-Strauss le devuelve su carácter inicial al rito como entidad separada, con vida propia, ya no supeditado a la existencia del mito. El padre y la madre son diferentes, son individuos y sus relaciones no siguen un mismo patrón. El padre regaña, la madre consuela, o viceversa, así, los ritos y

los mitos se complementan como proceso mas no como proceso -  
supeditado o dependiente en el otro. En pocas palabras, Lé-  
vi-Strauss señala la contradicción que existe en estas pro-  
ducciones inconscientes. Los numerosos ejemplos que presen-  
ta así como la estructura que le da a estos ejemplos nos si-  
túa frente a un investigador que admite el conflicto, la in-  
consistencia de las producciones del ser humano. Abandonan-  
do la búsqueda de la versión verdadera, que tanto tiempo ha-  
ocupado al hombre, se dedica a registrarlas todas y a encon-  
trar equivalencias, dentro de una variación de temas sobre -  
la misma problemática existencial que se postula el hombre.-  
¿La resolución de un misterio a través de la repetición? --

La creatividad de los enfoques de Lévi-Strauss son una ins-  
piración y curiosamente presentimos dentro de su obra dos mo-  
vimientos complementarios, la reducción y la elaboración fun-  
cionando al unísono para proporcionar riqueza y sentido. Estructuralismo y dialéctica se integran con este autor sin la  
contradicción evidente y la complementación potencial.

En este momento de la tesis deseábamos excluir ya los -  
autores que habíamos enunciado, pues sus aportaciones como -  
variación del tema parecían ya superfluas, sin embargo, los-  
incluimos por aquellos aspectos específicos que aportaban a-  
la tesis, el rito de iniciación en la pedagogía y en la vida  
contemporánea.

La aportación de Ivan Illich nos expresa la protesta al rito, específicamente al rito escolar. Quizá por su vivencia personal lo capta a un nivel de mayor profundidad y, sin embargo, su postura es anti-ritual. A pesar de estar en desacuerdo con su postura, su voz presenta la contradicción necesaria para enfocar todos los aspectos de este fenómeno. Utilizando el modelo eclesiástico, lo aplica a la escuela como fenómeno esclavizante en la sociedad. De manera singular, - la descripción de Illich sobre el proceso escolar quizá describa de manera acertada un fenómeno social que él considera dañino para la sociedad. Nuestra postura difiere en forma - significativa de la de Illich, pero es innegable que su conocimiento de los ritos y de la relación entre maestro y alumno tiene un significado relevante. Enfocar la escuela como un tirano nos hace pensar en una problemática que Illich experimentó en sus años formativos y que ahora discierne en la escuela. De hecho, la situación ideal que plantea Illich se da en diferentes grados en las instituciones que critica, y las reformas que propone. Como reformador articulado, ----- Illich representa la postura anti, por excelencia, sin embargo, su análisis postula un movimiento horizontal, regresar a lo original, y detener el movimiento. Esta postura como solución es demasiado simplificada, lo cual nos expresa una capacidad para criticar que no encuentra un paralelo en su ca-

pacidad para solucionar. De manera singular nos enfrentamos al rito desde un enfoque consistentemente negativo que nos hace dudar, pues integra un profundo conocimiento del mismo-simultáneamente al rechazo que expresa. La ambivalencia que despierta su análisis social la relacionamos con un fanatismo en el cual se anuncia la hora y los horrores del juicio final. Sin embargo, en un intento de exponer claramente la posición del autor, creímos necesario representar su punto de vista, ya que sus ideas remueven aquello que de firme se mantiene ante la realidad que nos rodea. La aparente contradicción entre la tónica con respecto a la teoría del rito, nos confunde, y de hecho nuestro supervisor nos señala la -- aparente indeterminación de nuestro objetivo. El desconcierto que nos produce su obra, sobre todo en relación a los fines de la tesis, nos ejemplifica la antítesis potencial en el pensamiento, y en los fines que nos ocupan. Independientemente de la crítica a nuestra postura, también Illich reconoce la aparente necesidad de ritos en nuestra sociedad, y se pregunta por qué parece que el hombre no puede prescindir de ellos.

Por último, Gillo Dorfles presenta la versión del rito en nuestra sociedad, y expresa una profunda preocupación por la consistente pérdida de lo simbólico. Empleando un lenguaje específico para connotar aspectos diferentes de la produ

ción mítica, Dorfler analiza con todo detalle la elaboración mítico-ritual como una faceta indiscutible de nuestra era pero que funciona en contra del hombre y no a su favor. Todos los adelantos tecnológicos parecen esclavizar al hombre, no a liberarlo, ya que se atribuye una peculiar importancia a estos adelantos que les imparte una vida propia. Dorfler define con claridad el rito y su función en la sociedad, como un proceso actuado que no tiene paralelo con ningún otro proceso, siendo precisamente su susceptibilidad a ser actuado lo que le da una carga semántica sin paralelo. Para mantener viva esa carga enfatiza la transformación de los mismos mediante un desechar lo obsoleto y adoptar lo nuevo, manteniendo así una representación armónica de la sociedad en la que son representados. Nuevos elementos se apoderan de la representación artística y ritual; estos elementos son el tiempo, el espacio, el movimiento. Elementos que ahora forman parte de los rituales que expresan nuestra angustia ante la aceleración y ante lo desconocido del futuro. La necesidad rito-mitopoyética de la sociedad se expresa mediante la consistente conservación de ritos penosos y dolorosos en las etapas críticas de la vida, esta conservación la interpreta Dorfler como una expresión de necesidad y de vigencia. Esta actividad se puede utilizar para elevar el índice cultural de las masas, ya que la uniformación informativa desarrolla-

una faceta muy importante en el desarrollo cultural de un pueblo. Las actividades tribales que caracterizan a las masas, se perpetúan por el tipo de actividad y de programación masiva por la que son responsables unos cuantos. El hombre de nuestra sociedad emplea esa programación para establecer de nuevo un contacto que ha perdido consigo mismo. Dorfler reitera su afán por hacer conscientes los procesos inconscientes en un afán de modelar el desarrollo de la sociedad, sin embargo, el elemento inconsciente de la vivencia de las masas es lo que les permite una satisfacción profunda y genuina. Se presenta aquí el problema de enfocar a los procesos inconscientes colectivos como una fuerza susceptible a cambio y por lo mismo manipulable, o sea que está dentro de las posibilidades del hombre el transformar propositivamente un proceso para acelerar una transformación supuestamente en beneficio de las masas, esta postura de Dorfler nos parece, aunque bien intencionada, con un franco dejo demagógico, pues alguien es el que tiene que asumir la responsabilidad de ese supuesto bien que en realidad resulta relativo. No podemos ignorar la búsqueda de un equilibrio entre pensamiento, acción y voluntad que sólo se logra a través de una acertada interpretación del contenido mitopoyético de la sociedad, sin embargo, el establecimiento de ese equilibrio implicaría alterar ciertos contenidos que difícilmente se pueden

identificar para no inducir un desequilibrio aún más profundo.

Analizando la función del arte popular e individual, el autor insiste en una transformación de ambos para satisfacer las necesidades específicas de la sociedad, también señala la dificultad de programar la producción artística so pena de extinguirla, esta evidente contradicción la maneja en forma inconsciente, pues no la reconoce y enfatiza la necesidad de ambas funciones. Reconciliar el arte para satisfacer a masas y a elites resulta en realidad difícil, aunque un propósito por demás deseable. Quizá el resultado nos confronte con una producción indescriptible cuyas características debemos aprender a apreciar. Nuevamente nos enfrentamos a la imposibilidad de programar para lograr fines auténticos.

La transformación del lenguaje como una expresión de los cambios acelerados y de la utilización comercial del mismo nos ilustra una paulatina pérdida de sintaxis en una semántica cuyo significado postula la diferencia entre lenguaje y objeto, en vez de su empleo como medio. Esta transformación del lenguaje nos indica su importancia en nuestra sociedad y quizá una necesidad de revalorar la realidad que vivimos. No cabe duda que el lenguaje no es realidad y, sin embargo, la importancia que tiene la palabra como elemento efectivo de la realidad ha tomado proporciones gigantescas -

en términos de efectividad y de prestigio. Como expresión - de una participación en el presente, el lenguaje expresa la - inclusión o la exclusión del mismo. Lo acelerado de este -- proceso significa una necesidad de participar de las trans-- formaciones tanto del lenguaje como de la realidad que expres - sa, para no quedarse fuera, aislado del movimiento. El des-- gaste del lenguaje que da lugar a otro nos ejemplifica la -- rápida transformación del mismo. Dorfler intenta indicar -- que el hombre, en su afán de influenciar a las masas, está - estimulando en exceso al ser humano y alterando el equili-- brio que deberá promover, así como la creatividad humana que se ve afectada con la invasión indiscriminada de estímulos - por motivos comerciales. Esta utilización de símbolos repre-- senta una destrucción del metalenguaje y de la posibilidad - de producirlo.

Dorfler define el rito ampliamente y señala su fin te-- leológico. Esta importante diferencia lo distingue de un au-- tomatismo impersonal. Devolvámosle su importancia al rito y al hacerlo también se lo devolvemos a las acciones importan-- tes y propositivas de nuestra actividad como seres humanos.- Dorfler señala la necesidad de mantener, preservar y promo-- ver el proceso creativo en nuestra sociedad. Este autor in-- tenta incluir todos los fenómenos que en la cultura occiden-- tal expresan un pensamiento mítico o un rito. Reviste al ri

to con una fuerza inconsciente que le da significado y finalidad. Su preocupación nos parece que emana de la observación del esteta que teme que la mecanización invada en forma totalizadora nuestra sociedad. Este intento corrector lo interpretamos como las voces que empiezan a surgir para preservar en el hombre el misterio de su ser. Mantiene varios temas en su obra que son el mítico, el ritual y la expresión de los mismos en nuestra sociedad, este enfoque nos trae a la actualidad, a la velocidad, a la multiplicidad, a la diversidad y, curiosamente, a la manera de Toffler, nos advierte de la importancia de mantener vigente las bases intangibles que le dan al hombre sentido. Le preocupa un desequilibrio entre creatividad y comercio que interpreta como una acción que desgaste lo significativo para luego dejarle al hombre una pobreza semántica que quizá no sea capaz de recrear. Quizá por el momento su obra tenga la finalidad de señalar y de hacer consciente este peligro. La aportación de Dorflenos ha parecido necesaria para nuestros fines, completando así los diferentes enfoques que nos faltaban. El pensamiento del autor no tiene la creatividad de un Lévi-Strauss, sin embargo, plantea con detalles e ilustraciones un proceso que presentimos pero que al formar parte de él se nos escapa. -- Abriendo las puertas para cambiar la perspectiva sobre las producciones de nuestra época, nos instrumentalizamos para --

cambiarlas. Con la obra de Dorfler iniciamos el final del rito de iniciación pero nos falta la visión junguiana sobre el rito de iniciación para completar nuestro capítulo.

A estas alturas, existe una urgencia por terminar, pero aún no hemos elaborado el capítulo final de conclusiones y la impaciencia por todas partes aumenta. Recordamos las múltiples veces que hemos escuchado a compañeros expresar con dolor que estaban haciendo su tesis. Este dolor lo experimentamos al percatarnos de que no controlamos sistemáticamente dicha producción, y en ocasiones ya no tenemos nada que decir. Ahora, el supervisor-maestro nos comenta sobre el "parto doloroso", verdaderamente la analogía es acertada. El silencio se perpetúa pero por ambas partes, existe una concentración sin objeto como preparación para el final. Una reconcentración en sí mismo, un repliegue de fuerzas para el último trecho. Nuestro análisis personal también refleja esta vivencia, hablamos de otros temas, la tensión es enorme. No podemos concluir, repasamos mentalmente lo ya escrito y lo encontramos ridículo, extenso, sin sentido. En ocasiones se instala una euforia donde todo vuelve a su lugar y deseamos continuar, pero sin la suficiente motivación para llevarlo a cabo. Recordamos la fecha en que decidimos el tema, ha pasado mucho tiempo. La singular convicción con la que escogimos el tema, por su importancia en nuestra vida, nos asegu

ra de que no estábamos en un error. Los comentarios de compañeros que preguntan sobre la fecha del examen, compañeros que han participado activamente en el rito a través de comentarios, libros, sugerencias, o simplemente al escuchar nuestras teorías, todos ellos nos preguntan: "¿Para cuándo?" La verdad es que no sabemos. El final vendrá cuando sea tiempo. Y dale con el tiempo, con la prisa. Ya es necesario terminar, y terminaremos cuando se conjuguen los planetas, las galaxias, la luna y Urano. Nuestra familia pregunta cuántas hojas te faltan, esta pregunta por concreta, por sencilla, nos aterra... no sé. Finalmente, cuando llegó el tiempo empezamos el último trecho. La tensión caracterizaba toda la comunicación sobre el tema. Parecía que el mundo entero hablaba de ritos de iniciación, todos menos yo.

El arquetipo de la iniciación la enfoca Henderson como una faceta de la transición para lograr la madurez psíquica y social. Se inicia el individuo constantemente a nuevos períodos en su vida, culminando con la iniciación a la muerte. La crisis existencial que se expresa en estas diversas etapas requiere de la ayuda de los demás. Pero el proceso se caracteriza a nivel individual por la soledad, la angustia, la sumisión, la muerte simbólica. La presencia de personajes propiciatorios promueve el proceso mas no pueden influenciarlo, sólo propiciarlo con su presencia. El iniciado bus-

ca una continuidad vital, una entrada a otra etapa, a otra vida, y se prepara con este fin. Esta preparación expresa una aceptación de carencia y una receptividad. El rito de iniciación a la sexualidad tiene un significado para el hombre y para la mujer que nosotros percibimos como precedente y pauta para la continuación de la sexualidad. La primera vez enuncia como la primera sesión analítica, el primer día de clases, etc. los elementos que se llevarán a cabo a través del tiempo. Esta relación entre el inicio y la continuación expresa la conjunción misteriosa de los elementos presentes y de los opuestos. Estos actos toman una importancia en los pueblos primitivos que debería comunicarnos algo. Un algo profundo que intenta preparar la transición, pues se permite una expresión de contenidos inconscientes que nuestra sociedad al hacerlos conscientes los ha dejado de vivir y elaborar. El manejo de la culpa colectiva se ha dejado de hacer a través de la religión y, sin embargo, no hemos armado ritos que permitan y desencadenen el rito de paso de una manera propiciatoria. Nos ocupamos de lo obvio, de lo impersonal pero de lo esencial nos despreocupamos. Cuantas familias no han sido capaces de intervenir acertadamente en los momentos cruciales, que por tener una calidad de urgencia en todas las esferas del desarrollo personal permitirían una alteración del curso equivocado del mismo. De la misma-

manera en que la adolescencia recapitula las etapas del desarrollo psicosexual, se hace permeable por la alteración de los procesos inconscientes. La enfermedad que se induce en el análisis denominado "neurosis de transferencia" también permite la corrección de la estructura de la personalidad -- por la apertura que tiene el inconsciente a las verbalizaciones del analista. Esta susceptibilidad, quizá determina el silencio del analista que induce una regresión e intenta recuperar la individualidad del paciente, preservándola hasta -- que el sujeto la pueda reconocer y tomar. Los elementos análogos entre el análisis y las etapas iniciatorias del ciclo vital nos impresionan porque lo que el mundo ha abandonado -- en la segunda, lo retoma a manera de reparación en la primera. Jung reconoce este elemento y lo pone de relieve para -- que podamos crear una conciencia acerca de la iniciación como expresión metafórica de un arquetipo del inconsciente colectivo; a través de los sueños de sus pacientes, o sea, de datos sobre los cuales especula con la limitación de la búsqueda cuidadosa y certera.

Con Jung concluimos la selección que hemos hecho para -- presentar diferentes aspectos del rito de iniciación, del mito, del inconsciente y del inconsciente colectivo. Sentimos no haber incluido diversas aportaciones de importancia, pero extendernos aún más hubiera resultado fuera de lugar. Nos --

hemos propuesto continuar esta investigación a través de un estudio de la población adolescente actual para recoger datos sobre la iniciación a diversas actividades como lo son la sexual, la laboral, la grupal o social y la profesional como última. Nuestro interés es investigar la relación que existe entre el inicio y el desarrollo posterior. La posibilidad de establecer ritos que tengan una validación social afecta de manera importante el desarrollo del individuo y del grupo. Un ejemplo de este fenómeno parecer ser la Universidad de Vincennes, en París, donde un grupo de estudiantes de la Sorbonne en el año 1968 se fue a iniciar una universidad, subsidiada por el gobierno y con el fin de crear una "nueva universidad" que lograra corregir los errores de la universidad tradicional, se observó que todavía en 1972 no habían podido armar ritos válidos para poder funcionar y ser validados como una verdadera universidad. El factor tiempo es una variable indispensable en cualquier rito, el tiempo como momento, como prolongación, como ritmo. El grupo que no logra la validación de sus ritos se margina, pues la regresión implica una destrucción de lo que no se ha aceptado. El crecimiento demográfico hace ya imposible el rito profesional individual del que gozamos todavía nosotros, esta pérdida impregna de impersonal y masivo un acto tan significativo.

Durante la adolescencia proliferan los ritos de iniciación de todos tipos, las primeras veces de acciones que nunca antes se habían realizado y que finalmente son aceptadas y reconocidas por las figuras significativas. El rito de -- iniciación marca un momento importante como corte transver-- sal de un proceso que ha sido continuo pero que en ese momen-- to se detiene para evaluar y proseguir, su importancia no es determinante, pero quizá su aborción sí sea significativa pa-- ra el desarrollo futuro. Con frecuencia observamos una ca-- rencia absoluta de rito como expresión extrema del rito pro-- fundo; esta manifestación es frecuente entre los adolescen-- tes.

Ya hemos desposeído a los fenómenos de su aspecto sagra-- do y, al hacerlo, hemos empobrecido a nuestro mundo externo y a nuestro mundo interno. Si ya nada tiene importancia pa-- ra nosotros, existe una íntima relación entre la carencia -- que proyectamos y la nuestra. Volvemos vulnerables para re-- cibir el pleno impacto de las riquezas que nos ofrece la vi-- da. Nuestra investigación sobre los ritos tiene eso de exe-- gético que le da la vivencia personal, mi rito de iniciación. La seriedad con la que aceptamos los fenómenos que no contro-- lamos, por ejemplo, la vivencia analítica, le da ipso facto-- una relevancia en nuestra vida que transforma nuestra reali--

dad en forma dramática. Precisamente el tiempo que se dedica a una tesis, a un análisis, nos indica la importancia que tiene en nuestro marco referencial. La seriedad con la que fuimos tomados se traduce en la seriedad y credulidad con la que tomaremos los fenómenos psíquicos de nuestros pacientes. El rito de iniciación se desarrolla a diferentes niveles que sumados todos logran la efectividad del proceso.

Por último, quisiéramos hacer una exhortación para que nos dediquemos a encontrar el rito perdido, el significado olvidado, cada individuo tiene un contenido inconsciente que se manifiesta a través de sus expresiones oníricas, las repeticiones compulsivas que sólo se alteran y transforman ante la observación consciente de uno mismo. Encontremos nuestros mitos y nuestros ritos y los símbolos que los representan, traemos todos un mundo rico en imágenes y en símbolos que espera ser descubierto e integrado.

Prometimos que en nuestro próximo encuentro con el supervisor-maestro habríamos terminado, creo que su paciencia es infinita, en nuestro análisis habíamos hecho la misma aseveración. Bien o mal, el producto ya se ha expuesto, ahora falta la última parte de la ordalía: el examen profesional. La tranquilidad que experimentamos es singular, algo así como un receso, pero sentimos la satisfacción de haber terminado la primera etapa, el escrutinio quizá nos desmienta, pero

eso lo toleraremos con la resignación y el sometimiento característico del iniciado.

La segunda etapa del rito quizá sea la más temida, el examen profesional reúne todos los elementos fantasiados del fracaso. Se supone que con la preparación de años y la labor de la tesis ya podemos jugar el juego -establecer el diálogo, contestar las pelotas. Esta capacidad se finca pues en el aprendizaje y en la aportación personal. Si tenemos algo que decir, ése es el momento. La impotencia ante la angustia se plantea en un extremo de la balanza y la seguridad en el otro con el concomitante éxito. Está en juego demasiado, pero reconocemos que nuestro esfuerzo ha sido genuino, - su valor está en directa relación con una realidad actual. - Pero la posibilidad de ver esa realidad y comunicarla, está fuera de nuestro control.

Revisamos la lista de los sinodales, cada uno es capaz y un profesional de experiencia. Idealizamos a estas figuras y el papel que desempeñarán. No sólo esperamos cumplir el rito, esperamos algo más y en esa expectación está el temor. Oscilamos entre realidad y fantasía, intelectualizamos en nuestro intento de control. La realidad es que el elemento misterioso, desconocido, persiste porque lo que le ha sucedido a los demás es diferente a lo que nos sucederá a nosotros (creemos). Lo desconocido surge como predominante ca--

racterística, y ese elemento es de lo que se trata la tesis.

Frecuentemente se comunica más en lo que no se dice, no creemos ser la excepción. Sin embargo, esperamos haber ---- transmitido nuestra preocupación por recapturar el misterio.

## CONCLUSIONES

---

### I. Planteamiento del problema

Descripción de los ritos y de su operatividad.

A. Metodológicamente, este rito, el rito de iniciación-profesional, tiene una operatividad básica que nos ha permitido emplearlo como modelo.

1. Con el objeto de fundamentar la operatividad de este modelo fue necesario investigar las bases teóricas del inconsciente, ya que nuestra tesis al postular el rito de iniciación como una expresión de un proceso inconsciente cuya manifestación en acción motriz, antecede la acción misma del verbo, estableciéndose así en un modelo limitado en dimensiones espacio-temporales, el objeto y fin de la acción específica. Este proceso se realiza mediante símbolos que representan un pro-

ceso psicológico, fisio-biológico y social. El rito es, a su vez, un símbolo.

2. Basándonos en la teoría freudiana para la descripción y desarrollo del concepto del inconsciente, vemos que estos procesos se caracterizan por surgir de orígenes psicobiológicos pertenecientes al ser humano como especie, aunque no en forma exclusiva. En las especies infrahumanas así como en el hombre el elemento colectivo surge como característica común.
  3. Basándonos en la teoría jungiana para la descripción y fundamentación del concepto del Inconsciente Colectivo, enfatizamos una facilitación en el hombre como especie a funcionar psicológica, fisiológica y socialmente de una manera específica, observándose una tendencia a producir símbolos -- que sólo el hombre como especie produce dada su constitución neurofisiológica. El rito de iniciación como proceso inconsciente colectivo reúne -- las características de un símbolo.
- B. El rito de iniciación así como otros procesos inconscientes requiere, como necesidad, una expresión específica. Esta expresión puede tomar características religiosas, socio-políticas, etc., enfatizándose ---

siempre la necesidad creativa, que expresada en una vivencia simbólica logra canalizarse a través del rito de iniciación.

1. Las investigaciones que realizamos sobre los ritos, incluyeron el enfoque psicológico, psicoanalítico, antropológico, pedagógico y social.

a) G. Freud fundamenta el aspecto teórico de los procesos inconscientes.

b) C. G. Jung desarrolla y postula el concepto -- del Inconsciente Colectivo.

c) Mircea Eliade plantea una descripción filosófica co-antropológica del rito, empleando un modelo simplificado del mismo.

d) Lévi-Strauss elabora la diferenciación entre -- mito y rito, señalando la multidimensionalidad en esta relación y sus contradicciones evidentes pero poco investigadas hasta la fecha.

e) Ivan Illich representa el enfoque pedagógico y la antítesis de esta tesis. Subraya el aspecto enajenante del rito escolar. Su posición -- complementa la variedad de enfoques presentados.

f) Gillo Dorfles presenta la preocupación social-- desde la postura social y estética. Interpre-

ta la función del rito y del mito en la sociedad occidental y su repercusión a nivel masivo en los procesos inconscientes, colectivos.

2. La descripción subjetiva del rito de iniciación - presenta la última postura sobre este problema -- que, empleado como modelo, expresa la influencia -- que ejerce el patrón inicial como anunciación del proceso.

## II. Dilema del problema

A. El rito de iniciación en la actualidad, en qué está -- basado y cómo se expresa sincrónicamente con la época.

1. El rito de iniciación se origina en procesos inconscientes vigentes.
2. La importancia del Inconsciente Colectivo para -- trascender del plano individual se presenta como -- explicación de los mismos a nivel colectivo.
3. La preocupación de nuestra época por encontrar -- nuevas expresiones rituales que le den estructura -- a los cambios y a la tecnología de la actualidad.
  - a) La contribución de Ivan Illich nos comunica -- una preocupación sobre los ritos, en la actualidad.

b) La descripción de los ritos colectivos e individuales hecha por Gillo Dorfles, nos comunica una preocupación y una elaboración tendiente a la creación de nuevos ritos.

B. ¿Las características del rito de iniciación son su necesidad y vigencia como proceso individual y colectivo?

### III. Solución del problema

A. La aceptación de los procesos inconscientes como operantes en todas las etapas de la vida, nacimiento, infancia, niñez, adolescencia, edad adulta, edad media, vejez, muerte, se expresan a nivel consciente o inconsciente, por lo tanto, la integración de los mismos en nuestra vivencia les otorga una utilidad y propósito.

B. La creación de una conciencia de los procesos inconscientes y del Inconsciente Colectivo para integrarlos y transformarlos de acuerdo a las necesidades de la época, sin diluirlos en el proceso vital para convertirlos en símbolos operantes.

C. La creación de nuevos ritos que expresen procesos inconscientes en forma sintónica con la evolución individual y social del ser humano para que no recurra a

una autodestrucción motivada por el rechazo y la manipulación de sus necesidades vitales de reconocimiento, desarrollo y creatividad, facilitando así su iniciación a las diferentes etapas vitales.

1. Alighieri, Dante. Great Books of the Western World. Book 21, Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago, 1955.
2. Angulo Jorge. Tesis de la Maestría. "Algunos - Aspectos Psicológicos de la Diseccción", Cole-- ggio de Psicología, UNAM, México, 1973.
3. Aquinas, Thomas. Great Books of the Western -- World. Vol. I, Book 19. Encyclopaedia Britanni ca, Inc. Chicago, 1955.
4. Arieti, Silvano. American Handbook of Psychia-- try, Vol. I, Basic Books Inc., New York, 1966.
5. \_\_\_\_\_. American Handbook of Psychia-- try, Vol. II, Basic Books Inc., New York, 1969.
6. Aristotle. Great Books of the Western World. - Vol. I, Book 8. Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, 1955.
7. Augustine. Great Books of the Western World. - Book 18, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chica go, 1955.
8. Barnett, L. El Universo y el Doctor Einstein, - Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
9. Bennet, E. A. Lo que verdaderamente dijo Jung, M. Aguilar, Editor, S. A., México, 1970.
10. Brunton, Paul. La Sabiduría del Yo Superior. - Kier, S. A., Buenos Aires, 1966.
11. Caplan, Gerald. Principles of Preventive Pay-- chiatry, Basic, Books Inc. Publishers, New --- York, 1970.
12. Carus, Carl Gustav. Psyche. Dunquin Series 3 - Spring Publications, New York, 1970.
13. Caruso, Igor. La Separación de los Amantea. Si

glo Veintiuno Editores, S. A.

14. Cimet Lerer Esther. Tesis de la Licenciatura.- "La Culpa", Enfoque psicoanalítico. Colegio de Psicología, UNAM, México, 1969.
15. Conroy, María del Carmen. Tesis de la Licenciatura. "La Comunicación en el Teatro por Medio del Símbolo". Colegio de Psicología, UNAM, diciembre, 1970.
16. Cortázar, Julio. Rayuela. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
17. Delcourt, Marie. Hermaphrodite, Mythes et rites de la Bisexualité dans la antiquité classique, Presses Universitaires de France, 1958.
18. Dorflès, Gillo. Nuevos Ritos y Nuevos Mitos. - Editorial Lumen, Barcelona, España, 1969.
19. Eliade, Mircea. Myth and Reality. Harper Torch Book, Harper and Row, New York, 1968.
20. Enfance, Revue Bimestrielle, "Psychologie de la Première Enfance Dans les Services de la -- Protection Maternelle et Infantile."
21. Erikson, Erik H., Childhood and Society, W. W.- Norton & Co. Inc., New York, 1953.
22. \_\_\_\_\_ Identity: Youth and Crisis. - W. W. Norton & Co. Inc., New York, 1967.
23. \_\_\_\_\_ Sociedad y Adolescencia. Siglo Veintiuno Editores, S. A., 1972.
24. \_\_\_\_\_ Young man Luther. W. W. Norton & Co. Inc., New York, 1962.
25. Eurípidés. Great Books of the Western World.- Book 5. Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago, 1955.
26. Evangelous, Christou. The Logos of the Soul.- Dunquin Series, Spring Publications, Zurich,- 1963.

27. Sy, Henri. El Inconsciente. Siglo Veintiuno -- Editores, México, 1970.
28. Foucault, Michel. Las Palabras y las Cosas. Siglo Veintiuno Editores, S. A., México, 1972.
29. \_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. Editorial Anagrama, Barcelona, 1970.
30. Freedman and Kaplan. Comprehensive Textbook of Psychiatry. The Williams & Wilkins Co. Maryland, 1972.
31. Freud, Martin. Sigmund Freud, Mi Padre. Ediciones Hormé, S. A. E. Buenos Aires, 1966.
32. Freud, Sigmund. Epistolario I (1873-1890), Plaza y Janes, S. A. Editores, Barcelona, 1970.
33. \_\_\_\_\_. Epistolario II (1891-1939), -- Plaza y Janes, S. A. Editores, Barcelona, 1970.
34. \_\_\_\_\_. Obras Completas. Biblioteca -- Nueva, Madrid, 1968.
35. \_\_\_\_\_. The Standard Edition of the -- Complete Psychological Works of Sigmund Freud, The Hogarth Press, London, 1971.
36. Fromm-Reichmann, Frieda. Principles of Intensive Psychotherapy. The University of Chicago Press, Chicago, 1967.
37. Guggenbuhl-Craig, Adolf. "Analytical Rigidity and Ritual", Spring 1972. Spring Publications, New York, 1972.
38. \_\_\_\_\_. Power in the Helping-Professions, Spring Publications, New York, -- 1971.
39. Hartmann, Heinz. La Estructura del Yo y los -- Problemas de Adaptación, Editorial Pax, México, 1967.
40. Hernard, A. La Obra de Freud. Fondo de Cultura --

Económica, México, 1972.

41. Heusch, Luc de. Lévi-Strauss, Estructuralismo y Dialéctica, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968.
42. Horney, Karen. Feminine Psychology, W. W. Norton & Co. Inc., New York, 1967.
43. \_\_\_\_\_. Our Inner Conflicts, W. W. Norton & Co. Inc., New York, 1945.
44. \_\_\_\_\_. Self-Analysis, W. W. Norton & Co. Inc., New York, 1942.
45. \_\_\_\_\_. The Neurotic Personality of Our Times, W. W. Norton & Co. Inc., New York, 1940.
46. Illich, Ivan. Hacia el Fin de la Era Escolar. Trad. Bulnes y Mayan, CIDOC, México, 1971.
47. \_\_\_\_\_. Herramientas para la Convivencia. Trad. Orlando Barahona S. CIDOC, Cuaderno No. 1027, México, 1973.
48. Jung, Carl Gustav. El Hombre y sus Símbolos. Editorial Aguillar, Madrid, 1969.
49. \_\_\_\_\_. El Yo y el Inconsciente, -- Editorial Luis Miracle, S. A., Barcelona, 1972.
50. \_\_\_\_\_. Energía Psíquica y Esencia del Sueño, Editorial Paidós, Buenos Aires, --- 1960.
51. \_\_\_\_\_. La Psicología de la Transferencia, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1972.
52. \_\_\_\_\_. Los Complejos y el Inconsciente, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
53. \_\_\_\_\_. Memories, Dreams, Reflections, Vintage Books, Random House Inc., New York, 1963.

54. \_\_\_\_\_ . Psicología y Alquimia, Santiago Rueda Editores, Buenos Aires, 1957.
55. \_\_\_\_\_ . Psicología y Religión, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1972.
56. \_\_\_\_\_ . Realidad del Alma, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1968.
57. \_\_\_\_\_ . Respuesta a Job, Fondo de Cultura Económica, 1964.
58. \_\_\_\_\_ . Símbolos de Transformación, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1962.
59. \_\_\_\_\_ . Teoría del Psicoanálisis, Plaza y Janes, S. A. Editores, Barcelona, 1972.
60. \_\_\_\_\_ . Tipos Psicológicos, Editora Nacional, México, 1967.
61. \_\_\_\_\_ . The Collected Works, Vols. I-XVII, Routledge and Kegan Paul, London, 1971.
62. Jung, Carl Gustav y Wilhelm, R. El Secreto de la Flor de Oro, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1972.
63. Lacan, Jacques. Escritos, Editorial Siglo Veintiuno, S. A., México, 1972.
64. Laing, R. D. Knots, Penguin Books Limited, United Kingdom, 1969.
65. \_\_\_\_\_ . The Politics of Experience, Ballantine Books, New York, 1967.
66. Lauer, Mirko. I Ching, Barral Editores, Barcelona, 1971.
67. Leon Grinberg, Marie Langer, Emilio Rodríguez. - El Grupo Psicológico, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959.
68. \_\_\_\_\_ . - Psicoterapia de Grupo, Biblioteca de Psiquiatría, Psicopatología y Psicósomática, Editorial

Paidós, Buenos Aires, 1971.

69. Lévi-Strauss, Claude. Antropología Estructural, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1968.
70. \_\_\_\_\_. Mitológicas, Lo Crudo y lo Cocido, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
71. \_\_\_\_\_. Mythologiques, Du Miel au Cendres, Librairie Plon, París, 1967.
72. \_\_\_\_\_. Mythologiques, L'Origine des Manières de Table, Librairie Plon, París, 1968.
73. \_\_\_\_\_. Tristes Trópicos, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970.
74. Lézine, Irene. El Desarrollo Psicomotor del Niño, Instituto Nacional de Investigación Educativa, S.E.P., 1971.
75. McQuade, Walter. Fortune, May, 1973, Magazine- "Doing Something about Stress", Chicago, Ill.
76. Marcuse, Herbert. Eros y Civilización, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1970.
77. Menninger, Karl. Love Against Hate, Harcourt, Brace and World Inc., 1942.
78. \_\_\_\_\_. Theory of Psychoanalytic Technique, Basic Books Inc., New York, 1963.
79. Nietzsche, Federico. Así habló Zarathustra, Colección Mundial Rueda, Buenos Aires, 1970.
80. \_\_\_\_\_. El Origen de la Tragedia, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1949.
81. \_\_\_\_\_. Mi Hermana y Yo, Colección Mundial Rueda, Buenos Aires, 1969.
82. \_\_\_\_\_. Obras Completas, Vol. 4, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1967.
83. Norman Cousins. Saturday Review World, nov. 6,

- 1973, "The Human Brain: host of the Great Frontiers", New York.
84. Platón. Great Books of the Western World, Book 7. Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, -- 1955.
  85. Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, - Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
  86. Rank, Otto. Beyond Psychology, Dover Publications Inc., New York, 1958.
  87. \_\_\_\_\_. El Mito del Nacimiento del Héroe, - Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961.
  88. \_\_\_\_\_. El Trauma del Nacimiento, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961.
  89. Ramírez, Santiago. El Mexicano, Psicología de sus Motivaciones, Editorial Pax-México, S. A., 1970.
  90. \_\_\_\_\_. Esterilidad y Fruto, Editorial Pax-México, S. A., 1962.
  91. Rapaport, D., Gill, Merton, M. Aportaciones a la Teoría y Técnica Psicoanalítica, Editorial Pax-México, 1967.
  92. Ricoeur, Paul. Freud: Una Interpretación de la Cultura, Siglo Veintiuno Editores, S. A., México, 1970.
  93. Riesman, David. The Lonely Crowd, Yale University Press, New Haven, 1961.
  94. Roazen, Paul. Freud. Su Pensamiento Político y Social, Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1970.
  95. Roheim, Geza. Magia y Esquizofrenia, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1959.
  96. Salles, M.; Derbez, M. R.; Tirado, O.; Rosete, C. N.; Manual de Procedimientos del Servicio - de Adolescentes del Hospital Infantil de la --

Institución Mexicana de Asistencia a la Niñez,  
Acta Pediátrica Latinoamericana, Vol. I, No. 5-6,  
1970.

97. Seyle, Hans. From Dream to Discovery, McGraw - Hill Book Co., New York, 1964.
98. Shakespeare, William, Vols. I, II, Great Books of the Western World, Books 26 a 27. Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, 1955.
99. Sophocles. Great Books of the Western World, - Book 5, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, 1955.
100. Stone, Irving. Passions of the Mind, The New - American Library Inc., New York, 1972.
101. Spitz, René A. El Primer Año de Vida del Niño, Fondo de Cultura Económica, 1969.
102. \_\_\_\_\_ . No y Sí, Ediciones Hormé, S.A.- E., Buenos Aires, 1972.
103. Spitz, René A. y Novelleto, A. La Masturbación en el Niño. Hacia una Revaluación del Autoeroticismo, Editorial Proteo, S. A., Buenos Aires, 1969.
104. Spring, 1960, 1961, 1962, Jungian Thought Archetypal Psychology, Spring Publications, New-York.
105. Idem, 1970.
106. Idem, 1971.
107. Idem, 1972.
108. Idem, 1973.
109. Toffler, Alvin. Future Shock, Pan Books Ltd., - London, 1972.
110. Von Franz, Marie-Louise. Creation Myths, - Spring Publications, New York, 1972.

111. \_\_\_\_\_ . The Feminine in Fairy tales, Spring Publications, New York, 1972.
112. Von Goethe, Johann Wolfgang. Great Books of -- the Western World, Book 47, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, 1955.
113. Wallerstein, Robert S. y Sampson, Harold. "Issues in Research in the Psychoanalytic Process" International Journal of Psuchoanalysis 52-11, 1971.
114. Wolberg, Lewis R. The Technique of Psychoterapy, Part I and II, Grune and Stratton, New --- York, 1972.
115. Winski, Norman. Entendiendo a Jung, Editorial-Diana, México, 1971.
116. Zweig, Stefan. Sigmund Freud, Editorial Diana, México, 1971.